

# OS FILHOS DE AQUÁRIO NO PAÍS DOS TERREIROS: NOVAS VIVÊNCIAS ESPIRITUAIS NO SUL DO BRASIL<sup>1</sup>

Sônia Weidner Maluf

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

**Resumo.** Este artigo trata da emergência de um campo de interseção entre diferentes formas de espiritualidade, práticas terapêuticas alternativas e experiências espirituais e religiosas ecléticas por segmentos de classes médias urbanas no Sul do Brasil. Diferentes denominações têm sido utilizadas para definir essas experiências: novas espiritualidades ou novas religiosidades, terapias paralelas, alternativas ou holistas, terapias psicomísticas, terapias pós-psicanalíticas, nebulosa místico-esotérica, nebulosa de heterodoxias, terapias neo-religiosas, nova consciência religiosa, etc. Diversas publicações, porém, já convencionam tratar esse fenômeno sob a denominação geral de religiosidades da Nova Era. Apesar de se tratar de um fenômeno do mundo contemporâneo, constata-se uma especificidade brasileira dada por uma confluência entre o terapêutico e o religioso, por uma tradição de ecletismo e circularidade religiosa e pela informalidade das práticas terapêuticas. Neste estudo, busca-se compreender essas novas configurações da vivência espiritual menos a partir de uma análise das doutrinas ou de um “campo religioso” particular e mais do ponto de vista de experiências e de itinerários pessoais. Entendemos que são esses itinerários de vida singulares que ajudam a tecer e dar um sentido a esses cruzamentos de diferentes tradições e cosmologias religiosas e espirituais, configurando o que se poderia chamar de uma religiosidade além do templo e do texto.

**Abstract.** This is a study about a camp of intersection between different forms of spirituality, alternatives therapeutic practices and eclectic experiences lived by urban middle classes in the South of Brazil. Several authors call this phenomenon *New Age* cultures, among other designations. In spite of being a contemporary world phenomenon, we can see some particular characteristics in Brazil: a confluence between the therapeutic and the religious; a tradition of religious circularity and informal therapeutic practices. In this study we try to understand this new configurations of spiritual experience approaching personal itineraries and personal experiences rather than an approach of a “religious camp” or religious rituals or doctrines. In these personal itineraries we can find some meanings of the crossing of different religious and spiritual traditions and cosmologies, which I call a spirituality beyond the text and the temple.

Nos últimos anos, um novo fenômeno cultural pôde ser observado nas maiores cidades brasileiras: a emergência de um campo de interseção entre novas formas de espiritualidade (e de religiosidade), práticas terapêuticas alternativas e a vivência de experiências ecléticas pelas classes médias urbanas. A extensão dessas práticas e de um campo semântico a elas ligado nos permite defini-las como uma nova cultura terapêutica e espiritual.

Esse mesmo fenômeno parece se apresentar, com características diferentes, em outras grandes cidades do mundo contemporâneo, sendo que diversos autores se consagraram à sua descrição e compreensão.<sup>1</sup> Trata-se de um fenômeno do mundo contemporâneo deste final e início de um novo milênio.

Nessa pesquisa eu procuro discutir a existência de uma especificidade dessa cultura neo-espiritual no Brasil, provocada pela presença de certos elementos específicos da realidade social e cultural brasileira: uma confluência entre o terapêutico e o religioso; uma tradição de ecletismo da vivência religiosa e uma interpenetração entre os diferentes universos religiosos; a informalidade das práticas terapêuticas e da manipulação da esfera doença/cura e a existência de um “pluralismo terapêutico”.<sup>2</sup> A esses fatores se reúnem outras características próprias às classes médias brasileiras.

Eu realizei a pesquisa de campo centralmente em Porto Alegre, mas não deixei de fazer algumas incursões, a título comparativo, em outras cidades, como Florianópolis e Paris. Porto Alegre é um caso interessante porque ela tem uma história antiga de instalação de grupos e ordens místico-esotéricas. A teosofia, que até hoje está organizada, com atividades, cursos de formação e um número importante de adeptos, foi instalada na cidade em 1909. Nos anos 40, foi criado o Centro Vivekananda, que reunia práticas de diversas tradições, tinha um restaurante macrobiótico. Os praticantes mais antigos em Porto Alegre passaram por esses dois centros. Mas foi nos últimos 25 anos que se formou uma extensa rede de novas espiritualidades e terapias alternativas, que percorre diferentes bairros da cidade, mas se concentra naqueles bairros em torno do centro e mais tipicamente de classe média. É importante frisar que essa rede não é única. Existe, por exemplo, hoje em Porto Alegre uma quantidade enorme de terreiros e centros religiosos afro-brasileiros, centros espíritas, templos pentecostais, e outros.

No caso do circuito “alternativo”, ele forma e se forma a partir de um campo de interseção com outros campos: as práticas religiosas e espirituais propriamente ditas, as terapias alternativas, os movimentos ecologistas, movimentos de contracultura, o feminismo e uma esquerda bastante permeável à ideologia libertária do maio de 68. Essa interseção é bem visível nas trajetórias de vida de terapeutas e líderes espirituais. A grande maioria (e esse é um dado que me apareceu durante a pesquisa de campo, eu não havia privilegiado previamente esse recorte) teve uma experiência de militância política entre o final dos anos 70 e o início dos anos 80. Ou seja, o período final da ditadura militar, marcado pelo ressurgimento do movimento estudantil (a maioria veio do movimento estudantil), pelos movimentos pela anistia, pelo feminismo e pelos movimentos ecologistas, pelo movimento sindical.

