

81

**Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas
Culturas Espirituais no Sul do Brasil**

Sônia Weidner Maluf

2005

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. Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Maria Juracy Toneli. Chefe do Departamento de Antropologia: Alicia N. González de Castells. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Sonia Weidner Maluf. Sub-Coordenador: Oscar Calavia Sáez.

Editor responsável

Rafael José de Menezes Bastos

ISSN 1677-7174

Comissão Editorial do PPGAS

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

Solicita-se permuta/Exchange Desired

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.antropologia.ufsc.br

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.

Criação de si e reinvenção do mundo: pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil

Sônia Weidner Maluf

Este artigo traz uma discussão sobre cosmologia e concepções de pessoa nas culturas terapêuticas e espirituais alternativas no Brasil, tendo como base um estudo etnográfico realizado em Porto Alegre com pacientes, terapeutas e sujeitos que transitam no universo das novas culturas terapêuticas e espirituais, que alguns autores convencionaram denominar culturas da Nova Era.² O objetivo desta pesquisa foi menos o de analisar cosmologias espirituais particulares ou técnicas terapêuticas específicas do que o de compreender as experiências e os itinerários espirituais de pessoas que circulam pelas culturas alternativas e a forma como constroem sínteses cosmológicas particulares. Busca-se discutir a noção de pessoa e sua articulação com a cosmologia mais ampla, tendo como fonte e foco da análise as narrativas de experiências e de itinerários espirituais e terapêuticos. Cabe antecipar o que foi uma das conclusões deste trabalho, a de que, apesar de uma aparente fragmentação das trajetórias pessoais, de um ecletismo espiritual e religioso, é possível se depreender nessas sínteses cosmológicas particulares a existência de uma cosmologia original e coerente, contrariando algumas interpretações que vêem nesses movimentos uma dissolução da tradição e o predomínio de uma atitude pragmática sobre o sentido. Por outro lado, essa busca de sentido é dada não pelas doutrinas religiosas e espirituais, mas nas próprias experiências e trajetórias dos sujeitos.

Serão também discutidos aqui alguns aspectos do que seria essa pessoa do buscador espiritual da nova era (pelo menos enquanto modelo cosmológico predominante).

A noção de pessoa aparece sob dois ângulos complementares neste estudo. Como uma categoria abstrata da análise antropológica, a figura conceitual que, juntamente com outras como indivíduo e sujeito, de certa forma orientou a pesquisa de campo e que se mostrou uma categoria central na interpretação antropológica das

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: maluf@cfh.ufsc.br.

² Trata-se de uma versão do capítulo 6 de minha Tese de Doutorado *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Paris, École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1996. Agradeço à Capes pelo apoio e pela bolsa de estudos durante o doutorado.

culturas da Nova Era. E como uma noção que ocupa um lugar central no discurso dos sujeitos pesquisados, constituindo o fio que tece toda narrativa pessoal; nesse caso, ela aparece sob a forma de expressões próprias a este universo cultural (entre as quais, as mais recorrentes são “o ser” e “eu”).³ Minha abordagem é, assim, inspirada pela próprio objeto de pesquisa. Mesmo se tratando de outro universo cultural, esse procedimento vai ao encontro da preocupação expressa por Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) a propósito da necessidade, nos estudos sobre as sociedades indígenas da América do Sul, de se elaborar conceitos para compreendê-las “em seus próprios termos” (p.9).⁴

Um dos desdobramentos dessa escolha teórico-metodológica, em se tratando de um fenômeno contemporâneo, é a discussão em torno no conceito de indivíduo – para Mauss “a forma moderna da Pessoa”⁵, e das diferentes e contraditórias configurações do sujeito contemporâneo⁶.

Sendo este um artigo que busca fazer uma síntese interpretativa a partir de uma etnografia que é melhor desenvolvida e abordada em outros trabalhos, cabe esclarecer que grande parte dos aspectos discutidos aqui partiu de uma pesquisa de campo focada nas experiências e itinerários de sujeitos singulares. Essa perspectiva de abordar os sujeitos em sua dinâmica e configurações próprias e diferenciais trouxe algumas implicações metodológicas e conceituais. A primeira é de que esses paradigmas comuns não são buscados em um texto doutrinário coerente (como tem sido o caso de grande parte dos estudos de religião que privilegiam a instituição, a doutrina ou o ritual), mas em uma leitura do texto singular trazido por cada sujeito pesquisado, suas narrativas de vida e de seus itinerários e experiências terapêuticos e espirituais. A segunda implicação, de ordem teórico-conceitual, é que, nessas experiências singulares e nas diferentes cosmologias que constituem uma cultura neo-espiritual, a pessoa não se

³ No entanto, nem sempre é evidente a distinção entre os dois usos dessa noção, levando em conta a complexidade da relação entre a formulação de um modelo abstrato e os sujeitos e as configurações sociais que inspiram ou que se tenta conter com esse modelo.

⁴ Segundo esses autores, no lugar “da definição de grupos e da transmissão de bens” (questões centrais no estudo de sociedades africanas), as sociedades indígenas sul-americanas se estruturam nos termos de “idiomas simbólicos” que dizem respeito “à construção da Pessoa e à fabricação de corpos” (p. 10). Pessoa e, num segundo plano, corporalidade, sendo assim categorias centrais para compreender essas sociedades. Abordar a Pessoa evitaria a fragmentação e “os cortes etnocêntricos em domínios e instâncias sociais, como ‘o parentesco’, ‘a economia’, ‘a religião’” (p.16). O diálogo heurístico com a etnologia ameríndia estará presente em outros momentos deste trabalho, quando formos discutir mais especificamente a concepção de pessoa e o uso do conceito de cosmologia.

⁵ Mauss, 1995 [1938].

⁶ Entre outros autores que pensaram a emergência e as transformações do sujeito moderno ver, além de Mauss, Durkheim (1970a e 1970b); Simmel (1989); Elias (1991); Dumont (1985a, 1985b, 1991); Foucault (1976, 1984); Sennet (1979); Lasch (1987) entre outros.

define como uma substância acabada, mas como um processo, como um movimento, ou mais especificamente, como um *devenir*. Ela escapa a definições substancialistas e uma de suas qualidades centrais é a idéia da possibilidade permanente de transformação e mudança como um dos sentidos comuns da variedade de práticas espirituais e terapêuticas que compõem o universo da nova era no Brasil. Mais que uma noção acabada de pessoa, a abordagem privilegiada aqui é a de um sujeito em construção; mais do que uma “substância” e além de um modelo acabado de pessoa, busca-se compreender as maneiras como essa noção é permanentemente reconstruída e redefinida.

O terceiro aspecto é o que diz respeito à variedade doutrinária e cosmológica e ao ecletismo da experiência vivida pelos indivíduos que aderem ao circuito neo-espiritual. Do ponto de vista das narrativas pessoais e das diferentes cosmologias, a definição da pessoa se faz sobretudo segundo parâmetros e qualidades variáveis, contraditórias e mesmo paradoxais. No entanto, essa dinâmica, ao mesmo tempo sincrética (no plano das práticas rituais e das percepções doutrinárias) e eclética (no plano da experiência dos sujeitos sociais), não retira dessas culturas nem sua lógica interna nem sua coerência. Aqui a opção pelo uso de um conceito como cosmologia, mais freqüente nos estudos de etnologia ameríndia do que de antropologia urbana, também me foi inspirada pelo universo pesquisado, já que conceitos como o de “religião”, na sua forma substantiva, e seus derivados como doutrina, dogma, etc, limitariam bastante a abordagem.

Finalmente, mesmo o indivíduo moderno aparecendo como um dos desdobramentos da discussão de pessoa – central nos estudos antropológicos sobre classes médias no Brasil, a discussão feita aponta para uma relativização dessa noção, levando-se em consideração o caráter relativo e específico desse sujeito no caso da sociedade brasileira em geral, e dos segmentos sociais tocados por este estudo em particular.

As discussões travadas nos últimos 30 anos sobre pessoa, corporalidade e cosmologia nos estudos de etnologia ameríndia⁷ foram bastante inspiradoras para esta primeira parte de minha discussão, onde busco construir um modelo interpretativo do que chamo “cosmologias da Nova Era”.

⁷ Entre os quais o texto de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) é um marco. Para a produção mais recente ver Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996; entre outros.

