



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas  
Brasil

Camurça, Marcelo

ESPAÇOS DE HIBRIDIZAÇÃO, DESSUBSTANCIALIZAÇÃO DA IDENTIDADE  
RELIGIOSA E IDÉIAS FORA DO LUGAR

Ciencias Sociales y Religión, vol. 5, núm. 5, diciembre, 2003, pp. 37-65

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717977774003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# ESPAÇOS DE HIBRIDIZAÇÃO, DESSUBSTANCIALIZAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA E IDÉIAS FORA DO LUGAR

Marcelo Camurça

Universidade Federal de Juiz de Fora – Brasil

**Resumo.** O artigo pretende abordar o fenômeno das hibridizações religiosas contemporâneas que caracterizam o chamado movimento *New Age*, não pelo foco no trânsito religioso dos indivíduos modernos em torno das diversas formas religiosas, mas por um olhar sobre os núcleos que compõem esta “rede alternativa”, numa perspectiva de buscar a dinâmica de funcionamento comum e uma topografia destes pontos autônomos. Para tal, realizamos um estudo de caso de alguns centros e núcleos da cidade de Juiz de Fora (MG), empregando conceitos como “reencantamento/desencantamento”, “orientalização”, “energia”, “terapia” e “sincretismo”, na tentativa de alinhar um perfil para este fenômeno religioso que escapa, pelo seu caráter difuso, a tentativas de classificação.

**Abstract.** This article intends to approach the phenomenon of contemporary religious hybridizations, which characterises the so-called New Age movement. Its focus is not the religious transit of modern individuals among different religious forms, but a look at the nuclei that constitute that ‘alternative network’, searching for their common functional dynamic and a topography among these autonomous spaces. I did so through the case study of some specific centres and nuclei in Juiz de Fora, MG, employing concepts such as ‘re-enchantment’, ‘disenchantment’, ‘orientalization’, ‘energy’, ‘therapy’ and ‘syncretism’ in the attempt to sketch a profile of a religious phenomenon that, due to its diffuse character, resists attempts at classification.

Para além do “sincretismo clássico” operado na cultura brasileira, onde a “dupla pertença” se fazia sob o inclusivismo católico (Machado; Mariz, 1998; Sanchis, 1997, 1998) e o lugar de cada manifestação religiosa era delimitado: atabaque no terreiro e sacramentos na Igreja, embora o adepto estivesse freqüentando ambos (Birman, 1992), parecemos assistir no campo religioso brasileiro atual, combinações inusuais e cada vez mais surpreendentes, marcadas tanto pela multiplicidade de conteúdos que articulam quanto pela liberdade ilimitada para tal.

Uma vertente de estudos viu pioneiramente esse fenômeno dentro da chave interpretativa do “trânsito religioso”, onde o enfoque repousa nos percursos de indivíduos libertos de amarras a instituições religiosas, cunhando conceitos e categorias como “nomadismo” “errância”, “itinerância” espiritual ou religiosa (Amaral, 1993, 1994, 2000; Brandão, 1994; Soares, 1989). Dentro da mesma perspectiva, outros autores, explorando o “espírito de época” da pós-modernidade e globalização, interpretaram a dinâmica dentro das novas relações estabelecidas entre indivíduo e sociedade, marcadas pela *hiperindividualização* e *reflexividade* – liberdade radical do *self* de questionamento e escolha de paradigmas (D’Andrea, 1996) e pela suspensão das fronteiras religiosas, fruto de múltiplas passagens pelas mais diversas “províncias de sentido religioso”, realizadas por indivíduos “globalizados”, cuja síntese se dá no interior desses mesmos indivíduos (Pace, 1997). Sob esse enfoque foram produzidos ensaios que examinaram casos exemplares de *desterritorialização* religiosa, como os de Leonardo Boff (Camurça, 1998), Paulo Coelho (D’Andrea, 1996), ou os reflexos deste processo de *dessubstancialização* de identidades religiosas para dentro de religiões históricas (Medeiros, 1997; Steil, 1999).

Pretendemos, nos marcos deste trabalho, centrar nossa atenção menos no *movimento* e deslocamentos desse *indivíduo* liberado de compromissos religiosos e mais nos *espaços* ou *lugares* onde são produzidos esses processos de hibridizações culturais e religiosas. O foco é dirigido para o *posso* destas itinerâncias, para ver em que medida estas “estalagens” se constituem também em instâncias constitutivas do processo. Aqui muito de nossa inspiração se deveu aos trabalhos de Magnani, quando este buscou um mapeamento e classificação dos espaços e estabelecimentos do “circuito neo-esotérico” da cidade de São Paulo (Magnani, 1996, 1999). Todavia, se a religiosidade do “espírito de nossa época” é marcada pela crença individual no *relativo* – desprezando uma filiação ao *absoluto* das doutrinas e teologias e pertença a instituições religiosas em

prol do resultado benéfico que uma pluralidade de técnicas, não importando sua procedência, causam nos indivíduos que as experimentam – esses espaços se estabelecem como *não-lugares*, e aqui a inspiração maior está em Enzo Pace (Pace, 1997). Para ele, “não-lugares” ou “zonas francas” são espaços sociais

*[...] que não podem ser identificados com segurança como pertencentes a esta ou aquela cultura [...], nos quais os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas a que pertencem [...] nos quais diferentes culturas encostam-se, tocam-se [...] onde cada um pode consumir alguma coisa que provém do Outro sem preocupar-se demais com métodos de produção do objeto ou bem simbólico do qual se apropria. (Pace, 1997, p. 27).*

Se num raciocínio topográfico, pensamos esses espaços enquanto pólos de atração de trajetórias, sobrevivendo-nos, então, a idéia de “centro” tão cara ao campo religioso brasileiro: “centros” de peregrinação, “centros espíritas”, “centros de umbanda” (Carvalho, 1992; Fernandes, 1988) e agora os “centros holísticos”, foco de nossa atenção. Estes últimos, entretanto, centros *descentralizados*, multicêntricos, alimentados pela *bricolage* de contribuições e acréscimos de todos os que neles se albergam no curso de seus deslocamentos. Nossa perspectiva guarda um parentesco com estudos que procuraram examinar esses espaços híbridos, como: umbanda e Santo Daime (Guimarães, 1996), o Vale do Amanhecer enquanto *locus* de “invenção total” (Carvalho, 1992) ou como “um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age” (Medeiros, 1998).

Nosso estudo de caso situa-se na cidade de Juiz de Fora,<sup>1</sup> onde procuramos detectar dentro de uma *rede*, que reúne indivíduos e grupos alternativos aos sistemas religiosos e terapêuticos oficiais, esses espaços de hibridização e mestiçagem. Será na relação com o campo religioso<sup>2</sup> de Juiz de Fora que situaremos a “onda” contemporânea e urbana do crescimento dos “novos movimentos religiosos” ou “grupos místico-esotéricos”, que recebem a influência, imbricam-se e potencializam o clima religioso da cidade.

Dentro da perspectiva “espiritualista” disseminada por esses grupos em Juiz de Fora, tem-se produzido interpretações sobre o “potencial místico”<sup>3</sup> da cidade, de acordo com um paradigma “holístico”. A cidade é percebida, então, como um “organismo vivo” que se expressa no seu traçado arquitetônico, o “planejamento intencional triangular da cidade”, resultado da confluência de suas vias principais com seus vérti-

ces formando as três principais Praças e o Teatro Central, como o “coração geodésico da cidade” (Marques, 1991).<sup>4</sup> Dessa forma, a partir da “fisiologia” desse “organismo vivo” com seus pontos de irradiação e condução das “energias” e da “seiva”, deve-se pensar a dinâmica social da cidade e seus habitantes. Nesse sentido, diante da “desaceleração econômica e estagnação cultural-espiritual” que aflige o país e Juiz de Fora, conclama-se às pessoas de sensibilidade “alternativa” que sejam “terapeutas” desse “organismo social”, buscando “revitalizá-lo” pela “mudança interior” dos seus cidadãos, para recuperar seu vitalismo holista, “estruturado até no seu cerne arquitetônico” que a “cidade absorveu inconscientemente” (Marques, 1991, p. 4).

É dentro dessa perspectiva “terapêutica” e “energética” que situamos a razão de ser e a presença ativa de muitos grupos “alternativos” na cidade. A partir de pesquisa de campo investigando a existência de uma “rede *New Age*” ou “circuito neo-esotérico” em Juiz de Fora, destacamos – para efeito deste trabalho – cinco espaços de hibridização religiosa, que funcionaram como deflagradores de nossas reflexões. São eles: Centro de Terapias Holísticas, Centro de Cultura Oriente-Occidente, Comunidade Espiritualista Alvorada, Terapia de Swami Bhagawan Mahasaya e o Templo Kundalini.<sup>5</sup>

## Os espaços híbridos

### Centro de Terapias Holísticas

É organizado – dentre outras pessoas – por Helena Maya,<sup>6</sup> terapeuta de *balanceamento muscular e cinesiologia*. Ela afirma possuir uma “sensibilidade” para trabalhar com as “energias” que percorrem todos os músculos do corpo. Através de massagens e toques nos “músculos responsáveis”, ela consegue alterar processos virais, alergias e desbloquear “energias” interrompidas nos circuitos dos músculos. Ausculta no músculo dimensões do mental e emocional, tais como: sintomas de abandono no ato da concepção, gestação, nascimento, amamentação. Utilizando a hipnose, retornou até “vidas passadas” com seus pacientes para identificar traumas. Mas por considerar atividade arriscada, utilizou-a raramente.

