

100

**Peregrinos da Nova Era: Itinerários
Espirituais e Terapêuticos no Brasil dos Anos 90**

Sônia Weidner Maluf

2007

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Lúcio José Botelho. Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Maria Juracy Toneli. Chefe do Departamento de Antropologia: Antonella M. Imperatriz Tassinari. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Oscar Calávia Sáez. Sub-Coordenadora: Sônia Weidner Maluf.

ISSN 1677-7174

Editor responsável

Rafael José de Menezes Bastos

Solicita-se permuta/Exchange Desired

Comissão Editorial do PPGAS

Carmen Sílvia Moraes Rial
Maria Amélia Schmidt Dickie
Oscar Calávia Sáez
Rafael José de Menezes Bastos

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Conselho Editorial

Alberto Groisman
Aldo Litaiff
Alicia Castells
Ana Luiza Carvalho da Rocha
Antonella M. Imperatriz Tassinari
Dennis Wayne Werner
Deise Lucy O. Montardo
Esther Jean Langdon
Ilka Boaventura Leite
Maria José Reis
Márnio Teixeira Pinto
Miriam Hartung
Miriam Pillar Grossi
Neusa Bloemer
Silvio Coelho dos Santos
Sônia Weidner Maluf
Theophilos Rifiotis

Copyright

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise without the written permission of the publisher.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia
Centro de Filosofia e Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (0.XX.48) 3331. 93.64 ou fone/fax (0.XX.48) 3331.9714
e-mail: ilha@cfh.ufsc.br
www.pos.ufsc.br/antropologia

Catálogo na Publicação Daurecy Camilo CRB-14/416

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. —, n.1 (1995)- .— Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 1995 - v. ; 22cm

Irregular
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2007

Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90¹

Sônia Weidner Maluf²

Este artigo aborda os itinerários terapêuticos e espirituais de sujeitos que transitam pelos circuitos das chamadas culturas na Nova Era no Brasil. Ele aborda os diversos aspectos do caminho do buscador espiritual, a partir de narrativas de vida e de experiências contadas por terapeutas, pacientes, participantes de rituais e de grupos espirituais, entre outros. Crise pessoal, a primeira experiência, a iniciação, o conhecimento e a utilização de um repertório terapêutico e espiritual e a possibilidade de tornar-se terapeuta são alguns dos momentos desses trajetos. Todos esses aspectos são discutidos a partir da noção de “condição terapêutica”, onde a experiência terapêutica e espiritual se transforma num verdadeiro modo de ser, um estilo, um projeto de vida.

As reflexões feitas aqui provêm de uma pesquisa realizada, durante os anos 90, junto a pessoas que circulam na rede “alternativa” de Porto Alegre, incluindo iniciados em grupos espirituais e esotéricos, terapeutas alternativos, astrólogos, praticantes de tarot, massagistas, psicólogos e médicos que utilizam saberes e técnicas não-convencionais em seu trabalho e seus pacientes ou clientes.

As narrativas sobre percursos pessoais e vivências espirituais e terapêuticas da Nova Era nos oferecem uma abordagem do fenômeno religioso para além da doutrina, das instituições religiosas ou ainda, no caso específico de sua dimensão terapêutica e de cura ritual, para além da técnica e dos procedimentos rituais.

¹ Este artigo é uma versão modificada do capítulo 5 de minha tese de doutorado *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Paris, Ecole des Hautes études en Sciences Sociales, 1996. Parte desse artigo, referente à crise e ao inventário das aflições identificados pelos sujeitos pesquisados em suas narrativas, foi publicado nos *Cadernos do NER*, Porto Alegre: UFRGS, 2003, 63-72. Uma versão deste artigo será publicada na coletânea *Crenças, sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal*, organizada por Artur Cesar Isaia.

² Do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: maluf@cfh.ufsc.br.

A análise restrita ao “sistema terapêutico” (com sua etiologia, suas nosologias e suas correspondências entre um certo tipo de perturbação e uma técnica particular) ou ao “sistema religioso” (sua doutrina, sua organização ritual e institucional) apresenta-se como bastante limitada para descrever e compreender o fenômeno em sua dimensão social e em seus significados culturais. Como discute Marc Augé a propósito da doença, além de um sistema de representações fundado sobre uma lógica determinada, é preciso compreender seus significados sociais, através de uma abordagem que leve em conta a dimensão social da doença (ou do mal, no sentido geral, o que inclui aspectos de ordem espiritual e/ou religiosa). Não estaríamos, assim diante de um “sistema fechado”³, mas face a uma dinâmica que muda conforme os atores sociais e as transformações sociais e históricas.⁴

Os itinerários espirituais e terapêuticos relatados não se apresentam como trajetórias lineares. Além disso, abordagem da experiência individual, permite perceber o que Hervieu-Léger (1990: 244) definiu como a “singularidade absoluta do percurso de cada um”, constantemente reafirmada nos discursos. Mas se esses itinerários são únicos, eles não falam apenas de um indivíduo, eles mostram uma dimensão coletiva da experiência.⁵

Aqui nos encontramos diante de uma das questões antropológicas que inspiram reflexões neste e em outros textos: colocar em relação o material íntimo de uma pessoa com a configuração social mais ampla do grupo ou dessa “pessoa coletiva”. Nosso objetivo não é, no entanto, traçar o esboço de um personagem ideal, ou daquilo que poderia ser chamado de peregrino místico-alternativo⁶ típico, mas de compreender a existência de um “fundo comum” nesses diferentes trajetos.

1. Crise e inventário dos males

As narrativas ouvidas no campo trazem em comum duas situações significativas vividas na origem dos itinerários espirituais: a identificação de uma crise – onde se manifesta o mal-estar do indivíduo; a vivência de um momento de revelação, de uma experiência iniciática que representa, em seus discursos, ruptura e recomeço. Seguidamente a *crise* é

³ Cf. Augé e Herzlich, 1984, p. 13.

⁴ Cf. Auge, 1984, p. 57.

⁵ Um paralelo pode ser feito com o que escreve Boltanski (1982) sobre as narrativas de vida dos executivos [*cadres*] por ele investigados: “as biografias dos executivos que eu recolhia me remetiam a uma outra biografia: aquela da pessoa coletiva” (p.7).

⁶ Cf. Soares, 1994.

percebida como a possibilidade dessa revelação e de manifestação do sentido “divino” da experiência.

Ela é representada nas narrativas como um momento de desmapeamento do sujeito, figurado em expressões como “perda das referências”, “não saber mais como responder” aos conflitos e às pressões da vida cotidiana, sentir-se “insatisfeito”, não estar “bem consigo mesmo”. Esse momento pode ser descrito como um evento significativo ou traumático para o sujeito (doença, separação, perda importante, derrota profissional), ou enquanto um mal-estar vago e indefinido que, pouco a pouco, começa a apresentar aspectos mais específicos.

A “crise” é descrita e interpretada nas narrativas como uma espécie de epifania, em dois sentidos: um sentido espiritual (como uma situação que permite a “manifestação da divindade”, “do caráter transcendente da vida e de todas as coisas”); e um sentido psicológico (a possibilidade da manifestação de uma “essência” pessoal própria a cada um). A crise é percebida, assim, como um “chamado” e como a possibilidade de uma compreensão melhor de si mesmo.

Esse mesmo sentido de revelação será também atribuído ao sofrimento em geral, seja na sua forma biofísica (a doença), seja enquanto dor e mal-estar psíquicos. É importante no entanto pontuar que, nas histórias pessoais, a crise aparece sobretudo como um marcador narrativo de uma ruptura – mais do que representa uma situação específica de conversão.⁷

A crise é provocada por uma ou várias situações de aflição e é, ao mesmo tempo, reveladora dessa aflição. Os temas mais comuns estão relacionados à vida amorosa; ao projeto de vida e de carreira; a um mal-estar físico ou corporal; e, num grande número das pessoas entrevistadas, ao que eles identificaram como “crise de militância” – que, apesar de manter algumas especificidades, pode ser incluída na discussão de projeto de vida, carreira e campo de possibilidades.

Em relação à vida amorosa, o mal-estar pode vir tanto de uma separação inesperada (sentimento de abandono, de perda, “a dor depois de uma longa relação”) como de um casamento ou relação que vai mal e sobre a qual não se vê saída (“eu me apaixonei, me casei e, durante uma crise conjugal, eu estava como que desfigurada, essa coisa de casamento em que a gente confunde tudo”). Os males do amor, a perda de uma relação importante, a vivência de uma situação de abandono, todas essas dores ligadas à vida amorosa e afetiva têm um lugar importante nas falas entre as motivações que levaram as pessoas a uma vivência espiritual ou terapêutica.