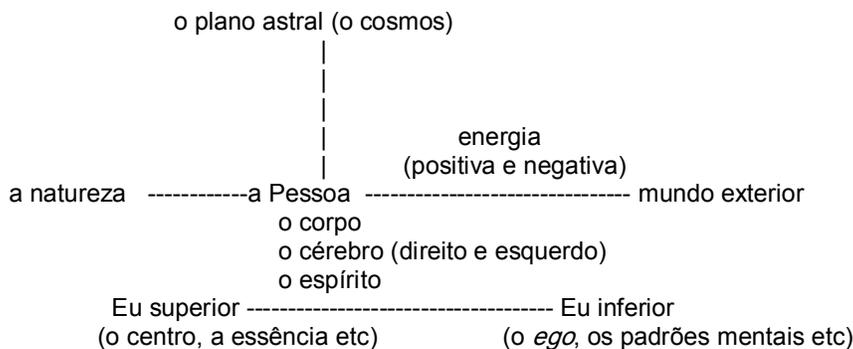
1. A vida interior e o cosmos

Em diferentes estudos sobre a configuração moderna da pessoa, as noções de centro e de interioridade aparecem como fundamentais.⁸ Esses dois aspectos estão também presentes nas concepções de pessoa nos circuitos alternativos, sendo que o próprio sentido do trabalho espiritual é definido por essas noções: “a transformação vem do interior”. É o *interior*, representado pela noção de “vida interior”, que confere o status de pessoa. É a partir desse espaço interior que se dariam as mudanças, na medida em que é lá que se encontram a “verdade”, do indivíduo, seu “centro”, sua “essência”. A construção da pessoa enquanto um sujeito autônomo é percebida fundamentalmente como um processo de conhecimento de si e de transformação pessoal.

A existência dessa dimensão interior é, no entanto, concebida em referência a um plano externo complementar à pessoa, representado pelo “mundo exterior” (a sociedade em que vivemos) e por uma ordem cósmica vista como superior e transcendente.

1.a) Transformação a partir do interior

A transformação pessoal é resultado de um processo que associa esses dois planos da existência pessoal: o de uma vida interior, formada por diferentes espaços de uma topografia interna (seus diferentes *eus*, o corpo e o espírito, o lado esquerdo e o direito do cérebro etc.); e o plano de uma troca permanente com o mundo exterior (as outras pessoas, o cosmos, a natureza). Um modelo que poderia representar muito simplificadamente esse *topos* é o seguinte:



⁸ A questão de um “centro pessoal” e de uma “vida interior” como características da Pessoa moderna é tematizada por Foucault (1976 e 1984), Sennett (1979) e Elias (1991), entre outros.

sentimentos e pensamentos positivos -----sentimentos e pensamentos negativos
 (amor, compaixão, pureza...) (egoísmo, raiva, poluição...)

Nesse esquema, a Pessoa é figurada em suas diferentes camadas (o cérebro, o espírito⁹ e o corpo) e pelas dualidades e dicotomias que organizam e geram sua dinâmica interior e suas ações no mundo. No plano relacional, ela estabelece uma troca com o mundo exterior e com o *astral* (o plano “mais elevado”, “divino”, “cósmico”). A dicotomia representada pela oposição entre um “Eu superior” e um “Eu inferior”, entre o *ego*¹⁰ e a *essência pessoal*, corresponde a um comportamento “autêntico, puro e espiritualizado” ou “dependente, egoísta e não espiritualizado”. Mas a relação entre um e outro termo dessas dualidades internas da pessoa não se limita a uma simples oposição de contrários. Tratam-se de dualidades dinâmicas onde um dos termos deve ser transformado no outro através de um *trabalho*¹¹, o termo positivo da oposição sendo, de um certo modo, o devir de seu negativo¹².

Em alguns momentos, um paralelo é feito com a oposição entre natureza e cultura, sob uma outra forma: a de uma disputa entre padrões negativos construídos culturalmente e uma “natureza humana” essencialmente pura e boa¹³. Essa oposição é dinâmica, pois esse retorno ao ser autêntico, à essência pessoal é o produto de um trabalho, de uma vontade e de uma ação dirigidas conscientemente.

Esse modelo comporta também, no discurso nativo, a idéia de sobrenatural (uma outra forma da natureza, que a transcende mesmo estando profundamente ligada a ela). Esse sobrenatural seria a manifestação do cosmos, do “astral”, a dimensão superior do universo de onde emanariam as energias da vida, os sentimentos de amor universal; é a ordem cósmica de onde todos os seres vieram e para onde voltarão.

⁹ O *espírito* é uma das palavras empregadas para designar o aspecto mais interior e essencial da pessoa, comparado algumas vezes à noção de inconsciente, próprio ao discurso psicanalítico ou à configuração psicológica do sujeito.

¹⁰ Considerada a parte poluída, a fonte de todo sofrimento e do egoísmo, um obstáculo ao crescimento e à mudança pessoal.

¹¹ Sobre a centralidade da categoria *trabalho* no universo da Nova Era, ver Maluf, 1996 e 2005.

¹² Cf. Viveiros de Castro, 1986. No método *Fischer-Hoffman* (baseado na elaboração das diferentes “camadas emocionais” do sujeito, através da vivência de cenas primais que contribuíram para a formação de sentimentos de raiva e culpabilidade), a raiva que emerge nas primeiras sessões deve ser *trabalhada* e transformada em amor e compaixão. Na meditação, o egoísmo se torna compaixão e o *ego* se dissolve, perde seu poder e dá lugar a um ser espiritualizado.

¹³ A problemática de uma “natureza humana” aparece também na concepção moderna de indivíduo; o sujeito moderno, livre, visto como a quintessência dessa “natureza”, contra os constrangimentos do “social” (a cultura). Ver Duarte, 1983, sobretudo as páginas 19 e 20.

Os diferentes princípios que constituem a pessoa de alguma forma correspondem a essa visão de mundo. A triangulação corpo/cérebro/espírito¹⁴ é um aspecto comum nas diversas cosmologias singulares que compõem o universo alternativo. O *cérebro* (o mental) é visto como o lugar onde se instalam os modelos negativos de comportamento, os maus sentimentos, o *ego* (essencialmente mental). A “cabeça” é considerada como um dos obstáculos principais ao crescimento, fonte de pensamentos e sentimentos negativos, origem das doenças. Um exemplo dessa concepção é a crítica recorrente entre os terapeutas alternativos da psicanálise de algumas psicoterapias que dariam um valor excessivo ao cérebro em relação ao trabalho do corpo e das emoções. Mas a natureza do cérebro é também concebida como dual: o hemisfério direito e o esquerdo. O direito, responsável pela emotividade, pelo pensamento intuitivo, é percebido como “o cérebro do coração” e visto como subdesenvolvido e reprimido pelo “estilo ocidental de vida”. O lado esquerdo é o intelecto, responsável pelo pensamento racional, discursivo, lógico, visto como “híper valorizado” e “híper desenvolvido”.¹⁵

Segundo as cosmologias neo-espirituais, o desequilíbrio entre os dois lados do cérebro se traduz por uma valorização do intelecto e do pensamento lógico em detrimento da emoção (o coração) e do pensamento intuitivo. O *Eu*, na cultura ocidental, seria assimilado ao cérebro esquerdo, ou seja, ao intelecto. Grande parte das terapias alternativas trabalham no sentido de “despertar” o lado direito do cérebro, cujas capacidades teriam sido atrofiadas na/pela cultura.¹⁶

Não há uma definição única e precisa da *alma* ou do *espírito*, mas em geral ela designa “o ser mais profundo”, a pessoa “em si mesma”. Na cura espiritual, mesmo quando a doença, a crise ou o sofrimento aparecem em formas singulares, no fundo é a alma que está doente e deve ser curada. As diferentes camadas que formam a pessoa podem ser representadas pela imagem de um espiral que chegaria nesse lugar qualificado, a “essência pessoal”, o “centro” pessoal. A verdadeira cura representa a emergência desse “verdadeiro eu”, um programa de toda uma vida espiritual e de trabalho permanente sobre si.

¹⁴ Ou, conforme a terminologia nativa, o mental, o corporal e o espiritual.

¹⁵ É interessante comparar essa visão do cérebro e do *mental* com a das classes trabalhadoras estudadas por Duarte (1986), que valorizam o cérebro como fonte de certas capacidades da pessoa, mas que o temem como fonte de loucura (daqueles que “tem muitas idéias na cabeça”). Cf. Duarte, 1986, p.156.

¹⁶ Ao mesmo tempo é interessante notar que, nos anos 60, a mente foi um foco importante da “cultura alternativa”, através dos projetos de “liberação” ou “expansão” da mente e da consciência, o que faz pensar num possível deslocamento posterior desse foco para o corpo.

O desenvolvimento de uma vida espiritual é baseado na noção de cura da alma e do (re)encontro do centro pessoal – que representa a interioridade radical da pessoa. No entanto, essa vida interior não pode se realizar plenamente sem uma conexão com uma dimensão exterior da existência: a do mundo (o *social*) e a da ordem cósmica superior (o *astral*). Isso coloca em evidência um duplo aspecto da pessoa: seu caráter ao mesmo tempo imanente (voltado sobre si mesmo e em direção de uma vida interior e subjetiva) e transcendente (ligado à noção de pessoa enquanto um “ser no mundo” e fazendo parte de uma “realidade cósmica superior”).¹⁷

Essa noção de um centro pessoal, que remete a uma concepção da pessoa enquanto unidade, não descarta uma outra qualidade complementar: a de sua pluralidade¹⁸. Ao mesmo tempo em que o sujeito é único, ele é também plural: representa diferentes papéis e expressa diferentes desejos¹⁹. A flexibilidade é valorizada enquanto qualidade positiva, ela representa o florescimento do sujeito em todas as suas potencialidades.