É umbandista e médium há 37 anos, este seu lado espiritualizado orientando, num nível mais profundo, sua atividade terapêutica. Ela se indaga por que outras pessoas treinadas junto com ela dentro da técnica não prosseguiram como terapeutas. Considera que há uma orientação espiritual para a realização de sua prática terapêutica: “este trabalho na verdade não é meu!”. Pessoas experientes espiritualmente – como os pais-de-santo e seu “patrono”, o conhecido médico neurolingüista Lair Ribeiro – disseram que, pelo fato dela ter “energia boa”, poderia “ajudar muita gente”. Acredita que, ao trabalhar com as “energias”, pode atrair tanto vibrações benéficas quanto maus fluidos de pessoas e ambientes, embora atue num nível mais superficial, que é “o ‘corpo vital’, mas que já está para além do físico”. Ela não atua num nível mais elevado – o da “higienização espiritual” – mas se inspira nele. Recomenda a seus pacientes um trabalho autoterapêutico no nível mental, pois afirma que, segundo a física quântica, existe uma “memória das células” que, pelos seus “estres”, influi “nas atitudes pelas quais o homem se expressa”. Contudo, em última instância, para ela quem dinamiza as células é “a essência divina” dentro das pessoas. Trabalhou com Lair Ribeiro em Juiz de Fora, primeiramente utilizando sua capacidade de “sintonia” e de “balanceamento mental”, “energizando” os chacras das pessoas e o ambiente. Num segundo momento, Lair Ribeiro a estimulou para aprender a cinesiologia, a “saúde pelo toque das mãos”, que é o que faz atualmente.

### Centro de Cultura Oriente-Occidente

O centro foi fundado e é dirigido por Adalberto Tromboni, terapeuta acupunturista. É um centro onde se praticam “terapias alternativas orientais” com foco na “acupuntura chinesa”, mas que também trabalha com *shiatsu*, visando a descompressão dos *meridianos* através de massagens; com a tuiná, uma massagem tibetana; com a trofoterapia, uma dietoterapia baseada nos elementos *yin* e *yang* de cada alimento, com a iridologia, diagnóstico através da íris, com a fitoterapia brasileira, a meditação do budismo vajraiana e zen, a maha-ioga, o tai chi chuan e a *shantala*, uma massagem indiana para bebês. Este conjunto de técnicas corporais visa a harmonização do indivíduo na parte física, emocional e espiritual, identificando focos de desequilíbrio no organismo do indivi-

duo e promovendo – se feito “com concordância e participação ativa” do mesmo – efeitos terapêuticos profundos. Para Trombonni, o uso rigoroso dessas práticas termina por levar o indivíduo a uma “reeducação” que o leva à “autosuficiência” no cuidado de si.

Trombonni é kardecista e também dirige uma instituição fundada por ele há dez anos, a Fundação Alan Kardec, tendo, segundo ele, uma “atividade religiosa muito intensa”, mas nada “que afete a atividade e a área profissional”. Repudia a idéia de usar sua atividade terapêutica (assim como a de dirigente de centro espírita) como forma de indução ou proselitismo conversionista.

### Swami Bhagwan Mahasaya

Terapeuta avulso, presta serviços em núcleos e centros holísticos da rede alternativa de Juiz de Fora (Núcleo Integrado de Psicologia, Quintal de Artes e Terapias e Centro de Filosofia Védica), além da “atividade informal de atendimento na casa de clientes”. Realiza terapia e massagem aiurvédica, cursos de introdução à meditação, tarô, *reiki*, cromoterapia, terapia com cristais, terapia do renascimento e principalmente o jogo indiano do *maha lila*. Foi seminarista, depois militante de esquerda – comunista, stalinista, trotskista e anarquista. Passou pelas drogas, crise psíquica e depois entrou para um monastério. Ao sair, aderiu à comunidade de Rajneesh ou Osho, passou pelo movimento do Ananda Marga, hoje se encontra no Santo Daime, sentindo-se bastante realizado. Alcançou no Osho a condição de *sanyasi*, mestre. Tem vários nomes espirituais: Bhagwan Mahasaya do Osho, Mahadeva do Ananda Marga e Rodrigo – seu nome de batismo – no Daime, pois esta é uma doutrina cristã e não emprega nomes espirituais. Morou na Argentina, Uruguai e Índia. Mantém uma boa relação com os budistas e também com os adeptos de Sai Baba, para quem já jogou o *maha lila*. Desde pequeno tinha visões de “espíritos”, hoje se entende possuidor de uma mediunidade muito forte, contudo, “depois que passou a trabalhar essa energia”, sua mediunidade ficou sob controle, embora “viva, às vezes, sob algumas demandas espirituais, espíritas!”

Encontra sempre espaço aberto nesses grupos de espiritualidade e centros alternativos, tanto que joga o *maha lila* entre os *Hare Krishna* e baila e canta no Santo Daime. Continua estabelecendo uma relação com o catolicismo, que chama de “doutrina-mãe”, através de um dileto amigo,

um frade na cidade de São Lourenço, com quem discute teologia. Entende que a doutrina católica, em termos de ensinamentos, tem uma relação com o Santo Daime. Considera que o Daime está escrevendo a Terceira Bíblia do Espírito Santo, onde “o Cristo volta em cada um de nós, com o nome de Juramidã!” Afirma, contudo, que seguimento ao Daime implica em constrangimento ao livre exercício de sua profissão de terapeuta, ao que concluímos que a prática religiosa exige que ele se desloque de Juiz de Fora, interrompendo suas atividades profissionais.

O *maha lila* – jogo espiritual que, segundo Bhagwan Mahasaya, chegou ao Brasil durante o *Encontro Nacional de Comunidades Alternativas*, em 1988, na região de Pirinópolis, através de um alemão xiváista, que ensinou o jogo para ele e mais seis pessoas, sendo que destas, sugestivamente, apenas duas (ele e mais outra) continuam jogando e repassando essa arte oracular – é considerado por ele “um trabalho que se universaliza dentro das propostas, trabalhos e grupos de quem se aproxima”. O jogo, que articula os pensamentos/bioenergias dos sete chacras do corpo humano, consiste num “trabalho sensorial” com mantras e músicas, com iantras, símbolos para a mentalização e visualização e oráculos que visam sincronizar as energias ascendentes: “espadas-forrat” e as descendentes: “serpentes-kundalini”, contidas nos chacras, buscando a harmonização, “unidade” que, para ele, é a “consciência cósmica!”

Do ponto de vista espiritual, o Santo Daime “é a força de alma mais poderosa” que conhece e ela preside seu trabalho terapêutico; todavia, evita “pregar filosofia a quem vem se tratar”, “dá o que [as pessoas] vêm buscar [...] se *reiki*, dá *reiki*, se tarô, dá tarô”. Os clientes nem sabem qual é a sua espiritualidade: “Mais que aproximá-las [as pessoas] de uma filosofia, tento aproximá-las delas mesmo!”

## Comunidade Espiritualista Alvorada

Liderado por Nivaldo Bastos, juiz de direito aposentado, que se reivindica possuidor de um “certo nível cultural e social”, esta instituição pratica a “umbanda esotérica”. Para ele, a umbanda é a expressão maior do conhecimento e da espiritualidade: “o princípio de todas as religiões”. Numa inversão de um *sensu comum douto/espiritualista*, afirma que a umbanda é “científica” em relação ao kardecismo, constituindo-se uma força espiritualista que faz vir ao seu centro: “padres, ministros da euca-

ristia, evangélicos” em “momentos de dor e desespero”. De sorte que o “verdadeiro umbandista” tem que conhecer física, química, astrologia: “a umbanda é ciência, arte e filosofia!”

Procura fazer uma distinção radical entre o verdadeiro conhecimento da umbanda e um *sensu comum* deturpado dela. Para ele, a umbanda possui uma doutrina hermética, cabalística, ao contrário dos que apregoam que ela não possui nenhuma filosofia.