Nessa rede porto-alegrense que eu percorri durante a pesquisa de campo, percebi a combinação de uma grande variedade de práticas e representações tanto terapêuticas quanto religiosas, e nos mais diferentes espaços (de consultórios médicos e psicológicos a centros de meditação, restaurantes vegetarianos, feiras de produtos ecológicos, livrarias e lojas esotéricas). As práticas reúnem desde a adaptação de cartas técnicas vindas de diferentes medicinas, ginásticas e disciplinas corporais (massagem aiurvédica, shiatsu e do-in, ioga, tai chi chuan, etc.), as medicinas doces ocidentais (a homeopatia, a fitoterapia, os florais de todo tipo, a naturopatia, etc.); a criação ou adaptação de técnicas terapêuticas e psicoterapêuticas (diferentes técnicas regressivas, as psicoterapias junguianas, a bioenergética e as terapias reichianas, as terapias primais, o processo Fischer-Hoffman e o anti-Fischer, etc. – inclusive é interessante o fato de que uma grande parte dos atuais terapeutas de Fischer-Hoffman de Porto Alegre fizeram sua formação no Rio de Janeiro, durante os anos 80); diferentes formas de meditação (zen, dinâmica, kundalini); a adaptação de formas divinatórias ou oraculares como instrumentos de autoconhecimento (astrologia, I-Ching, tarô, runas, numerologia, e todo tipo de técnica de “interpretação de sinais”); o crescimento e reorganização de grupos e de rituais inspirados em diferentes tradições esotéricas (eu falei da teosofia, mas há outras ordens místico-esotéricas como a Golden Dawn, alguns *covens* ligados a diferentes tradições, etc.) o crescimento de certos movimentos religiosos e espirituais, sobretudo na rede que eu percorri, o movimento neo-sânias

(dos discípulos do Osho-Rajneesh) e o Santo Daime (que passou de um ponto em 1991 a nove pontos em 1993).

Uma primeira questão que me apareceu foi a de como definir essas práticas e seu universo simbólico, ou seja, que nome dar a esse conjunto de espaços, práticas, experiências e ideários por onde um grande número de pessoas circulava e ainda circula.

Revisando a literatura das ciências sociais sobre o tema, eu percebi que diferentes categorias são utilizadas para descrever e totalizar esse fenômeno: novas espiritualidades ou novas religiosidades, terapias paralelas, alternativas ou holistas, terapias psicomísticas, “ritual healing” (McGuire, 1988), terapias pós-psicanalíticas, nebulosa místico-esotérica (Champion, 1990), nebulosa de heterodoxias (Maître, 1987), medicinas doces, terapias neo-religiosas, nova consciência religiosa, reencantamento do mundo, etc. Os diferentes significados dados ao fenômeno utilizam expressões onde, muito freqüentemente, os termos nativos (êmicos) se confundem com as designações advindas das ciências sociais.

Em sua maior parte, essas designações tentam mostrar a convergência entre os aspectos religioso-espiritual e terapêutico, e utilizam expressões (como “novas”, “alternativas”) que as colocam fora ou em oposição às terapias oficiais e às religiões chamadas “tradicionais”.<sup>3</sup> Mas isso não significa que na prática elas se contraponham. Pelo contrário, muitas vezes a iniciação espiritual efetuada dentro do campo alternativo serve como via de acesso às formas de religiosidade, sobretudo suas manifestações afro-brasileiras, como o batuque e a umbanda, mas também o espiritismo kardecista, que acabam entrando na rede. Eu entrevistei diversas pessoas para quem a participação no circuito alternativo serviu como porta de entrada para outras práticas religiosas. Isso relativiza um pouco a idéia de que as novas formas de religiosidade substituem ou concorrem com as antigas. Na verdade elas podem servir para atrair para o campo religioso tradicional indivíduos de grupos sociais menos permeáveis, sobretudo aqueles vindos de uma formação racionalista ou mesmo atéia (como é o caso dos ex-militantes). Poderíamos dizer, assim, que as novas experiências religiosas, longe de competir, encontram as religiões ditas tradicionais – através de experiências ecléticas de indivíduos que experimentaram essas novas formas. Religiões como o candomblé, a umbanda ou o espiritismo se inscrevem assim no repertório espiritual que está à disposição daqueles que são tentados por esse tipo de vivência eclética ou plural.

## O contexto brasileiro das espiritualidades da Nova Era: velhos e novos sentidos em velhas práticas

Minha tentativa inicial de contextualizar essas práticas no caso brasileiro partiu de duas premissas.

A primeira é que, conforme já coloquei anteriormente, não há dúvida de que se trata de um fenômeno do mundo contemporâneo, ou seja um fenômeno mundializado. Tanto para os praticantes das novas religiosidades, para quem a “Era de Aquário” diz respeito à humanidade e ao planeta; como para os antropólogos e sociólogos que estudam a questão, que observam esse mesmo fenômeno no Brasil, nos Estados Unidos, na França e em outros países ocidentais.

A segunda premissa seria (em contraponto a essa expressão mundializada da cultura neo-religiosa) a da existência uma especificidade brasileira dessa cultura. Essa dinâmica cultural chamada mundialização deve ser compreendida, assim, não como um movimento de mão única, mas como o resultado de um processo complexo de cruzamento e interpenetração cultural. A especificidade ou singularidade brasileira é dada basicamente por três dimensões específicas da configuração do religioso e do terapêutico no Brasil: a pluralidade religiosa; a interpenetração entre o religioso e o terapêutico e a pluralidade terapêutica. Particularmente nos interessa aqui desenvolver a discussão sobre a primeira dessas dimensões.

A pluralidade religiosa brasileira refere-se à existência de uma tradição de ecletismo da vivência religiosa e intensa circularidade religiosa no Brasil. Os estudos de religião no Brasil têm tentado, de um lado, relativizar a idéia do Brasil como “país católico”<sup>4</sup> e, de outro, têm mostrado a diversidade da experiência religiosa no país. Essa diversidade aparece não somente na co-habitação entre diferentes formas de religiosidade, mas também em sua interpenetração, na incorporação de práticas e origens diferentes<sup>5</sup> e no ecletismo da vivência religiosa de diferentes segmentos da população.