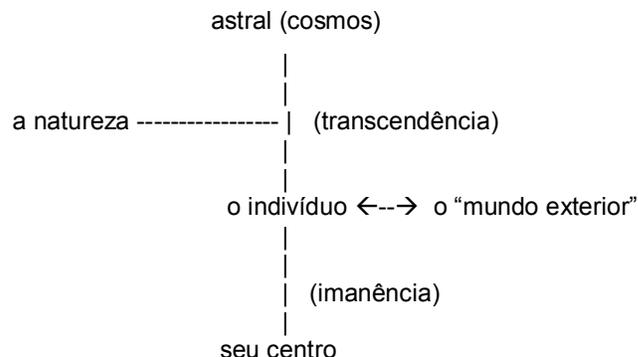
1.b) Um ser relacional

O reconhecimento de uma “vida interior” e de um centro como qualidades fundamentais da pessoa, não retira seu caráter essencialmente relacional, que pode ser fixado assim:

¹⁷ Que poderia ser denominado seu caráter *transimane*nte. Certos autores identificam, no entanto, um caráter mais imanentista nesses movimentos. Para Stone (1978), existe uma “intensa experiência de imanência nos novos movimentos religiosos” nos Estados Unidos. Champion (1990) identifica também, nas cosmologias místico-esotéricas da França, uma concepção de mundo imanentista: “Lorsque, chez le mystique-ésotérique, l'idée du pouvoir de l'homme et la tendance à la toute-puissance de la pensée s'exacerbent et se renforcent mutuellement, il peut aisément y avoir glissement vers des pratiques magiques, puisque le mystique-ésotérique a justement une conception du monde immanentiste, ne différenciant pas forces psychiques et forces surnaturelles... En effet, les conditions d'efficacité de ces pratiques sont essentiellement d'ordre psychologique, attachées à un vécu intérieur...», p. 44. Ora, justamente o que distingue das terapias neo-espirituais das psicoterapias tradicionais e da psicanálise (ao menos no plano de suas concepções de mundo) é o fato de que, para as primeiras, essa “vivência interior” só encontra um sentido quando é colocada em relação àquilo que, no discurso nativo, constitui uma “dimensão cósmica” e transcendente da existência. Ferguson (1981, p.61), uma autora *cult* no universo alternativo, define a própria descoberta de um centro pessoal (a alma) como uma forma de transcendência.

¹⁸ Salem (1989 e 1991), em seus estudos sobre um segmento das classes médias urbanas no Brasil, definiu esse aspecto como próprio ao *indivíduo plural* – o sujeito que valoriza experiências variadas e que tenta ir além das classificações sociais (1991, p.71).

¹⁹ Um exemplo é a maneira como os *saniases* (discípulos do Osho) manipulam seus dois nomes – o de nascimento e o de sâniás: eles têm autonomia para decidir quando utilizar um dos nomes, em que situação social etc.



O modelo apresenta dois planos relacionais da pessoa: um plano horizontal, que representa uma espécie de deslocamento espacial entre o indivíduo e o mundo exterior e a natureza; e um plano vertical, que representa um deslocamento entre o indivíduo e a ordem cósmica superior – o *astral*.

A energia é a noção fundamental para compreender esse aspecto relacional da Pessoa: ela é o elemento que circula entre esta e as outras dimensões. É a qualidade da energia que circula que vai definir a qualidade desses vínculos.

As noções de interioridade e exterioridade estão ligadas a uma cosmologia mais ampla, segundo a qual o indivíduo em equilíbrio é aquele que tem também uma boa relação com o *astral*, com a natureza e com as outras pessoas. A energia que circula entre um e outro plano é uma das noções articuladoras da pessoa a essas diferentes instâncias do mundo exterior.

1.c) A pessoa e o “mundo exterior”

Aquilo que os sujeitos pesquisados chamam de “o mundo” (em expressões como “retomar o caminho do mundo”), diz respeito aos outros e à vida social: o conjunto das relações sociais (família, amigos, trabalho), nas quais o indivíduo está inserido; a sociedade e, de modo geral, a cultura urbano-industrial moderna²⁰.

A atitude daquele que faz seu caminho espiritual é ambígua em relação ao “mundo”. A dicotomia entre uma vida interior e uma dimensão social, entre o indivíduo e o mundo é concebida através de um jogo dinâmico de trocas e transformações.

Para as diferentes cosmologias neo-espirituais em geral, o ser humano nasce puro, e são a vida social (suas instituições como a família, a escola, o trabalho), a

²⁰ O “mercado”, como me disse um *saniase*.

cultura e o estilo de vida “ocidentais” e urbanos que irão lhe impor sentimentos e modelos de comportamento “negativos”.

Pessoa ←-----mundo exterior
(originalmente pura) (padrões, programações, poluição) (família, escola, sociedade)

Esse modelo, que representa a matriz original da relação entre o indivíduo e o mundo exterior pode ser sintetizado, a primeira vista, pela oposição *interior(pessoal)/puro X exterior (mundo)/impuro*.²¹

Se existe uma “pureza original” no interior de toda pessoa, e se a fonte do *mal* é o mundo, é voltando-se sobre si mesmo e realizando um trabalho de cura interior que o indivíduo irá se liberar dos sentimentos, pensamentos e modelos de comportamento que corromperam sua “pureza original”. Todo trabalho terapêutico é assim concebido como um trabalho de limpeza, de purificação, de eliminação de tudo o que é poluído, negativo.

Mas, no discurso dos sujeitos, o *ser* é o *ser no mundo*, ou seja, é no mundo que ele deve fazer seu caminho e se transformar. Quando o guru indiano Rajneesh (Osho) disse: “é preciso meditar no mercado”, ele não somente sintetizou o sentido fundamental da cosmologia *saniase*, mas também o das cosmologias neo-espirituais em geral: o de uma espiritualidade mundana. O mundo, origem do sofrimento, pode também ser percebido como um lugar de desenvolvimento pessoal, de vida comunitária, natural e equilibrada. O exterior torna-se fonte permanente de energias positivas e negativas que o indivíduo aprende a filtrar e a transformar.²² Também a relação com o mundo exterior também muda: os laços de amizade, as relações familiares, a vida profissional são dimensões da vida que se tornam também objetos do trabalho espiritual. Um dos principais aspectos dessa mudança é a busca de um equilíbrio com o contexto exterior. Se é preciso “estar no mundo”, deve se buscar construir um contexto equilibrado, harmonioso, favorável ao caminho espiritual e estabelecer uma troca positiva de energia com os outros.

²¹ Por outro lado, em certas cosmologias, grande parte dos problemas vividos pelos indivíduos são de origem *karmica*, ou seja, são herdados de acontecimentos vividos e de atos realizados (no mundo) em vidas anteriores. Nesse caso, as influências do “mundo exterior” são uma reatualização de certos padrões kármicos, sendo a causa central do desequilíbrio e do sofrimento não essas influências em si mas a forma de cada um vivê-las.

²² A noção de energia positiva ou negativa é seguidamente utilizada para qualificar um espaço ou mesmo uma outra pessoa: “fulano não tem uma boa energia”, “esta casa tem uma boa energia”. A noção de energia negativa pode ser comparada a outras noções similares do universo religioso brasileiro: flúidos negativos, encosto, mau-olhado, trabalho, macumba, feitiço.

A vida em comunidade (sobretudo rurais, ou cooperativas urbanas) é a forma mais evidente dessa “reconstrução do mundo” em função de uma vida espiritual. Trata-se de reorganizar a vida social e econômica em função de uma cultura espiritual²³.

1.d) Cultura do natural

Mais que um espaço, uma dimensão ou uma referência do mundo exterior, a natureza na cosmologia alternativa é um valor. Ser “natural” é um critério fundamental para qualificar todas as esferas da vida: o comportamento pessoal, os alimentos consumidos, o espaço e a casa, o material utilizado na confecção de objetos e a forma de fabricá-los etc. Enfim, é um critério de qualidade e um valor positivo que contrasta com tudo o que “não é natural”: os produtos de origem industrial, sintéticos, ou mesmo um comportamento “interessado”.

O “natural” se articula com outras qualidades diferenciais, como o puro, o autêntico, o rústico (em oposição ao urbano), o vegetariano, o sã (em oposição ao doente ou insano).

Mas a concepção de natureza é também um traço comum, um fator de demarcação de novas formas de espiritualidade. Se nos movimentos contra-culturais e alternativos dos anos 70 a “natureza” era um objeto de culto, durante os anos 90 ela passa a representar a própria espiritualidade. Não foi por acaso que muitos sujeitos com quem conversei (mesmo não sendo daimistas) consideravam o Santo Daime como o “canal mais avançado” da espiritualidade: a religião que vem da floresta²⁴, e cuja cura e ensinamentos espirituais vêm das “plantas professoras”²⁵ recolhidas na Amazônia.