Afirma que sua gênese não se deu “com o caboclo Canguruçu no final do século XIX” mas há milênios atrás, no planalto central do Brasil, com os Guarani e Tupinambá, se estendendo pela Lemúria e formando a civilização da Atlântida, que foi destruída por uma “punição astral”, devido ao mau uso dos conhecimentos cabalísticos. Seus sobreviventes se espalharam pelos continentes, formando, nas Américas, os povos asteca, inca e maia, e, nos outros continentes, os povos orientais e os africanos. Outra deturpação difundida por “gente que se diz umbandista” é considerar os espíritos de *crianças, pretos velhos e caboclos* na sua literalidade, enquanto espíritos de pessoas brasileiras falecidas. Ao contrário, para ele são *arquétipos*, espíritos universais que simbolizam as fases do ciclo da vida: infância, maturidade e velhice, ou melhor, representam, no primeiro caso, a pureza e inocência, espíritos de jovens orientais; no segundo caso, a força e energia, espíritos de guerreiros romanos, e, no terceiro caso, experiência e sabedoria, espíritos de “pais-fundadores” das raças. O *ponto cantado* significa mais que uma música, funcionando como um *mantra*, um “som demiurgo que cria o cosmo”: “o verbo divino que faz materializar!”. Ele tem a função de “invocar o exército de trabalhadores espirituais”. As guias de contas que um verdadeiro umbandista deve usar não são miçangas compradas no comércio, com as cores dos “santos”, mas sim favas, sementes da natureza, chamadas *karinakes*, que são *cabalizadas*, “firmadas em determinados pontos, em determinados dias, sobre um ponto que imanta energia, servindo de defesa, escudo para o campo físico do médium”.

Ele critica um processo de abastardamento da umbanda no Brasil, voltada para aspectos utilitaristas: “sanar probleminhas corriqueiras da vida, sem aprofundar um compromisso”. Ataca o fato de pessoas *receberem entidades* e julgarem poder logo em seguida abrir um *terreiro*, fugindo de um processo iniciático junto a um *terreiro* matriz e a um *chefe espiritual*. Se diferencia daqueles que *jogam búzios* sem critério, anunciando essa prática em folhetos de propaganda, em *outdoor* (pois os o jogo de

búzios só pode acontecer em “lugar próprio, firmado por uma determinada força” e por uma pessoa “catulada, com a ponta do dedo cortada”). Defende o sentido *esotérico*, iniciático da umbanda, onde pontuam o estudo rigoroso e o aprofundamento— em média de sete anos — no segredo, quando se alcança a ciência do *ponto riscado* e da *lei de pomba* enquanto sinais cabalísticos que logram mobilizar as forças da natureza. Conforme Nivaldo, a Cabala, junção de geometria, matemática, sons, sinais, formando um ritual, funciona como um conjunto de conhecimentos herméticos — não reveláveis a não-iniciados. Somente ao cabo de no mínimo sete anos de estudos e de passar por uma série de provas, se está “catulado com as sete linhas da estrela de Davi liberadas”.

### Templo Kundalini

É organizado por Ari Dasa, gerente executivo de empresas aposentado, terapeuta alternativo, bramanista como consequência de uma evolução espiritual que teve como graus anteriores a umbanda e o candomblé. Filho de pai maçom e mãe kardecista, decidiu na adolescência, por iniciativa própria, tornar-se católico praticante. Por contato com um irmão de criação, médium, trava conhecimento com um *espírito* superior, sob a roupagem de um *preto velho*, que lhe convence “da existência dos espíritos, da mediunidade, reencarnação, etc.” Torna-se, então, umbandista, chegando a fundar e dirigir terreiros. Na condição de liderança, participa de articulações maiores no sentido de formar uma confederação umbandista, a Federação do Cruzeiro do Sul, onde conhece o *espiritismo africanista*, o candomblé. Rompe com a umbanda, por não concordar com a utilização das práticas mediúnicas para fins utilitários e em prejuízo de outrem, o que chama de *feitiçaria*, *vodu*. Junto com seu irmão de criação médium, abraça o candomblé, por ver nele uma perspectiva mais elevada, voltada para as divindades e energias primordiais da natureza, princípios universais e cosmológicos. Passa 27 anos no candomblé, dirigindo instituições e criando terreiros na linha *ketó*. Visita casas-de-santo na Bahia e convida pessoas *feitas no santo*, de lá, para ensinar as danças rituais e costumes ancestrais nos terreiros por ele (e seu grupo) criados. Depois de anos de atividade, abandona o candomblé, também por não concordar tanto com o seu uso para fins materiais, imediatistas ou prejudiciais aos outros, quanto pela *rudeza*, *hábitos grosseiros*,

*inconvenientes* no que diz respeito ao palavreado, bebida e fumo de muitos membros do *povo de santo*. É quando ouve a orientação de um *espírito superior* incorporado por seu irmão de criação numa *gira de santo*: “Ari! Você sabe o que é *kundalini*? Pois esse é o seu caminho!”

Passa então um período de reclusão, reflexão, profundamente só. Reencontra, nessa época, seu irmão de criação, que está incorporando um “espírito” de um “mestre” – que se intitulava Mestre Natu. Este *mestre espiritual* passa-lhes a ensinar “metafísica e filosofia religiosa”. Passa três anos nesses estudos e, dessa forma, pensa ser seu caminho espiritual como essencialmente do conhecimento (gnóstico). Viaja, então, para a Índia em companhia da esposa e da cunhada, onde conhece templos, *ashrams*, *sadhus* (“homens santos”), pratica a ioga, mantras e meditação. Vive na Comunidade Auroville, de Mãe Miha, continuadora dos ensinamentos de Sri Aurobindo. Define-se, então, pelo bramanismo, na linha bhakti-ioga, adotando o Bhagavadgita como livro de cabeceira.

Contudo, durante a viagem a Índia, pôde observar paralelamente a uma vivência purista, ortodoxa do bramanismo – que denominou de “radical”, relacionando-a aos movimentos ascéticos como os *Hare Krishna* no Ocidente – atitudes menos rígidas e mais “livres” de espiritualidade hinduísta: trabalhos de cura nos templos, monges lendo a mão dos turistas, ofertas de esmola, o ambiente sagrado dos *ashrams* compurscado pela sujeira e desarrumação, etc. Desse modo, convenceu-se de que o bramanismo podia ser praticado considerando-se a realidade concreta de onde se encontra e combinado com elementos do cotidiano de seus adeptos. Sente, então, a vontade de assumir um bramanismo articulado com o candomblé, que considera como sendo sua correspondência na nossa cultura. Reconhece uma afinidade eletiva entre bramanismo e candomblé, na preeminência que ambas as cosmovisões dão ao *princípio único*: Brama no bramanismo e Olorum no candomblé, expresso pluralisticamente pelas divindades ou emanções, no primeiro caso, e pelos orixás, no segundo. Todavia, vê o candomblé mais como uma “prática” e o bramanismo como uma “filosofia” desse *princípio último*, onde o primeiro é aprendido na “disciplina” e na “obediência” ao *santo* e, o segundo, no “estudo” e na “devoção/contemplação” a Krishna. São ambas religiões que expressam o mesmo sentido, correspondendo, porém, a níveis de compreensão, evolução e vibração diferentes. Daí o comportamento diferenciado de seus adeptos: hábitos mais ruidosos e desregrados – alcoolismo, tabagismo, alimentação descontrolada – no candomblé; atitudes sutis, um cultivo do silêncio, um

cuidado ascético com o corpo através do vegetarianismo, da ioga, no bramanismo.

Em virtude da *missão espiritual* que lhe foi confiada através de “sinais” indicativos ao longo de sua caminhada religiosa, cria o Templo Kundalini, de onde deriva não só uma prática devocional, de estudo e conhecimento iniciático, mas também de *tratamento e cura*. Para tal, buscou angariar um conhecimento terapêutico à altura da missão. Estudou medicina aiurvédica com um certo Dr. Gori; com outro, o Mestre Minchung, da cidade de Friburgo, a energização de pirâmides e cristais; por conta própria se aprofundou na radiestesia, e com o médico kardecista e reichiano Dr. Guinotte, de Campos do Jordão, foi introduzido aos conhecimentos da *orgonoterapia*. Atualmente, o templo divide seu aspecto estético – onde figura um altar brâmane com imagens, estátuas de divindades hinduístas, cercado de tapetes e almofadas, onde se inala o odor do incenso – com o de um consultório, com mesas e macas para aplicação do *reiki*, uma caixa orgônica de tratamento, uma grande pirâmide com *spots* para o tratamento cromoterápico, cristais e pêndulos energéticos dispostos em uma mesa de consulta, onde estão também dispostas tabelas para o exercício da radiestesia.

Dedicado a Krishna, o templo tem sua vocação espiritual marcada pela idéia do *kundalini*, que “faz a ponte” entre a energia do Absoluto e os chacras receptores de cada indivíduo. Ele, templo, também está “assentado” pelo orixá Oxumaré – de acordo com “orientação espiritual” – conforme o rito do candomblé, e “sustentado” no seu cotidiano por “trabalhos” a esse orixá, que, para Ari Dasa, é o orixá que representa o mesmo princípio de *kundalini*: união do princípio masculino/feminino e religação pelo transe ou possessão entre aiê e orum. Razão pela qual fizemos, nós e ele, diante do altar bramânico ou *da mesa do congá*, uma reverência verticalizada e espiralada, lembrando a serpente que conecta o alto com o baixo.