⁷ Situação constatada também por Maggie Velho (1975, p.118) em seu estudo sobre um terreiro de umbanda e por Cavalcanti (1983, p.94) em seu estudo sobre um centro espírita de orientação kardecista.

No entanto, esses discursos também vão mostrando que, à medida que a experiência avança, esses mesmos problemas são relegados a um segundo plano, atrás de questões que seriam as verdadeiramente importantes. A passagem de um estado de espírito tomado pelo sofrimento a uma condição de “consciência de si” e de “despertar espiritual” é a metáfora mais utilizada para mostrar o processo de transformação pessoal. Segundo eles, o “velho Eu”, preocupado e sofredor com as questões mundanas – dá lugar a um “novo Eu” – preocupado com a busca de sua “verdade interior”. Os problemas que levaram o sujeito a fazer uma terapia, a participar de um ritual, a mandar fazer seu mapa astral tornam-se insignificantes diante dessas novas descobertas.

Dois tipos de discursos se sobrepõem aqui. De um lado, um discurso que valoriza os afetos, as relações amorosas e a vida conjugal. Esses aspectos, somados à valorização da expressão pública dessas experiências nesse domínio (assim como a vivência de uma alta circulação matrimonial) é uma das características que marca o *ethos* dos grupos sociais envolvidos nas culturas da Nova Era e os aproxima de uma chamada “cultura psicologizante”⁸. Um discurso centrado sobre a subjetividade e sobre a vida afetiva, visto tradicionalmente como tipicamente feminino, é agora compartilhado por homens e mulheres, revelando um rearranjo das relações e das identidades de gênero nesses segmentos sociais. Os homens, tanto quanto as mulheres, portam um discurso que privilegia, no inventário de seus sofrimentos, a “questão afetiva”⁹.

De outro lado, quando os sujeitos se referem ao momento posterior à crise, em que eles já estão mergulhados na experiência espiritual e terapêutica, as relações amorosas e a vida afetiva deixa de estar no centro do discurso. A vida afetiva, que aparece no discurso psicologizante como tendo uma razão em si, torna-se uma questão subordinada ao conjunto de relações do indivíduo – com o mundo e consigo mesmo. Acentua-se a partir desse momento as questões que eles costumam chamar de “mais elevadas”. O caminho que permite essa redefinição toma a forma, em suas narrativas, de uma trajetória moral, onde a busca de um caminho espiritual substitui a busca pela resolução imediata de problemas da vida cotidiana.

Essa “trajetória moral”, de um lado, diz respeito ao indivíduo em pleno processo de “cuidado de si”¹⁰ e de reconstrução de sua história pessoal. De outro, ela diz respeito à “pessoa coletiva”, ou seja à transformação das aspirações e da visão de mundo que delimitam

⁸ Ou “cultura psi”, discutida por Figueira (1985). Sobre a valorização dos afetos e da vida amorosa, ver também Velho (1985).

⁹ Sobre a “feminização” do discurso masculino e a existência de um modelo de “homem sensível” entre alguns segmentos de classes médias no Brasil, ver o trabalho de Roseli Buffon, 1992.

¹⁰ É Champion (1990) quem utiliza essa expressão foucaultiana a propósito da cultura místico-esotérica na França.

a singularidade desse grupo social. Sobre esse último aspecto é possível perceber uma ambivalência entre a confirmação de um *ethos* de classe média urbana e um discurso que privilegia um certo ideal moral que os indivíduos dessa camada social deveriam alcançar. De um lado, predomina um discurso individualista, que privilegia o indivíduo e suas experiências particulares e privadas; de outro, um discurso centrado sobre valores morais que se aproximam de uma visão holista do mundo, submetendo o indivíduo a uma “ordem cósmica maior”¹¹. Essa aparente contradição¹² aparece nas duas concepções do encontro amoroso que são expressas em seu discurso: aquela de dois indivíduos que se encontram e se escolhem segundo sua própria vontade; aquela de um encontro determinado por uma “vontade cósmica superior”, concepção segundo a qual todas as relações teriam um “aspecto cármico”.

A vida profissional, o trabalho e a carreira aparecem também como dimensões fundamentais no discurso da crise e da conversão. As narrativas falam de uma vida profissional insatisfatória ou indefinida. Essa última situação atinge sobretudo as pessoas entre 30 e 40 anos de idade que chegaram à maturidade de uma escolha profissional em um quadro social de crise econômica, de inflação e de desemprego crescentes. Para as camadas médias brasileiras, a obtenção de um diploma universitário não é mais nem um canal de ascensão social nem de garantia de reprodução de seu status social.

Ao mesmo tempo, para muitos jovens que viveram uma experiência de militância política na esquerda no fim dos anos 70 e início dos 80, ou para aqueles que viveram os valores da contracultura, a escolha de uma profissão, de uma carreira e a conclusão de seus cursos universitários foram deixadas de lado diante da prioridade da militância política. Com o fim da ditadura um novo quadro se coloca para os militantes: ou a profissionalização de suas atividades políticas ou “largar tudo” e redefinir seu projeto pessoal. Muitos dentre eles escolheram partir e refazer seu projeto pessoal – uma parte não desprezível fazendo uma passagem (temporária ou não) por diferentes formas de vivência espiritual e/ou nas terapias alternativas. Importantes líderes estudantis se tornaram terapeutas alternativos, líderes espirituais, “buscadores espirituais”. Alguns deles definem esse processo como a passagem de uma “política do exterior” para uma “política do interior”, mudar o mundo passa a ser visto como um efeito da transformação das consciências individuais.

Outro mal-estar recorrente nas narrativas está relacionado ao sofrimento corporal. De um incômodo leve, uma indisposição que não foi resolvida por um médico convencional a

¹¹ Conforme a discussão proposta por Louis Dumont em torno da oposição entre uma ideologia individualista moderna e os valores hierárquicos ou holistas. V. Dumont (1966, 1985 e 1991).

¹² Contradição aparente porque considero que só podemos nomeá-la de contradição a partir de uma visão dicotômica, o que empobreceria a análise.

uma doença mais grave – como câncer ou aids - são outros motivos que conduzem o indivíduo para as terapias alternativas. Esses procedimentos que visam a cura ou ao menos o alívio, seguirão, no curso do trabalho terapêutico e espiritual, dois caminhos complementares.

De um lado, o mal aparente (a doença) é visto como a manifestação de um “mal espiritual” de fundo. A doença abriga neste caso seu pleno aspecto metafórico: ela é a representação ou a inscrição sobre o corpo dos problemas de ordem subjetiva, da personalidade do indivíduo ou de sua maneira de ser e de ver o mundo. O corpo “fala”, ele é signo, e enquanto tal ele pode ser lido, observado, ouvido, interpretado. Para usar uma expressão de Frank (1993), a doença e o corpo são tomados como “produtores de verdade”. A doença exprime e ela é a sintomatização de um “modo de ser individual” – e, de uma certa maneira, é o próprio indivíduo o responsável por seu sofrimento, por sua dor. Para curar, é o ser inteiro que deve mudar (a doença é a ocasião para que isso aconteça). Nessa concepção, a medicina científica é criticada por somente considerar a doença ou o órgão doente. Ela não veria a pessoa como um todo nem as causas espirituais e subjetivas do sofrimento.

Por outro lado, se os males do corpo são percebidos como a expressão de um estado subjetivo do ser, eles não são no entanto negligenciados pelas terapias do campo espiritual. Uma das críticas dirigidas contra os psicanalistas e as psicoterapias convencionais é sua desconsideração do corpo. Na concepção “holista”¹³ do mundo e da pessoa, segundo alguns terapeutas alternativos, para que um indivíduo esteja bem consigo mesmo, é preciso que seu corpo esteja equilibrado e harmonizado permitindo a “circulação da energia”¹⁴. A ação sobre o corpo provocaria mudanças no plano espiritual e no mental.

Em relação às doenças consideradas mais graves e às crônicas, o sentido dado à aflição não será totalmente diferente do dado às outras afecções físicas, mas estará mais ligado à dimensão espiritual do que à psicológica. Quando se trata desse tipo de doença, nem sempre é a perspectiva de cura que dá sentido ao trabalho espiritual. Os procedimentos adotados podem tentar ajudar a pessoa a viver com sua doença, a aliviar o sofrimento, ou, quando todas as esperanças de cura são colocadas em questão, a se preparar para uma “boa morte”.

¹³ Holista neste caso aparece como categoria nativa para se referir ao mesmo tempo a uma crítica à fragmentação do corpo, da pessoa e do mundo pelas terapias convencionais, e a uma visão que busca perceber o sujeito e o mundo em suas totalidades.

¹⁴ A noção de energia (e suas formas de circulação ou de congestão) é central nesta identificação dos males corporais aos males espirituais.

