

CARLOS ALBERTO STEIL  
RENÉE DE LA TORRE  
RODRIGO TONIOL

CÂNCER

# Entre Trópicos

Diálogos de estudos sobre a  
Nova Era no **Brasil** e no **México**

**ABA** PUBLICAÇÕES

CAPRICÓRNIO

# ABA PUBLICAÇÕES

## COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA

Coordenador: Carlos Alberto Steil (UFRGS, UNICAMP)

Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)  
Bernardo Fonseca Machado (USP)  
Nathanael Araújo da Silva (UNICAMP)  
Rodrigo Toniol (UFRJ)  
Tânia Welter (UFSC)

## CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)  
Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)  
Carla Costa Teixeira (UnB)  
Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)  
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)  
Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)  
Fabio Mura (UFPB)  
Jorge Eremitas de Oliveira (UFPel)  
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)  
Maria Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)  
Maristela de Paula Andrade (UFMA)  
Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)  
Patrícia Melo Sampaio (Ufam)  
Ruben George Oliven (UFRGS)  
Wilson Trajano Filho (UnB)

## ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA DIRETORIA (MANDATO 2021-2022)

**Presidente**  
Patrícia Birman (UERJ)

**Vice-Presidente**  
Cornelia Eckert (UFRGS)

**Secretaria Geral**  
Carla Costa Teixeira (UnB)

**Secretaria Adjunta**  
Carly Barboza Machado (UFRRJ)

**Tesoureira**  
Andrea de Souza Lobo (UnB)

**Tesoureiro Adjunto**  
Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

**Diretor**  
Fabio Mura (UFPB)

**Diretora**  
Patrícia Maria Portela Nunes (UEMA)

**Diretor**  
João Frederico Rickli (UFPR)

**Diretora**  
Luciana de Oliveira Dias (UFG)

[www.portal.abant.org.br](http://www.portal.abant.org.br)

UNB - Campus Universitário Darcy Ribeiro - Asa norte,  
Prédio do ICS - Instituto de Ciências Sociais  
Térreo - Sala AT-41/29 - Brasília/DF CEP: 70910-900

CARLOS ALBERTO STEIL  
RENÉE DE LA TORRE  
RODRIGO TONIOL

# Entre Trópicos

Diálogos de estudos sobre a  
Nova Era no **Brasil** e no **México**



Brasília/Florianópolis, 2022

**2022, Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre e Rodrigo Toniol**

**Revisão**

Gerusa Bondan

**Responsável pela tradução**

Cleci Bevilacqua

**Diagramação e projeto gráfico**

Rita Motta - Ed. Tribo da Ilha

E61 Entre trópicos [recurso eletrônico] : diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México / Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre e Rodrigo Toniol, organizadores. – 1. ed. – Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2022.

Formato: PDF

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso:

ISBN: 978-65-86602-36-4 (e-book)

DOI: 10.48006/978-65-86602-36-4

Inclui referências bibliográficas

1. Religião e cultura. 2. Espiritualidades. 3. Nova Era. 4. Xamanismo.  
5. Religiões comparada. 6. Medicina alternativa. 7. México – Vida e costumes religiosos. 8. Brasil – Vida e costumes religiosos. I. Steil, Carlos Alberto.  
II. De La Torre, Renée. III. Toniol, Rodrigo.

CDU: 291

*Catologação na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071*



**EDITORA TRIBO DA ILHA**

Rod. Virgílio Várzea, 1991 – S. Grande

Florianópolis-SC – CEP 88032-001

Fones: (48) 3238 1262 / 9-9122-3860

editoratribodailha@gmail.com

www.editoratribo.blogspot.com

Introdução ..... 7

PARTE I

**PLANTAS SAGRADAS E XAMANISMO**

*Nova Era*, neoxamanismo e utopia psicodélica ..... 37  
FRANCISCO DE LA PEÑA MARTÍNEZ

Plantas sagradas no Brasil: entre neoxamanismo e religião e entre nacionalização e transnacionalização de identidades/alteridades..... 61  
JUAN SCURO

Notas sobre o uso de ayahuasca e peiote no México: um campo enteógeno emergente ..... 88  
MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ  
BEATRIZ LABATE

PARTE II

**SAÚDE E TERAPIAS ALTERNATIVAS**

Espiritualidades Nova Era e terapêuticas populares: redistribuindo corpos e eficácias ..... 118  
FÁTIMA TAVARES  
CARLOS CAROSO

*Nova Era*, Espiritismo e Saúde no Brasil ..... 135  
WALESKA AURELIANO

Processos de saúde e enfermidade na Nova Era. Terapias alternativas e complementares em Tijuana, Baixa Califórnia, México..... 168  
OLGA LIDIA OLIVAS HERNÁNDEZ

O yoga para além do tapete. Aproximações à prática do yoga em Mérida, Yucatán..... 193  
PAMELA SANTILLANA VALLEJO

Expressões femininas da *Nova Era*: os círculos de mulheres no México ..... 221  
MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES

PARTE III  
**MOVIMENTOS IDENTITÁRIOS E PATRIMÔNIO CULTURAL**

- Vetores de transnacionalização da Neomexicanidade ..... 250  
 RENÉE DE LA TORRE
- Turismo religioso e Nova Era *on the road*: Espiritualidades, intercessões e destroços ontológicos ..... 279  
 EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA
- Mentalidade histórica e novas espiritualidades em Catemaco, Veracruz: de um povo de bruxos a um centro esotérico neo-olmeca ..... 307  
 ALÍ CORTINA
- Peregrinações, turismo e Caminhos de Santiago no Brasil: transformações num ritual católico de longa duração ..... 337  
 CARLOS ALBERTO STEIL
- O movimento neomaia no México: etnografia de um fenômeno transnacional ..... 358  
 MANÉLI FARAHMAND

PARTE IV  
**ECOLOGIA E NOVA ERA**

- Arte e processos criativos na circulação da espiritualidade wixárika ..... 389  
 INGRID ARRIAGA  
 DIANA NEGRÍN
- Brechas no capitalismo? Etnografia de uma ecovila efêmera em Teopantli Calpulli, México..... 414  
 CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA
- Natureza, criação e perfectibilidade: práticas ecológicas e espiritualidade em uma ecovila no sul do Brasil ..... 451  
 LUCIELE NARDI COMUNELLO  
 ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO
- REFERÊNCIAS ..... 485

O título “Entre trópicos” faz referência às coordenadas imaginárias que segmentam o globo terrestre. Decidimos intitular assim este livro para evocar a localização espacial de México e Brasil, países onde os quinze capítulos deste volume concentram suas reflexões. Os interesses mais gerais desta obra consistem em apresentar um quadro com as distintas formas de existência das espiritualidades da Nova Era em ambas as nações, destacando aproximações possíveis e diferenças entre elas, a partir de considerações sobre práticas, rituais, sujeitos envolvidos, formas de organização e concretudes simbólicas que caracterizam esse amplo e diversificado universo simbólico. México e Brasil são dois países distantes geograficamente e também culturalmente, não compartilham fronteiras e tampouco o mesmo idioma. Poderíamos dizer, ainda, que são dotados de temperamentos distintos. Não obstante, são parte fundamental da América Latina e, sobretudo, são realidades que inspiram imaginários exotizados do continente<sup>1</sup> na música, nas artes, no cinema, e que exercem atração entre os buscadores de espiritualidades holísticas com as marcas da Nova Era. E é isso que interessa neste volume.

Tão importante quanto a menção ao México e ao Brasil como territórios de referência no título do livro é também a presença da ideia do “entre”. Com o termo, pretendemos marcar aspectos que nos animaram desde as primeiras conversas sobre a organização desta obra até sua efetiva publicação. Isso porque, mais do que ao México e ao Brasil como espaços físicos, os textos deste livro estão dedicados a refletir sobre a circulação de princípios e práticas da Nova Era que não



<sup>1</sup> De maneira similar ao que nos propomos a fazer neste livro, o impacto da espiritualidade da Nova Era tem sido estudado na propagação de imaginários exotizados, como indicam as publicações de Diem e Lewis (1992), Taylor (2008) e Hackett (1992).

obedecem a qualquer fronteira e que, pelo contrário, se estabelecem em um território indeterminado, um “nem lá, nem cá” – mas, nem por isso, como destacaremos a seguir, alheio aos contextos de sua realização. Os espaços descritos em “Entre trópicos” dialogam com uma geografia menos preocupada com pontos e mais ocupada dos trajetos, dos percursos, dos deslocamentos. Esse princípio remete à obra de Deleuze e Guatarri (1997), especificamente aos conceitos de espaço liso e estriado: liso é o espaço do nomadismo, da contínua variação; estriado é o espaço marcado, cujos trajetos já são conhecidos. É certo que nem sempre essa relação entre os dois tipos de espaço é de simples oposição, além de mais sutil e complexa. Esses dois espaços são mutuamente dependentes e só existem, de fato, graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso (Deleuze; Guatarri, 2007, p. 156). É na tensão entre esses territórios que as espiritualidades da Nova Era se constituem. Oscilam entre o nomadismo das práticas e de seus praticantes e os processos de “sedentarização” que institucionalizam e rotinizam a experiência narrada como “autêntica, subjetiva e pessoal” dos *rs*, em pacotes turísticos, políticas públicas de saúde, manuais e cursos de iniciação.