Se a energia que vem do mundo social é, em geral, negativa e fonte de sofrimento, de conflitos e de doenças, a energia que vem da natureza é sempre boa, sã, positiva e fonte de cura. A troca de energia com a natureza é, ao mesmo tempo, uma forma de cura e espiritualização e de conexão a uma ordem cósmica, da qual a natureza é a mais visível de suas manifestações.

Isso não significa necessariamente ter que viver na floresta ou no campo. Existem outras formas de manter contato permanente com a natureza: comer alimentos

²³ Sobre isso, ver Ferguson, 1981, p.251-253. Léger (1984) e Champion (1990) descreveram a forma francesa das soluções comunitárias alternativas.

²⁴ Ver Groisman, 1991, sobre a origem do Santo Daime e sobre a convicção de seus adeptos de que “a ‘Nova Jerusalém’ se localiza na floresta amazônica” (p.234), onde se encontra a comunidade daimista do “Céu do Mapiá”.

²⁵ Idem.

“orgânicos” e naturais, não comer carne, utilizar produtos biodegradáveis e recicláveis, fazer seu próprio pão, observar as estrelas e os ciclos lunares, buscar locais onde se possa respirar ar puro etc.

1.e) O *astral*

A conexão e a harmonia com o cosmos são o objetivo de todo trabalho espiritual. Para estar bem consigo mesmo é preciso estar em contato com esse plano superior e “divino” da existência. É importante ressaltar que a palavra divino (qualificativo), bastante utilizada, nem sempre faz referência a Deus (substantivo). O reconhecimento de uma ordem cósmica, anterior e posterior à existência individual, não faz necessariamente referência a uma crença em Deus.

O *astral* é também a moradia dos seres que já deixaram este mundo. Quando falam de seu mestre, os *saniases* explicam que “Osho agora está no astral”. O *astral* guarda sempre uma dimensão insondável, oculta, representa (junto com a natureza) a permanência do mistério que a vida moderna teria retirado da existência pessoal.

Diferentes formas de sensibilidade e de conhecimento estão ligadas a essa conexão do indivíduo com o astral. Outras formas de consciência e percepção, como o pensamento intuitivo, os estados modificados de consciência (provocado por técnicas respiratórias, meditativas, movimentos corporais ou pela ingestão de substâncias psicoativas como a *canabis* ou a *ayahuasca*). O conhecimento de nossas vidas passadas (e das questões de ordem *karmica* da vida atual): nesse caso o indivíduo encontra outra dimensão de si que poderia ser associada à noção de *duplo*; quando ele se torna seu espectador, ele está diante daquilo que Vernant (1965) chamou de “uma realidade exterior ao sujeito mas que, na sua própria aparência, se opõe por seu caráter insólito... à cena comum da vida”²⁶. Em cada vida passada o indivíduo pode ver um de seus múltiplos duplos – desdobramentos de si. Outra forma é o contato com os seres que estão no astral, como os *saniases* que têm contato direto com o mestre; ou aqueles que podem receber entidades, espíritos. As pessoas que têm essa capacidade são comparáveis ao *medium* espírita e em geral realizam um trabalho dedicado a desenvolver essa capacidade²⁷.

²⁶ Vernant, 1965. Ou ainda, segundo Fortes (1973, p.301): “uma sorte de existência em seu próprio direito...”, mesmo se ela faz sempre parte do vivente.

²⁷ Sobre a mediunidade no espiritismo ver Cavalcanti (1983).

1.f) A energia

A circulação e a troca de energia são o fator fundamental para definir todo tipo de contato ou de relação no universo alternativo. Como já descreveu Soares (1994a, p.193), existe um “sentido dinâmico” na energia: ela circula no corpo e no espírito da pessoa e em seu contexto exterior (a natureza, os outros, os objetos, o cosmos, os lugares) estabelecendo contato.

A energia é o princípio fundamental da vida e do sentido relacional da Pessoa. De um certo modo, todos os acontecimentos, sentimentos, experiências se transmutam em energia – positiva ou negativa.

Pode se estabelecer um paralelo entre essa concepção de energia e certos conceitos de outras cosmologias exteriores ao circuito alternativo. A noção de “fluido”, no espiritismo, se aparenta a um tipo de energia – segundo Cavalcanti, os fluidos são um elemento da “ordem física, dos emissores de vibrações que acabam, no entanto, por ter um conteúdo essencialmente moral”²⁸. Na umbanda, esse elemento que impregna as pessoas, os objetos e os lugares e que circula entre as pessoas e as entidades cósmicas tem várias designações. As expressões mais comuns são as de “força espiritual”²⁹ ou, como no espiritismo, fluidos³⁰. No candomblé, o *axé* é uma espécie de energia, uma força espiritual essencial presente na natureza, nas pessoas, nos lugares e nos objetos³¹.

A noção de energia é central nas cosmologias neo-espirituais; ela é, para utilizar uma expressão de Soares, “a moeda cultural do mundo alternativo”³².

2. O corpo: “espelho da alma”

Para Vernant (1974), entre os gregos a “descoberta da interioridade” vai ao lado da afirmação do dualismo somato-psicológico (a alma e o corpo)³³. Apenas mais tarde o corpo será integrado ao Eu “para fundar a pessoa ao mesmo tempo em sua singularidade

²⁸ Cf. Cavalcanti, 1983, p.103. O *passé* espírita é uma “troca fluidica” (idem, p.102).

²⁹ Cf. Maggie Velho, 1975.

³⁰ Como a energia, os fluidos podem ser bons ou maus e um dos objetivos do *passé umbandista* é expurgar os maus fluidos, cf. Ortiz, 1991.

³¹ Ver Dantas, 1988, e Prandi, 1991.

³² Cf. Soares, 1994a, p. 197.

³³ “L’âme se définit comme le contraire du corps; elle est enchaînée ainsi qu’en une prison, ensevelie comme en un tombeau. Le corps se trouve donc au départ exclu de la personne, sans lien avec l’individualité du sujet.» Cf. Vernant, 1973, p.36

concreta e como expressão do homem integral”³⁴. Na concepção de pessoa enunciada nas narrativas de itinerários e experiências terapêuticas e espirituais, mesmo se resta algo do reconhecimento de uma dualidade entre o corpo e o espírito, eles são vistos como uma mesma coisa.

O corpo não é visto como um conjunto de membros e órgãos; ele também não é somente matéria. O corpo é representação, texto, forma simbólica, território onde a pessoa inscreve a si própria, como também a sua história, suas dores e sofrimentos (“é preciso saber escutar seu corpo”, diz um terapeuta). A concepção simbólica e psicológica do corpo prevalece sobre uma concepção fisiológica: o corpo não se reduz à materialidade do corpo físico.

Se for preciso encontrar um sentido à relação entre corpo e espírito, este não será de oposição. Tudo o que acontece com o espírito se exprime no corpo; tudo o que acontece com o corpo terá consequências para o espírito. Assim são explicadas as origens de certas doenças (explicações, aliás, muito parecidas com as da medicina psicossomática); é assim que as novas cosmologias espirituais explicam como aquilo que Norbert Elias (1978) chamou de “processo civilizador” do corpo, e de controle e disciplinamento das emoções, acabou por disciplinar também o espírito.

Ao contrário da visão ocidental e cristã, que vê o corpo como um objeto a ser controlado e dominado através da força da vontade, as terapias alternativas levam em conta as razões do corpo. Uma parte das terapias corporais é baseada sobre a liberação das pressões e limitações impostas ao corpo, disciplinado cotidianamente para ser um instrumento de produção e de reprodução de papéis sociais determinados (inclusive aqueles ligados às identidades de gênero).

O corpo não só expressa e revela as “doenças da alma”, mas ele é o próprio meio, o instrumento de sua cura. Grande parte das técnicas terapêuticas alternativas dão importância e centralidade ao corpo.

A adoção de um comportamento terapêutico e de uma prática espiritual no plano da vida cotidiana diz também respeito à adoção de uma nova relação com o próprio corpo, a formas particulares de higiene pessoal e por vezes a certas interdições e prescrições (alimentares e outras). No processo de transformação pessoal o corpo muda e exhibe os signos dessa mudança.

³⁴ Idem, p.36, nota3.

2.a) O corpo simbólico

Dois tipos de significados se inscrevem sobre o corpo: os significados pessoais (que falam do sujeito e de sua singularidade) e os significados coletivos (que falam de seus laços e filiações espirituais).

Os significados pessoais estão ligados a essa função do corpo como forma simbólica da pessoa. Na leitura corporal feita por um terapeuta, o corpo conta uma história pessoal, ele é um texto, um lugar de inscrições. Não existe uma topografia fixa ou pré-estabelecida do corpo: ele é um texto aberto, em transformação, um “espelho da alma”. A transparência e evidência do corpo vai desvelar a opacidade da alma. Sontag falou de outra transparência:

“A tuberculose faz o corpo tornar-se transparente. Os raios X, que constituem o instrumento do diagnóstico padrão, permitem, às vezes pela primeira vez, que a pessoa veja seu interior, que ela se torne transparente para ela mesma”³⁵.