Os estudos sobre esse ecletismo religioso têm, me parece, duas características distintas: existe um conjunto de estudos que busca contextualizar a pluralidade religiosa brasileira a partir das estruturas religiosas, da instituição ou campo religioso. Um outro grupo de estudos vai tentar situar a pluralidade religiosa mais na prática dos sujeitos, no vivido da experiência, do que na análise do sistema religioso.

Para descrever o “dualismo” da sociedade brasileira entre uma “civilização branca” e tradições e costumes próprios a uma cultura “negra”, o conceito de “sincretismo” foi largamente utilizado pelos pesquisadores do final do século XIX até os anos 30/40 do século XX.<sup>6</sup>

Queiroz (1979) mostra como esses dois conceitos (o dualismo da sociedade e o sincretismo) foram inicialmente utilizados por Roger Bastide para analisar aquilo que parecia o antagonismo de duas civilizações e o dualismo vivido pelo negro brasileiro. Bastide (1970), em sua análise do candomblé, tenta mostrar os mecanismos que permitem a co-habitação de duas civilizações e a descrição dos fundamentos do que ele denominou a “religião autêntica”.<sup>7</sup> No aprofundamento de suas pesquisas sobre o candomblé, Bastide redefiniu o conceito de sincretismo para chegar finalmente à noção de “interpenetração de civilizações”. Para ele, o sincretismo não é uma mistura incoerente de traços isolados e não se limita a descrever uma prática ou uma cosmologia religiosa, mas exprime o encontro de civilizações diferentes, fazendo nascer uma nova civilização.<sup>8</sup> Falar de sincretismo seria, assim, falar da própria sociedade brasileira.

Apesar de uma grande parte dos estudos sobre religião hoje colocarem em questão o conceito de sincretismo e tentarem redefinir seu significado, Bastide influenciou várias gerações de pesquisas sobre o religioso, e sobretudo sobre as religiões afro-brasileiras, no Brasil. Ortiz utiliza a teoria de Bastide sobre o sincretismo como “bricolagem” que visa preencher os vazios da memória de uma dada tradição cultural e religiosa e para descrever a emergência de uma nova religião original – no caso analisado por Ortiz (1980, 1991), esta seria a umbanda. Ele distingue o conceito de sincretismo<sup>9</sup> do conceito de síntese: este último serviria para descrever o nascimento de uma nova religião, a partir de uma “ruptura epistemológica” que “separa o novo sistema da antiga tradição dominante” (Ortiz, 1980, p. 106). A umbanda não seria assim mais uma forma de religião afro-brasileira, produzida por um “sincretismo espontâneo”, mas uma verdadeira religião – “a religião nacional do Brasil”<sup>10</sup> – hipótese que irá desenvolver de maneira aprofundada em outro trabalho.<sup>11</sup>

Essa busca pelo “autêntico” na religião parece estar presente em outros estudos sobre o religioso no Brasil. Para Bastide (1970), o candomblé representava a “africanidade” fundamental, a “religião autêntica”; para Ortiz, a umbanda seria a “religião nacional do Brasil”.

Mais recentemente, podemos perceber uma perspectiva próxima na defesa de Brandão da “religião popular” como aquela que melhor exprime a cultura popular e dos oprimidos (Brandão, 1986); ou nas pesquisas de Prandi sobre os candomblés em São Paulo, para quem o candomblé instalado na metrópole seria a “religião a-ética” própria a uma sociedade “pós-ética” (Prandi, 1991, p. 153).

Sobre o sincretismo, Ortiz não foi o único a buscar um conceito mais apropriado para descrever o objeto de seu estudo (o nascimento de uma nova religião, a umbanda). Outras críticas, no entanto, foram mais contundentes, como a de Velho, Y. (1975) que, em seu estudo sobre um *terreiro* de umbanda no Rio de Janeiro, critica o evolucionismo dos estudos do sincretismo brasileiro do início do século e os estudos que tentaram definir os “traços originais” das religiões afro-brasileiras – como alguns estudos de Bastide.

Esse questionamento, para não dizer abandono, do conceito de sincretismo pode ser observado também em estudos mais recentes. A questão à qual esses diferentes autores tentam responder parece ser a de como descrever a abertura dos diferentes sistemas religiosos e sua flexibilidade na aceitação da circulação dos adeptos – flexibilidade que não é exclusividade das religiões afro-brasileiras. Maués, estudando mais de três séculos de implantação do catolicismo no Pará, mostrou a capacidade do catolicismo de englobar práticas e posturas, rituais e ideologias, sem perder sua identidade (Maués, 1990, p. 9). Ele analisou sobretudo as relações entre a *pajelança cabocla* e o catolicismo praticado pelas populações rurais ou de origem rural, identificando, ainda, campos de interseção com a umbanda e o espiritismo kardecista. Esse é um exemplo em que o “sincretismo” não se restringe às religiões afro-brasileiras, tanto no plano do sistema como no dos comportamentos dos indivíduos e das “verbalizações” (Maués, 1990, p. 5) de suas crenças.

Os neoprotetantismos das igrejas evangélicas<sup>12</sup> aparentemente seriam uns dos únicos sistemas religiosos a não se deixar impregnar por essa circulação espiritual. Seus agentes religiosos exigem a exclusividade dos adeptos e utilizam toda uma estratégia de acusação e de combate às outras religiões, principalmente as afro-brasileiras<sup>13</sup> – justamente talvez tentando escapar a essa mobilidade existente nas práticas religiosas populares no Brasil. O confronto se dá sobretudo durante os cultos, através do exorcismo (de pessoas “tomadas” pelas entidades do panteão afro-brasileiro, vistas como representantes do mal e os responsáveis pelos infortúnios<sup>14</sup>). É preciso, no entanto, relativizar essa “pureza” ou esse

caráter não sincrético dessas igrejas, na medida em que elas reconhecem, em suas práticas rituais ao menos, a existência dos orixás ou outras entidades do imaginário religioso afro-brasileiro e as invocam nos rituais do exorcismo, para que sejam incorporadas uma última vez pelos praticantes de religiões afro-brasileiras antes de serem exorcizados definitivamente.