## Terapia: uma expressão comum

Um traço recorrente em todos os casos observados é a presença da dimensão da *terapia*. Esta constatação, porém, leva a interpretações em múltiplas direções. Uma primeira, mais superficial, identificaria a esfera do tratamento e cura como característica da religiosidade brasileira,

vide sua constância: no catolicismo “popular” e “carismático”, umbanda, kardecismo, pentecostalismo. Porém, a forma como este processo de cura se organiza parece distanciar-se da *magia* dos mais tradicionais. A definição de *terapia* numa escala profissional como um conjunto de técnicas, saberes sistematizados e um controle metódico do processo de tratamento se afasta da idéia de sobrenaturalidade das religiões brasileiras – talvez à exceção do kardecismo, em alguns aspectos. A crescente busca entre os “profissionais” da “rede terapêutica alternativa” do estabelecimento de critérios, normas, código de ética para regular suas atividades e evitar a prática de “charlatanismo” já é um assunto registrado em estudos acadêmicos (Tavares, 1998). Convém lembrar que, dos cinco casos observados, em três deles – Centro de Terapias Holísticas, Centro de Cultura Oriente-Occidente e Swami Bhagawan Mahasaya, o terapeuta avulso – as instituições e os terapeutas definem sua atividade como de caráter *profissional* – embora inspirada por princípios religiosos – sendo, inclusive cobradas. Apenas no Templo Kundalini, onde o caráter religioso se encontra imbricado nas atividades de tratamento, as consultas são gratuitas; mas, mesmo lá, há uma exceção no tratamento com *reiki*, que é cobrado por exigência da Associação de Profissionais de Reiki, segundo informação do líder do templo.

Haveria aqui, então, uma afinidade com a dita tendência cada vez mais mercadológica da nova espiritualidade no Brasil, onde imperaria, tanto da parte dos ofertantes quanto de consumidores de bens espirituais, uma razão prática? Quando “sistemas espirituais e experiências sobrenaturais” ficariam reduzidos “a um item de consumo”, “a ofertas de serviços pessoais ao alcance da mão de qualquer um que se sinta interessado, necessitado ou simplesmente curioso” (Pierucci, 1997, p. 112-113)?

Parece-nos que a questão envolve um grau de complexidade um pouco mais intrincado. Nos três casos acima citados, a pertença à umbanda, ao kardecismo e ao Santo Daime não foi suficiente para reter esses indivíduos no seu círculo inclusivo. Eles precisaram complementar a plausibilidade contida nas religiões de sua escolha, através de um processo autônomo e reflexivo do seu próprio *self*, que recolhe da pluralidade do seu entorno novas modalidades para preencher de sentido um cuidar de si, e – como terapeutas, curadores – dos outros. Exemplos semelhantes podem ser encontrados até em religiões mais exclusivistas e rígidas, como no caso de “uma ‘profetiza’ católica carismática [de Belo Horizonte] que enche a Igreja nos dias de grupo de oração [...] considerada ‘cheia de dons’ pelos ‘seus seguidores’ [...] e

que recebe para consultas particulares com hora marcada numa sala comercial [...] para a aplicação de *Shiatsu*, ocasião em que, segundo a mesma, os toques de suas mãos facilitam a identificação dos problemas e a origem dos traumas psicológicos. Apenas tal seção de massagem oriental é cobrada e o preço segue o mercado destes produtos e serviços religiosos” (Machado; Mariz, 1998, p. 368).

### *Orientalização* do sincretismo

Outro traço recorrente nas imagens veiculadas e utilizadas nos centros terapêuticos holísticos observados é a idéia constante de *Oriente*, tanto como referência para as atividades terapêuticas praticadas quanto com relação à cosmologia e o ideário que alimenta a articulação do conjunto destas práticas na “filosofia” e identidade dos “centros” e instituições.

Orientais são as técnicas e terapêuticas empregadas no conjunto dos núcleos descritos: o *shiatu*, a meditação do budismo vajraiana e zen, a maha-ioga, o tai chi chuan, a *shantala*, a massagem aiurvédica, cursos de introdução à meditação, o tarô, o *reiki* e o jogo indiano do *maha lila*. Orientais são as deidades que “guiam” as atividades espirituais de alguns desses “centros”:<sup>7</sup> Kundalini, Krishna e o “Mestre Natu”, no Templo de Ari Dasa, e, no caso da Comunidade Alvorada do ex-juiz Nivaldo Bastos, seu mentor espiritual, o senhor “Pena Branca”, que foi assim descrito por ele, em depoimento:

*[...] a materialização foi se realizando, confirmando o aparecimento de um rosto semelhante a um hindu, que possuía no alto da cabeça um turbante branco, com uma grande pena branca afixada por uma pedra verde [...] na medida que sua aparência ia ficando mais nítida, notava-se que ele se vestia apenas com uma tanga de um tecido alvo que se trançava da cintura às pernas [...] tirou um punhal de sua vestimenta, sorriu e se aproximou, espetando-me o punhal no chakra solar. Algum tempo depois em minha dedicação aos estudos dos mistérios espirituais, descobri que a entidade estava me abrindo o chakra principal, dando passagem para toda força de mediunidade. (Pinto Jr., 2000, p. 159).*

Aqui poderíamos pensar na sugestiva idéia de Campbell (1997) da “orientalização do Ocidente”, que, segundo ele, seria o processo de “deslocamento da teodicéia tradicional [do Ocidente] por outra que é essencialmente oriental na sua natureza”. Com isso, o autor não está se

referindo às importações, modismos de um estilo “exótico” oriental que cada vez penetra mais nossas sociedades, mas a uma mudança de paradigma na estrutura que rege o pensamento dessa civilização. O eixo central dessa mudança seria a gradativa assunção pelo Ocidente de uma concepção (oriental) *monista* e *imane*nte da Divindade, que também passaria a ser compreendida como *princípio impessoal* ou *força vital*, diferente do *dualismo* clássico do Ocidente, de uma Divindade *pessoal* e *transcendente*. A expressão dessa mentalidade crescente estaria nos neopaganismos, nos movimentos *New Age* e nos movimentos ambientalistas. Dessa maneira, os “centros holísticos”, “neo-esotéricos”, como os que estamos apresentando, cumpririam no Brasil o papel de introjetar e propagar essa forma diferente de estruturar as concepções do transcendente, dentro da modalidade *monista* e *imane*nte, à maneira oriental.

Mas também podemos pensar que a introjeção que se faz do Oriente não seja a do “Oriente real e profundo”, mas de uma *representação* deste, que pode redundar *empobrecedora*, mas também *criativa*. Carvalho vem chamando atenção para um processo de descontextualização dos exercícios espirituais de tradições religiosas orientais, como o budismo, hinduísmo, taoísmo e xintoísmo, transformados pelos chamados terapeutas alternativos em “tecnologias de alteração de estados corporais, psíquicos ou fisiológicos” (Carvalho, 1992). Esse processo de desenraizamento da técnica de seu contexto religioso/cultural resulta numa perda da experiência iniciática profunda da situação original, levando a uma banalização e a uma satisfação apenas no nível do consumo.

Mas essa apropriação do “Oriente” pelos “centros holísticos”, que atualiza outra mais antiga – “a invocação da linha oriental” pelas religiões mediúnicas e curadoras brasileiras (umbandistas e kardecistas) – não deve ser vista apenas sob a crítica como a que fez Carvalho, tomando a relação Oriente-Ocidente sob uma “perspectiva comparada das religiões”, mas também dentro do processo de *hibridização radical* que caracteriza muito de nossa religiosidade. Aqui, “oriente” é apropriado como imagem e símbolo, numa mistura livre, “espécie de *carnavalização*” e “irreverência espiritual” (Amaral, 1993, p. 26), marcas constituintes de nossa (festiva) religiosidade. De fato, foi primeiramente no carnaval, expressão simbólica de nossa sociedade, que imagens da alteridade (oriental) foram apropriadas nas marchinhas musicais: da “islâmica” “Alá lá ô ôôô”, à “hinduísta”: “Eu vi lá no Oriente uma serpente surucucu, que andava toda assanhada com a flautinha do indu” (Corrêa, 1999), ajudando a compor na radical reversão, mistura de papéis (e de paisagens) que

ocorre no carnaval, um momento *liminar*/antiestructural de nossa sociedade, tão necessário à sua reprodução e sobrevivência. Pensamos que as religiões com densidade popular no Brasil, enquanto *mesitagem radical*, funcionem também como reverso dessa sociedade desigual e excludente, oferecendo uma plenitude de cura, acolhimento e identidade para aqueles que, na qualidade de membros, não a encontram enquanto cidadãos. Talvez uma das religiões brasileiras mais genuínas, o Vale do Amanhecer, realize esta combinação que estamos tentando estabelecer: abertura ilimitada a toda influência espiritual e religiosa (indígena, oriental, européia, africana), estética carnavalizada, pois, quando se caminha pelo Vale do Amanhecer tem-se a impressão de se estar num imenso “baile carnavalesco” – mulheres fantasiadas de odaliscas, egípcias, fadas e princesas medievais e homens com capas variadas, lembrando mágicos ou a capa do conde Drácula (Carvalho, 1992, p. 156) – e vida em *communitas*: ao constituir uma cultura alternativa em núcleos próprios – Brasília e Nordeste – à sociedade maior e externa.