Mas a busca de equilíbrio entre corpo e espírito independe do fato de o indivíduo estar ou não doente, e ela vai prosseguir durante todo o percurso espiritual do sujeito.¹⁵

No que se refere ao sentido dado à experiência da doença e do sofrimento, as concepções que valorizam a auto-cura e o esforço individual na cura são largamente difundidas nesse universo¹⁶. A vontade individual é investida do poder de criar doenças, assim como é também o esforço do desejo pessoal de cura que pode combater a doença. Essa responsabilidade do indivíduo em relação à sua doença (a seus males) e à sua saúde aparece claramente na literatura de *self-help* largamente difundida e lida no Brasil nos últimos anos.

2. Conversão

A adesão e o engajamento do sujeito em um trabalho terapêutico alternativo e em um percurso espiritual é descrito como uma experiência de conversão, porque representa um processo de metamorfose pessoal. Essa mudança compreende não apenas a adoção de um conjunto de novas práticas rituais e terapêuticas, mas engloba também outros aspectos da vida.

A forma desta transformação ganha tons singulares de um indivíduo a outro: ela pode ser lenta e gradual, exprimindo a continuidade de um processo, ou radical e repentina, implicando uma ruptura no itinerário de vida. No entanto, o sentido desses novos engajamentos parece convergir nas narrativas dos sujeitos: fazer emergir um “novo ser”, onde, conforme definiu Eliade (1987) a propósito da iniciação, o noviço se torna “outro”¹⁷.

As experiências iniciáticas de todo tipo, vividas como rituais de iniciação, são focadas na vivência individual. A conversão, fenômeno presente em praticamente todas as religiões, no caso das espiritualidades da Nova Era se exprime, segundo uma categoria utilizada por eles mesmos, pela possibilidade do indivíduo de ruptura com seu “velho Eu” e a construção de um “novo Eu” – construção tomada como permanente, que deve ser sempre atualizada no percurso individual. Não existiriam assim fórmulas ou rituais estabelecidos para definir esse processo, na medida em que ele se insere em cada itinerário particular.

¹⁵ Podemos fazer aqui um paralelo com o que S. Zweig (1982) denominou “medicina romântica”. Aquela que, “vinculando-se ao movimento poético e filosófico dessa época, aspira a uma união superior da alma e do corpo” (p. 17).

¹⁶ Ainda segundo Zweig (1982), esse reforço da vontade de cura presente em cada indivíduo (cada um portando em si um “médico interior”, p.18) é também um dos aspectos centrais da “medicina romântica”.

¹⁷Cf. Eliade, 1987, p.225.

Sobre as novas experiências religiosas no Brasil, Soares (1994) menciona duas situações de conversão: a primeira com um caráter provisório, onde o engajamento em um universo de crenças e de práticas é apenas uma fase de transição para uma adesão de outro qualidade. A segunda forma de conversão é vivida não mais como temporária, mas como permanente e “definitiva”¹⁸. Para ele, o fator que permite esse engajamento é a flexibilidade inerente às novas práticas religiosas.

Durante a pesquisa de campo, pude observar que existe toda uma dinâmica de conversões e reconversões (e de desconversões) extremamente móvel. Essa mutabilidade é induzida, de um lado, pela singularidade dos itinerários pessoais e pela resignificação permanente das adesões de cada indivíduo, e de outro pela flexibilidade desse universo, onde novas experiências, novos grupos e novas possibilidades são propostas permanentemente.

Entre as diferentes motivações de conversão recenseadas em suas narrativas, observamos que os pacientes e noviços fazem sempre referência a uma *crise* inicial e a uma situação de erosão cultural, social e subjetiva. A dinâmica dessa conversão compreende evidentemente outros fatores, ligados às escolhas pessoais ou à interferência de redes sociais às quais o indivíduo está ligado. É preciso incluir, entre esses fatores de conversão, a questão do proselitismo neo-religioso, que joga um papel não negligenciável, apesar de no Brasil a força desse proselitismo ser menor do que em outros países, como a França por exemplo¹⁹. Os diferentes grupos e linhagens espirituais e os terapeutas alternativos se utilizam de estratégias próprias para atrair adeptos ou clientes. Os *saniases*²⁰ por exemplo, oferecem cursos de formação e oficinas intensivas de prática. Os grupos ligados a tradições das sociedades secretas européias também têm formas de aproximar novos adeptos, através da realização de rituais semi-abertos e do contato pessoal. O Santo Daime, apesar de seus adeptos negarem o proselitismo²¹, possui uma forma própria de divulgação de suas atividades e de convite a futuros novos participantes aos rituais. Para os terapeutas, todo tipo de divulgação é utilizado, incluindo impressos distribuídos ou afixados em murais de restaurantes naturais, anúncios em jornais e publicações da rede alternativa, entre outros.

Diversos fatores interferem na “escolha” do tipo de terapia ou de ritual. O repertório tanto terapêutico quanto espiritual é variado e flexível em suas possibilidades de combinação de práticas de diferentes origens.

¹⁸Cf. Soares, 1994, p.208-209.

¹⁹Seria difícil imaginar no Brasil uma associação nacional de defesa contra as seitas, como existe na França, formada pelos pais de jovens que aderem aos novos grupos religiosos.

²⁰ Discípulos do guru indiano Osho (Rajneesh) e adeptos do movimento *neo-sânias*.

²¹Para a doutrina daimista, não é o indivíduo que escolhe o Daime, mas é o Daime que o chama. Cf. Groisman, 1991.

Nas narrativas das experiências, é muito recorrente o enunciado de dois tipos de motivações: a escolha como resultado de uma “ordem cósmica superior” (representada por exemplo pelas noções de acaso e de destino); e a escolha como resultado da vontade individual. Essa tensão é inerente a todo discurso no universo neo-religioso.

O “acaso” aparece em grande parte das narrativas: um encontro inesperado, um cartaz percebido no canto do restaurante vegetariano frequentado, um livro do futuro “mestre” encontrado na livraria – acontecimentos que, em geral, ocorrem em um momento de crise pessoal. Nas narrativas, essas coincidências são interpretadas como signos: nada acontece “por acaso”, todos os acontecimentos têm um sentido que deve ser compreendido, revelado. Alguns citam Jung para falar da “sincronicidade”, da ordem cósmica que interfere em todas as situações e em todos os acontecimentos. Ao se reportar a suas experiências e percursos espirituais, é comum um certo tom fatalista: “isso iria acontecer cedo ou tarde”, “estava previsto na minha revolução solar”, “eu sou alguém muito sensível, eu já sabia”... Os acontecimentos são assim vistos como a realização de um destino, a submissão a uma ordem das coisas que não depende da condição humana, mas que segue leis cósmicas. Para estar em harmonia com essa ordem cósmica superior, o indivíduo deve saber ler os signos que lhe mostram o caminho a seguir.

Por outro lado, nessas mesmas narrativas, a vontade do indivíduo na escolha e no prosseguimento de um caminho espiritual joga um papel central: “eu fui ao Daime porque é o canal da espiritualidade hoje”, “eu escolhi o Fischer-Hoffman porque é muito forte”, “eu disse pra mim mesmo: ele é a pessoa [referindo-se a um líder espiritual]”. A esses dois tipos de motivação, é preciso acrescentar, no intuito de análise, um terceiro, que é a dimensão social, as configurações sociais, culturais e simbólicas da escolha, ligadas ao pertencimento do indivíduo a uma rede social que lhe inspira certas problemáticas, preferências e decisões.²²

Os itinerários seguem um caminho em estreita ligação com a rede social onde são ofertadas as possibilidades de escolha.²³

Em um estudo sobre o “Espiritualismo” no México, Finkler (1987) constata que a rota mais geralmente seguida pelos indivíduos para chegar a essa religião é a da “rede da doença” (*the illness network*), composta por amigos, parentes ou vizinhos que contam ao doente sobre

²²O que difere da conclusão de Boltanski (1968) sobre as diferenças entre a escolha médica feita pelas “classes superiores” e aquela feita pelas “classes populares”. Segundo o autor, as primeiras escolheriam seu médico de forma deliberada e segundo critérios “objetivos” de “competência”, elegendo especialistas “que ocupam o centro do campo médico” (p.38-39). Os membros das “classes populares”, ao contrário, escolheriam “ao acaso” seus médicos, “em função de critérios independentes daquele que escolhe e onde o mais importante é sem dúvida a distância geográfica” (p.39).

²³Sobre isso, ver Perez, 1992.

a terapia “espiritualista”²⁴. A maior parte dos primeiros contatos se produziria após o fracasso de um tratamento biomédico. Constatação que não é muito diferente para as redes alternativas observadas no Brasil, incluindo uma população de classes médias urbanas.