Soares dá uma interpretação interessante a esse fenômeno: o exorcismo praticado pelos evangélicos “atualiza uma integração orgânica com seu antagonista” (Soares, 1993, p. 204). No lugar de um “sincretismo de mediação”, a presença atual das igrejas pentecostais e sua atitude introduz, segundo Soares, um elemento igualitário e moderno na cultura popular no Brasil,<sup>15</sup> que não poderia mais ser definida, segundo ele, como hierárquica.

Outros autores tentaram encontrar conceitos alternativos ao de sincretismo, buscando incorporar outra dimensão do fenômeno religioso: aquela da vivência religiosa, da experiência dos sujeitos.<sup>16</sup>

Esses diferentes estudos vão tentar analisar a diversidade das experiências religiosas no Brasil levando em conta os grupos populares (sobretudo urbanos), mas também diferentes camadas das classes médias urbanas. Assim, Brandão (1986), em seu estudo sobre o catolicismo popular brasileiro, utiliza o conceito de “ecumenismo popular” para definir o sentimento de solidariedade “horizontal” que reúne os adeptos de diferentes religiões no Brasil. Oro (1993) fala da “dupla identidade religiosa” dos segmentos populares no Brasil, e especialmente no Rio Grande do Sul, entre catolicismo e religiões afro-brasileiras. Duarte (1983, p. 64) fala da “flutuação interconfessional”, no caso da religião em grupos populares urbanos no Brasil. Alberto Groisman (1991, p. 23), em seu estudo do Santo Daime, comenta que é preciso permanecer prudente quanto à utilização do sincretismo para definir o Daime: seria negar a existência de uma linha mestra na doutrina daimista. Ele vai utilizar o próprio qualificativo nativo de eclético para definir o Daime. Anjos (1993) propõe o conceito de “cruzamento de linhas” e de “encruzilhada” para definir os cultos de *linha cruzada* que ele estudou em Porto Alegre.<sup>17</sup>

Todos esses estudos apontam para um certo ecletismo e uma pluralidade das práticas e vivências religiosas no Brasil, sendo que alguns deles reconhecem uma tradição de circulação através dos diferentes sistemas religiosos. Esse ecletismo da vivência espiritual se realiza não apenas na interseção de diversas práticas religiosas, mas se encontra também imbricado a outros domínios da experiência vivida, com os da cura e da esfera da subjetividade.



Diversos autores já sublinharam que no Brasil a industrialização não levou a uma secularização da vida mas, ao contrário, ao reforço da religião sob novas formas, adaptadas ao meio e à vida urbana. Esse reforço da vida religiosa teria tomado formas diferentes na atualidade: o aumento do número de terreiros e da freqüência a estes; o crescimento do pentecostalismo e do número de adeptos; a multiplicação das formas de espiritismo (em suas versões também “autóctones”) e do “culto aos espíritos” em geral; a expansão e difusão de certas práticas religiosas anteriormente limitadas a certas zonas geográficas (como o Santo Daime e os outros cultos não indígenas da *ayahuasca*); a reaparição ou o crescimento de movimentos ligados à tradição esotérica; o crescimento de movimentos religiosos e espirituais de origem oriental ou neo-orientais (o zen, o budismo e os neobudismos, as novas igrejas japonesas); etc.

A paisagem religiosa brasileira, descrita a partir dos pesquisadores da religião, permite uma relativização de certas categorias sociológicas utilizadas largamente no estudo dessa esfera do social, tais como o conceito de “campo religioso”<sup>18</sup> ou de “mercado simbólico religioso”,<sup>19</sup> bastante utilizado nos estudos sobre a religião em meios urbanos brasileiros. Esses conceitos não servem, no entanto, para explicar a complexidade e a riqueza do fenômeno religioso contemporâneo no Brasil.<sup>20</sup>

Para alguns autores, uma das características dessa pluralidade religiosa brasileira atual é o pragmatismo da vivência religiosa e a diluição dos princípios e dos valores espirituais.

Para Prandi (1991, p. 185), por exemplo, o sucesso do candomblé entre as classes médias da grande metrópole deve-se à ausência de uma ética e à oferta de soluções a problemas concretos. Segundo o autor, o jogo de búzios é racionalizado pela recepção privada, a necessidade de se marcar com antecedência, o pagamento monetário, etc. A religião é adaptada à metrópole, onde o indivíduo não é mais que um *bricoleur* de práticas religiosas. Para ele, nós assistimos ao movimento inverso daquele descrito por Keith Thomas (1991): a religião em direção à magia.

Essa última constatação de Prandi nos remete ao caráter dos novos movimentos espirituais que emergiram no final do milênio: seria possível identificar nesses movimentos uma cosmologia mais abrangente e a analogia de uma tradição religiosa ou, ao contrário, esses movimentos estariam limitados a uma valorização da experiência espiritual individual e a um pragmatismo do vivido em detrimento da doutrina e da tradição? Voltarei a essa questão no próximo item.

Além dessa tradição de circularidade da experiência religiosa e interpenetração entre as diversas tradições e práticas religiosas no Brasil, outro fator que marca uma influência específica no crescimento atual das religiosidades da Nova Era no Brasil está ligado justamente às relações entre o religioso e o terapêutico e a uma tradição de pluralidade terapêutica.

O fato de que alguns estudos sobre religião apontam a doença e a busca de cura como fatores de conversão religiosamostra que estas são um aspecto importante da aproximação entre o terapêutico e o religioso. Por outro lado, as diferentes cosmologias religiosas e práticas rituais mostram uma dimensão terapêutica: a definição das causas das doenças e do sofrimento e formas de combatê-los ou de os suportar.