Outra dimensão estruturante deste livro é seu princípio dialógico. Isso está refletido na organização das seções, que misturam textos relativos ao México e ao Brasil a partir de eixos temáticos, bem como nos próprios textos que, implícita ou explicitamente, fazem referência entre si. A natureza dos diálogos que buscamos imprimir no conjunto de textos deste livro não está limitada pelas mútuas menções aos contextos empíricos investigados, mas acompanha o esforço de seus organizadores em tecer aproximações e tensões teórico-metodológicas entre os capítulos. Essa aposta nas contribuições que o diálogo entre os textos e seções pode oferecer ao debate sobre Nova Era estimula os leitores a realizar a leitura dos capítulos na sequência em que estão organizados. Desse modo, podem acompanhar os movimentos de alargamento, intensificação e



retorno a discussões que atravessam todo o livro. Foi confiando na potência desse diálogo que optamos por publicar “Entre trópicos” em espanhol e português, no México e no Brasil.

## Localização: espaço de circulação e intercâmbio de bens espirituais entre os trópicos

México e Brasil são lugares que traçam e delimitam fronteiras. Representam dois extremos geográficos que articulam as franjas de um subcontinente narrado e recriado por uma história compartilhada de colonialismo e de acessos periféricos à modernidade, mas também são países vinculados por um horizonte utópico. México é a linha periférica do Trópico de Câncer; Brasil, do Trópico de Capricórnio. Apesar das distâncias e do fato de que, numa primeira vista, não possamos identificar zonas de contato entre os trópicos, consideramos que o que nos une é o que os dois tópicos contêm, ou seja, o que está entre ambos, o que circula e gera articulações (Bhabha, 2001). Em nosso caso, o foco é acompanhar as espiritualidades da Nova Era que circulam e articulam comunidades e redes de praticantes de religiosidades emergentes em cada um desses países. Além de observar ambos os contextos culturais, considerando-os produtores de espiritualidades intermediárias, ou seja, geradores de híbridos identitários que conjugam novas espiritualidades e práticas tradicionais do México e do Brasil. Também nos interessa acompanhar os diferentes vetores pelos quais circulam as diversas maneiras que em cada contexto histórico – e de acordo com os regimes de diferença de cada nação, região, contexto ou setor – se ressemantizam e se usam essas mesmas espiritualidades globais.

Tanto México quanto Brasil não somente representam sociedades onde espiritualidades globais com o selo da Nova Era chegaram, difundiram-se e foram praticadas, como também são contextos a partir dos quais se há ressignificado e ressimbolizado esse movimento. São, ainda, sobretudo, países geradores de novos caminhos na construção de sentidos dessa espiritualidade.

Os estudos realizados nos países anglo-saxões, que elaboraram as primeiras concepções teóricas sobre a Nova Era, têm denominado essa nova forma de religiosidade como uma espiritualidade da pós-modernidade, além de qualificá-la também como um movimento espiritual global, como um “supermercado de crenças” (York, 1999), como um vetor da “ideologia neoliberal” e, inclusive, como uma nova forma de colonização cultural. Contudo, não acreditamos que essas características descritas sejam suficientes para entender as dinâmicas e o impacto que a Nova Era tem tido no Brasil e no México.

Observamos que, como indica Teisenhoffer (2008), é necessário apreciar, na genealogia da Nova Era, a influência das escolas esotéricas nacionais que já estavam instaladas na América Latina (por exemplo, o espiritismo no Brasil e as escolas esotéricas e associações maçônicas no México), previamente ao surgimento desse movimento nos Estados Unidos e na Europa. Também é necessário acompanhar a intensidade com que a espiritualidade da Nova Era ou holística se articulou em cada país com os movimentos artísticos, culturais ideológicos e religiosos. Dessa maneira, embora alguns aspectos sejam efetivamente globais, parte deles está relacionada com sentidos socioculturais pertinentes ao contexto de países europeus e dos Estados Unidos, mas que não são igualmente relacionados ao cenário latino-americano – como, por exemplo, o entendimento desse movimento como resposta contracultural à Segunda Guerra Mundial. Isso não quer dizer que não reconheçamos os aportes sociológicos emanados dos estudos pioneiros da Nova Era na Inglaterra, na Holanda, nos Estados Unidos e na França. Países que destacaram as potencialidades universalizantes do movimento que tem difundido uma espiritualidade não institucionalizada, baseada na busca do eu interior ou do self sagrado, promotora de uma concepção holística do mundo, difusora do princípio da energia cósmica, detentora de um selo milenarista que anuncia a mudança da era de Aquário para a de Peixes. Ao mesmo tempo que resgata noções orientais tomadas do budismo e do hinduísmo (como carma, reencarnação, chacras, mantras) para armar

uma nova sensibilidade, que privilegia práticas corporais centradas na meditação, na ioga e no vegetarianismo como vias de experimentação do sagrado.

Tanto no México como no Brasil, a Nova Era tem ampliado seu espaço de influência. Como Pablo Semán e Nicolas Viotti assinalam:

Na nova era da nova era, convivemos com a acumulação dos efeitos de uma revolução histórica que tem levado a estabelecer essa religiosidade em um espaço amplo, já fora do controle das redes e instituições que a impulsionaram (...) a nova era se vinculou aos motivos do mercado, do consumo e do prazer e, por outro lado, se ligou à cultura de massa e com isso aumentou suas possibilidades de aproximação com o imaginário cristão (Semán; Viotti, 2015, p. 99).

A circulação de bens culturais incorporados e ressemantizados pela semântica da Nova Era gera intercâmbios e alianças que multiplicam os contextos dos bens culturais étnicos-nacionais. Além de produzir hibridizações que reproduzem sentidos ambivalentes, tanto de essencialização provocada pela exotização como de universalização e perda dos conteúdos e sentidos associados às práticas de origem, e também de reinvenção e/ou recuperação das raízes culturais esquecidas, em desuso ou a ponto de extinção. Neste livro, interessa-nos acompanhar esses efeitos.

Além disso, acreditamos que esta obra dá um aporte ao fenômeno tematizado, já que, a partir da América Latina, em particular do México e do Brasil, podemos atender a outras produções culturais de um mesmo fenômeno, como são: o ser produtor de exoterização (De La Peña, 2002; De La Torre, 2008); o que ambos os países alimentam em termos de representações e imaginários do exótico;<sup>2</sup> o Brasil do exótico amazônico e afro-americano e o México do exotismo indígena e pré-hispânico (De La



<sup>2</sup> Retomamos a ideia de exotização como construção imaginária do étnico e do autêntico aportada por Decoret (2006).

Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011). Os dois são, por sua vez, produtores e vetores de novas hibridizações da Nova Era, com culturas nativas, étnicas e raciais (Argyriadis; De la Torre, 2007), além de condutores de circulações de espiritualidade que vão no sentido contrário (Argyriadis; De la Torre; Mary; Capone, 2012).

Tanto Brasil como México são peças-chave para entender os novos sentidos que se imprimem nas espiritualidades holísticas. Primeiro porque são contextos em que se têm ressignificado em interação com novas problemáticas e sensibilidades e segundo porque têm gerado propostas que hoje em dia circulam nas redes globais da Nova Era e constituem ofertas de espiritualidades alternativas que se praticam em diferentes contextos e circuitos.