A vivência dessa nova experiência provoca também uma modificação da rede social: novos amigos, um sentimento mais forte de comunidade substituem “relações não adequadas” por outras²⁵. Diversos exemplos apareceram de sujeitos que, após suas primeiras experiências espirituais, avaliaram que não poderiam manter suas antigas relações de amizade.

Entre os fatores ligados à rede social, a identidade coletiva e a resposta a uma expectativa social determinada são motivações importantes para o itinerário espiritual. Apesar do discurso acentuado entre as classes médias brasileiras que privilegia as escolhas e a vontade pessoal, essas populações não estão isentas de determinações de ordem coletiva para suas escolhas. Muitas vezes estas acabam juntando diferentes influências culturais, como reunir num mesmo itinerário médicos, psicólogos e psicoterapeutas convencionais, juntamente com todo tipo de terapeuta alternativo em suas estratégias de cura e de busca de bem-estar.

2.a. Experiências iniciáticas

Ao construir uma reflexão sobre a vida mística, De Certeau (s/d) descreve situações iniciais, experiências que a inauguram ou a transformam. Esse momento inaugural, onde acontece uma ruptura com uma situação anterior, aparece fortemente nas narrativas, com uma descrição minuciosa da cena, dos objetos, e sobretudo das sensações e emoções sentidas no momento da experiência²⁶.

Essas experiências iniciáticas vividas coletivamente são descritas como um ritual de iniciação onde toda ordem e organização estão voltadas para a vivência individual. São também um momento de enunciação performativa, porque concentram a vivência de uma situação dramática, onde o discurso verbal é frequentemente substituído por outras formas de linguagem. No livro encontrado em uma livraria, na aparição do mestre durante um trabalho espiritual, em uma “miração” durante um ritual daimista, o indivíduo vive uma experiência extrema através da qual ele se distancia da vida cotidiana.

²⁴Cf. Finkler, 1987, p.384.

²⁵Idem, p.385.

²⁶Ainda conforme De Certeau em relação a esse momento iniciático vivido pelo místico. “ele guarda gravados em sua memória as menores circunstâncias desse instante” (s/d: 1033). De Certeau fala ainda em “experiência decisiva”, comparando-a com a noção de “experiência hiperbólica” descrita por Derrida. Loyola (1983) e Soares (1994) falam respectivamente de “experiências extremas” e de “situações limites”.

Para Champion (1990), nesse sentido não comum da experiência iniciática, o real aparece como o “produto do desejo” e do “inconsciente”²⁷. Para essa autora, a experiência das “realidades não comuns”, apesar de serem vividas também nas igrejas mais tradicionais, adquirem um peso na “nebulosa místico-esotérica” porque aí “a experiência pessoal é soberana e fora de todo controle, pois não há nenhuma instância reconhecida de censura ou de discernimento”²⁸. É preciso no entanto relativizar essa suposta ausência de uma instância de controle. É preciso levar em conta a dimensão social desses fenômenos e o fato de que há determinantes sociais que atuam também nas experiências chamadas emocionais e que não são necessariamente simbolizadas através de um discurso verbal²⁹. Existe, aliás, nas atividades coletivas (terapêuticas e rituais) uma ordem e instâncias de controle previamente definidas: a organização do espaço, as interdições de todo tipo antes e depois da atividade, a hierarquia, os gestos e os procedimentos corporais, etc.

Essa primeira experiência de conversão ou iniciação deve se reproduzir continuamente no quadro de um itinerário pessoal. Cada momento de uma experiência ritual ou terapêutica que implique uma provação, um desafio e uma ruptura é também um momento onde se dramatizam certas capacidades adquiridas no processo de “crescimento pessoal”. Essas situações dramatizam uma mudança da personalidade social, marcam também, a cada momento, a atualização das mudanças e dessas novas capacidades³⁰.

2.b) A viagem iniciática

Nas narrativas sobre as experiências de conversão e de iniciação, as viagens têm um papel importante e são, algumas vezes, assimiladas a uma etapa do processo de iniciação. Para os *saniases*, por exemplo, a viagem a Poona, na Índia, para visitar o *ashram* de Rajneesh, possui dois significados: de um lado, é um momento de integração à comunidade dos discípulos do mestre indiano e de vivência coletiva do *ser saniasa*; de outro, é também o momento para aprender uma técnica terapêutica a ser exercida profissionalmente no retorno ao Brasil. O *ashram* é não somente um espaço de meditação e de compartilhamento de uma experiência espiritual coletiva, mas é também um centro de formação de terapeutas em técnicas as mais diversas, aprendidas no *Osho Multiversity Center*: massagem ayurvédica, tarô, astrologia, diferentes técnicas de meditação, etc. Os *saniases* mais velhos e que tiveram

²⁷Cf. Champion, 1990, p.51.

²⁸Idem, p.52.

²⁹Mas que também operam segundo códigos sociais de expressão dos sentimentos.

³⁰Ver Fortes, 1973, p.287.

contato com a comunidade nos anos 70 e no início dos 80, visitaram o antigo *ashram* do Osho em Oregon, nos Estados Unidos, de onde ele foi expulso no fim dos anos 80. Foi o caso de um coordenador de um centro *saniase* em Porto Alegre, que começou seu caminho espiritual em uma viagem ao Oregon, onde participou durante dois meses das atividades do *ashram* e que posteriormente, depois de sua segunda viagem a Poona, recebeu *sânias*³¹ e foi autorizado a organizar um centro de meditação.

As narrativas de viagem a Poona são detalhadas e descrevem essa comunidade como uma espécie de espaço-*cult* entre os círculos místicos de Porto Alegre.

Outras viagens têm um papel semelhante: as realizadas para as comunidades urbanas ou neo-rurais no Brasil; para os adeptos do Santo Daime, as viagens às comunidades daimistas, sobretudo ao Céu do Mapiá, sede da comunidade localizada na floresta amazônica, são também um momento iniciático importante. O indivíduo que parte, volta como um “outro”, ele muda, e seu novo pertencimento espiritual representa também a chegada de uma nova pessoa. Isso é observável também a partir do que acontece com esses “viajantes” após seu retorno: mudança de vida, de círculo de amigos, de trabalho, de estilo de vida, de projeto.

Mesmo as viagens que não têm um caráter de busca espiritual podem também adquirir um significado de iniciação para o indivíduo: são as peregrinações profanas, aquelas que levam o indivíduo a um tipo de exílio de sua vida cotidiana e de onde ele retorna metamorfoseado em um “novo ser”.

As viagens (as espirituais e as profanas) têm também um sentido terapêutico, quando associadas à idéia de *cura*. A associação da viagem à cura na literatura foi analisada por Sontag (1984) em relação à tuberculose. Para curar, o indivíduo doente deveria se afastar de sua rotina, sendo que a própria experiência da doença é descrita como uma vivência iniciática na qual o indivíduo passa por um profundo processo de transformação pessoal³².

A palavra “viagem” é utilizada também como metáfora de outras formas de deslocamento: quando não ocorre uma partida física, mas um movimento interno de distanciamento das instâncias cotidianas da vida. Uma sessão terapêutica pode ser vivida como uma viagem, do mesmo modo que as visões durante uma sessão de ingestão do Daime ou em uma regressão às vidas passada podem também ser descritas como “viagens”. “Viajar” é também uma palavra utilizada, a partir dos anos 70, para descrever o estado alterado de consciência dos usuários de substâncias psico-ativas³³.

³¹ Receber *sânias* é ser aceito como discípulo de Osho.

³² Um exemplo na literatura é o romance *O imoralista*, de André Gide.

³³ Ainda a esse propósito, ver Sontag, 1984.

2.c) Filiação coletiva e percurso individual

Em algum momento do percurso individual, o sujeito é confrontado à questão da identificação com um grupo, uma comunidade ou uma filiação espiritual ou religiosa. Nessas diferentes situações, o conflito emerge entre uma via espiritual pessoal, feita de experimentações, desvios e incursões por diferentes práticas e experiências, e a filiação a uma “tradição” espiritual ou religiosa.

Um dos aspectos dessa tensão é a relação entre o indivíduo e suas escolhas pessoais e a existência de uma hierarquia do grupo mais ou menos formalizada e mais ou menos rígida.³⁴ Essa tensão é constatável nos diferentes grupos, como entre os *saniases*, nos quais é recorrente uma hierarquização entre as “pessoas comuns”, os “buscadores espirituais” ligados a diferentes linhagens, os próprios *saniases*, o Osho como iluminado.

A individualização do processo de cura espiritual e a intensificação dos laços com uma filiação espiritual particular são duas facetas complementares nos percursos terapêuticos e espirituais, sem jamais deixar de apagar a responsabilidade do indivíduo por seu próprio caminho e a singularidade de seu itinerário.