A pluralidade terapêutica é caracterizada pelas práticas informais em relação aos processos de doença e cura. Essa práticas aparecem não apenas na utilização de técnicas e fórmulas “caseiras”, tradicionais ou naturais de cura, mas também nas práticas disseminadas de auto-medição, da circulação de um conhecimento terapêutico popular que incorporou o discurso médico e científico e, sobretudo, de uma larga difusão de um jargão ou dialeto médico, terapêutico e psicoterapêutico.

Esses três fatores contribuíram para a formação dialética de uma cultura terapêutica neo-religiosa nas grandes cidades brasileiras, com especificidades dificilmente perceptíveis em outros países.

## Uma cosmologia neo-religiosa para além do templo e do texto

Um dos aspectos que a pesquisa de campo evidenciou como próximos à tradição religiosa brasileira foi a diversidade das práticas e a vivência eclética e polimorfa das pessoas que circulam pela rede terapêutica e espiritual alternativa. Uma intensa mobilidade e circulação das pessoas entre diferentes experiências terapêuticas e rituais caracterizam a experiência neo-religiosa no Brasil, mesmo entre aqueles que se consideram adeptos ou filiados a um grupo ou corrente espiritual particular. Eu conheci, por exemplo, saniases que freqüentavam o Santo Daime, iam a sessões de espiritismo kardecista, em terreiros de batuque. Essa é uma diferença importante em relação à França, onde ocorre uma larga difusão de grupos organizados na estrutura de seita que exigem fidelidade e exclusividade de filiação por parte dos adeptos. Ou seja, os próprios

grupos criam mecanismos internos para impedir a circulação de seus integrantes. Um exemplo da dimensão dessa conversão radical foi a criação, há alguns anos, de uma Associação Nacional de Defesa contra as Seitas – organizada principalmente por pais de jovens convertidos e de vítimas das seitas – ex-adeptos que se consideram lesados psíquica ou financeiramente.

No caso do Brasil, foi a constatação dessa intensa circulação que me fez priorizar uma abordagem das experiências e os itinerários pessoais em detrimento da análise de campos religiosos particulares. Ou seja: uma escolha por compreender os fenômenos religiosos prioritariamente a partir dos sujeitos implicados do que a partir do ou dos sistemas religiosos. De outro modo, seria muito difícil compreender o que faz com que uma mesma pessoa passe por vivências tão diversas e consiga dar a essas vivências um sentido comum.

Na rede de buscadores espirituais, terapeutas e pacientes que foi percorrida em Porto Alegre e parte em Florianópolis, a experiência tanto religiosa quanto terapêutica aparece como totalmente associada e imbricada com outros campos da experiência do indivíduo (familiar, participação política, projeto profissional, projeto amoroso, etc.).

Um exemplo é o sentido dado ao ritual. Existe uma espécie de mundanização da experiência ritual, que remete por sua vez a uma ritualização do cotidiano. A experiência religiosa não só interfere na experiência da vida cotidiana, mas ela deve necessariamente se confundir com ela. Há uma frase do Osho (mestre espiritual do movimento neo-sânias), bastante citada pelas pessoas que eu entrevistei, e que define um pouco a perspectiva nativa: “é fácil meditar nas cavernas, difícil mesmo é meditar no mercado”. Mercado, aqui, é usado como metáfora do mundo e da vida cotidiana no mundo.

De qualquer modo, por trás da aparente fragmentação da experiência, dada pelo fato de que a experiência social desses sujeitos não é contida na idéia da instituição religiosa ou de um sistema religioso, tradição e doutrina coerente, foi possível perceber uma cosmologia coerente e original.

Essa coerência pode ser encontrada basicamente, de um lado, nas experiências individuais e coletivas e como a essas experiências é dado um sentido comum (ligado centralmente à noção de trabalho terapêutico e espiritual). E, de outro, no sentido dado aos itinerários e às trajetórias de vida, ligado à idéia de transformação e de metamorfose, à

idéia de tornar-se outro. As experiências aparentemente fragmentadas e as trajetórias individuais aparentemente erráticas se reúnem no projeto comum de fabricar uma nova pessoa.

Em relação à experiência terapêutico-espiritual, a noção de trabalho (terapêutico e espiritual) é uma categoria central no universo neo-religioso (apesar de também ser utilizada em outras formas de religiosidade, como a umbanda e o espiritismo). Ela representa todo o esforço voluntário despendido na produção de si, na autoconstrução, no processo de mudança, transformação pessoal, metamorfose. Toda experiência neo-religiosa está, diretamente ou indiretamente, relacionada com as noções de trabalho e de transformação. Para McGuire, que estudou as curas rituais nos EUA, esse tipo de prática nos grupos de classe média suburbanas nos EUA tem três traços específicos: a participação do indivíduo em sua própria cura (caráter endógeno da cura), o papel do terapeuta como só ocasionalmente especializado e o caráter individualista ou idiossincrático do simbolismo utilizado. Esses três fatores induzem ao que seria o sentido desse tipo de terapia: reordenar uma situação de caos e reinvestir o indivíduo de poder.

Toda narrativa sobre um itinerário espiritual para esses sujeitos se e a vivência de uma revelação, de uma experiência iniciática que representa a passagem para o caminho de busca espiritual. A crise é seguida imediatamente identificada como a possibilidade dessa revelação. (encontro casual com um mestre espiritual, uma visão durante uma terapia, etc.). A crise é descrita como uma epifania em dois sentidos (no sentido religioso, de manifestação do divino, e no sentido psicológico, de manifestação de uma “essência pessoal” própria a cada indivíduo).

O segundo momento do itinerário espiritual que aparece nas narrativas é o que descreve o processo de transformação pessoal. De como de um que ele era, o indivíduo se torna outro. Nesse processo, o projeto inicial de resolver uma crise pontual se dissolve num outro projeto, representado pela adoção do trabalho terapêutico e do desenvolvimento espiritual como projetos e como estilos de vida. Se antes o sofrimento era o centro da experiência, num segundo momento, passa a ser o trabalho espiritual permanente. O desfecho comum de muitas dessas trajetórias é a pessoa se tornar ela própria terapeuta.