A Nova Era é uma espiritualidade holística que gera um sincretismo em movimento. Se é certo que em seu início esteve influenciada pelas escolas esotéricas, religiões, técnicas orientais, astrologia, hoje também sabemos que muito buscadores espirituais têm recorrido ao caminho de renovação espiritual. Sob a influência de Paulo Coelho – que imprimiu ao ato de caminhar pelas sendas dos peregrinos um sentido místico para o encontro de um caminho na busca de si mesmo –, muitos iniciados no xamanismo chegaram seguindo as pistas deixadas por Don Juan e relatadas por Carlos Castañeda, para se encontrar com os curandeiros dos nativos dos Estados Unidos e do México.<sup>3</sup> Como assinalou Galovic: “México [adquiriu] um lugar importantíssimo na realização da espiritualidade universal” (2002, p. 443), posicionando e oferecendo mestres espirituais, contextos rituais, técnicas corporais para práticas holísticas, símbolos e conhecimentos tomados das cosmovisões e tradições pré-hispânicas. Parte da religiosidade tradicional, sincrética, e práticas e sabers foram preservados por certos grupos étnicos vivos, considerados guardiães de antigas tradições, que, com o tempo, ganharam um lugar

3 Sobre vetores do desenvolvimento da Nova Era e neoindianidade no México, ver De la Torre e Gutiérrez Zúñiga (2011), García García e Gutiérrez Zúñiga (2012).

na estante esotérica da Nova Era global (Gutiérrez Zúñiga, 2008). Quase do mesmo modo como ocorreu com as espiritualidades hinduístas ou tibetanas (GALOVIC, 2002). E na busca por xamãs, encontraram curandeiros, mara'akame, temazcaleros e chefes de danças concheras.

Tampouco podemos ignorar a influência que tem tido o espiritismo kardecista nas práticas dos *new agers* brasileiros (HESS, 1989), nem podemos perder de vista o impacto das cosmovisões indígenas na Nova Era mexicana, hoje conhecidas como neomexicanidade ou neomaianidade, que circulam mundialmente. Ambos os países são também produtores de rituais enteógenos que, no presente, circulam mundialmente pelas redes da Nova Era e pelos circuitos terapêuticos. O Brasil aporta saberes rituais emanados do xamanismo amazônico, que faz da “liana del yajé”, o ayahuasca, uma via ritual para experimentar novos estados de consciência e de cura corporal e espiritual;<sup>4</sup> e o México difunde rituais ancestrais herdados de seus antigos povos como são as danças circulares, o temazcal, os cantos sagrados, as “velaciones” e, sobretudo, os rituais de iniciação xamânica e a aliança das medicinas sistematizadas pelo Camino Rojo de Itzchilatlán. Tratam-se, no presente, de elementos que, somados à grande oferta do amplo repertório de palestras, saberes, rituais, conhecimentos, narrativas do que se conhece como espiritualidade Nova Era, também representam vetores de transnacionalização e de atração para os buscadores espirituais.

## Ponto de partida: um diálogo crítico com as discussões acadêmicas em torno da espiritualidade Nova Era

Nova Era refere-se a um tipo de espiritualidade holística, baseada na sacralização do self e na harmonia com a natureza e com o cosmos. É um movimento espiritual híbrido (retoma traços de diversas sabedorias,

//////

<sup>4</sup> Sobre os estudos que permitem caracterizar o desenvolvimento da Nova Era no Brasil, ver Guerriero (2013), Magnani (1999), D'Andrea (1998) e Amaral (2000).

culturas e religiões) que promove sensibilidade e até aspectos intuitivos, mágicos, estados de consciência ampliados e técnicas terapêuticas naturais e alternativas. Diferentemente das religiões e das denominações, a Nova Era carece de um corpo estabelecido de dogmas e de conteúdos doutrinários (Barker, 1992; Gutiérrez Zúñiga, 1996). Funciona como um movimento em rede, com circuitos de buscadores espirituais e com agentes nodais que gozam de reconhecimento e influenciam o movimento. É uma espiritualidade de alcances mundiais, especialmente praticada por setores de classe média que compartilham de uma cultura cosmopolita. Devido ao seu caráter dinâmico, fluido e eclético (Champion, 1995), provê uma lógica transversal capaz de permear diferentes circuitos e âmbitos sociais, como são a ecologia (Steil; Toniol, 2011), o mercado (YORK, 1999; De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2005), o turismo (Steil; Carneiro, 2011), as empresas (Gutiérrez Zúñiga, 2005), a saúde e a cura (McGuire, 1988; Toniol, 2017), bem como as relações de gênero (Fedele; Knibbe, 2012). Não pode ser considerado como um movimento político tradicional, não obstante esteja imbuído por valores contraculturais e, inclusive, fomenta a crítica pós-colonial, na medida em que problematiza valores da modernidade racional, do materialismo, do neoliberalismo extrativista e das religiões: seus dogmas e suas estruturas rígidas e verticais (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2017). Esses princípios estão em consonância com o desenvolvimento do valor da autonomia individual (Heelas, 1996; Carozzi, 1999); com a valorização dos aspectos femininos; com a percepção da natureza como um ser vivo e sensível (Carvalho e Steil, 2008); com a crença em energias cósmicas como princípio criador e motor do universo; com o princípio holístico que questiona as dualidades (Amaral, 2000); com a intuição como forma alternativa de conhecimento (Mardones, 1994).

No plano cosmológico, tal como se tem descrito na ampla literatura dedicada ao tema, esse movimento se reconhece como Nova Era, pois as ações realizadas pelos seguidores revelam que estamos vivendo uma mudança de era astrológica, deixando para trás a Era de Peixes, que se

definiu como a era cristã, para dar um passo em direção à Era de Aquário. Essa mudança de era deve vir acompanhada pela transformação das consciências, que se realiza no plano individual e atinge uma consciência planetária. A Nova era, portanto, pode ser considerada como uma matriz de sentidos e significados que conformam e modelam uma espiritualidade, cujos significantes podem variar e ser incrementados. Os agentes desse movimento espiritual são os buscadores espirituais que, em algumas ocasiões, são também os mestres ou gurus, que sustentam seus ensinamentos com elementos de diferentes tradições (Hervieu-Leger, 1996). Em seu desenvolvimento, estabelecem intercâmbios culturais entre os princípios propriamente da Nova Era e as culturas locais, gerando polinizações culturais híbridas (De la Torre, 2014). Por isso, consideramos muito oportuna a definição funcional oferecida por Leila Amaral ao defini-lo como “sincretismo em movimento” (Amaral, 1999).

Embora seja certo que, no início, a Nova Era possa ter sido percebida como uma manifestação cultural perante a religião e os valores difundidos pelo materialismo e pelo consumo, no presente, seus símbolos e significados têm sido incorporados pela publicidade e pelo mercado, gerando ofertas de consumo com o signo da Nova Era. E provocando, inclusive, a circulação das espiritualidades da Nova Era como mercadorias de um mercado global (Hanegraaff, 2001). Hoje em dia, até a publicidade da Coca-Cola tem usado os significados e significantes associados a essas espiritualidades em sua estratégia publicitária para provê-la como um “bom karma com bolhas” (De la Torre, 2012). A espiritualização do plano da vida propicia uma nova ética do trabalho, já não ligado ao produzir e ao gastar, mas dirigido a estruturar um plano de vida que articule o vender e o consumir com o modelo de autorrealização que conduza ao êxito de vendas (Funes, 2016; Gutiérrez Zúñiga, 2005).

No entanto, não é mera comercialização, pois, por outro lado, também é certo que a Nova Era tem transitado entre diferentes modelos de “espiritualidades de vida” (Heelas, 2008) devido a seu caráter aberto e dinâmico, e ao seu pensamento holístico, que favorece tanto o cultivo do

pessoal como a integração de diferentes e mais amplas fontes de experiência e de conhecimentos. Por isso, muitos praticantes de espiritualidades e inclusive vários teóricos contemporâneos rechaçam o rótulo da Nova Era. Essa espiritualidade já não somente se define como um movimento, mas tem sido inclusive considerada pelo filósofo Charles Taylor (2007) como uma nova forma socialmente estabelecida de experimentar o religioso na sociedade tardia. A espiritualidade aparece, então, como a grande forma de recusa das instituições. Não somente das religiões, mas dos suportes rígidos, dogmáticos, hierárquicos das grandes instituições morais. Propõe uma transformação geral nas relações de poder nas quais o indivíduo e a comunidade reformulam seus vínculos.<sup>5</sup>

## Na tentativa de aportar perspectivas e reflexões renovadas

Hipoteticamente, partimos da consideração de que as teorias da Nova Era, ao impactarem a “exoterização dos conhecimentos esotéricos” (Teisenhoffer, 2008), têm repercussões particulares nas capitais dos países que representam a hegemonia da cultura ocidental e do capitalismo, onde essas espiritualidades bem podem ser tratadas como expressões contraculturais. Em contraste, nos países que têm sido exotizados pela Nova Era (como são a Índia, a China, mas também o México e o Brasil), reconvertidos em lugares de busca de espiritualidade vinculados com a natureza, com as cosmovisões nativas, com as plantas enteógenas, com as sabedorias vernáculas, essas espiritualidades não são



<sup>5</sup> Este argumento corrobora o fato de que um dossiê recentemente publicado sobre o tema da espiritualidade contém um conjunto de artigos mostrando que, embora a espiritualidade leve consigo a marca do rechaço às normas institucionais, isso não significa que não produza e reproduza sentidos sociais. As espiritualidades estudadas no dossiê deixam claro que promovem novas maneiras de relação da alteridade com as relações de gênero, com o trabalho e com a economia, e inclusive com as tradições religiosas já existentes (Ver revista *Ciencias Sociales y Religión*, año 18, n. 24, enero-junio 2016).



necessariamente culturais, muitas vezes produzidas pelos projetos nacionalistas ou de resgate do folclore regional.