3. De paciente a iniciado

Pensar em qual é o lugar do sofrimento nesses itinerários é também uma forma de refletir sobre o sentido dado a eles. Se por um lado as narrativas começam falando de um mal-estar, à medida em que o caminho espiritual é traçado, novos significados são dados ao sofrimento. O centro desses discursos se desloca do sofrimento para o trabalho espiritual, a identificação do mal e da aflição é vista assim como uma forma de autoconhecimento e de transformação pessoal. O sofrimento aparece também como uma passagem necessária à aprendizagem. Um problema, um conflito, uma doença, tornam-se experiências incontornáveis em cada itinerário pessoal. Quando esse aprendizado toma a dimensão de toda uma vida, ele é representado pela noção de karma, uma outra palavra de origem hinduísta,

³⁴Um ex-*saniase* conta que o grupo do qual participava se organizava em torno de um casal de terapeutas, ele, um ex-militante do movimento estudantil e do Partido dos Trabalhadores (PT), ela, terapeuta. Esse ex-*saniase* descreve as relações no interior do grupo como a mesma de filhos com seus pais – estes servindo de modelo, dando conselhos, centralizando informalmente as relações no interior do grupo.

retomada pelo espiritismo kardecista e igualmente empregado nos círculos da cultura neo-religiosa.

Os significados dados ao mal são vastos, da esfera “psico-biológica” ao “sentido moral”³⁵. Mas, à medida que um novo sentido é dado à crise e ao sofrimento, é sobretudo o sentido moral e a dimensão psicológica que ganham um lugar central nas narrativas. O sofrimento aparece então como metáfora de uma trajetória moral, é o motivo que conduz à ação, à mudança, a uma nova vida e a uma “nova pessoa”³⁶.

Os estudos que levam em conta os itinerários terapêuticos traçam os percursos pessoais a partir da experiência da doença e da busca de cura. Nas narrativas de doença analisadas por Kleinman (1988), por exemplo, o tema central é em torno dos percursos de indivíduos sofrendo de uma doença crônica e o modo como eles vivem essa experiência, incorporando em sua vida cotidiana esse estado de “doente crônico”. Nos estudos no campo da antropologia da doença, são justamente os diferentes significados desta (os “sentidos do mal”) que são levados em conta³⁷.

Além dos estudos sociológicos ou antropológicos sobre os trajetos terapêuticos, a literatura moderna fornece informações abundantes sobre a presença da doença enquanto fator de sentido e de densidade à vida dos personagens. Sontag (1984) e Laplantine (1986) analisaram, de modos diferentes, o sentido da doença na vida de personagens literários.

No caso deste estudo, no entanto, os percursos terapêuticos ganham um outro sentido, não podendo se limitar ao de simples itinerários mórbidos: se o sofrimento (e a doença) aparecem nas narrativas como o que leva inicialmente à busca terapêutica ou espiritual, pouco a pouco ele é preenchido de significados morais. A experiência é então menos centrada sobre a doença ou o mal-estar do que sobre a vivência terapêutica e espiritual. As “personagens” dos itinerários discutidos aqui se aproximam dos personagens sofredores ou doentes da literatura, onde o sentido da vida foi dado por suas experiências da doença³⁸.

Há, no entanto, um momento nesses trajetos em que os males físicos e morais apontam para um mesmo sentido: o de ajudar o indivíduo em sua busca espiritual. “Curar” e “se curar” podem ser conjugados como verbos intransitivos, sem objeto definido, ou sem objeto – como um estado da alma mais que um acontecimento pontual e delimitado no tempo.

³⁵Cf. Augé et Herzlich, 1984, p.9.

³⁶Um terapeuta alternativo cita o *Livro Tibetano dos Mortos* para explicar as relações entre o sofrimento e a transformação: da mesma maneira que “o lótus nasce da lama, a nova pessoa é produzida pela crise, ela vem do “velho eu”.

³⁷Ver Augé et Herzlich, 1984, e Augé, 1986.

³⁸E onde a doença toma um sentido positivo, na medida em que ela é valorizada enquanto forma superior da existência, uma via para a descoberta da “verdade interior”. Esses significados da doença marcam sobretudo a literatura moderna do início do século XX (Cf Sontag, 1984, e Laplantine, 1986).

O mesmo ocorre em relação à identidade do sujeito, que não é a de doente, mas a de “estar em terapia”, eternamente paciente, mas não doente³⁹. Nos casos que analisei, esse sujeito pode também ser um paciente sem terapeuta, sua condição sendo definida mais como um estado da existência, por uma forma e um estilo de vida do que por uma relação socialmente estabelecida. Esse estilo de vida pode ser definido como um estado terapêutico de existência, onde todos os tipos de mal-estar, incluindo as doenças e perturbações de ordem físico-moral, são tomadas como etapas necessárias do itinerário espiritual do sujeito.

3.a) Metamorfoses

Todo itinerário terapêutico-espiritual implica em uma “retórica da mudança pessoal”⁴⁰. São a transformação e a mudança pessoal que estão em questão no processo de cura e no trabalho espiritual. Compreender o sofrimento em seu sentido mais amplo remete à necessidade de mudança e de renovação pessoal. Através das narrativas de vida, é possível perceber os itinerários singulares e os “diferentes tipos de deslocamento”⁴¹.

Nós estamos aqui diante de uma concepção dinâmica do que é um estado de saúde. Se, em geral, a doença e o sofrimento são o resultado da “falta de equilíbrio” e de “contato consigo mesmo”, o estado de saúde é a busca de mudança pessoal visando esse equilíbrio e esse contato. Em seu estudo sobre diferentes grupos rituais e formas de cura alternativa nos Estados Unidos, McGuire constatou que, em todos os grupos analisados, a noção de saúde é definida como um “desenvolvimento gradual progressivo” do indivíduo.⁴²

Assim, as noções de transformação e de mudança pessoal permanecem centrais nas narrativas, como o objetivo de todo trabalho terapêutico e espiritual, seja no sentido de ruptura radical seja no de transformação gradual.

Em cada história pessoal, o sentido desse processo de transformação oscila entre a descoberta de uma “essência pessoal”⁴³, de transcendência e de um ser totalmente novo.⁴⁴

³⁹Ao contrário dos casos analisados por Kleinman (1988), onde as pessoas gastam mais tempo no papel de doente do que no de paciente.

⁴⁰«A rhetoric of self-change», para utilizar uma expressão de Frank (1993) a propósito das narrativas de doença.

⁴¹Cf. Bertaux, 1979, p.212.

⁴²Cf. McGuire, 1988, p.250.

⁴³Uma conexão consigo mesmo e com aquele que sempre se foi (cf. Frank, 1993, p.42).

⁴⁴Uma conexão com “aquele que eu posso me tornar” (idem, p.44).

3.b) Via interior e ser no mundo

Qualquer guru, qualquer mestre oriental pode dar o sânicas a seus discípulos. Sânicas é a iniciação. O Osho dá um neo-sânicas, ou seja um novo sânicas. O que isso quer dizer? Não há renúncia: "...de meus discípulos, eu quero mais...; meditar nas cavernas, isso é fácil, o desafio é meditar no mercado". Isso é o novo sânicas: tu não negas nada, tu não exclui o mundo. Esse é o sentido: ficar no meio do caos, sem fazer parte dele; ter a consciência de tudo o que é, e aceitar a realidade de meus semelhantes, a realidade em que vivemos, co-habitar, sem se identificar. (Kátia, astróloga saniase)

Nessa fala, a astróloga sintetiza a essência da cosmovisão dos *saniases* e de seu mestre sobre o sentido atual de um caminho espiritual. Osho estudava as espiritualidades e as religiões na Índia e em outros países. As dezenas de livros editados a partir de suas conferências a seus discípulos tentaram sintetizar aspectos das diferentes formas de vivência espiritual e religiosa. No final da vida, ele retornou ao que, para ele, era a fonte de toda espiritualidade: o *zen*.

É verdade que a questão da relação entre experiências extraordinárias da vivência religiosa e a vida cotidiana (a via espiritual e a vida mundana) está presente em toda cosmologia religiosa. Para Hervieu-Léger (1990), ela exprime o conflito entre a manifestação mais pura de uma “emoção das profundezas” – “fonte de todas as experiências religiosas”⁴⁵ – e a institucionalização da religião. Os novos movimentos religiosos exprimiriam, de um certo modo, uma resposta ao desencantamento exacerbado do religioso e a reintrodução na modernidade de uma esfera de simbolização que foi perdida. Poderíamos interrogar aqui sobre o sentido dessa “emoção das profundezas” e a que ponto é possível conceber uma experiência puramente “emocional” que não seja também uma expressão das influências culturais e sociais daquele que a vive.