Foucault já havia desenvolvido essa idéia da transparência corporal em *O nascimento da clínica* (1963). Hoje, essa transparência do corpo é bem mais vasta graças a ecografias, scanners, endoscopias, tomografias. Todo o interior do corpo humano foi praticamente revelado. As terapias espirituais buscam uma outra transparência, aquela da alma: tudo deve ser dito, expresso, “colocado pra fora”.

Ao mesmo tempo, o corpo também é uma espécie de mediação com o mundo, sendo outra de suas dimensões aquela dos significados sociais nele impressos, sobretudo aqueles que revelam a experiência espiritual do sujeito, seja de forma explícita (vestimentas, adereços, colares, anéis, roupa ritual, etc.), seja através de signos mais sutis (um certo olhar, uma maneira de falar, de caminhar, o uso de determinada linguagem etc) que apenas quem já é um iniciado consegue interpretar.

As técnicas de trabalho sobre o corpo são as mais variadas, englobando diversos tipos de massagem, de técnicas respiratórias, de postura meditativa, de movimentos corporais, de exercícios de recondicionamento corporal através de técnicas específicas.

Essas técnicas têm também um fundamento ético comum, baseado sobre a crítica do corpo fabricado pela civilização urbana do ocidente moderno: “racionalizado” e disciplinado para ser um “instrumento de produção”.

³⁵ Cf. Sontag, 1984: 18.

A alimentação é outro aspecto importante tanto em relação ao trabalho espiritual de purificação, quanto em relação aos códigos sociais e de filiação espiritual. A conversão ao vegetarianismo, ou ao menos a eliminação das carnes vermelhas, é o exemplo mais evidente de mudança de hábitos corporais provocada pela adesão às terapias espirituais. O perfil alimentar típico do “buscador espiritual” da Nova Era é o do vegetariano, mesmo que isso não seja uma regra. A ingestão de alimentos é freqüentemente utilizada como metáfora da relação entre a pessoa e o mundo exterior, ao tipo de energia que ela irá receber, às trocas que ela vai estabelecer com os outros e a sua maneira de “estar no mundo”.

Os alimentos são classificados do puro ao impuro, sendo as carnes vermelhas, os alimentos industrializados e com aditivos químicos considerados “alimentos perigosos”. Mas além do puro, a ideologia alimentar alternativa valoriza também o “equilibrado”, aspecto relacionado às diferentes combinações alimentares e ao peso de cada tipo de alimento.

Outro princípio que define uma hierarquia alimentar é o da lógica de circulação de substâncias, qualidades e energias através dos alimentos. Nesse sentido, a oposição *yin* e *yang* é bastante utilizada, inclusive nas terapêuticas alimentares.

O perfil alimentar típico do “buscador espiritual” da Nova Era é o do vegetariano, mesmo que isso não seja uma regra.

3. A simbólica da morte

A transformação pessoal é o aspecto central da experiência e dos itinerários espirituais nas culturas da Nova Era. A concepção de morte, além de estar diretamente ligada à essa noção da pessoa como devir, pode ajudar a compreender melhor o que isso significa. Primeiro, porque a morte é vista como o devir comum de todos os seres. Segundo, porque diferentes significados e metáforas ligados à morte são utilizados para explicar certos processos particulares vividos pelo sujeito: mais que a referência à morte física do indivíduo, os diferentes discursos e cosmologias falam da morte enquanto acontecimento simbólico³⁶. A morte é utilizada como metáfora, uma espécie de “recurso

³⁶ Mais uma vez aqui a inspiração é a discussão sobre a morte entre os Araweté, feita por Viveiros de Castro, 1983.

estilístico”, como diria Viveiros de Castro³⁷, para descrever diferentes situações e processos vividos pela pessoa.

O mais evidente desses significados é aquele da morte assimilada à transformação: morte e renascimento; fim de um período da vida do indivíduo; mudança. A maior parte das imagens da morte, nas diferentes simbólicas espirituais, remete a esse significado: o arcano XIII do tarot - a Morte - significa mudança, perdas, abandono de antigos padrões e de tudo o que é passado. Um dos manuais de leitura das cartas enuncia um ditado sufista para definir esse arcano: “Morra, antes que você morra!”.

É assim que as diferentes situações de transição e de mudança são descritas como mortes simbólicas, onde o “velho Eu” morre para ceder lugar a uma pessoa nova, transformada. Aqui novamente uma imagem utilizada por Viveiros de Castro³⁸ a propósito do sentido de morte para os Araweté pode também nos servir: no caminho neo-espiritual, “morre-se várias vezes na vida”.

Cada momento de transição, cada prova, cada evento importante é vivido como um processo de morte e renascimento, o que muitas vezes é provocado por uma situação ritual ou uma experiência espiritual intensa. Certas narrativas de pessoas que participaram de sessões do Santo Daime descrevem sua experiência como um processo de morte e de descoberta de um Eu até ali desconhecido. A terapia do *renascimento* ela própria (renascimento: nascer de novo) implica logicamente uma espécie de morte, a partir da qual o indivíduo renasce outro.

Na medida em que toda mudança implica perdas e separações, a morte enquanto transformação está ligada à outra experiência do sujeito: a do sofrimento. Sallie Nichols, em uma interpretação junguiana do tarot, refere-se à *mortificatio* como o momento do trajeto em direção ao conhecimento de si, onde o indivíduo vive um “luto negro”: “entre a poda do velho e a maturação do novo”³⁹.

Isso nos remete a outro significado simbólico da morte proposto pelas diferentes cosmologias alternativas: o de estabelecer uma relação com as “zonas obscuras” da pessoa, suas “sombas”. Para usar mais uma vez o tarot, a imagem e o significado dado à carta da Lua - o arcano XVIII - pode ajudar a compreender esse sentido. A Lua representa, entre as cartas, aquela do mergulho mais profundo no inconsciente e a

³⁷ Idem, p.483.

³⁸ Para os Araweté, “morre-se várias vezes na vida (e algumas na morte)”, cf. Viveiros de Castro, 1986: 481).

³⁹ Cf. Nichols, 1993, p.228.

dualidade dessa vivência: o perigo da morte ou loucura, a possibilidade de encontrar a “chave preciosa do conhecimento de si”. Submerso no fundo de si, o herói, ausente da carta, vive um estado de depressão, ele sofre, mas o sofrimento é o único caminho para se conhecer e se transformar⁴⁰. Esse processo, em diferentes versões, está presente na maior parte das terapias e das experiências espirituais alternativas que eu pude observar. Existe sempre um momento que é descrito como esse “mergulho profundo no interior de si”, um momento descrito como um processo de morte e renascimento.⁴¹ O inconsciente, as sombras, as zonas obscuras são as expressões que designam esse interior pessoal identificado com a morte⁴².

A morte é sobretudo metáfora, representação simbólica de certos estados interiores da pessoa e de seu processo maior de transformação. As referências à morte física são, de certo modo, uma expressão desse sentido metafórico mais geral: trata-se de mais uma transformação, de uma metamorfose do ser, a mais profunda e a mais importante.

Se as mudanças vividas durante a vida são representadas pela imagem e pela idéia de morte, a grande mudança provocada pela morte física é designada, muitas vezes, por outros termos, sendo o de *passagem* um dos mais utilizados. Outra expressão é a de *ir para o astral*.

Essa visão da morte física nos remete a outra característica da Pessoa na cosmologia neo-espiritual, a de sua continuidade e permanência. A pessoa não acaba com a decrepitude do corpo: a morte física é mais uma etapa em seu itinerário espiritual.

4. A Pessoa: totalidade singular em movimento

Antes de entrar propriamente na discussão que articula a noção de pessoa nas culturas da Nova Era com as configurações do individualismo, acho necessário uma rápida digressão comparativa com a noção de pessoa nas sociedades ameríndias

⁴⁰ Um manual de tarot interpreta esse arcano da seguinte forma: “The threshold to Death is also the threshold to a new life. This is the entry way into a higher consciousness” [O limiar em direção à morte é também o limiar para uma nova vida. O caminho de entrada em uma consciência mais elevada]. Cf. Ziegler, 1989, p. 53.

⁴¹ Sobre o sofrimento como valor nas culturas da Nova Era, ver Maluf, 1996 e 2003.

⁴² Outra imagem interessante desta visão é a da interpretação junguiana do tarot feita por Nichols, que descreve o esqueleto, representado no arcano XIII - a Morte - em praticamente todas as versões do tarot, como a essência mais “pura” do ser humano, ou ao menos de seu corpo, o que ele tem de essencial: “como nosso inconsciente profundo, eles (nossos ossos) são nosso mais verdadeiro eu”, cf. Nichols, 1993, p.229.

brasileiras.⁴³ Uma abordagem comparativa com sociedades não modernas ou não fundadas nos valores individualistas é interessante no sentido heurístico para pensar uma situação não necessariamente contemplada por modelos analíticos mais generalizadores, no caso do estudo das sociedades modernas e “individualistas”.