Quais são os distintos vetores de atração dos buscadores espirituais da Nova Era no Brasil e no México? Quais são os efeitos hibridatórios da exoterização das culturas locais, ancestrais ou sincréticas desses países? Quais são as sendas que convertem os bens culturais em bens de consumo espiritual cosmopolita? Quais são as reapropriações e os usos das técnicas e narrativas das espiritualidades da Nova Era nesses países? Que tons nacionalistas, nativistas, étnicos ou sincréticos as imprimem? Que efeitos e direções de sentido geram?

Tendo essas questões em vista, convocamos diferentes investigadores a colaborarem no projeto editorial “Entre trópicos”, propondo estabelecer linhas convergentes de investigação sobre o impacto da Nova Era em diferentes contextos sociais no Brasil e no México. Como editores, apostamos que esta proposta deva ir além dos limites das práticas religiosas e da religiosidade do movimento da Nova Era, analisando sua permeabilidade e sua apropriação em outras áreas, como saúde, turismo, indústria do entretenimento, ambientalismo, etnicidade e gênero. A proposta busca estabelecer um diálogo que entrecruza temas em comum, a partir dos quais se podem apreciar os pontos de contato cultural e as similitudes que explicam o fenômeno global da Nova Era. Ao mesmo tempo, desejamos colocar em relevo as diferenças e os contrastes de suas apropriações e reformulações regionais e nacionais. Preocupamo-nos ter em conta a forma na qual a Nova Era incide nas dinâmicas de reconfiguração das identidades e das alteridades que demarcam as narrativas nacionais, étnicas e de gênero dentro de seus contextos históricos e culturais.

Com igual relevância, buscamos entender como a Nova Era recorre, purifica e reinterpreta diferentes aspectos das tradições e culturas vernáculas: locais, nacionais, tradicionais. Além disso, queremos ressaltar casos em que a Nova Era colocou em circulação rituais, objetos, plantas nativas e *experts* que contribuem para transnacionalizar, descentralizar

e percorrer as fronteiras dos campos especializados e reformular as identidades das tradições étnicas e populares. Por último, queremos entender a semântica da Nova Era como uma mediação de processos de desterritorialização e reterritorialização de narrativas globalizadas que, com seus trânsitos e intercâmbios, provocam novos híbridos e enraizamentos locais.

## Organização do conteúdo deste volume

Decidimos organizar o conteúdo deste volume em quatro grandes temáticas, que incluíram etnografias situadas no México e no Brasil, mas que traçaram linhas de apropriação que bem podem ser consideradas como vetores de ressignificação local da Nova Era. As quatro grandes linhas que agrupam os trabalhos são: plantas sagradas e xamanismo; saúde e terapias alternativas; movimentos, identidades, patrimônio cultural e territórios; e ecologia e Nova Era.

## Primeira seção: plantas sagradas e xamanismo

Tanto México como Brasil são lugares de iniciações xamânicas entre buscadores espirituais da rede internacional da Nova Era. Uma das formas de iniciação no caminho xamânico está representada pelos rituais em torno das plantas de poder. Plantas carregadas de substâncias psicoativas que são valorizadas pelos psiconautas *new agers* como ampliadoras da consciência, entre as quais o México aporta sítios, plantas e especialidades rituais para esse fim. Sem dúvida, a literatura de Carlos Castañeda, que narra os ensinamentos de Don Juan, um índio Yaqui, tem guiado os buscadores que provêm de distintos pontos do planeta para descobrir a tradição wixárika<sup>6</sup> em torno do peyote e a tradição dos

//////////

<sup>6</sup> A cultura wixárrica ou huichola é praticada por uma população indígena do ocidente do México (Zactecas, Nayarit e norte de Jalisco) que se considera como um dos povos que têm mantido e preservado de maneira mais pura suas cosmovisões

curandeiros de Huaxtla. Estes, oferecedores das viagens dos cogumelos mágicos, de onde surgiu a legendaria Maria Sabina. De sua parte, desde a região amazônica do Brasil, os rituais em torno da tomada da ayahuasca têm sido também incorporados como uma nova medicina holística nos circuitos da Nova Era (Labate, 2004; Groisman, 2009), em especial nas espiritualidades neopagãs<sup>7</sup> ou neoindígenas<sup>8</sup>. Nesse sentido Labate denomina essa espiritualidade híbrida como Nova Ayahuasca. A exotização do xamanismo tem gerado atração a um novo turismo de iniciação mística ou xamânica, mas tem colocado em circulação os especialistas rituais e as próprias plantas dentro das redes globais dos praticantes de uma espiritualidade holística.

Neste parágrafo se inclui um capítulo de Francisco de la Peña, que trata da exaltação dos estados de consciência ampliados por parte do exoxamanismo, que tem sido difundido amplamente pela literatura novaverista, mas também pelos centros holísticos de praticantes das novas espiritualidades Nova Era. Seu aporte se centra nas transformações que o neoxamanismo gera na extração de cosmovisões reconvertidas pelo exoxamanismo em bens de consumo, com um sentido renovado técnico-benéfico que, como assinala o autor, foi ressignificado “ao gosto ocidental de uma busca de liberdade interior e de equilíbrio mental”. De la Peña desenvolve algumas transformações provocadas por essa interação: 1) a mercantilização do xamanismo; 2) seu uso para a re-tradicionização ou reindianização do Ocidente, que define como “expressão de um colonialismo ao inverso”; 3) a hibridização entre a magia e a ciência, fazendo com que “os xamãs falem a linguagem da ciência e que os cientistas falem a linguagem do xamanismo”. Para concluir, o autor

---

relacionadas com a sacralidade das forças e entidades da natureza. Seus especialistas rituais, chamados *mara'kames*, são hoje valorizados como mestres xamãs e atraem psiconautas por seus rituais em torno do peyote (Aguilar Ros, 2013).

<sup>7</sup> Sobre o neopaganismo, como expressão da Nova Era da consagração da natureza, ver Kelly (1992).

<sup>8</sup> Sobre a reivenção de linhagens étnicas, reconhecidos como neoindígenas, ver Galinier e Molinié (2006).

deixa aberto o dilema, que é um debate atual ao interior da antropologia, e mais particularmente da antropologia mexicana, com uma tradição apegada aos direitos culturais dos povos indígenas. Questão que gira em torno da disjuntiva de que os xamãs que se correspondem com as populações indígenas e que apelam ao resguardo de suas tradições têm os mesmos direitos e merecem o mesmo reconhecimento que os neoxamãs *new agers* que tendem a legitimar sua prática como um direito humano universal de comercializar e consumir as plantas psicoativas com fins espirituais e terapêuticos. Dilema que deixa aberto para reflexão.