O caminho espiritual “intramundano”, conforme definiu Françoise Champion, é uma das características do “místico-esotérico contemporâneo”.⁴⁶ O indivíduo que se engaja em um percurso espiritual não renunciará a seu “ser no mundo”: ao contrário, a busca espiritual irá auxiliá-lo a viver neste mundo, a superar os conflitos e sofrimentos da vida contemporânea, a conquistar a felicidade “aqui e agora”.

No entanto, mesmo sendo um valor que demarca os projetos de vida dos buscadores espirituais contemporâneos, a via intramundana da espiritualidade não é seguida sem contradições.

⁴⁵Cf. Hervieu-Léger, 1990, p.228.

⁴⁶Cf. Champion, 1990, p.28.

É preciso inicialmente relativizar o que se define como “o mundo” ou a “vida cotidiana” nesses discursos. À medida que o indivíduo se integra numa cultura neo-religiosa (aderindo a práticas específicas, a uma linguagem compartilhada coletivamente, a um modo de se auto-representar enquanto sujeito e a uma cosmologia espiritual particular) sua “vida cotidiana” não é mais a mesma, como veremos a seguir.

O caminho do peregrino espiritual oscila entre a busca de uma realização espiritual neste mundo e o investimento em um caminho espiritual interior.

3.c) Um estilo de vida

A relação entre dois sentidos que guiam os itinerários pessoais (o de uma via espiritual interior e o de uma “espiritualidade no mundo”) podem ser melhor compreendidos numa discussão sobre o estilo e projeto de vida. Em um momento dado de cada itinerário pessoal, o indivíduo se converte a um estado terapêutico de vida, onde os menores detalhes de seu cotidiano e de suas escolhas são impregnados de um sentido de cura, de purificação e de busca espiritual. Em geral, esse momento é descrito como uma situação iniciática e de conversão. Se no início de cada itinerário é possível definir um objeto do trabalho terapêutico (um mal-estar, uma crise), gradativamente cada situação da vida aparece como um aprendizado, uma oportunidade de mudança e de evolução pessoal – o trabalho espiritual e terapêutico se torna assim um estilo de vida. De paciente, o sujeito se torna um iniciado, ou um aspirante à iniciação.

É nesse momento que a ênfase se desloca do sofrimento, da doença e do mal-estar para a cura e para o trabalho permanente sobre si. Se antes o sofrimento se inscrevia no corpo, quando o indivíduo começa a viver a experiência do trabalho terapêutico e espiritual enquanto projeto de vida. É esse estado de cura que se inscreve sobre o seu corpo. O colar de cristais, os anéis, o *mala*, a realização cotidiana de rituais, certos tabus e interdições, um certo jeito de se vestir, as escolhas alimentares, a organização do espaço da casa e mesmo as escolhas afetivas e amorosas, tudo isso ganha um sentido ligado à busca terapêutica e espiritual. Alguns comportamentos culturais passam a ser terapeutizados⁴⁷.

⁴⁷É possível aqui uma analogia com o que descreve Obeyesekere (1985) sobre o Sri Lanka, onde o poder de influência da medicina oficial incita as pessoas a identificar certos comportamentos culturais como doença (a depressão no caso), a morbidizar certos comportamentos culturais.

Em alguns discursos, a cura aparece como uma metáfora de processos que vão além da experiência individual: é todo o planeta que é preciso curar, o mal-estar de cada um sendo o reflexo de uma mal-estar maior, de toda a civilização.

No plano individual, a questão que reúne as diferentes experiências, práticas e vivências espirituais é a da busca de auto-conhecimento, de transformação e de “crescimento interior” – a aquisição de uma nova linguagem, tanto verbal (novas narrativas pessoais) seja corporal (uma nova expressão de si em todos os níveis).

4. Tornar-se terapeuta

Quando eu vou na alma de alguém, o que eu encontro lá sou eu. Esse é o prazer de jogar tarot. Eu poderia fazer tarot de graça, 24 horas por dia.
(Calixto, *saniase*, praticante de tarot)

A definição do que seja um *terapeuta alternativo*⁴⁸ é bastante variável e pouco precisa, sendo difícil de encontrar o que seria o percurso típico do terapeuta. No entanto, a maior parte das narrativas mostra um encadeamento comum de experiências.

Quando a dimensão espiritual não se limita mais a algumas situações vividas, mas torna-se o próprio sentido dos percursos individuais, passa a ser comum a muitos sujeitos a perspectiva de se tornar um terapeuta. Essa perspectiva aparece como o corolário de um processo que envolve a incorporação de uma linguagem e de um código de expressão comuns, de um estilo de vida e de um projeto ligado à busca espiritual. O aprendizado de uma técnica e sobretudo ter sido paciente autoriza a utilização desse conhecimento e dessa experiência num trabalho com os outros. Essa perspectiva de tornar-se um terapeuta é a mais tangível de materialização de um projeto de vida forjado durante esse percurso.

4.a) De paciente a terapeuta

Apesar de as várias etapas da experiência terapêutica e espiritual não serem vividas de modo linear, é perceptível um *continuum* que vai do paciente, iniciado (ou aspirante à iniciação), ao terapeuta ou mestre e conselheiro espiritual. No entanto, os limites entre os

⁴⁸Termo nativo genérico que designa todo tipo de especialista nas técnicas e saberes terapêuticos nas culturas da Nova Era, englobando astrólogos, tarólogos, praticantes de massagem ayurvédica, numerólogos, psicoterapeutas não-convencionais, terapeutas de vidas passadas, orientadores em técnicas de renascimento, de Fischer-Hoffman, especialistas em cristais e cromoterapia, entre outros.

diferentes momentos da experiência se confundem. Todo paciente é visto como um terapeuta potencial. Tornar-se terapeuta seria o devir comum de todo paciente.

Esse percurso de paciente/doente a terapeuta/curador já foi observado, descrito e analisado em outros contextos culturais. Um dos textos fundamentais de Lévi-Strauss sobre o xamanismo descreve essa relação:

Un malade soigné avec succès par un chaman est particulièrement bien placé pour devenir chaman à son tour, comme on le voit, aujourd’hui encore, en psychanalyse.⁴⁹

É subretudo na experiência do sofrimento e da cura que repousa a habilidade virtual de um paciente vir a se tornar terapeuta, mais do que na aquisição de um saber técnico. Kleinman identifica esse “tornar-se terapeuta” como um devir para qualquer paciente – um devir em que a fronteira entre o homem sofredor e o homem curador se apaga.⁵⁰

É igualmente a vivência de uma experiência espiritual significativa e de situações iniciáticas intensas que dá uma dimensão espiritual ao trabalho desses terapeutas, alguns dentre eles tornando-se “conselheiros” ou “guias espirituais”, mas essa passagem não se dá sem que o futuro terapeuta passe por duras provas.

A escolha da terapia como projeto profissional aparece nas diferentes narrativas como animada por diferentes motivações, da vocação à necessidade de sobrevivência econômica. Para muitas pessoas, a possibilidade de se tornar terapeuta representa um alargamento do campo de possibilidades relacionadas à carreira, vida profissional, sobrevivência econômica entre outras.

Por outro lado, há também exemplos de terapeutas “convencionais” (médicos, psicólogos, dentistas, entre outros) que reorientaram seu trabalho incorporando os princípios e as técnicas das terapias ditas alternativas – o que acaba justapondo em suas práticas profissionais diferentes modelos relacionados aos processos de adoecimento/sofrimento e cura/alívio.⁵¹

Um dos aspectos centrais na formação de um terapeuta alternativo é a necessidade de uma experiência variada em relação a diferentes técnicas terapêuticas. Ter feito “todo repertório de terapias disponíveis” (segundo um dos entrevistados) é um princípio de formação. Mas junto com isso é necessário acrescentar uma dimensão espiritual a essa

⁴⁹Cf. Lévi-Strauss, 1974, p.206. [Um doente tratado com sucesso por um xamã está particularmente bem colocado para se tornar um xamã ele próprio, como é possível ver hoje ainda na psicanálise.]

⁵⁰Cf. Kleinman, 1981, p.373 et ss.

⁵¹ Um exemplo dessa adesão a técnicas não-ortodoxas foi o debate ocorrido no Conselho Federal de Psicologia durante os anos 90 sobre a legitimidade e o reconhecimento do uso dessas técnicas pelos psicólogos.

formação: experimentar diferentes práticas de crescimento espiritual, conhecer os rituais e as práticas de diferentes vertentes espirituais.

Essa pluralidade da experiência espiritual e da formação técnica do terapeuta alternativo lembra a discussão feita por Luiz Eduardo Soares (1994a) sobre a “bricolagem” como um dos modelos da cultura alternativa.

Um último aspecto sobre a posição do terapeuta/líder ou conselheiro espiritual no circuito da Nova Era é o do apagamento dessa figura como algo especializado. Na medida em que cada um é um “curador” em potencial que pode se tornar seu próprio terapeuta.