Apesar da maior parte dos estudos recentes reconhecerem uma descontinuidade nas novas religiosidades e uma dimensão de ruptura em relação às instituições e às ideologias hegemônicas no Ocidente moderno

urbano, a maior parte desses estudos limitam esses movimentos a uma resposta a certos aspectos do mundo contemporâneo. A constatação de certos aspectos comuns, como a fragmentação das práticas, a distância entre as técnicas (terapêuticas e rituais) em relação às doutrinas espirituais ou enfim a individualização da experiência, leva alguns autores à questão do estilhaçamento da linguagem e da própria tradição religiosa.

Assim, Hervieu-Léger considera que a “renovação emocional” que caracteriza esses movimentos está marcada por uma desintelectualização da experiência (Hervieu-Léger, 1990, p. 243), por uma perda de linguagem religiosa que possa ser entendida socialmente” e mesmo por sua “adaptação—sob uma forma desutopizada—aos dados culturais da modernidade” (Hervieu-Léger, 1990, p. 27).

Sublinhando mais fortemente a questão da fragmentação, Carvalho retoma uma expressão de Walter Benjamin<sup>22</sup> para falar da “barbárie religiosa”: “uma perda da tradição, do narrador e da experiência de profundidade” (Carvalho, 1991, p. 26). Ele se refere a duas formas do religioso: aquela da tradição (*Erfahrung*) e aquela da simples vivência (*Erlebnis*), onde predominam a técnica ritual e as crenças, das quais se desconhece “suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente, etc.” (Carvalho, 1991, p. 27).

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 original não são acompanhadas “de um processo de formação de novos mestres espirituais” (Carvalho, 1991, p. 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, a lentidão da formação de novos mestres e mesmo sobre a falta de crédito da maior parte dos mestres contemporâneos) são totalmente pertinentes. No entanto, ele não coloca a questão sobre o fato que esses aspectos podem já fazer parte não somente de uma nova cosmologia, mas sobretudo de uma nova forma de conceber o religioso e o espiritual.

Soares utiliza a noção de *bricolagem* como o modo mesmo de realização da cultura alternativa (Soares, 1994, p. 207). Mas ele percebe, no que denomina “misticismo ecologista”, a dupla referência a, de um lado, uma cosmologia estruturada e, de outro, uma errância, um “arranjo

singular dos paradigmas cosmológicos” (Soares, 1994). A cosmologia-fonte é a matriz que serve sempre de referência a essa errância.

As compreensões específicas do contexto etnográfico em que eu trabalhei me fizeram convergir em direção a esta 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 abrangente – não necessariamente fiel a *uma* tradição ou *à* tradição, mas que dá um sentido à experiência.

Os caminhos neo-espirituais no Brasil percorrem múltiplos lugares: dos consultórios psicomísticos na cidade aos templos construídos no meio da floresta, passando pelas comunidades rurais, os *ashram* longínquos, os restaurantes vegetarianos, as lojas esotéricas, e igualmente os *terreiros* e centros da tradição afro-brasileira, juntamente com todo tipo de culto aos espíritos. Esses lugares formam um itinerário na cidade (e além) e mostram a diversidade dessa experiência, caracterizada pela co-habitação de diferentes formas de religiosidade, pela sua interpenetração, cruzamento de diferentes universos religiosos e espirituais e um ecletismo do vivido. Sua diversidade mostra também a pluralidade das influências que compõem o universo das culturas terapêuticas e espirituais alternativas: da contracultura ao ocultismo europeu, do ecologismo e do feminismo às religiões afro-brasileiras, enfim, das espiritualidades orientais aos ecletismos de todo tipo.

Vimos que a emergência dessa nova cultura encontra um solo já fertilizado por uma pluralidade religiosa e um modo informal de manipular os processos de doença e cura. Uma paisagem que dá uma especificidade às novas culturas espirituais no Brasil.

Para compreender essas novas formas da vivência religiosa na contemporaneidade brasileira, foram analisados itinerários pessoais e narrativas de experiências espirituais e terapêuticas, buscando entender os sentidos dessa experiência, que uma visão restrita às instituições ou às doutrinas religiosas não teria alcançado.

Através dos itinerários singulares, pode-se compreender que a experiência se faz sobretudo *fora do templo* (uma espiritualidade intramundana, incorporada na vida cotidiana e no “estar no mundo”) e *fora do texto* (ou seja, do texto de uma tradição definida). A extensão do tempo sagrado aos tempos profanos da vida é, assim, uma das dimensões fundadoras das novas vivências espirituais.

Cada itinerário singular vai cruzar técnicas saídas de tradições diferentes. No entanto, mais que um pragmatismo imediatista, percebe-se que a escolha por cada uma dessas vivências, a adoção de uma prática espiritualizada como estilo de vida e da via espiritual como projeto de vida, mostram que esses itinerários não são simples “errância”.

Eles não se limitam à soma das experiências, mas se constroem na direção de um sentido e de uma busca de sentido.<sup>23</sup> Uma das dimensões das cosmologias neo-espirituais, que dá um sentido aos itinerários individuais e é partilhada como uma identidade comum, é a sua dimensão utópica. Ela aparece na concepção do sujeito espiritualizado como um ser em transformação e em crescimento permanente (transformação de si como condição principal de uma transformação dos outros e do mundo).

## Notas

<sup>1</sup> No caso da França, ver, entre outros os estudos de Champion e Hervieu-Léger (1990), Champion (1990), Maître (1987), Boy e Michelat (1993), o número 81 dos *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Para os Estados Unidos, ver a interessante síntese de McGuire (1987, 1988), o estudo Barker (1982), Robbins, Anthony e Richardson (1978). No Brasil e na América Latina, esse tema tem sido objeto de fóruns de pesquisa em encontros de cientistas sociais, notadamente nas *Jornadas de Alternativas Religiosas da América Latina*. Uma importante publicação recente (e posterior à pesquisa apresentada neste artigo) é a coletânea organizada por Carozzi (1999), que reúne os trabalhos apresentados na 8ª edição das *Jornadas*.