O segundo capítulo é de Juan Scuro, que nos relata a especificidade brasileira de “religiosizar” a própria cultura. No caso da ayahuasca, as religiões do Santo Daimé constituíram igrejas ayahuasqueras que reconfiguraram a tradição baseada em cosmologias na experiência com horizontes moralizantes. Posteriormente, a ayahuasca foi incorporada ao “dispositivo xamânico” por duas vias: a da aliação das medicinas e a do movimento ne indígena do Camino Rojo, que tem promovido uma escola de iniciação xamânica. Scuro propõe evitar esse dualismo mencionado. Por um lado, busca abandonar a tentação de valorizar o xamanismo por sua revalorização como ancestral, nativo ou natural. Mas, por outro lado, tenta desqualificá-lo por seu uso instrumental ou mercantil dentro de um projeto renovado de colonização cultural. Para isso, propõe o conceito do dispositivo xamânico que articula diferentes lógicas de relação, entre as quais considera: 1) a interação das epistemologias indígenas como horizonte para construir modelos contra-hegemônicos à modernidade/colonialidade dos próprios agentes euro-estadunidenses; 2) a produção do “amazonismo” como alteridade radical à colonialidade, porém, como dispositivo solidário à mesma colonialidade, já que, por meio deste, veicula-se essa dialética da mesmidade/alteridade; 3) a possibilidade do intercâmbio, que coloca em circulação saberes subalternizados com potencialidade para alcançar novos sujeitos; 4) os usos mercantis do neoxamanismo; e 5) as novas possibilidades de relacionamento com

a natureza, com a saúde e com a enferminidade, com as cosmologias ancestrais e com os corpos femininos.

O terceiro capítulo dessa seção é de autoria de Bia Labate e Mauricio Genet Guzmán, e, diferentemente dos anteriores, nele os autores analisam os resultados dos intercâmbios culturais e espirituais entre a ayahuasca e o peyote no México. Este intercâmbio foi incrementado, pois tanto as plantas como os especialistas rituais circulam de um lugar para o outro. Por um lado, ressaltam que se experimenta um contexto de expansão do xamanismo amazônico da ayahuasca, que cada vez é mais utilizada no México, entre os grupos do Camino Rojo, da neomexicanidade e da Nova Era. Seu uso frequentemente ocorre em contextos rituais de consumo de peyote, sendo ressemantizado de acordo com os códigos do xamanismo mexicano. Nesse sentido, ainda que a transnacionalização do peyote e da ayahuasca sejam parte de circuitos globais, esta também contribui para a religião espiritual das tradições e dos conhecimentos, para o reconhecimento da sabedoria dos anciãos e para o respeito dos indígenas.

## Segunda seção: Saúde e terapias alternativas

O segundo conjunto de textos que compõem este livro articula-se em torno do tema da saúde e das práticas terapêuticas chamadas de alternativas. A centralidade do tópico nos debates sobre Nova Era é facilmente constatada diante da ampla literatura a ele dedicada nas últimas três décadas. Tamanha é a profusão da bibliografia que esta se torna não somente uma fonte fértil para empreendimentos etnográficos comparativos, como também se constitui, ela mesma, em um dado sobre como cientistas sociais têm analisado sujeitos e grupos identificados com a Nova Era. Basta recorrer às revisões bibliográficas já realizadas para constatar que, no repertório de definição do que seja a Nova Era, em que pese as variações conceituais, é comum encontrarmos menções a “concepções de saúde”, “práticas terapêuticas” e “processos de cura”. Nesses

casos, para estabelecer alguns marcos característicos da Nova Era, recorre-se à saúde e às terapias alternativas. Produz-se, assim, uma espécie de movimento circunvolutivo em que certas práticas terapêuticas e concepções de saúde são tomadas como “casos” da Nova Era, ao mesmo tempo em que também servem para defini-la.

Os capítulos apresentados nessa seção não desfazem a ambiguidade da relação entre saúde, terapias alternativas e Nova Era, mas jogam com ela. Esse é o caso do texto “Espiritualidades Nova Era e terapêuticas populares: redistribuindo corpos e eficácias”, de Fátima Tavares e Carlos Caroso. Nele, os autores escapam da lógica do pertencimento religioso para explorar o uso de práticas terapêuticas alternativas no Brasil e, em contrapartida, apostam na análise do caráter contingencial do agenciamento das terapias por parte de seus usuários. Nesse caso, a ordem dos problemas enfrentados pelos autores não consiste em descrever modos de “ser”, mas sim em aprimorar análises sobre os modos de narrar os itinerários de experimentação terapêutica percorridos pelos usuários, sem transformar esse trajeto em uma rede repleta de entidades estáveis. Para compreender os percursos terapêuticos da Nova Era, afirmam os autores, é preciso acompanhar os agenciamentos produzidos por usuários e terapeutas, sem perder de vista como esse processo cria associações inesperadas.

No texto de Waleska Aureliano, a atenção aos agenciamentos de práticas terapêuticas da Nova Era é estendida para reflexões sobre como uma religião institucional também pode passar a compor esse percurso. A partir do caso de um centro terapêutico autodenominado espírita, que atende pacientes oncológicos, oferecendo terapias alternativas/complementares e cirurgias espirituais, a autora explora possíveis aproximações e distanciamentos entre o Espiritismo brasileiro e o movimento Nova Era, tendo como ponto de interseção entre ambos o campo da saúde. Valendo-se da análise de aspectos como os “componentes reflexivos e psicologizantes das práticas”, Aureliano chama a atenção para o fato de que “terapias criadas ou valorizadas pelo circuito Nova Era envolvem

princípios similares, embora dentro de retóricas e ações específicas, às das terapias espíritas” (neste livro).

Paralelamente ao trabalho de Waleska Aureliano, que estabelece pontos de articulação entre um conjunto heterogêneo de práticas terapêuticas, usualmente associadas ao princípio institucionalmente desestruturado da Nova Era, e de um centro de atendimento oncológico, burocratizado e amparado na doutrina do espiritismo brasileiro, está o capítulo de Olga Olivas. No texto “Procesos de salud y enfermedad en la nueva era. Terapias alternativas y complementarias en Tijuana”, a antropóloga analisa como a matriz de sentido sobre saúde, corpo e doença forjada no campo da Nova Era também ressemantiza o campo da saúde de modo mais amplo, ultrapassando os limites do universo religioso esotérico acessado por sujeitos e grupos identificados com ele. Por meio do estudo de caso de um centro de medicina holística, localizado em Tijuana, Olivas estabelece princípios de comparação e diálogo com o capítulo de Tavares e Caroso e com os trabalhos de Rodrigo Toniol (2017) sobre o Brasil. O objetivo é demonstrar como algumas práticas terapêuticas associadas à Nova Era têm sido compatibilizadas com princípios biomédicos, indicando, ao menos parcialmente, o processo de legitimação e de maior presença dessas terapias nas redes, oficiais ou não, de atenção à saúde.

Na sequência, Pamela Vallejo detém-se no caso da popularização da prática da ioga na cidade de Mérida, no México. Assim como nos capítulos anteriores, Vallejo não nega os vínculos possíveis entre essa prática terapêutica específica e as concepções de saúde e ideais de corpo correntemente associados, pela literatura, ao universo da Nova Era. Contudo, ao fazê-lo, a autora também explicita como tais princípios interagem com identidades e características locais. Desse modo, Vallejo demonstra como a popularização da ioga no contexto analisado está tanto associada com a articulação da prática com princípios gerais da Nova Era quanto com elementos particulares, como a ancestralidade mexicana.

Por fim, o texto de Rosario Ramirez, “Expresiones femeninas del Nova Era: los círculos de mujeres en México”, embora explicitamente dirigido ao debate sobre gênero e Nova Era, está atravessado pela interface com a saúde. Isso porque, ao problematizar o lugar preponderante que mulheres têm tido na difusão e apropriação de práticas e narrativas relacionadas à Nova Era, Ramirez demonstra que a noção de sagrado feminino está diretamente associada aos ideais de corpo, saúde e cura nos grupos de *new agers*.

### Terceira seção: movimentos identitários, patrimônio cultural e territórios

Este tema é muito amplo e aborda os efeitos que a espiritualidade Nova Era exerce sobre os processos de glocalização (Robertson, 1995). Por um lado, essa espiritualidade representa a sintonia da globalização de uma espiritualidade feita com fragmentos de diversas fontes religiosas, de conhecimentos extraídos da ciência, das cosmovisões, das antigas sabedorias das civilizações esquecidas, das diversas técnicas holísticas que tendem a descontextualizar e desterritorializar tradições. Por outro lado, a espiritualidade Nova Era é incorporada a projetos de resgate de culturas locais e contribui para recriar novos essencialismos, para relocalizar sua espiritualidade, renovando tradições existentes, que frequentemente são consideradas como patrimônio cultural dos povos indígenas e das culturas tradicionais. Distintos dilemas surgem a partir dessa dinâmica: contribuem para hibridizar ou para essencializar identidades étnicas e tradições vernáculas?