5. Conclusão

Os itinerários terapêuticos e espirituais não seguem uma trajetória linear. Retomando a questão de Soares sobre a “bricolagem” como modelo da cultura alternativa, percebem-se combinações, improvisações, recriações singulares de técnicas e práticas. No entanto, algumas características comuns dessas trajetórias são evidentes, entre elas o cruzamento entre o aspecto terapêutico e o aspecto espiritual das práticas, até o ponto em que a diferença entre essas duas esferas desaparece. É o momento em que o terapeuta é também um guia espiritual, um conselheiro e um modelo a ser seguido de percurso espiritual.

Outra característica freqüente nesses itinerários é que a combinação de práticas terapêuticas e espirituais implica muitas vezes em incursões em outros territórios religiosos e terapêuticos não ligados à cultura alternativa. Um processo de interpenetrabilidade de diferentes níveis culturais⁵²: entre práticas terapêuticas alternativas e convencionais, entre experiências rituais e espirituais típicas do circuito da Nova Era e aquelas das religiosidades ligadas a outros universos culturais, etc. Uma dinâmica que só pode ser observada em toda sua riqueza nos percursos individuais e singulares.

Referências bibliográficas:

AUGE, M. et HERZLICH, C. «Introduction», in AUGE et HERZLICH, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Ed. des Arch. Contemporains, 1984, 9-31.

AUGE, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.

⁵² Ginzburg, 1987.

- BOLTANSKI, Luc. *La découverte de la maladie. La diffusion du savoir médical*, Paris, CSE, 1968.
- BOLTANSKI, Luc. *Les cadres. Formation d'un groupe social*. Paris, Ed. de Minuit, 1982.
- BUFFON, Roseli. *Encontrando o homem sensível*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Florianópolis, UFSC, 1992.
- CAVALCANTI, Maria Laura V.C. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1983.
- CHAMPION, Françoise. «La nébuleuse mystique-ésotérique» in CHAMPION et HERVIEU-LEGER, *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion, 1990, 17-69.
- DE CERTEAU, Michel. «Mystique», in *Encyclopedie Universalis*, 1031-1037, s/d.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: le système de castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio, Rocco, 1985.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*. Paris, Gallimard, 1991.
- ELIADE, Mircea. «Initiation», in ELIADE, M. (ed.) *The Encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Co., 1987, vol.7, 224-225.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. «Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais» in FIGUEIRA, S.A. (org.) *A cultura da psicanálise*. Sao Paulo, Brasiliense, 1985, 7-13.
- FINKLER, Kaja. «Spiritualist healing outcomes and the status quo: a micro and macro analysis» in *Social Compass*, XXXIV/4, 1987, 381-395.
- FORTES, Meyer. «On the concept of the person among the Tallensi» in *La notion de Personne en Afrique Noire*, Paris l'Harmattan, 1973, 283-319.
- FRANK, Arthur. «The rhetoric of self-change: illness experience as narrative» in *The sociological quarterly*, 1993, vol.34, n.1, 39-52.
- GIDE, André. *L'immoraliste*, Paris, Folio-Mercure de France, 1902.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no «Céu do Mapiá»*, dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991, 282p.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. «Renouveaux émotionnels contemporains» in HERVIEU-LEGER, D. et CHAMPION, F. (dir.) *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion, 1990, 219-248.
- KLEINMAN, Arthur. *Illness narratives: suffering, healing and the human condition*, USA, Basic Books, 1988.
- LAPLANTINE, François. *Anthropologie de la maladie*, Paris Payot, 1986.
- LEVI-STRAUSS, Claude. "L'efficacité symbolique". *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, 213-234.
- MAGGIE VELHO, Yvonne. *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar Ed. 1975.
- MALUF, Sônia Weidner. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: lês cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Paris, Ecole des Hautes études em Sciences Sociales, 1996.
- MALUF, Sônia Weidner. Inventário dos males. Crise e sofrimento em itinerários terapêuticos e espirituais nas culturas da Nova Era. *Debates do NER*, Ano 4, n.4, PPGAS/UFRGS, 2003, 63-72.
- McGUIRE, Meredith B. *Ritual healing in suburban America*, New Brunswick, Rutgers Un. Press, 1988.

- OBEYESEKERE, Gananath. «Depression, buddhism and the work of culture in Sri Lanka» in KLEINMAN & GOOD (eds.) *Culture and depression. Studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder*, Berkeley, Un. of California Press, 1985, 134-152.
- PEREZ, Pedro. «Malades et médecins à Ciudad Acuña (Mexique)», in *L'Homme*, 122-124, avr.-déc. 1992, XXXII (2-3-4), 235-251.
- SOARES, Luis Eduardo. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", in Soares, L.E. *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologie interpretativa*, Rio de Janeiro, ISER/Relume Dumará, 1994, 189-212.
- SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- VELHO, Gilberto. «A busca de coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas», in Figueira, S.A., *A cultura da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1985, 169-177.
- ZWEIG, Stefan. *La guérison par l'esprit*, Paris, Belfond-Le Livre de Poche, 1982.

Títulos publicados

1. MENEZES BASTOS, Rafael José de. A Origem do Samba como Invenção do Brasil: Sobre o "Feitio de Oracão " de Vadico e Noel Rosa (Por que as Canções Têm Musica?), 1995.
2. MENEZES BASTOS, Rafael José de & MENEZES BASTOS, Hermenegildo José de. A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos - Introdução, Transcrições, Traduções e Comentários, 1995.
3. WERNER, Dennis. Policiais Militares Frente aos Meninos de Rua, 1995.
4. WERNER, Dennis. A Ecologia Cultural de Julian Steward e seus desdobramentos, 1995.
5. GROSSI, Miriam Pillar. Mapeamento de Grupos e Instituições de Mulheres/de Gênero/Feministas no Brasil, 1995.
6. GROSSI, Miriam Pillar. Gênero, Violência e Sofrimento - Coletânea, Segunda Edição 1995.
7. RIAL, Carmen Sílvia. Os Charmes dos Fast-Foods e a Globalização Cultural, 1995.
8. RIAL, Carmen Sílvia. Japonês Está para TV Assim como Mulato para Cerveja: Imagens da Publicidade no Brasil, 1995.
9. LAGROU, Elsje Maria. Compulsão Visual: Desenhos e Imagens nas Culturas da Amazônia Ocidental, 1995.
10. SANTOS, Sílvia Coelho dos. Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil, 1996.
11. LANGDON, Esther Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia 1996.
12. LANGDON, Esther Jean. A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica, 1996.
13. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Antropologia como Crítica Cultural e como Crítica a Esta: Dois Momentos Extremos de Exercício da Ética Antropológica (Entre Índios e Ilhéus), 1996.
14. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Musicalidade e Ambientalismo: Ensaio sobre o Encontro Raoni-Sting, 1996.
15. WERNER, Dennis. Laços Sociais e Bem Estar entre Prostitutas Femininas e Travestis em Florianópolis, 1996.
16. WERNER, Dennis. Ausência de Figuras Paternas e Delinquência, 1996.
17. RIAL, Carmen Sílvia. Rumores sobre Alimentos: O Caso dos Fast-Foods, 1996.
18. SÁEZ, Oscar Calavia. Historiadores Selvagens: Algumas Reflexões sobre História e Etnologia, 1996.
19. RIFIOTIS, Theophilos. Nos campos da Violência: Diferença e Positividade, 1997.
20. HAVERROTH, Moacir. Etnobotânica: Uma Revisão Teórica. 1997.
21. PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. Música Instrumental Brasileira e Fricção de Musicalidades, 1997
22. BARCELOS NETO, Aristóteles. De Etnografias e Coleções Museológicas. Hipóteses sobre o Grafismo Xinguano, 1997
23. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. O Milenarismo Mucker Revisitado, 1998
24. GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade, 1998m
25. SÁEZ, Oscar Calavia. Campo Religioso e Grupos Indígenas no Brasil, 1998
26. GROSSI, Miriam Pillar. Direitos Humanos, Feminismo e Lutas contra a Impunidade. 1998
27. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Ritual, História e Política no Alto-Xingu: Observação a partir dos Kamayurá e da Festa da Jaguatirica (Yawari), 1998
28. GROSSI, Miriam Pillar. Feministas Históricas e Novas Feministas no Brasil, 1998.
29. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Músicas Latino-Americanas, Hoje: Musicalidade e Novas Fronteiras, 1998.
30. RIFIOTIS, Theophilos. Violência e Cultura no Projeto de René Girard, 1998.
31. HELM, Cecília Maria Vieira. Os Indígenas da Bacia do Rio Tibagi e os Projetos Hidrelétricos, 1998.
32. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Apuap World Hearing: A Note on the Kamayurá Phono-Auditory System and on the Anthropological Concept of Culture, 1998.
33. SÁEZ, Oscar Calavia. À procura do Ritual. As Festas Yaminawa no Alto Rio Acre, 1998.
34. MENEZES BASTOS, Rafael José de & PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo: Sopros da Amazônia: Ensaio-Resenha sobre as Músicas das Sociedades Tupi-Guarani, 1999.
35. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Milenarismo em Contexto Significativo: os Mucker como Sujeitos, 1999.
36. PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre a Música do Jurupari, 1999.
37. LANGDON, Esther Jean. Saúde, Saberes e Ética – Três Conferências sobre Antropologia da Saúde, 1999.