Todavia, consideramos que não apenas o simbólico e o metafórico podem ser extraídos dessa *incorporação oriental* operada pela cultura alternativa dos grupos e centros holísticos no Brasil. Há algo de mais substancial em meio a estes estilos de vida e práticas terapêuticas “exóticas”. Uma densidade parece se impregnar na *mentalidade, visão de mundo, e forma de vida*, que fogem ao padrão ocidental – no sentido do que foi detectado por Campbell – e que são comunicadas através de uma *linguagem franca* entre indivíduos, grupos e redes deste círculo cada vez mais disseminado. Em face de um ocidentalismo – este sim, poderoso e universalizante, através do processo de globalização política, econômica e tecnológica – a contrapartida, também em escala universal, de um orientalismo que reinstaure valores da conservação da natureza, da emoção e da intuição, alternativos ao domínio e instrumentalização de processos, parece ser imprescindível na construção de uma ética planetária. Que esses pequenos centros funcionem como pontos irradiadores da pedagogia humanizadora do *être ensemble*, alternativa à objetificação da realidade, isso já se configura como uma tarefa civilizatória.

## Esoterismo

Uma outra dimensão recorrente nas práticas dos casos apresentados é o do *esoterismo*. Na trajetória de Ari Dasa do Templo Kundalini, e

Nivaldo Bastos, da Comunidade Alvorada, respectivamente, gerente de empresas e juiz de direito aposentados, o autodidatismo iniciático parece ter sido uma via importante, centrada no conhecimento *esotérico* que, embora sob a pecha de “paraciência” ou “conhecimento menor”, foi a referência usada por estes “livre-pensadores” das instituições formais da sociedade para seu processo de aprendizado. Da mesma forma, poderíamos estender essa via aos terapeutas que buscaram ilustrar-se nas variadas técnicas através de iniciativa própria. Segundo Carvalho, o esoterismo oferece ao indivíduo autônomo a capacidade de “intervir mais criativamente nos dois grandes universos conceituais que definem nossa civilização: tradição científica e a tradição cristã”, monopolizadas por seus agentes competentes: cientistas, acadêmicos e líderes religiosos (padres, pastores) (Carvalho, 1998, p. 63). O mesmo autor, em outros trabalhos, espantou-se ao constatar a presença de um “Círculo Esotérico nos anos 30, numa área rural perdida no interior de Minas Gerais” assim como, “assistindo recentemente a uma sessão do Círculo Esotérico na [sua] cidade natal, na zona do Vale do Rio Doce, presenci[ou], invocações a Parabrahmam, a Ishvara, além de menções a Elifas Lévi, a Vivekananda e outros mestres (Carvalho, 1994, p. 75). Para esse autor, portanto,

*[...] se faz necessário empreender um estudo profundo da entrada dessas tradições esotéricas no Brasil desde o final do século passado, historiando os teósofos, os rosa-cruzes, a Comunhão do Pensamento, etc, [pois] no bojo desses movimentos há toda uma corrente de idéias que estava se movendo [...] fora do cristianismo oficial e que se procura reintroduzir na religiosidade dominante através de múltiplas reinterpretções. (Carvalho, 1992, p. 143).*

No nosso entender, o cerne dessa prática *esotérica* em nosso país se baseia na interpretação pessoal de esquemas simbólicos dos textos sagrados das diversas tradições religiosas, estabelecendo conexões “livres” entre eles e principalmente relacionando esses estudos a uma experiência pessoal de conhecimento. Esse autodidatismo – do ex-gerente e ex-juiz – parte de um estudo/prática de religiões reconhecidamente afro-brasileiras ou mediúnicas, ultrapassando suas singularidades ao conectá-las a uma perspectiva universalista, trans-histórica/cultural que parece confirmar um *padrão* que se repete em outros casos estudados:

*[...] parece haver um perfil recorrente, quanto a tais [indivíduos] quase todos brancos dispõem de considerável grau de escolarização, poder aquisitivo [...] constituem-se leitores ávidos de obras bibliográficas de algum modo relacionadas a religiões [...] costumam ser grandes consumidores*

*de bibliografia, [...] que versa sobre a Umbanda, Espiritismo e produzida por espíritas e umbandistas [...] são comuns nessas bibliotecas ainda, literatura tipo best-seller que de alguma forma abordam temas como o Egito, Atlântida, Índia etc” (Corrêa, 1999, p. 11-13).0*

Dessa forma, o que seria contextualizado na passagem do espaço africano ao brasileiro (religiões afro-brasileiras) ganha pela leitura *esotérica* destes estudiosos *freelancers* uma perspectiva profunda e ampla, que alcança a Atlântida, Lemúria e a Índia, articulada a cosmovisões totalizantes e integradoras dessas manifestações histórico-civilizatórias num destino último. Detectamos uma afinidade entre essas concepções e a literatura produzida por W. W. da Matta e Silva, liderança que criou no país a “umbanda esotérica”. As obras de Matta e Silva – *Umbanda: sua Eterna Doutrina, Doutrina Secreta da Umbanda, Umbanda: a Proto-Síntese Cós mica, Mistérios e Práticas da Lei de Umbanda* – revelam uma ambição de redefinir a umbanda, do seu perfil popular, mágico e afro, a uma perspectiva iniciática, cosmológica e metafísica. Os seguidores desta corrente vêem-na como “obra de profunda filosofia transcendental [...] escritos de conceitos esotéricos e metafísicos”, “hermetismo [...] que levar[á] anos para ser completamente assimilado” que versam sobre “o cosmo Espiritual ou Reino Virginal, as origens dos Seres Espirituais, etc.” (Rivas Neto, 1994, p. 14-15). Nessa perspectiva, a umbanda seria a “*Religio-Vera, a Primeva Religião*, que, ao ser deturpada, corrompida e fragmentada, *deu origem a todas as religiões que conhecemos*”, “portanto AUMBANDAN ou UMBANDA [...] tem como significado esotérico ou oculto CONJUNTO DAS LEIS DE DEUS, ou as LEIS DIVINAS” (Rivas Neto, 1994, p. 28, grifo do autor). O cientista social Corrêa, nas suas pesquisas sobre os “intelectuais da Umbanda Branca”, assinala que “Caldas, intelectual ativo” que assinava “coluna semanal (‘Umbanda’) no jornal de maior circulação no sul ‘Zero Hora’ [tinha] seu discurso calcado francamente na chamada ‘Umbanda Esotérica’, isto é, a que se orienta pelos princípios kardecistas-teosóficos” apresentando “sistematicamente a Umbanda não só como ‘científica’ mas com raízes mais fundas do que na África – no ‘Oriente’ – Egito e Índia, em especial” (Corrêa, 1999, p. 11).

Quanto aos demais indivíduos, Helena Maya, a terapeuta da cinesiologia, Trombonni, o terapeuta acupunturista e Bhagwan Mahasaya, do jogo de *maha lila*, consideramos que eles também se enquadram, a seu modo, numa busca de caráter iniciático e autodidata de aprendizado. Dessa maneira, podem ser classificados dentro de um

quadro de *neo-esoterismo*.<sup>8</sup> Nas falas desses terapeutas sobre sua trajetória, disseram ter aprendido o ensinamento com pessoas exóticas que chegaram, difundiram o conhecimento e se foram. Bhagwan Mahasaya, “de um alemão xivaísta [...] em Pirinópolis” e Helena Maya “com uma holandesa casada com um médico [...] que trouxeram a cinesiologia para o Brasil [...] em Araruama”. Além disso, daquele círculo restrito que recebeu a novidade, muito poucos, dentre estes eles, prosseguiram a experiência, algo como que predestinado.