Essas dinâmicas produzem efeitos de transversalização nas culturas étnicas, nas tradições populares católicas, nas cosmovisões e tradições indígenas. Por um lado, a espiritualidade Nova Era é uma rede conformada por distintos circuitos que vão desde a espiritualidade do self, passando pela medicina alternativa, pelo ambientalismo místico, pelo turismo espiritual que ativa a circulação e pelos intercâmbios de bens



e significados locais com agentes cosmopolitas promotores dessa nova espiritualidade. Os bens culturais tomados de empréstimo das culturas tradicionais são constantemente traduzidos por uma episteme com matriz cosmopolita, universal e holística que gera constantemente narrativas, símbolos e rituais híbridos. A espiritualidade Nova Era universaliza e globaliza diferentes bens culturais relacionados com as sabedorias ancestrais, com as cosmovisões nativas, com a natureza, com o autóctone, com as plantas de poder e com as técnicas corporais. Mas nas dinâmicas de globalização também operam as realocações, referidas aos usos e às apropriações de sentido que operam desde os agentes e comunidades locais que contribuem para a tradicionalização, para a recuperação de raízes, para as resistências e resgates do considerado patrimônio cultural, ou para a reinvenção de linhagens imaginadas. Esses elementos se descontextualizam, religam-se ou se multiplicam em novas combinações entre espiritualidade-cultura-território.

Como veremos nos distintos capítulos que compõem essa seção, as espiritualidades alternativas estão mediadas por múltiplos interesses e agentes, como empresas produtoras de mercadorias, promotoras de turismo espiritual, organizações governamentais, instituições de governo, agências publicitárias, indústrias culturais de entretenimento que, em conjunto, colocam em ação articulações interculturais entre o tradicional, o étnico, o natural e o patrimônio. Essas interações contribuem constantemente para negociações culturais e para paradoxos entre o próprio e o alheio, o próximo e o distante, o autêntico e o inventado. Em alguns casos, favorece a descentralização do poder das instituições tradicionais da modernidade (De La Torre, 2001).

É um fenômeno que merece ser estudado, pois põe em operação vértices que criam continuamente hibridizações entre as culturas tradicionais e as culturas da sobremodernidade ou cosmopolitas; entre religião e espiritualidade; entre agentes e tradições espirituais. Esses intercâmbios culturais também geram tensões, ambivalências e paradoxos culturais.

O primeiro capítulo dessa seção é de autoria de Renée de la Torre e trata dos vetos que colocaram em circulação transnacional os bens culturais associados com as cosmovisões pré-hispânicas e indígenas, mas reapropriadas e ressemantizadas sob as chaves simbólicas e de sensibilidades da Nova Era. A autora está interessada em demonstrar que os diversos rituais associados com a neomexicanidade, como o temazcal, o peyote, o xamanismo, a dança conchera ou azteca, os cantos sagrados, não somente se têm desterritorializado devido às dinâmicas de transnacionalização, senão que os processos de realocação são usados para religar cultura e território. Ressalta que a transnacionalização da neomexicanidade não somente gera hibridização, senão, sobretudo, recuperação de tradições dos povos originais e linhagens ancestrais, inclusive a multiplicação de raízes e invenção de nações e etnicidade imaginada. O capítulo propõe atender a seis vetores de transnacionalização que compreendem: a exotização do antigo império pré-hispânico (maias, olmecas, astecas) como possuidor de uma sabedoria milenarista; o circuito dos neoxamãs; os buscadores espirituais e seu efeito polinizador de culturas e religiosidades; a rede de comunidades e escolas de formação de aprendizes da Nova Era; os espaços nodais (ashrams, ecoaldeias; centros holísticos; comunidades utópicas ou calpullis) que articulam a circulação de adeptos na rede; os “eventos-chave” que se referem a celebrações e acontecimentos onde confluem em um tempo os diversos agentes presentes na rede da espiritualidade holística; e, por último, a mediação do mercado e das indústrias culturais que divulgam massivamente a neomexicanidade, atraindo novos adeptos por meio do turismo e do consumo. Conclui que a transnacionalização da neomexicanidade não pode se reduzir a um dos vetores; deve ser compreendida sob a óptica complexa da dinâmica multivetoria, que de maneira ambivalente “universaliza o étnico e etniza o global ou universal; mercantiliza o espiritual ao mesmo tempo em que espiritualiza as mercadorias”.

Uma propriedade intrínseca da Nova Era, mas também de outras espiritualidades, é seu caráter em trânsito. Como denominou Amaral

(2000), é um “espírito sem lugar”. Emerson José Sena de Silveira concorda com De la Torre ao se preocupar com a ambivalência do movimento espiritual, atendendo tanto às dinâmicas de desterritorialização e de dessubstancialização como às de reterritorialização e ressubstancialização. Esse capítulo foca no turismo espiritual como um vetor de translocalização que mostra as zonas e a circulação de bens espirituais e de narrativas entre dois movimentos religiosos aparentemente opostos: o Ashram Vrajabhum e a comunidade Canción Nueva, do movimento católico Renovação Carismática. Essa comunidade promove a destradicionalização da religião, incorporando técnicas e narrativas similares aos pentecostais cristãos, mas também estabelece novas zonas de intercâmbio, articulações de sentido e campos de tensão, com técnicas e conteúdos tipicamente da Nova Era – técnicas corporais baseadas na realização do self e técnicas de cura. Por outro lado, o Ashram Vrajabhum representa um típico centro da Nova Era que promove guias, *workshops*, terapias e atividades da espiritualidade Nova Era.

Mediante a descrição desses casos, Sena de Silveira busca mostrar “os destroços ontológicos” que paradoxalmente, promovem a dispersão e a concentração, a leveza e o peso vinculados aos restos de uma identidade fixa e autocentrada. Com isso, define os movimentos espirituais como “um movimento de vai e vem”, colocado em marcha pela circulação de pessoas bens simbólicos e corpos que provocam, por um lado, a centralidade das tecnologias do eu/self, que se misturam com símbolos tradicionais, gerando combinações e bricolagens; e, por outro lado, emerge também a busca de ancoragens territoriais, tradicionais e normativas, que invocam o regresso à tradição e ao dogma. O autor conclui que “o turismo católico-carismático e a Nova Era são, ao mesmo tempo, duas expressões desse amplo processo de esvaziamento, de produção de destroços e, ao mesmo tempo, duas forças que operam, por contraste, para escavar os fundamentos metafísicos da religião, do mercado, do ócio, do Estado e da identidade social” (Sena de Silveira, neste livro).

A Nova Era não somente opera dentro do campo religioso, senão, como temos visto, é um insumo atual do turismo e a mercantilização de produtos esotéricos, de cura alternativa, de magia e proteção, de literatura de autoajuda etc. O capítulo seguinte, escrito por Alí Cortina, explica-nos como o povoado de Catemaco (uma população que tem mantido o patrimônio intangível da tradição de bruxos e curandeiros herdeiros dos Olmecas) se converteu em sede de turismo e de feiras mercantis neoesotéricas, onde confluem mercadorias simbólicas de espiritualidades da Nova Era, esotéricas, mágicas, da mexicanidade etc. O autor nos mostra, mediante uma aproximação histórica, como Catemaco, sendo um povo guardião de tradições, cujo núcleo é profundamente indígena, transformou-se, na década de 1970, em sede de bruxos e como, a partir do início do século XX, foi reconvertido em um centro cerimonial neo-olmeca. Essa transformação que Alí descreve com atenção historicista se expressa na maneira como essas mediações transformaram também a identidade do bruxo, do curandeiro e do xamã tradicional em “coach espiritual”. Não só por ele perder seu atributo étnico ou indígena, senão o reinventando desde os imaginários do índio imperial e do índio espiritual. Esse capítulo privilegia a interface de dois assuntos que estão atualmente em redefinição: o patrimônio cultural dos povos e suas readaptações e reformulações para os projetos estatais do turismo especializado. O processo de Catemaco, embora seja muito famoso no México, lembra-nos de outros casos em que confluem interesses de empresários, agências governamentais, meios de comunicação, agentes especializados em rituais esotéricos, que estão atualmente “novaerizando” o patrimônio cultural. Alguns exemplos são: o Festival do Equinócio, na zona arqueológica de Tajín, e a recuperação de cerimônias maias reconvertidas no espetáculo pelas empresas Xcaret e Xel, na hoje chamada Riviera Maia, para citar apenas algumas. Atualmente, Catemaco converteu-se no centro nodal da rede da neomexicanidade, onde os bruxos, gurus, xamãs e *coaches* espirituais acorrem para comprar mercadorias, mas também para promover seus serviços. Catemaco é também sede de feiras e do turismo Nova Era. Mas não de qualquer corrente Nova Era, senão

da corrente neonativista, neopré-hispânica. Por último, essas mediações têm gerado uma reinvenção híbrida do patrimônio intangível desse povo, resultado da fusão entre a Nova Era e a magia indígena.