38. CASTELLS, Alicia Norma Gonzáles de. Vida Cotidiana sob a Lente do Pesquisador: O valor Heurístico da Imagem, 1999.
39. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Os povos Indígenas do Oiapoque: Produção de Diferenças em Contexto Interétnico e de Políticas Públicas, 1999.
40. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part I), 2000.
41. LANGDON, Esther Jean. Saúde e Povos Indígenas: Os Desafios na Virada do Século, 2000.
42. RIAL, Carmen Silvia & GROSSI, Miriam Pillar. Vivendo em Paris: Velhos e Pequenos Espaços numa Metrópole, 2000.
43. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Missões Jesuíticas na Região do Rio Oiapoque, 2000.
44. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Authenticity and Divertissement: Phonography, American Ethnomusicology and the Market of Ethnic Music in the United States of America, 2001.
45. RIFIOTIS, Theophilos. Les Médias et les Violences: Points de Repères sur la "Réception", 2001.
46. GROSSI, Miriam Pillar e RIAL, Carmen Silvia. Urban Fear in Brazil: From the Favelas to the Truman Show, 2001.
47. CASTELLS, Alicia Norma Gonzáles de. O Estudo do Espaço na Perspectiva Interdisciplinar, 2001.
48. RIAL, Carmen Silvia. 1. Contatos Fotográficos. 2. Manezinho, de ofensa a troféu, 2001.
49. RIAL, Carmen Silvia. Racial and Ethnic Stereotypes in Brazilian Advertising. 2001
50. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part II), 2002.
51. RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do Ciberespaço. Questões Teórico-Metodológicas sobre Pesquisa de Campo e Modelos de Sociabilidade, 2002.
52. MENEZES BASTOS, Rafael José de. O índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos anos de esquecimento, 2002
53. GROISMAN, Alberto. O Lúdico e o Cósmico: Rito e Pensamento entre Daimistas Holandeses, 2002
54. MELLO, Maria Ignez Cruz. Arte e Encontros Interétnicos: A Aldeia Wauja e o Planeta, 2003.
55. SÁEZ, Oscar Calavia. Religião e Restos Humanos. Cristianismo, Corporalidade e Violência, 2003.
56. SÁEZ, Oscar Calavia. Un Balance Provisional del Multiculturalismo Brasileño. Los Indios de las Tierras Bajas en el Siglo XXI, 2003.
57. RIAL, Carmen Silvia. Brasil: Primeiros Escritos sobre Comida e Identidade, 2003.
58. RIFIOTIS, Theophilos. As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a «Judicialização» dos Conflitos Conjugais, 2003.
59. MENEZES BASTOS, Rafael José. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part III), 2003.
60. REIS, Maria José; CATULLO, María Rosa & CASTELLS, Alicia Norma González de. Ruptura e Continuidade com o Passado: Bens Patrimoniais e Turismo em duas Cidades Relocalizadas, 2003.
61. MÁXIMO, Maria Elisa. Sociabilidade no "Ciberespaço": Uma Análise da Dinâmica de Interação na Lista Eletrônica de Discussão "Cibercultura", 2003.
62. TEIXEIRA PINTO, Márnio. Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo e Moralidade entre os Arara (Caribe, Brasil), 2003.
63. DICKIE, Maria Amélia Schmidt, org. Etnografando Pentecostais: Três Casos para Reflexão, 2003.
64. RIAL, Carmen Silvia. Guerra de Imagens: o 11 de Setembro na Mídia, 2003.
65. COELHO, Luís Fernando Hering. Por uma Antropologia da Música Arara (Caribe): Aspectos Estruturais das Melodias Vocais, 2004.
66. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Les Batutas in Paris, 1922: An Anthropology of (In) discreet Brightness, 2004.
67. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Etnomusicologia no Brasil: Algumas Tendências Hoje, 2004.
68. SÁEZ, Oscar Calavia. Mapas Carnales: El Territorio y la Sociedad Yaminawa, 2004.
69. APGAUA, Renata. Rastros do outro: notas sobre um mal-entendido, 2004.
70. GONÇALVES, Cláudia Pereira. Política, Cultura e Etnicidade: Indagações sobre Encontros Intersocietários, 2004.
71. MENEZES BASTOS, Rafael José de. "Cargo anti-cult" no Alto Xingu: Consciência Política e Legítima Defesa Étnica, 2004.
72. SÁEZ, Oscar Calavia. Indios, territorio y nación en Brasil. 2004.
73. GROISMAN, Alberto. Trajetos, Fronteiras e Reparações. 2004.
74. RIAL, Carmen Silvia. Estudos de Mídia: Breve Panorama das Teorias de Comunicação. 2004.
75. GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: Uma Revisão Teórica. 2004.

76. MENEZES BASTOS, Rafael José de. O Pensamento Musical de Claude Lévi-Strauss: Notas de Aula. 2005.
77. OLIVEIRA, Allan de Paula. Se Tônico e Tinoco fossem Bororo: Da Natureza da Dupla Caipira. 2005.
78. SILVA, Rita de Cácia Oenning. A Performance da Cultura: Identidade, Cultura e Política num Tempo de Globalização. 2005.
79. RIAL, Carmen Sílvia. De Acarajés e Hamburgers e Alguns Comentários ao Texto 'Por uma Antropologia da Alimentação' de Vivaldo da Costa Lima. 2005.
80. SÁEZ, Oscar Calavia. La barca que Sube y la Barca que Baja. Sobre el Encuentro de Tradiciones Médicas. 2005.
81. MALUF, Sônia Weidner. Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil. 2005.
82. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Uma Antropologia em Perspectiva: 20 Anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2005.
83. GODIO, Matias. As Conseqüências da Visão: Notas para uma Sócio-Montagem Etnográfica. 2006.
84. COELHO, Luis Fernando Hering. Sobre as Duplas Sujeito/Objeto e Sincronia/Diacronia na Antropologia: Esboço para um Percurso Subterrâneo. 2006.
85. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Arte, Percepção e Conhecimento - O 'Ver', o 'Ouvir' e o 'Complexo das Flautas Sagradas' nas Terras Baixas da América do Sul. 2006.
86. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte). 2006.
87. RIAL, Carmen Sílvia. Jogadores Brasileiros na Espanha: Emigrantes, porém... 2006.
88. SÁEZ, Oscar Calavia. Na Biblioteca: Micro-ensaios sobre literatura e antropologia. 2006.
89. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Segunda Parte). 2006.
90. TEIXEIRA PINTO, Márnio. Sociabilidade, Moral e Coisas Afins: Modelos Sociológicos e Realidade Ameríndia. 2006.
91. TEIXEIRA PINTO, Márnio. Disfarce Ritual e Sociabilidade Humana entre os Arara. (Karib, Pará), 2006.
92. LANGDON, Esther Jean. Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity. 2006.
93. GROISMAN, Alberto. Interlocuções e Interlocutores no Campo da Saúde: Considerações sobre Noções, Prescrições e Estatutos. 2007.
94. LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. 2007.
95. LANGDON, Esther Jean. The Symbolic Efficacy of Rituals: From Ritual to Performance. 2007.
96. MENEZES BASTOS, Rafael José de. As Contribuições da Música Popular Brasileira às Músicas Populares do Mundo: Diálogos Transatlânticos Brasil/Europa/África (Primeira Parte). 2007.
97. LANGDON, Esther Jean. Rito como Conceito Chave para a Compreensão de Processos Sociais. 2007.
98. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Religious Experience and Culture: Testing Possibilities. 2007.
99. MALUF, Sonia Weidner. Gênero e Religiosidade: Duas Teorias de Gênero em Cosmologias e Experiências Religiosas no Brasil. 2007.
100. MALUF, Sonia Weidner. Peregrinos da Nova Era: Itinerários Espirituais e Terapêuticos no Brasil dos Anos 90. 2007.

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO
é uma publicação do Programa de
Pós-graduação em Antropologia Social da UFSC

Correspondência para aquisição ou intercâmbio

PPGAS/CFH/UFSC

Florianópolis/SC - CEP 88.040-970

Fone/Fax: 48-3721.9714

Emails: antropos@cfh.ufsc.br

ilha@cfh.ufsc.br