Quanto a Bhagwan, a idéia de busca de conhecimento parece ter sido algo constante em sua vida. Sua história de vida é narrada por ele como um percurso em busca de autoconhecimento. Agora, situando-se em um ponto de chegada, olha retrospectivamente sua trajetória como um galgar de fases sucessivas em direção ao aperfeiçoamento espiritual. Consideramos que ele se enquadra no perfil que Soares estabeleceu para o que chamou de “errantes do novo século”:

*[...] indivíduos de camadas médias urbanas [...] representativos de trajetórias identificadas [...] com o programa ético-político moderno típico – não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância política [...] indivíduos, portanto ‘liberados’, ‘libertários’, ‘abertos’ e críticos da tradição – sobretudo do ‘fardo repressivo’ das tradições religiosas – sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo ‘de ponta’ das metrópoles mais ‘avançadas’, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta pela comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas. (Soares, 1990, p. 266).*

Por fim, Trombonni, kardecista convicto, parece se afastar da unilateralidade do modelo do aprendizado da “doutrina espírita”, pluralizando suas formas de conhecimento através da incorporação de um modelo “oriental”. Ele parece se aproximar do que D’Andrea chamou de tendência à constituição de trajetórias “pós-espíritas”, ou seja, o gradativo abandono por alguns indivíduos “espíritas, kardecistas” de um alinhamento à doutrina espírita, (o chamado “pentateuco kardekiano”, as obras codificadas por Kardec), para uma busca de conteúdos mediúnicos e reencarnatórios de forma *ecclética*, em diversos registros de espiritualidade:

*[...] se observa crescentemente mais e mais pessoas simpatizantes do Kardecismo, passarem a incorporar práticas e representações de outros*

*sistemas simbólicos, notadamente os das vertentes ligadas ao movimento New Age (espiritualismo, esoterismo, orientalismo, paraciências ...) Por um lado poderia até se falar numa 'nova-erização' do Kardecismo. (D'Andrea, 1996, p. 205-206).*

## Diferenciações, hibridizações e totalizações: entre relativismos e identidades

As posturas de Helena Maya, a terapeuta da cinesiologia, de Adalberto Trombonni, o terapeuta acupunturista e de Bhagwan Mahasaya, do jogo de *maha lila*, nas suas respectivas instituições, procuram estabelecer uma distinção “vertical” entre os planos de seu credo pessoal (umbandista, kardecista e daimista) e de sua atividade profissional. Sem dúvida, trata-se da representação *moderna e secularizada* da separação entre crença individual e a atividade pública, esferas do privado e público. Porém, as hibridizações que realizam no plano “horizontal” de suas práticas “terapêutico-holísticas”, dentro de um estilo fragmentador *pós-moderno*, terminam por quebrar qualquer princípio de diferenciação e de identidade, instaurando uma “crença no relativo”, onde as mais variadas doutrinas e teologias são apropriadas, fundamentalmente enquanto *símbolos* criadores de uma realidade favorável e a serviço do indivíduo: êxito, felicidade, bem-estar (Birman, 1993).

Poderíamos pensar essa situação como uma via de duas mãos. De um lado, as terapias avulsas funcionando como uma relativização radical do absoluto dos sistemas religiosos, o que Carvalho chamou de “autoconsciência da religião como forma de terapia” (Carvalho, 1992, p. 148), ou seja, a idéia de se pensar as religiões milenares como meras fontes de técnicas terapêuticas, através da independentização de aspectos parciais de seu corpo de tradição, a serviço de uma “profissionalização” visando a resolução de problemas e crises dos indivíduos modernos. De outro lado, a fixação desses indivíduos em uma crença religiosa pessoal *de fundo* (umbanda, kardecismo e Santo Daime) que não se sincretiza, pairando por sobre as múltiplas combinações realizadas na esfera das terapias. Aqui podemos estar assistindo ao que Carvalho, em outro artigo, chamou de “relativismo de segundo grau” (Carvalho, 1994), quando a mestiçagem simbólica, produto da interpenetração entre os distintos sistemas religiosos, se dá sob a preeminência de um *grau* que

funciona como um *referencial qualitativo* que, como potência, “relativiza o relativismo” generalizado (Velho, 1995), mas, ao mesmo tempo, é relativizado por ele.

No caso do Templo Kundalini temos, ao inverso, uma simbiose ativa entre a religiosidade do terapeuta (bramanismo combinado com candomblé) e suas práticas energético-curativas. Ao contrário do que se passa com os três “terapeutas holísticos” – que realizam um “corte epistemológico” entre sua ideologia religiosa e sua prática terapêutica profissional, distinguindo os espaços<sup>9</sup> – com o terapeuta devoto de Krishna e “feito no santo”, a *terapia se dá no interior do templo*, como expressão da *missão espiritual* deste taumaturgo. A disposição espacial do templo é toda marcada pela hibridização: o altar central dedicado a Krishna é também uma *mesa de congá*, onde está *assentado* o orixá Oxumaré: processo sincrético que reconstitui o *terreiro* no interior do templo. Convém lembrar que a orientação “espiritual” para a criação do templo foi dada num terreiro de candomblé, e também que os processos terapêuticos ministrados no templo se fazem em meio a *obrigações*, à maneira do candomblé, em favor das *divindades* do bramanismo equivalentes e *porosas* aos *orixás* africanos (Kundalini-Oxumaré), não na forma do sacrifício de animais com sangue e cachaça, mas com óleos e bálsamos aromáticos, à moda do Oriente, que, segundo o terapeuta-religioso, possuem o mesmo teor *energético* que os elementos da tradição afro-brasileira. Ainda aqui se nota comunicações e empréstimos mútuos, operados por Ari Dasa, entre as duas tradições. Como dissemos acima, não só elementos religiosos se inter cruzam, mas também as técnicas terapêuticas ministradas no templo são realizadas em cruzamentos com o bramanismo e o candomblé. A *caixa orgônica*, construída segundo os parâmetros da paraciência do psiquiatra libertário William Reich, foi redimensionada religiosamente pelo terapeuta com as medidas sagradas do candomblé, visando trazer para o tratamento *energético* o concurso dos *odus*, “espíritos” que no candomblé domesticam as forças maléficas que “encostam” nos indivíduos. Ao processo são acrescentados, ainda, mantras hinduístas que visam conciliar as “forças inferiores”, tornando-as “amigas” do indivíduo.

Se na situação em foco encontramos um processo de mestiçagem sincrética entre sistemas religiosos de historicidades e planos culturais tão diversos como bramanismo e candomblé, também podemos identificar aqui uma tendência à hierarquização e diferenciação entre ambos, quando,

na *economia interna* da crença do terapeuta-religioso Ari Dasa, o bramanismo figura num nível superior ao candomblé. Julgamos, porém que aqui não funciona plenamente o princípio diferenciador de identidade do individualismo moderno, mas a idéia da “oposição hierárquica” dos sistemas holistas das sociedades tradicionais, categorizadas por Louis Dumont, onde um nível mais amplo engloba e contém outro interno, de sorte que um é diferente de outro, sim, mas também subordinado a ele (Dumont, 1985).

Quanto ao caso do líder da Comunidade Espiritualista Alvorada, a eleição de uma dimensão inclusiva que engloba todas as formas – a umbanda esotérica – pode parecer, a princípio, uma reação de tipo tradicional predominando sobre os relativismos. Mas podemos também pensar que ele está realizando uma taxinomia da diversidade de culturas religiosas, submetendo-as a uma busca de comensurabilidade entre elas, através de um processo de interdependência, que resulta na composição de um *sistema* cuja significação produzida é sempre surpreendente em relação ao sentido nativo de suas unidades constitutivas. Uma “característica antropofágica” desta modalidade religiosa, que engloba e subsume a diversidade – apenas teórica-filosoficamente – a seu grandioso esquema “esotérico”. Aqui há um risco *fundamentalista*: “imaginar unida coerente e compacta, uma realidade profundamente diferenciada e fragmentada” (Pace, 1997, p. 32); contudo, o fato de se considerar a síntese completa de todos não o leva a querer a eliminação dos demais, mas a funcionar como um agente catalisador, sempre aberto para *ressignificações* e *reinvencões* de todas as formas que atrai, mas que também relativizam com sua aquisição a totalidade englobante.

## Dessubstancialização das “entidades”: energia cósmica X substantivação das divindades: reencantamento

Nos casos onde a *terapia* aparece apartada da filiação religiosa do terapeuta e circunscrita a uma esfera “profissional”, parecemos assistir a uma *dessubstancialização* da influência dos “espíritos” enquanto entidades personificadas em prol da preeminência do conceito de *energia*. No caso de Helena Maya, sua terapia através da *cinesiologia* visa restabelecer o fluxo *energético* nos músculos do corpo; no de Adalberto Trombonni, com a acupuntura ou massagens orientais, busca restabelecer o equilíbrio

das *energias* do corpo e da mente; e no de Bhagwan Mahasaya, através do jogo *maha lila*, um “trabalho sensorial”, a terapia busca sincronizar *energias* ascendentes e descendentes do indivíduo em prol de sua “harmonização com o cosmos”. Segundo Soares,

*[...] energia é a moeda cultural do mundo alternativo [...] o que circula propulsionado pelos fluxos e obstado pelo enrijecimento dos preconceitos racionalistas [...] Sua distribuição adequada designa saúde [...] elevação espiritual, virtude religiosa [...] autenticidade ou espontaneidade, pureza, expressão e realização de afetividade amorosa, de receptividade intuitiva versus falsificações de toda ordem, máscaras, artifícios e embustes contrários à natureza e corruptores de sua essência viva. (Soares 1990, p. 129).*

Ainda no que tange ao processo de dessubstancialização de “entidades”, tem-se quase que exclusivamente na iniciativa do sujeito em busca de sua “libertação” espiritual o pólo dinâmico desta ascese, dispensando a fidelidade e seguimento a deidades ou “espíritos iluminados”. Para Birman, é a vontade ilimitada deste indivíduo (hiperindividualismo, reflexividade) que o conecta à sua “espiritualidade”, não o contrário, não há revelação exterior. A dimensão desta “espiritualidade” que, para ele, se circunscreve a um plano cósmico e à “energia” que atravessa todas as coisas, enquanto dimensões “sem forma”, só pode ser acessada por *significantes*: códigos, representações (cristais, florais, pirâmides, técnicas, meditação, etc) que *per se* são apenas instituidores de uma experiência de sentido/totalidade. Esta *crença no relativo* termina por dessubstancializar um universo “encantado” de seres sobrenaturais das crenças tradicionais em prol dessa *energia* difusa, realçando a centralidade desse indivíduo, criador soberano de símbolos, cujo conteúdo é sempre secundarizado pela eficácia (simbólica) de seu poder criativo (do real) a serviço de uma experiência própria (Birman, 1993, p. 44-52).