O turismo espiritual também transforma os antigos caminhos da peregrinação vinculada com o catolicismo devocional em um itinerário místico-cultural-histórico. Carlos Steil apresenta um estudo interessado nas transformações que ocorrem nos sentidos da prática de peregrinações no Brasil. A partir do ano 2000, este país tem experimentado a invenção e a disseminação dos Caminhos de Santiago no Brasil, que têm modificado a antiga definição da peregrinação em uma prática de busca do self sagrado, promovida pelo turismo místico. Além disso, também transforma agentes turísticos em mediadores do sagrado, que promovem os sentidos da introspecção, o contato com a natureza e o desapego da dimensão material. Em conjunto, essa mediação turística tem provocado um deslocamento da religião católica, devocional e votiva, até uma espiritualidade do self. Distintos caminhos, que conduzem a antigos santuários, promovem-se, hoje, no Brasil, como vias de autoconhecimento, de introspecção, de encontro consigo mesmo, de contato com as forças telúricas da natureza. Nesse sentido, o autor observa que os Caminhos de Santiago no Brasil estão sendo reinterpretados pelas peregrinações dentro da chave de leitura da espiritualidade Nova Era, que parece traduzir as devoções aos santos da tradição católica até a reflexividade e a busca de si das religiões do self.

Nessa mesma linha temática, Manéli Farahmand colabora com um capítulo que trata o movimento neomaia no México. Seu estudo atende à dialética entre a transnacionalização do maia e os efeitos de realociação dessa tradição na cidade de Mérida, em Yucatán. A neomaianidade pode ser entendida como um produto global que difunde a crença Nova Era concebendo os antigos maias como magos galácticos capazes de ler o cosmos e predizer os sucessos atuais. O fenômeno conhecido como apocalipse maia foi, no princípio do século XXI, difundido global e massivamente pelas indústrias culturais do entretenimento e da

literatura. Essa interpretação místico-espiritual foi concebida por José Argüelles, um dos gurus mais influentes da espiritualidade Nova Era. Inicialmente, foi ele quem a difundiu entre os circuitos de praticantes de espiritualidade alternativa. A profecia 2012 acabou tornando-se viral nas redes sociais, gerando uma crença global que tem tido efeitos na reativação local do movimento neomaia. Esse movimento espiritual, ao invés de ser explorado pelo turismo místico, tem gerado articulações entre “os maias de coração” (os neoíndios) e os maias étnicos ou tradicionais. O estudo desse movimento é útil para compreender a maneira como o global gera tendências ao retorno da civilização antiga, ativando o paradoxo entre hibridismo/impureza e autoenticidade/pureza. Manéli descreve um caso de estudo, baseado no grupo Tradição Maya Solar (TMS), cujos membros não pertencem nem são descendentes de algum grupo étnico ou cultura, senão que se descrevem como “maias de coração”, dentro da linhagem maia, como uma energia universal que está contida em cada um e que é possível de ser reconectada. Por isso, da mesma forma que os “celtas de coração”, descritos por Bowman, são chamados de “maias de coração”. Esse é um movimento integrado à neomexicanidade liderada por Antonio Velasco Piña, que se baseia em reinterpretar sucessos, tradições, símbolos, rituais das culturas indígenas mexicanas, estabelecendo analogias com técnicas corporais e espiritualidades tibetanas que têm sido difundidas amplamente pela Nova Era. A neomaianidade, assim como a neomexicanidade, estudada por De la Torre (2008) e De la Peña (2002), é um movimento ambivalente que, por um lado, hibridiza as culturas étnicas, mas que tende a reviver o sentimento nacionalista das raízes pré-hispânicas. No caso atendido por Farahmand, a neomaianidade encontra uma simetria com os grupos maias étnicos, que compartilham uma narrativa de crítica pós-colonial ao catolicismo, à cultura europeia e à ideologia estadunidense. A neomexicanidade é uma marca de hibridação permanente entre as culturas tradicionais indígenas e as novas culturas espirituais que simbolizam a Nova Era ou holísticas, gerando um duplo efeito: a ressignificação das culturas e a etnização dos conteúdos da Nova Era (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2013). Essa autora

destaca também a tensão e a disputa entre os maias étnicos e os “maias de coração”, que lutam para serem reconhecidos como puros e autênticos para poderem legitimar as novas produções e adaptações híbridas de suas identidades.

Diana Negrín e Ingrid Arriaga oferecem um estudo sobre os efeitos paradoxos que o povo wixárica (conhecido também como huichol), junto com seus territórios comunitários (a serra) e seus santuários naturais (o deserto de Wirikuta), está experimentando na medida em que é hiper-visibilizado e idealizado pelos buscadores espirituais que o consideram como “The people of peyote”. Os *new agers* e os neoíndios de Camino Rojo procuram as antigas civilizações como resguardos de sabedorias sagradas. Colocam-se em contato com essa etnia para aprender e experimentar suas cosmovisões, seus rituais, seus territórios, seus artesanatos e os saberes mágicos de seus especialistas do sagrado. A etnia wixárica é, sem sombra de dúvida, a mais exotizada do México e que maior atração provoca nos circuitos dos buscadores espirituais e dos psiconautas que buscam experimentar viagens e experiências sagradas com o peyote. Os wixáricas representavam uma região de refúgio, um povo originário que havia conseguido manter seus costumes ao longo dos séculos. Atualmente, são conhecidos no mundo como produtores de artesanatos vistosos: acessórios com chaquira (contas) e quadros de estambre (fio penteado). Além de oferecerem seus desenhos psicodélicos, os quais expressam a essência de sua cosmovisão, têm sido reconhecidos como os grandes mestres do caminho espiritual de Carlos Castañeda, como guias de viagens para experimentar novos estados de consciência, como guardiães da natureza e de sítios sagrados. São, como indicam as autoras, reconhecidos e imaginados como os depositários da “espiritualidade primigênia do mundo”. Também são vistos pelos neoíndios como a cosmovisão “mais autêntica” que certifica os mestiços e os estrangeiros para se reconverterem em “índios de coração”. São, por sua vez, valorizados como os últimos guardiães da natureza. Ao mesmo tempo, seus territórios sagrados se veem ameaçados pelas empresas mineiras e pelos

hippies que continuamente invadem suas cerimônias rituais para fazer turismo espiritual, impedindo a realização de seus deveres. Essa “hipervisibilização” tem colocado em marcha uma circulação na dupla vida da cultura dessa etnia, exibindo bens simbólicos e religiosos como mercadorias dentro de circuitos globais de espiritualidade alternativa, transformando seu sentido ontológico. Dinâmicas que têm provocado tensões no interior das comunidades, mas, numa conjuntura em que o neoliberalismo e as empresas extrativistas colocam em risco seus territórios, têm contribuído para ganhar aliados mestiços que os apoiam na defesa de seu território e de sua cultura. Atualmente, a concepção de suas fronteiras culturais é debatida internamente e também redefinida na interação com outros agentes sociais, religiosos, políticos e comerciais. Como concluem as autoras: “As mesmas comunidades wixaritari diferem em quais são as coordenadas das ditas fronteiras, e isso varia segundo seu grau de conservadorismo na concepção do costume”.

## Quarta seção: Nova Era e ecologia

A imaginação ecológica atravessa o campo da Nova Era como uma potência criativa, redefinindo as crenças, os rituais e os objetos religiosos. Ao mesmo tempo, transforma atitudes ambientais cotidianas de preservação do ambiente em regras de comportamento que se impõem aos indivíduos como princípios e mandamentos éticos. Esse horizonte imaginativo incide sobre as formas pelas quais nos relacionamos com os deuses. O regime de crenças e rituais da Nova Era é instituído e instituinte do *ethos* ambiental que vem se disseminando no Ocidente com o processo de globalização, a partir do movimento de contracultura dos anos 1960. Um novo regime de crenças e de rituais que segue um movimento que vai da transcendência para a imanência, no qual os deuses deixam seus lugares fora do mundo para virem habitar o coração da matéria e o íntimo dos sujeitos humanos.