No decorrer deste artigo, foi afirmado diversas vezes que, nas culturas da Nova Era a pessoa é uma criação constante, um devir. Isso é evidenciado pela concepção do trabalho espiritual como algo permanente, em que o sujeito deve estar sempre engajado. Levando em conta as diferenças evidentes, a noção da Pessoa Araweté descrita por Viveiros de Castro (1986) me inspira a refletir sobre esta concepção discutida ao longo deste trabalho: mais que um *ser* a pessoa é um *devir*, “ela não existe fora do movimento”⁴⁴. No entanto, se a pessoa Araweté se realiza na exterioridade, seu devir sendo um outro⁴⁵, trata-se, no caso estudado aqui, da busca de uma interioridade (que só se realiza plenamente em relação a uma dimensão exterior ao sujeito): tornar-se “si mesmo”.

5. *Um novo individualismo?*

As diferentes interpretações antropológicas e sociológicas das “culturas de si” e, mais particularmente, dos “novos movimentos religiosos” e do tipo de sujeito que emerge dessas culturas encontraram os caminhos mais diversos. O leque é vasto e complexo, mas é possível identificar dois pólos de análise. De um lado, aquele que reduz essas culturas à simples reprodução de certos aspectos já presentes no indivíduo moderno, ou ao desenvolvimento de uma cultura do narcisismo⁴⁶ ou de um hedonismo pós-moderno enquanto formas de apagamento do sujeito. De outro, aquele que vê nesses movimentos um papel positivo, de emergência de um “novo sujeito”, portador de um papel político e de resistência e de subversão das instituições⁴⁷. Um pólo que

⁴³ Particularmente aqui estou me referenciando sobretudo ao estudo de Viveiros de Castro sobre a sociedade Arawete. Cf. Viveiros de Castro, 1986. Posteriormente à elaboração de minha pesquisa, outros estudos etnológicos sobre a questão do sujeito e das cosmologias nas sociedades indígenas desenvolveram o conceito de perspectivismo como a forma do pensamento ameríndio. Cf. Viveiros de Castro, 1996 e Lima, 1996.

⁴⁴ Cf. Viveiros de Castro, 1986, p.22. Para essa discussão e para o conceito de devir, sua referência fundamental é a discussão de Gilles Deleuze e Felix Guatari.

⁴⁵ “Eis assim que seu `centro` está *fora*, sua `identidade` *alhures*, e que seu Outro não é um espelho para o homem, mas um destino». Cf. Viveiros de Castro, 1986, p.26.

⁴⁶ Lasch, 1979.

⁴⁷ Guiddens (1991), analisando de maneira geral as “culturas de si” (das quais as culturas terapêuticas e neo-religiosas seriam uma espécie de sub-produto) se coloca nesse pólo.

interpreta esses novos fenômenos culturais como formas de reprodução das instituições e de continuidade em relação às ideologias dominantes. Outro pólo que os interpreta como formas de descontinuidade ou mesmo de ruptura em relação às instituições da sociedade contemporânea.

Champion (1989), em um artigo em que analisa as diferentes interpretações sociológicas dos novos movimentos religiosos, mostra uma dicotomia semelhante: de um lado, as interpretações que supõem uma relação de continuidade entre a tradição religiosa e os novos movimentos (ou seja, que buscam compreender as novas religiosidades na antiga matriz da sociologia religiosa⁴⁸); de outro lado, aquelas que privilegiam a “novidade” dos grupos neo-religiosos, vistos como ligados ao quadro mais amplo da pós-modernidade.

Para essa autora, é justamente sobre a descontinuidade que deve se colocar o acento, descontinuidade não somente em relação ao quadro teórico de sua interpretação, mas também em relação ao próprio sentido desses movimentos e ao tipo de individualismo que eles engendram.

Outros autores, Robbins, Anthony e Richardson (1978), colocaram a questão em outros termos, tocando no entanto a essência da questão de Champion, apesar de terem escolhido não dar uma resposta: “essas terapias e esses ‘cultos’ estariam promovendo o egoísmo, a auto-absorção e a irresponsabilidade social, ou existiriam nesses movimentos valores altruístas e igualitários?”⁴⁹.

Apesar dessa interrogação parecer justa, a maior parte dos estudos recentes consideram, como Champion, que a concepção de indivíduo que emerge desses novos movimentos espirituais e terapêuticos é original e representa uma ruptura em relação ao individualismo racionalizado ou “utilitário”⁵⁰.

Para Champion, esse novo individualismo está em conexão com os valores pós-modernos e é fundado sobre “o valor da singularidade e dos afetos e sustenta a recusa de um individualismo-voltado-para-si-mesmo, egoísmo”⁵¹. A autora reconhece, no entanto, que os adeptos dos grupos místicos e esotéricos estão também impregnados de certos valores próprios à sociedade contemporânea: “a eficácia, a valorização do privado, o individualismo, o desenvolvimento pessoal”⁵².

⁴⁸ Da qual Weber e Troeltsch são as referências principais.

⁴⁹ Robbins, Anthony e Richardson, 1978, p.163.

⁵⁰ Expressão utilizada por Bellah, 1970.

⁵¹ Champion, 1989, p.167.

⁵² Idem, p. 164.

Outros autores tentaram precisar o sentido dessas transformações. Descrevendo as diferentes formas de cura ritual alternativa nos Estados Unidos (sobretudo entre as classes médias), McGuire (1988) propõe a tese do aparecimento de uma nova forma de individualismo através dessas práticas. Essas curas rituais seriam uma resposta à “racionalização do corpo e das emoções na sociedade contemporânea”⁵³.

O sentido dessas curas alternativas é o de (re)conceder poder aos indivíduos em estado de sofrimento (físico ou psíquico). O novo modo de individualismo que emerge dessas culturas possui, segundo a autora, dois traços em comum: uma visão alternativa do mundo baseada em uma concepção holista de integração de corpo-espírito e de “todos os aspectos do cosmos”⁵⁴; e a concepção de saúde enquanto idealização de um tipo de pessoa (*self*), e da “cura como processo de desenvolvimento para alcançar esse ideal”⁵⁵.

Em geral, a maior parte desses estudos reconhece a formação, no interior desses movimentos, de uma nova concepção da pessoa ou do indivíduo. Mas eles percebem apenas um papel limitado de contestação, que não chega a representar um desafio às estruturas sociais, políticas e econômicas da sociedade.

5.a) O quadro brasileiro

Como foi visto acima esse indivíduo que percorre um itinerário espiritual nos mostra aspectos comuns àqueles descritos como próprios ao sujeito moderno: o peso dado a uma “vida interior”, a dimensão psicológica de sua constituição, a importância dada ao bem-estar pessoal etc.

Além disso, os grupos sociais tocados mais diretamente por essas culturas alternativas compartilham, ainda que de forma desigual e particular, uma ideologia individualista moderna⁵⁶.

Uma das dimensões de articulação da cultura neo-espiritual, ao menos de suas redes mais restritas, funciona como uma espécie de demarcação simbólica para as classes médias urbanas brasileiras, cruzada com outros aspectos culturais próprios a essas classes. As culturas da Nova Era, em um certo sentido, ocupariam um espaço

⁵³ Cf. McGuire, 1988, p.240.

⁵⁴ Idem, p. 244.

⁵⁵ Idem, ib.

⁵⁶ Entre os estudos sobre as classes médias urbanas brasileiras e o individualismo como valor, ver Velho (1985 e 1981), Salem (1991), Figueira (1985), entre outros.

semelhante, ou comum, àquele de uma “cultura psicanalítica”, respondendo a demandas típicas dessa cultura, as quais esta não chega a responder no quadro brasileiro.

Antes de discutir especificamente sobre esse indivíduo que compartilha as culturas aqui analisadas, é preciso fazer algumas considerações a propósito de certos aspectos particulares das classes médias brasileiras e de uma “vertente brasileira” do individualismo.

Em primeiro lugar, os autores que fizeram estudos antropológicos sobre as classes médias no Brasil observaram que a incorporação de uma ideologia individualista no interior desses grupos não se faz sem contradições e sem tocar aspectos próprios a outras configurações culturais mais ligadas a uma cultura holista ou hierárquica. Esta dinâmica de empréstimos entre a ideologia moderna individualista e as culturas holistas foi, aliás, concebida por Dumont como uma das características da própria forma pela qual a ideologia se difunde.⁵⁷ Dumont havia previsto que não existe um único individualismo e que este toma formas diferentes conforme os diferentes contextos sociais, políticos e históricos⁵⁸.

Em segundo lugar, em relação às culturas alternativas, nós vimos que elas possuem particularidades e se estendem para além do quadro limitado de uma configuração ideológica psicologizante. Essa perspectiva mais aberta se manifesta, por exemplo, pelos cruzamentos com outras esferas culturais, sobretudo as outras formas de religiosidade e de vivência terapêutica, mas também com o universo ecologista entre outros.