No entanto, podemos observar, mesmo nos casos dos “terapeutas profissionais”, que a “dimensão espiritual” não se evanesce, continuando a pairar por sobre suas atividades. Convém lembrar que nos seus espaços religiosos, todos eles se comportam de uma forma *encantada*, incorporando “espíritos” – no caso da terapeuta médium umbandista e do terapeuta kardecista – ou, no caso do adepto do Santo Daime, se transportando ao “plano astral” por ingestão do chá sagrado.

A *vocação terapêutica* de alguns deles é relacionada com um “encaminhamento espiritual”, percebido através de “sinais” em momentos-chave de sua biografia – no caso de Helena Maya e de Bhagwan Mahasaya, indicados entre poucos para ter acesso à iniciação na técnica, e sendo aqueles que prosseguiram na tarefa enquanto outros desistiram.

Diferente destes, nos casos dos líderes da Comunidade Espiritualista Alvorada e do Templo Kundalini, percebemos um processo de *substantivação* das deidades – orixás, falanges espirituais, divindades hinduístas – que orientam explicitamente a trajetória religiosa-terapêutica de seus protegidos. Nesses dois casos – bastante diferentes do modelo citado acima, da hiperindividualização e automonitoramento, em que o indivíduo instrumentalizador dos saberes e ciências em prol “da expansão de sua consciência” termina como o “guru de si mesmo” – os “espíritos mentores” atuam como verdadeiros *preceptores* ou *pedagogos* dos líderes médiuns, encaminhando-os em todo seu percurso de aprendizado espiritual. No caso de Nivaldo Bastos, da Comunidade Alvorada, seu espírito-guia

*[...] o Senhor Pena Branca que falava vários idiomas: francês, alemão, hebraico, dialeto nagô e espanhol fluentemente (...) começou o desenvolvimento de seu médium, ensinando-lhe as premissas fundamentais de um trabalho espiritual (...) através de recomendações de leituras, dando-lhes nomes dos autores e os títulos de livros a serem estudados, ou apenas marcava as páginas de acordo com a necessidade de que o [iniciado] precisava saber na época. Com isso, as leituras se davam no esoterismo, na magia, umbanda, Kardec, Helena Blavatsky, Oliveira Magno, Encause, Paul Bourdieu, Eliphas Levi, Pappus, dentre outros. (Pinto Jr., 2000, p. 31).*

No caso de Ari Dasa, é um “espírito” de um “preto velho” que lhe abre os horizontes para o “mundo espiritual”; é também através do “espírito” do “Mestre Natu” que ele é introduzido nos conhecimentos de “metafísica e filosofia religiosa”, e vem de um “espírito iluminado” sua “missão espiritual” para fundar o Templo Kundalini. Quando de nossa presença no templo, diz ter recebido uma mensagem dirigida para nós, que dizia “que os guardiães e mensageiros não eram entidades do mal!” Interpretamos a mensagem como um receio dele, e uma tentativa de influir nos nossos estudos, salvaguardando uma imagem positiva dos *orixás* e *odus* com quem trabalha.

Quanto a esse aspecto, o *orientalismo* e *esoterismo* da Comunidade Espiritualista Alvorada e do Templo Kundalini parecem discrepar das

demais presenças esotéricas e orientais chegadas ao nosso país<sup>10</sup> – que privilegiam a ascese corporal/espiritual da meditação *zen* e do *ioga* e as especulações *gnósticas* a qualquer experiência de “comunicação com espíritos” – e aproximar-se do “clima espiritualista” compartilhado pelas religiões com densidade popular no Brasil (catolicismo popular e carismático, pentecostalismo, kardecismo, umbanda e candomblé), que, segundo Sanchis, aceitam “a presença [de uma] terceira dimensão do mundo”, “universo povoado de forças, de espíritos” que, para o bem ou para o mal, mantêm relações com a realidade terrena (Sanchis, 1998, p. 8). No que Carvalho enfatiza que talvez “a religiosidade predominante no Brasil [seja] de fato a espírita” (Carvalho, 1992, p. 160), não no sentido de uma predominância do kardecismo, ou das religiões *stricto sensu* ditas mediúnicas, mas de uma crença difusa nestes seres espirituais e na sua capacidade de comunicação e influência no plano terreno.

Contudo, percebemos também no discurso do organizador do Templo Kundalini uma ênfase na idéia de *energia* como dimensão autônoma em relação às *divindades*. Enfatiza ele a *fisicalidade* das ondas eletromagnéticas, cromoterápicas, que “na ciência da radiestesia” podem ser utilizadas na logística até de uma guerra.

Se, para os “terapeutas profissionais”, suas atividades se encontram presididas por uma *ética* primordialmente *secular* – seus conhecimentos a serviço do bem-estar e harmonização do indivíduo, mesmo que tenha a dimensão religiosa como inspiração em última instância – no caso dos “terapeutas-religiosos” como Ari Dasa, sua ética se funda numa abertura, compromisso com “a parcela divina que há em nós”, que manifesta no nosso íntimo os valores do Bem, provenientes desta Realidade Última. Embora em ambos os casos, para o êxito do tratamento, há que se ter um concurso ativo do “paciente” em termos de “atitude energética positiva”, no caso da “terapia religiosa” a “doação”, “entrega” às divindades – questão de fé, diríamos – é condição *sine qua non* para a cura, o que não ocorre na “terapêutica profissional”, pois os terapeutas recorrentemente afirmam que “dão ao cliente apenas o que eles demandam”.

## Conclusão

Embora nossa pretensão fosse a de uma análise concentrada dos *espaços de hibridização*, reconhecemos que uma leitura atenta do texto constata que ele ainda se situa bastante nos marcos de um enfoque no *trânsito*

religioso dos indivíduos. Talvez uma impregnação em nós da força teórica – consolidada nos trabalhos abalisados da literatura já consolidada – do “nomadismo” ou “errância” enquanto chaves explicativas para o fenômeno da hibridização religiosa contemporânea. Tudo isso provavelmente tenha influenciado nossa observação e transcrição das notas para o *caderno de campo*, surpreendendo-nos quando buscamos os elementos necessários para compor o texto pretendido: interpretação desses espaços híbridos. Todavia, se pensarmos como Tavares, que os espaços alternativos da cultura terapêutica *New Age* são expressão das trajetórias dos indivíduos – e do “espírito da época” – que os constituíram – nos anos 70, comunidades alternativas, retiradas em bairros bucólicos ou áreas rurais, e, nos anos 90, consultórios e salas, nos *downtown* das grandes metrópoles (Tavares, 1998) – poderemos justificar a presença da *história de vida* das lideranças dos centros holísticos observados na análise de sua configuração e funcionalidade.

Outra surpresa foi constatar, em meio ao clima “pós-moderno” da rede alternativa estudada, a presença marcante de religiões brasileiras tradicionais, com seus rituais, interditos, “obrigações” e sincretismo. Embora o *New Age* tenha por característica a “reinvenção” das grandes *world religions* como material para cunhar sua própria espiritualidade, reencontrar formas religiosas tradicionais como referentes ativos, ainda que “reinventados”, marca uma aspiração nestas novas experimentações de inserir-se no “tempo longo” da ancestralidade.

Falando em “reinvenção”, concluímos com a indagação sobre a legitimidade ou impostura desses processos. Isto nos remete para a questão da pertinência de “idéias fora do lugar” (Schwarcz, 1976), ou seja, até que ponto a adoção e difusão de idéias em contextos que não os originais implica numa artificialidade e real incompatibilidade de seus significados mais profundos com a realidade que pretende adotá-la? Transposto para o fenômeno religioso contemporâneo das hibridizações, gerariam, segundo vários autores, processos de descontextualização de componentes de uma tradição religiosa em função do *consumo de massa* e de um *mercado de bens religiosos*. Para Carvalho (1992, p. 148), isso constituiria um “mal-entendido cultural [...] espiritual”. Pensamos, todavia, tratar-se sim de um mal-entendido, mas esse pode não apenas gerar ambigüidades, pois segundo Sahlins, existem também os “mal-entendidos produtivos” (Sahlins 1985). Os que nós contemplamos têm logrado fornecer sentido para o não-sentido e laços de sociabilidade para espaços de falta.

## Notas

<sup>1</sup> Juiz de Fora é a segunda cidade de Minas Gerais, centro da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, onde realizamos uma linha de pesquisa na área de Campo Religioso Brasileiro.