<sup>2</sup> Segundo expressão de Camargo (1985, p.IX).

<sup>3</sup> A definição nativa do que sejam religiões tradicionais é bastante flexível. Mais frequentemente o catolicismo oficial (representado pela Igreja e sua estrutura e hierarquia), o protestantismo histórico e o neopentecostalismo são classificados como “tradicionais”. As religiosidades afro-brasileiras e o espiritismo, apesar de serem identificados à “tradição religiosa brasileira”, são vistos com mais flexibilidade e muitas vezes integrados ao circuito das espiritualidades alternativas.

<sup>4</sup> Os dados do IBGE revelavam, em 1980, que os católicos eram 89% da população. Em 1991, segundo uma pesquisa dos Panoramas e Estatísticas do Fenômeno Religioso no Brasil, promovida pela PUC/RJ, esse índice baixou para 85%, enquanto que a CNBB reconhecia, nesse mesmo ano, um índice ainda menor de católicos, em torno de 75%. Os pentecostais, que, segundo o IBGE, eram 3,2% da população em 1980, chegaram, em 1991, a 10%, ou seja, em torno de 16 milhões de fiéis. A própria Igreja Católica reconhece uma perda anual de 600 mil fiéis, ou seja, 1% a cada dois anos. Em relação às religiões afro-brasileiras, Oro (1993, p. 99) fala de 60 milhões de praticantes brasileiros. O mesmo autor cita a cifra de 45 mil lugares de culto afro-brasileiros, contra 40 mil igrejas católicas em 1989 (Oro, 1989, p.133). É preciso, no entanto, ter prudência em

relação aos dados oficiais (obtidos através de recenseamentos) e à distância entre a confissão e a prática religiosas. A percentagem daqueles que se declaram católicos é superior à dos praticantes. É preciso também levar em conta o grau de flutuação da frequência religiosa e a dualidade, para não dizer a multiplicidade, das opções entre certos segmentos da população. Fonseca (1991, p.130), em uma pesquisa sobre a vida cotidiana em um bairro popular de Porto Alegre, constatou que “quando se pede às pessoas de especificar sua religião, eles dizem facilmente ‘católico’, porque é a denominação menos carregada de conotações negativas” em relação aos cultos afro-brasileiros e evangélicos.

<sup>5</sup> Capacidade que não é, diga-se de passagem, exclusividade das religiões afro-brasileiras.

<sup>6</sup> Segundo Queiroz (1979, p. 147): “Le syncrétisme devient le centre de leurs préoccupations. Ils le voyaient comme un mélange disparate d’éléments d’origine diverse réunis de façon incohérente, et reconnaissaient en lui un des principaux obstacles au développement socio-économique du pays. Une civilisation hétéroclite et irrationnelle, donc, caractéristique du Brésil, et qui contrastait avec la civilisation homogène, rationnelle, harmonieuse, de l’Europe.”

<sup>7</sup> Conceito que está na base, por exemplo, de sua qualificação do candomblé como “religião” (autêntica) e da umbanda como “ideologia religiosa” (cf. Bastide, 1970). Para uma crítica dessa concepção, ver Monteiro (1978).

<sup>8</sup> Ver Bastide (1970). Sua visão do sincretismo é analisada por Queiroz (1979) e Cuche (1994).

<sup>9</sup> “O sincretismo se realiza pois quando duas tradições são colocadas em contato, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante.” (Ortiz, 1980, p.103).

<sup>10</sup> Bastide havia definido, em um de seus últimos trabalhos (1974), a umbanda como “uma religião nacional do Brasil”; Ortiz (1980, p. 107) fala *da* “religião nacional”, reafirmando seu caráter de “síntese” e de “brasilidade”.

<sup>11</sup> Ver Ortiz (1991, versão de sua tese de doutorado defendida em Paris em 1975).

<sup>12</sup> Uma parte importante dessas igrejas faz parte de um “pentecostalismo autóctone” (Gutwirth, 1992, p.103). Apesar do importante papel que missionários estadunidenses tiveram na implantação do pentecostalismo no Brasil, sobretudo a partir de 1910/1920 (através da Assembléia de Deus), um pentecostalismo autóctone se desenvolveu rapidamente no país (algumas de suas expressões são, por exemplo, as igrejas Deus é amor, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Pentecostal Cristã, entre outras). O artigo de Gutwirth discute o desenvolvimento desse pentecostalismo autóctone no Brasil e o proselitismo colocado em ação por algumas dessas igrejas através do rádio e da televisão, dos templos disseminados por todo o país e dos encontros maciços para realizar curas e exorcismos coletivos.

<sup>13</sup> Mas não só, como demonstra o famoso caso, ocorrido em 1995, do pastor que deu pontapé em uma estatueta de Nossa Senhora de Aparecida, evento transmitido ao vivo pela TV Record, que pertence à Igreja Universal do Reino de Deus.

<sup>14</sup> O ritual de exorcismo acontece, em geral, com uma grande intensidade teatral e a acusação da umbanda e do candomblé através dos orixás e de outras entidades.

<sup>15</sup> A linguagem diferenciadora do pentecostalismo, mesmo sendo agressiva, trata seus inimigos como iguais e representa o oposto do sincretismo, expressão da luta pela “sobrevivência das tradições africanas em um contexto de violenta dominação europeia escravista” (cf. Soares, 1993, p. 208).



<sup>16</sup> Fonseca (1991, p. 135) descreve essas pesquisas como aquelas que estudam a “dinâmica de interação” das diversas religiões, voltando as costas “aux connotations péjoratives des théories de ‘syncrétisme’, en même temps qu’ils renient les interprétations qui voudraient voir dans les manifestations populaires de simples vestiges... d’un passé traditionnel révolu”.