É preciso ainda lembrar que o campo onde opera a cultura terapêutica neo-espiritual é mais vasto que aquele dos grupos que pertencem à rede mais restrita dos terapeutas e seus pacientes ou dos espaços rituais. Ele atinge também largos segmentos da população, principalmente através de sua difusão na mídia, de publicações e pela sua influência no universo religioso popular.

Todos esses fatores dão uma certa especificidade à maneira pela qual uma nova concepção de indivíduo pode ser percebida nas culturas espirituais e terapêuticas ligadas ao universo da Nova Era no Brasil, inclusive porque mesmo as formas de individualismo que era possível perceber antes em parte da sociedade brasileira não

⁵⁷ Movimento de empréstimos que não tem um sentido único, dado que essa dinâmica contraditória de diferentes influências culturais pode também ser percebida no interior das classes populares brasileiras.

⁵⁸ Ver sobretudo Dumont, 1985a e 1991.

representam uma continuidade clara e linear em relação ao individualismo da tradição moderna ocidental⁵⁹.

Esses dois aspectos, de ruptura e continuidade, estão presentes de maneira dialética na emergência das cosmologias alternativas no Brasil. Eles nos informam sobre a constituição da pessoa do buscador espiritual. Como já discuti em minha tese, há diferentes fatores na aparição dessas novas vivências espirituais no Brasil: a influência de outras formas de religiosidade; uma certa tradição de informalidade na manipulação dos processos de doença/cura, não somente entre as classes populares, mas também nas classes médias. O terceiro fator está mais ligado ao aspecto de ruptura do que ao de continuidade: a identificação com outros movimentos culturais e políticos, aos quais essas novas culturas se cruzam em diversos aspectos (os movimentos da contracultura, o feminismo, os movimentos ecologistas, parte da esquerda etc.). É em relação a essa terceira influência que nós podemos perceber mais claramente a ligação a um *ethos* individualista moderno, mais propriamente a um tipo de individualismo “libertário e psicologizante”⁶⁰, do que a um individualismo racionalizado.

O aspecto de ruptura é representado sobretudo por essa perspectiva crítica, presente nesses movimentos alternativos ou libertários e retomada de maneira própria pelas culturas neo-espirituais: crítica à sociedade em geral e à cultura e ao modo de vida urbano, à repressão imposta pela sociedade às “verdadeiras” necessidades e aos desejos dos indivíduos; crítica a uma cultura masculina, que valoriza a esfera pública e o distanciamento do indivíduo de si mesmo; crítica às “religiões tradicionais” e às instituições religiosas, por se desviarem da “verdadeira espiritualidade” em troca de poder, de influência e de dinheiro; crítica à biomedicina e às psicoterapias ditas convencionais (inclusive à psicanálise).

Um dos aspectos dessa ruptura ainda a desenvolver é aquele que diz respeito às ideologias e culturas de gênero. Alguns elementos dessa mudança podem ser descritos. De um lado, uma “feminização do sujeito”, manifestada por uma revalorização do domínio privado e doméstico⁶¹, de uma linguagem subjetiva e de expressão das emoções, da vida afetiva e amorosa, da adoção pelos homens de um comportamento de auto-cuidado tipicamente ligado ao universo feminino nas culturas ocidentais. De outro lado, as diferentes cosmologias espirituais convergem no sentido de uma teoria do

⁵⁹ Para uma visão da continuidade da noção de pessoa no ocidente cristão, ver Duarte e Giumbelli, 1995.

⁶⁰ Para retomar uma expressão utilizada por Salem (1991) para definir o indivíduo que emerge do imaginário social e dos movimentos dos anos 60/70.

⁶¹ Sobre a relação dos homens de classe média a essa esfera, ver Buffon, 1992 e Salem, 1991.

gênero fundada sobre uma compreensão mais simbólica do que biológica das diferenças. Os pólos masculino e feminino são relativizados e percebidos como constitutivos de cada ser humano (através, por exemplo, da dualidade taoísta do yin e do yang). Para Champion (1999), as cosmologias místico-esotéricas vêem o ser humano como “fundamentalmente andrógino”⁶². É preciso, no entanto, destacar que concepções essencialistas do gênero também têm lugar nessas novas cosmologias.

Por trás dessa crítica global à sociedade moderna observa-se também uma concepção diferenciada de indivíduo e de pessoa. No entanto, não se pode negar que esse novo sujeito é também a síntese desse duplo movimento de rejeição e aproximação das concepções de pessoa hegemônicas nas sociedades moderno-contemporâneas, notadamente as várias formas do individualismo. O itinerário conceitual desse “novo sujeito” é também feito de empréstimos e cruzamentos, sem no entanto perder em sentido e em coerência.

Outro aspecto da ruptura diz respeito à relativização (senão recusa) de certos aspectos estruturantes da concepção moderna de pessoa. Nós vimos alguns elementos desse diálogo crítico com a tradição ocidental, como a valorização de uma interioridade que só se realiza em relação a uma dimensão transcendente da existência⁶³. Essa exterioridade se manifesta também pelo fato de que o itinerário espiritual deve ser percorrido *no mundo*⁶⁴.

Um último aspecto é o do paradoxo de um discurso que valoriza ao mesmo tempo o exercício da vontade e da autodeterminação individuais e a submissão a uma ordem cósmica superior. Essa tensão entre a vontade do indivíduo e a vontade cósmica é inerente, em graus diferenciados, a todo discurso neo-espiritual. A inclusão de uma dimensão de transcendência nesse discurso representa um ponto de tensão com esse aspecto da concepção moderna de indivíduo enquanto mestre de si e de sua vontade.

Duarte e Giumbelli (1995) buscam fazer uma síntese da trajetória da pessoa na modernidade. Os autores partem do princípio de uma continuidade da noção de pessoa na tradição ocidental baseada na “tríade estruturante da verdade, interioridade e vontade” (p. 79). As formas modernas seriam uma maneira de resolver essa tensão,

⁶² Cf. Champion, 1990, p. 38.

⁶³ Que, ao contrário do que concluem alguns autores, eu vou chamar de caráter transimanentista desses movimentos, mais do que propriamente imanentista.

⁶⁴ Essa via mística intramundana aparece explicitamente em certas cosmologias espirituais, como entre os *saniases*, e em outras experiências como a meditação zen ligada à tradição *soto*. Quase todas as técnicas terapêuticas e rituais dessas novas cosmologias estão baseadas no aperfeiçoamento da existência do indivíduo no mundo.

mesmo as formas mais contemporâneas, como aquelas ligadas às “religiões do Eu” e às correntes de “auto-ajuda”, onde segundo os autores predomina a subordinação da verdade (interior) a uma “vontade irrelativizada” (p. 107). A aproximação de uma abordagem mais etnográfica das diferentes formas que podem assumir essas “religiões do Eu” no mundo contemporâneo mostra, no entanto, o contrário: a presença de uma dimensão transcendente que relativiza o imperativo da vontade.

5.b) Uma resposta à aflição ou uma cosmologia original?

Apesar dos estudos mais recentes reconhecerem uma descontinuidade nas novas religiosidades e uma dimensão de ruptura em relação às instituições e às ideologias dominantes no ocidente, a maior parte desses estudos limitam esses movimentos a uma resposta a certos aspectos do mundo contemporâneo.

Duas questões ficam assim ainda para serem discutidas: a existência de uma cosmologia neo-espiritual coerente e portadora de uma visão de mundo original; e a presença de uma dimensão utópica no discurso e na experiência do sujeito nas culturas da nova era. A resposta a essas duas questões pode mostrar que essas novas culturas não são apenas uma “resposta à aflição” da vida contemporânea.⁶⁵

Os estudos sobre as culturas neo-espirituais contemporâneas não deram respostas definitivas a essas questões. No entanto, o reconhecimento de certos traços comuns, como a fragmentação das práticas, a distância das técnicas e das práticas em relação às doutrinas espirituais, ou enfim a individualização da experiência, levou alguns autores à questão da ruptura ou explosão do discurso, da linguagem religiosa e da própria “tradição”.

Assim, Hervieu-Léger (1990) considera que a “renovação emocional” que caracteriza esses movimentos está marcada por uma desintelectualização da experiência⁶⁶, por uma “perda da linguagem religiosa que possa ser entendida socialmente” e mesmo pela sua “adaptação – sob forma desutopizada – aos dados culturais da modernidade”⁶⁷.

⁶⁵ Segundo Velho (1985:173), o recurso à psicanálise pelos indivíduos de classe média no Brasil é uma forma de resposta à aflição vivida por esses grupos em torno da contradição entre a vida pública e a vida privada e sua necessidade de resolver o problema de ter que lidar com o domínio público (do cálculo, da manipulação, da racionalidade).

⁶⁶ Cf. Hervieu-Léger, 1990:243.

⁶⁷ Idem: 237.