<sup>2</sup> Pode-se afirmar que Juiz de Fora abriga um campo religioso bastante diversificado, com um catolicismo enraizado, herança do Barroco Mineiro, contendo suas diversas formas: catolicismo popular, “romanizado”, “libertador/pós-Vaticano II” e carismático; com um protestantismo que abriga suas formas de protestantismo de imigração do luteranismo com a colonização alemã, de protestantismo de missão com a vinda dos metodistas e a fundação do Colégio Grambery, e os pentecostalismos e neopentecostalismos; com um proeminente movimento kardecista, que se sobressai na presença maciça de dezenas de “centros espíritas”; com uma presença subterrânea, mas sempre viva das religiões afro-brasileiras: candomblé e umbanda, que se espalham nos terreiros da cidade, e, como os centros kardecistas, se fortalecem no fluxo de influência da proximidade com o Rio de Janeiro.

<sup>3</sup> Entrevista da astróloga e terapeuta holística juizforana Rosângela Rossi no programa “Jô Soares Onze e Meia”, da rede de televisão SBT, no início da década de 90.

<sup>4</sup> Trata-se de publicação da Vivenda Sant’ Anna, clínica antroposófica em Juiz de Fora sob a responsabilidade do médico antroposófico Antônio Marques.

<sup>5</sup> A escolha dos seis espaços foi feita a partir do documento elaborado pelo nosso orientando e assistente de pesquisa Aluísio Esteves Pinto Jr. intitulado *Roteiro de Entrevistas com Lideranças dos Grupos de Prestação de Serviços de Cunho Espiritual Esotérico*, e de entrevistas realizadas pelo autor juntamente com a orientanda Maria da Graça Floriano com lideranças destes espaços.

<sup>6</sup> Este nome, como dos outros entrevistados (Adalberto Trombonni, Bhagwan Mahasaya, Nivaldo Bastos e Ari Dasa) são nomes fictícios, utilizados para preservar a privacidade desses informantes e a qualidade das informações que nos prestaram.

<sup>7</sup> Essa “orientação espiritual” de cunho “oriental” presente nos rituais e atividades praticadas no Templo Kundalini e na Comunidade Espiritualista Alvorada pode ser encontrada em outros estudos sobre mediunidades da umbanda que trabalham com a “Linha do Oriente”: “Comentando sobre o que chama de ‘Linha do Oriente’, informa que conheceu-a por volta dos anos 50 com um pai-de-santo local. Segundo informa, usavam música oriental nas sessões, invocavam Brahma, Shiva e Vishnu [...] só trabalha com flores, perfume e mel, isto é, elementos da Natureza. [...] informa que recebe uma entidade chamada Brahmayana, cuja tradução, segundo ela é ‘o veículo de Brahma’” (Corrêa, 1999, p. 13).

<sup>8</sup> “O termo esotérico atualmente é utilizado para nomear uma extensa gama de práticas, incluindo sistemas divinatórios, propostas de auto-ajuda, técnicas de relaxamento e meditação, celebrações e rituais coletivos, terapias de inspiração oriental e muitas outras modalidades. Na realidade esse termo não é adequado para descrever práticas tão variadas [...]. No campo das religiões e sistemas iniciáticos, *esotérico* tem uma aplicação bastante precisa: designa ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos

em um círculo mais restrito [...] muitos [dos novos movimentos religiosos] usam o termo *esotérico* no próprio nome dos estabelecimentos, nos folhetos de divulgação e os programas das atividades, e a mídia terminou por generalizar o termo. Na falta ainda de uma conceituação mais adequada, mantenho a palavra antecédida do prefixo *neo* com o propósito de diferenciá-la do uso mais tradicional” (Magnani, 1999, p. 6-8).

<sup>9</sup> Aqui notamos uma afinidade entre o “duplo pertencimento” praticado por esses terapeutas holísticos com a mesma dupla pertença do “sincretismo tradicional” brasileiro, naquele esquema em que o mesmo indivíduo pratica, de um lado, a terapia nos centros holísticos em que trabalha, mas, de outro, a sua religião, seja no terreiro de umbanda, ou no centro espírita ou na comunidade do Santo Daime, que frequenta.

<sup>10</sup> Do lado *esotérico*: ocultismo, teosofia, rosa-cruzes, maçons, antroposofia, e, do lado *oriental*, tanto os grupos de cunho sino-nipônico, como a Igreja Messiânica, Seicho-no-iê, Mahikari, Sokka Gai e Perfect Liberty, quanto os de inspiração indiana: Hare Krishna, Rajneesh-Osho, Brahma Kumaris, Sai Baba, Fé Baha’i e Ananda Marga.

## Referências

- AMARAL, Leila. Os Errantes da Nova Era e sua Religiosidade Caleidoscópica. *Cadernos de Ciências Sociais*, 3, n. 4, p. 19-32, 1993.
- AMARAL, Leila. Nova Era: um movimento de caminhos cruzados. In: CNBB. *Nova Era: um desafio para os cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 11-50.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 167-196.
- BIRMAN, Patrícia. Relativismo Mágico e Novos Estilos de Vida. *Revista do Rio de Janeiro*, 1, n. 2, p. 44-52, 1993.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A Crise das Instituições Tradicionais Produtoras de Sentido. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Org.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 23-42.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Sombras na Catedral: A Influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *Numen. Revista de Estudo e Pesquisa da Religião*, 1, n. 1, p. 85-125, 1998.
- CARVALHO, José Jorge. Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. In: BINGUEMER, Maria Clara L. (Org.). *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-164.
- CARVALHO, José Jorge. O Encontro de Velhas e Novas Religiões: esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Org.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 64-98.
- CARVALHO, José Jorge. Antropologia e Esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 53-71, 1998.
- CORREIA, Norton F. *Para muitos trabalhos a gente precisa invocar também a Linha Oriental: observações sobre as representações de “Oriente” em religiões afro-brasileiras*. 1999. Trabalho apresentado no GT Orientalização da Religião e a Crise no Ocidente, no XXIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1999.
- D’ ANDREA, Anthony Albert Fisher. *O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós Tradicionais*. Dissertação (Mestrado)–IUPERJ, 1996.
- D’ ANDREA, Anthony Albert Fisher. “Cristianismo New Age: o caso de Paulo Coelho”. *Magis. Cadernos de Fé e Cultura*, 29, p. 79-92, 1998.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 85-112.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz. Umbanda e Santo Daime na “Lua Branca” de Lumiar. *Religião e Sociedade*, 17, n. 1-2, p. 125-139, 1996.

- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Changements récents dans le champ religieux brésilien. *Social Compass*, 45, n. 3, p. 359-378, 1998.
- MAGNANI, José Guilherme C. O neo-esoterismo na cidade. *Dossiê Magia, Revista USP*, 31, p. 6-15, 1996.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MARQUES, Antonio. A História Oculta de Juiz de Fora. *Forum Três*, 2, n. 5, p. 1-4, 1991.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figuerôa. Nova Era e Catolicismo: Universos e Experiências. *Atualidade em Debate*, 50, p. 43, 1997.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figuerôa. *Um Caso de Sincretismo Afro-Cristão-Kardecista-Umbandista-New Age*. As Casas Filiais do Vale do Amanhecer no Nordeste Brasileiro. 1998. Trabalho apresentado no GT 31, Perspectivas Antropológicas da Religião, na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, Vitória, 1998.
- PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petropolis: Vozes, 1997. p. 25-42.
- PIERUCI, Antonio Flávio. Reencantamento e Dessecularização. A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. *Novos Estudos CEBRAP*, 49, p. 99-117, 1997.
- PINTO Jr., Aluísio Esteves. *Nova Era no Campo Religioso de Juiz de Fora: mapeamento e dinâmica de grupos alternativos de cunho esotérico-espiritual*. (Anexos – Roteiro de Entrevistas). Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião/UFJF, Juiz de Fora, 2000. p. xi-303.
- RIVAS NETO, F. (Arapiaga). *Lições Básicas da Umbanda: obra espiritualista contendo tabelas, ilustrações e mapas*. São Paulo: Ícone, 1994.
- SAHLINS, Marshall. Categories Culturelles et Pratiques Historiques. *Critique*, 456, 1985.
- SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Revista Horizonte*, 1, n. 2, p. 1, 1988.
- SANCHIS, Pierre. O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petropolis: Vozes, 1997. p. 103-116.
- SCHWARCZ, Roberto. Idéias Fora do Lugar. *Estudos CEBRAP*, 3, 1976.
- SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil. In: LANDIM, Leilah (Org.), *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989. p. 121-144.
- SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, Leilah (Org.), *Sinais dos tempos: diversidade religiosa*. Rio de Janeiro: ISER, 1990. p. 265-274.
- STEIL, Carlos Alberto. A Igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião e Sociedade*, 19, n. 2, p. 61-76, 1999.
- TAVARES, Fátima Regina G. *Alquimias da cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado)–Programa de Pós-Graduação em Sociologia, IFCS/UFRJ, 1998.
- VELHO, Otávio. Relativizando o relativismo. In: VELHO, Otávio. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 171-184.