<sup>17</sup> Que cruzam o culto dos *orixás*, *nação* e *exus*.

<sup>18</sup> Para Bourdieu (1971, p. 304), construir o fato religioso como propriamente sociológico seria concebê-lo enquanto expressão que confirma posições sociais – o “campo religioso” como a confirmação do monopólio por “um corpo de especialistas religiosos [...] e a despossessão de outros [...] do capital religioso”. No entanto, em minha opinião essa redução do *social* em *institucional* esconde a realidade subjacente dos indivíduos e das relações entre eles. A esse propósito, concordo com a crítica de Otávio Velho, para quem a religiosidade deve ser compreendida não como um “campo” (no sentido descrito acima), mas enquanto uma “perspectiva através da qual nós temos algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana” (Velho, O., 1986, p. 50).

<sup>19</sup> Duarte (1983, p. 56), apesar de considerar justa a designação da segmentação e da multiplicação do espaço religioso com um “mercado”, critica a radicalidade da concepção de Bourdieu a esse propósito. De acordo com seu estudo sobre as classes trabalhadoras urbanas no Brasil, a conversão religiosa se apresenta sob a forma mais de uma adesão que de uma opção ou escolha (Duarte, 1983, p. 60-61).

<sup>20</sup> Parece-me bastante restritivo tomar a emergência das novas religiosidades com um aumento das ofertas no mercado religioso, esquecendo o sentido dessas novas experiências e seu lugar em um quadro de questionamento e crise de paradigmas.

<sup>21</sup> Que lembra um pouco as narrativas de doença descritas por Arthur Frank (1993).

<sup>22</sup> A “barbárie artística”.

<sup>23</sup> Onde a existência de um mercado de bens e serviços espirituais deve ser vista como um subproduto de um fenômeno cultural bem mais vasto, e não a sua expressão mais importante.

## Referências

- ANJOS, José C. Gomes dos. *O território da Linha Cruzada: rua Mirim versus av. Nilo Peçanha – Porto Alegre (1992-1993)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.
- ARCHIVES des Sciences Sociales des Religions, n. 81, janv./mars 1993.
- BARKER, Eiléen (Ed.). *New religions movements: a perspective for understanding society*. New York: Edwin Mellen Press, 1982. (Studies in Religion and Society, v. 3).
- BASTIDE, Roger. *Les religions africaines du Brésil*, Paris: PUF, 1970.
- BASTIDE, Roger. Ultima Scripta. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 38, p. 3-47, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12, p. 295-334, 1971.
- BOY, Daniel; MICHELAT, Guy. Premiers résultats de l'enquête sur les croyances aux parasciences. In: *La pensée scientifique et les parasciences*, Paris: Albin Michel, p. 209-223, 1993.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. Apresentação. In: MONTERO, P. (Org.). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*, Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. IX-XII.
- CAROZZI, María Julia (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CARVALHO, José Jorge de. 1991. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, 1991. (n. 114)
- CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique In: CHAMPION, F.; CUCHE, D. Le concept de “principe de coupure” et son évolution dans la pensée de Roger Bastide. In: LABURTHE-TOLRA, Philippe (Dir.). *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Paris: L'Harmattan, 1994. p. 69-83.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1983. Três ensaios sobre pessoa e modernidade. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1983. (Série Antropologia, n. 41).
- FONSECA, Claudia. La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 73, p. 125-139, 1991.
- FRANK, Arthur. The rhetoric of self-change: illness experience as narrative. *The Sociological Quarterly*, 34, n. 1, p. 39-52, 1993.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.
- GUTWIRTH, Jacques. Igreja Eletrônica e pentecostalismo autóctone. In: TEIXEIRA, S. A.; ORO, A. P. (Org.). *Brasil & França: ensaios de antropologia social*, Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992. p. 103-117.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. Renouveaux émotionnels contemporains. In: HERVIEU-LEGER, Danièle; Champion, F. (Dir.). *De l'émotion en religion*. Paris: Ed. du Centurion, 1990. p. 219-248.

- MAITRE, Jacques. Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé. *Social Compass*, 24, n. 4, p. 353-364, 1987.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Catolicismo, cultos mediúnicos e sincretismo*. 17ª Reunião da ABA, Florianópolis, 1990. Mimeografado.
- McGUIRE, Meredith B. Ritual, symbolism and healing. *Social Compass*, XXXIV/4, p. 365-379, 1987.
- McGUIRE, Meredith B. *Ritual healing in suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.
- MONTEIRO, Douglas T. Roger Bastide: religião e ideologia. *Religião e sociedade*, 3, p. 11-24, 1978.
- ORO, Ari Pedro. Immigrants européens et religions afro-brésiliennes dans le sud du Brésil. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 68, n. 1, p. 125-140, 1989.
- ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, C. (Org.). *Fronteiras da cultura: horizontes e territórios da antropologia na América Latina*, Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1993. p. 78-91.
- ORTIZ, Renato. Do sincretismo à síntese. In: ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 91-108.
- ORTIZ, Renato. 1991 *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec:Edusp, 1991.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1979. Roger Bastide. *Archives des Sciences Sociales des religions*, Paris, 47, n. 1, p. 147-159, 1979.
- ROBINS, T.; ANTHONY, D.; RICHARDSON, J. Theory and research on today's "new religions". *Sociological Analysis*, 39, n. 2, p. 95-122, 1978.
- SOARES, Luis Eduardo. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil. In: SOARES, Luis Eduardo. *Os dois corpos do presidente*. Rio de Janeiro: ISER: Relume-Dumará, 1993. p. 203-216.
- SOARES, Luis Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: SOARES, Luis Eduardo. *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: ISER: Relume-Dumará, 1994. p. 189-212.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- VELHO, Otávio. Religiosidade e antropologia. *Religião e sociedade*, 13, n. 1, p. 46-70, 1986.
- VELHO, Yvonne Maggie. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.