Sublinhando ainda mais fortemente a questão da fragmentação, Carvalho (1991), retoma uma expressão de Walter Benjamin (a “barbárie artística”) para falar de uma “barbárie religiosa”: “uma perda da tradição, do narrador e da experiência de profundidade”⁶⁸. Ele se refere nesse caso a duas formas do religioso: aquela da tradição (*erfahrung*) e aquela do simples vivido (*erlebnis*), onde predominam a técnica ritual e as crenças das quais se “desconhecem suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente etc”⁶⁹.

Essa última forma é, segundo o autor, aquela que predomina nas religiosidades contemporâneas, onde o crescimento da demanda e a utilização de técnicas fora de seu contexto original⁷⁰ não são acompanhadas “de um processo de formação de novos mestres espirituais” (26). O pragmatismo dos novos movimentos religiosos levaria assim necessariamente a uma perda da “tradição”.

As questões levantadas por Carvalho (quanto à utilização de técnicas fora do contexto, à lentidão na formação de novos mestres e mesmo quanto à falta de crédito da maior parte dos mestres contemporâneos) são totalmente pertinentes. No entanto, ele não se coloca a questão de que esses aspectos possam já fazer parte não somente de uma nova cosmologia, mas sobretudo de uma nova forma de conceber o religioso e o espiritual.

Soares (1994a) utiliza a noção de “bricolagem” como o modo mesmo de realização da cultura alternativa (p.207). Mas ele percebe, naquilo que chama de “misticismo ecológico”, a dupla referência a, de um lado, uma cosmologia estruturada, e de outro, uma “errância” um “arranjo singular dos paradigmas cosmológicos”. A cosmologia-fonte é a matriz que serve de referência a essa “errância”.

A compreensão específica do contexto etnográfico de minha pesquisa me fazem convergir na direção dessa última interpretação: a da existência de um movimento complementar entre uma individualização da experiência neo-espiritual e a articulação dessa experiência em uma cosmologia mais ampla – não necessariamente fiel a *uma* tradição ou *à* tradição, mas que dá um sentido e uma coerência a essa experiência.

Cada itinerário singular cruza técnicas saídas de tradições diferentes. No entanto, mais que um pragmatismo imediatista, percebe-se que a escolha de cada uma dessas experiências, a adoção de uma prática espiritualizada como estilo de vida e a via

⁶⁸ Carvalho, 1991:26.

⁶⁹ Idem:27.

⁷⁰ Que o autor chama de “materialismo espiritual”, utilizando uma expressão de Chogyam Trungpa. Cf. Carvalho, 1991:25.

espiritual como um projeto de vida, mostram que esses itinerário não são simples “errância”⁷¹.

Como foi visto, esses itinerários não se limitam à soma das experiências, mas eles se constroem em direção a um sentido e a uma busca de sentido.⁷²

Uma das dimensões da cosmologia neo-espiritual, que também revela um sentido comum dado a esses itinerários é a de uma utopia. Ela aparece na concepção do sujeito espiritualizado como um ser em transformação e em crescimento permanente⁷³ (transformação de si como condição primordial para a transformação dos outros e do mundo).

Referências bibliográficas:

- BELLAH, Robert. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditionnal world*, New York, Karper and Row, 1970.
- 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, pp.17-69.
- CHAMPION, Françoise. «Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique» in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1989, 67/1 (janv.-mars), pp.155-169.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DUARTE, L.F.D. e GIUMBELLI, E.A. «As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade», *Anuário Antropológico/93*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995, pp.77-111.
- DUARTE, L.F.D., "Três ensaios sobre pessoa e modernidade". Boletim do Museu Nacional. Rio (41). (N. Série Antropologia), 1983.
- DUARTE, Luis Fernando D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1986.
- DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio, Rocco, 1985a.
- DUMONT. Louis *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*. Paris, Gallimard, 1991.
- DUMONT. Louis. *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985b.
- DURKHEIM, E. «Representações individuais e representações coletivas». In: *Sociologia e filosofia*, Rio Forense, 1970b.
- DURKHEIM, Emile. "L'individualisme et les intellectuels." In: Filloux, G. (org.) *La science sociale et la action*. Paris, PUF, 1970a.
- ELIAS, Norbert. *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

⁷¹ Como também o percebeu Soares.

⁷² Sem negar a existência de um “mercado” de bens e serviços espirituais, que deve no entanto ser visto como um subproduto de um fenômeno cultural bem mais vasto e não como sua expressão mais importante.

⁷³ No entanto, diferentemente do que coloca McGuire, não se trata da idealização de um “eu”, mas sim de uma idealização do processo de transformação e de aperfeiçoamento permanente desse “eu”.

- FERGUSON, Marilyn. *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.
- FIGUEIRA, Sêrvulo A. «Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais» in FIGUEIRA, S.A. (org.) *A cultura da psicanálise*. Sao Paulo, Brasiliense, 1985, pp.7-13.
- FORTES, Meyer. «On the concept of the person among the Tallensi» in *La notion de Personne en Afrique Noire*, Paris l'Harmattan, 1973, pp.283-319.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris, Quadrige/PUF, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- 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.
- GUIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*, São Paulo, Ed. UNESP, 1991.
- HERVIEU-LEGER, Danielle. «De la guérison au salut: les communautés apocalyptiques néo-rurales en France», in AUGÉ et HERZLICH (ed.), *Le sens du mal*, Paris, EAC, 1984, 257-278.
- LASCH, C. *O mínimo Eu. Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. Sao Paulo, Brasiliense, 1987.
- LASCH, C. *The culture of narcissism*, New York, Warner Books, 1979.
- LIMA, Tânia Stolze. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi", *Mana* 2, pp. 21-47.
- 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. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*. Thèse de Doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en 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, julho de 2003, 64-72.
- MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana*, 11 (2), 2005, 499-528.
- MAUSS, Marcel. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1995b [1938], pp.331-362.
- McGUIRE, Meredith B. *Ritual healing in suburban America*, New Brunswick, Rutgers Un. Press, 1988.
- NICHOLS, Salli. *Jung e o Tarô: uma jornada arquetípica*, São Paulo, Cultrix, 1993.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. Sao Paulo, Brasiliense, 1991 [1978], 2ª ed.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- ROBINS, Th., ANTHONY, D. and RICHARDSON, J. «Theory and research on today's 'new religions'» in *Sociological Analysis*, 1978, 39, 2, pp.95-122.
- SALEM, Tania. «'Individualismo libertário' no imaginário social dos anos 60» in *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, IMS-UERJ/Relume Dumará, 1991, vol.I, nº2, 1991, pp.59-75.
- SALEM, Tânia. «O casal igualitário: princípios e impasses, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*», nº9, vol.3, 1989.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. «A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», in: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, nº32, maio 1979, pp.2-19.
- SENNET, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Ed. Seuil, 1979.
- SIMMEL, Georg. *Philosophie de la Modernité. La femme, la ville, l'individualisme*. Paris, Payot, 1989.
- SOARES, L.E. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in Soares, L.E. *O rigor da indisciplina. Ensaio de antropologia interpretativa*, Rio de Janeiro, ISER/Relume Dumará, 1994b, pp.213-222.

- SOARES. "Misticismo e reflexão", in Soares, L.E. *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*, Rio de Janeiro, ISER/Relume Dumará, 1994c, pp.223-231.
- SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- STONE, Donald. «New religious consciousness and personal religious experience» in *Sociological Analysis*, 1978, 39, 2:123-134.
- 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, pp.169-177.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura - Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- VERNANT, J.-P. «La personne dans la religion grecque» in MEYERSON, I, (ed.) *Problèmes de la Personne*, Paris, Mouton, 1973, pp.23-52.
- VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero, 1965.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2, 1996, pp.115-144.
- ZIEGLER, Gerd. *Tarot. Mirror of the soul. A handbook for the Aleister Crowley Tarot*. Neuhausen, Urania Verlags AG, 1989.

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

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 e Hermenegildo José de Menezes Bastos. 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 Charms 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, E. Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia 1996.
12. LANGDON, E. 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 C. 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, 1998
25. CALAVIA SÁEZ, Oscar. 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. Apùap 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 Sílvia Moraes e GROSSI, Miriam Pillar. *Vivendo em Paris: Velhos e Pequenos Espaços numa Metrópole*, 2000.
43. TASSINARI, Antonella M. I. *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 Sílvia de Moraes. *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 Sílvia de Moraes. 1. *Contatos Fotográficos*. 2. *Manezinho, de ofensa a troféu*, 2001.
49. RIAL, Carmen Sílvia de Moraes. *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. *Brasil: Primeiros Escritos sobre Comida e Identidade*, 2003.
58. Rifiotis, Theophilos. *As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a «Judiciarização» dos Conflitos Conjugais*, 2003.
59. Menezes Bastos, Rafael José. *Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part III)*, 2003.
60. Reis, Maria José, María Rosa Catullo e Alicia N. González de Castells. *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. Pinto, Márnio Teixeira. *Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo e Moralidade entre os Arara (Caribe, Brasil)*, 2003.
63. Dickie, Maria Amélia S., org. *Etnografando Pentecostaismos: Três Casos para Reflexão*, 2003.
64. Rial, Carmen. *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. 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 Tonico 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. 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.