Nesse movimento, o mundo, em sua materialidade, perde a condição reificada de objeto, sem vida ou intencionalidade, e assume a condição de morada dos deuses, revestindo-se de sacralidade. Essa virada no regime de crenças, que aproxima os deuses do mundo natural, é uma outra face do movimento ambiental que confere estatuto de sujeitos às florestas, às paisagens, aos animais e às plantas, inscrevendo-os nos códigos de proteção e de direitos internacionais e locais de uma sociedade que já não tem como se pensar constituída exclusivamente por seres humanos.

Como se pode observar pelos textos deste livro que discorrem sobre a dimensão ecológica da Nova Era, reunidos em sua quarta seção, está em curso um questionamento radical à existência de um outro mundo, fora deste, como morada de deuses. Deuses estes que, por sua vez, ao passarem a habitar o mundo daqui, perdem sua condição de formuladores de verdades e de moralidades. Com isso, a religião mesma acaba perdendo a sua função mediadora entre mundos, que já não estão separados. Ao descer à natureza, a religião deixa de ser “religiosa”, pois já não há mais o que religar (*re-ligare*). Nesse deslocamento, os deuses se tornam energias, forças naturais, e a religião, espiritualidade.

Ao desfazerem a fronteira entre o mundo natural e o sobrenatural, regimes de crenças que haviam sido recalçados e alijados pelas religiões da transcendência passaram a reivindicar a legitimidade de suas narrativas e de seus rituais, apresentando-se como novas espiritualidades. Essas, emergindo com o movimento ecológico, tornam-se permeáveis às tradições pré-cristãs, orientais e indígenas que questionam o mundo onde, por séculos de dominação ocidental, estiveram recalçadas e dominadas pelo conhecimento normal das ciências e das burocracias modernas.

O entrelaçamento da religião com a ecologia vem produzindo uma narrativa recorrente que afirma a naturalização do humano, ao mesmo tempo em que enaltece e sacraliza a natureza. Esse duplo movimento, de reinserção dos humanos no ambiente e de sacralização da natureza,

vem possibilitando uma aproximação maior entre humanos e não humanos em direção a um questionamento da visão antropocêntrica que predominou no cristianismo moderno e no racionalismo científico dos últimos séculos, no Ocidente. Assim, a natureza, que emerge nesse campo imaginativo, afasta-se do sentido objetificado e assume um caráter subjetivo, de uma alteridade sagrada. Dessa forma, a natureza adquire qualidades que eram atribuídas aos deuses e seres sagrados e torna-se objeto de rituais e de cultos.

Este livro reúne dois textos que discutem diretamente a inflexão que observamos no campo da religião, a partir da emergência do movimento ambiental. Ambos remetem a contextos de comunidades alternativas, constituídas por pessoas de classes médias urbanas que deixaram seu ambiente familiar e cotidiano para viver no campo, desenvolvendo tecnologias tradicionais e/ou ecológicas de produção e de consumo. O primeiro apresenta a questão das comunidades alternativas no contexto da sociedade capitalista contemporânea, perguntando, já no título do capítulo, se essas comunidades seriam “Brechas no capitalismo?”. Trata-se da “Etnografia de uma ecoaldeia efêmera no Teopantli Calpulli, México”, escrita por Cristina Gutiérrez Zúñiga. A autora propõe-se, em seu texto, a compreender a lógica e o sentido das formas inovadoras de sociabilidade religiosa, vividas e experimentadas no âmbito das redes ibero-americanas de espiritualidade alternativa de corte Nova Era. O surgimento e a disseminação dessas comunidades resultariam, segundo a autora, de duas crises interligadas: da desregulamentação institucional do crer e do modelo econômico e social capitalista-liberal, que, no México, especificamente, conjuga-se com a crise de governabilidade de um Estado falido. A resposta da Nova Era a essas crises estaria engendrando comunidades alternativas que se posicionam em defesa de direitos culturais dos povos originários do planeta, como uma extensa rede de ecoaldeias ou ecovilas, de orientação coletivista, que as inscrevem no movimento pós-colonialista de crítica à dominação capitalista e estatal.

O segundo texto, intitulado “Natureza, criação e perfectibilidade: práticas ecológicas e espiritualidade em uma ecovila no sul do Brasil”,

de Luciele Comunello e Isabel Carvalho, discorre sobre uma comunidade alternativa no Sul do Brasil que integra a mesma rede de ecoaldeias e ecovilas pesquisada por Gutiérrez Zúñiga. Também apresentado na forma etnográfica, esse texto articula ecologia e espiritualidade, destacando continuidades recorrentes entre o mundo material e o espiritual. Em sintonia com o movimento global de ecovilas, na experiência estudada por Comunello e Carvalho, observa-se o processo exemplar de restauração do ambiente natural como parte e de um ideal holístico de integração social e espiritual, que inclui modelos de cogestão participativos. Em sua descrição, as autoras concentram seus olhares tanto sobre as tecnologias agrícolas, usadas na ecovila, com destaque para a permacultura, utilizada na produção de alimentos e na construção das moradias, quanto para os rituais que integram os momentos de sociabilidade e de vivência da comunidade, com especial atenção para as danças circulares e para o temazcal.

Os dois capítulos dessa seção procuram mostrar como a experiência global das comunidades alternativas, na forma de ecoaldeias ou ecovilas, encontra-se tensionada entre uma ética intramundana, que busca a transformação do mundo, e uma orientação místico-espiritual, de saída do mundo, centrada na produção de experiências pessoais de sacralização do *self* e da natureza. Ao mesmo tempo, chamam a atenção para a renovada afinidade de suas propostas de transformação do mundo com os ideais de setores da juventude contemporânea, imersos numa situação de crise do modelo econômico e social capitalista-liberal, com graves consequências para a reprodução da sociedade e sustentabilidade ambiental.

Nas páginas que seguem, o leitor acompanhará análises que abordam o tema das espiritualidades da Nova Era a partir de casos pesquisados no Brasil e no México. Apesar dessa localização anunciada, as reflexões dos vinte autores envolvidos no projeto deste livro ultrapassam qualquer circunscrição espacial.

A series of black, wavy, concentric lines that curve from the top left towards the right side of the page, creating a sense of movement and depth. The lines are of varying thickness and curve, resembling a stylized landscape or a topographical map.

PARTE I

PLANTAS SAGRADAS E  
XAMANISMO



[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## Nova Era, neoxamanismo e utopia psicodélica<sup>1</sup>

FRANCISCO DE LA PEÑA MARTÍNEZ<sup>2</sup>

O movimento Nova Era é um dos fenômenos mais reveladores do nosso tempo. Descrito por muitos como uma nebulosa polimorfa, reticular e heterogênea de crenças – que, apelando à espiritualidade e à transformação pessoal, engloba muitas correntes, práticas e doutrinas –, é indiscutível que sua influência se deixe sentir em todas os âmbitos da cultura. Sendo assim, constitui um dos ideários mais característicos de nossa contemporaneidade; um ideário que se apresenta como alternativo e até revolucionário, mas cujos vínculos com o capitalismo atual são mais estreitos do que se possa pensar. Interessa-me analisar, neste texto, a relação do Nova Era com uma de suas vertentes, o movimento neoíndio e, em particular, com as práticas associadas ao neoxamanismo e ao consumo de plantas psicotrópicas.

O neoxamanismo se caracteriza pela reivindicação, a recriação e a combinação de diversas práticas curativas e rituais de origem indígena e pelo recurso de uma versão pan-indianista e neotradicionalista do



<sup>1</sup> Traduzido por Tiele Kawarlevski. Supervisão: Cleci Bevilacqua.

<sup>2</sup> Escola Nacional de Antropologia e História – México

xamanismo tradicional, em uma espécie de língua franca que combina uma série de motivos recorrentes (o culto à “Mãe” natureza, o mito do Bom selvagem, a busca pelo transe xamânico por meio da música, do canto, da dança ou do consumo de enteógenos, as neurociências, a física quântica e a psicologia transpessoal, os rituais xamânicos como manipulação da energia cósmica) em uma doutrina padronizada, des-localizada, inespecífica e de alcance global.

Envolve os não indígenas, seus principais praticantes e usuários, como guias espirituais e, em muitos casos, está fortemente associado ao consumo de plantas psicotrópicas, as quais se costuma idealizar e considerar como a via régia rumo ao sagrado e como uma panaceia capaz de solucionar e curar toda a classe de males.

Uma das demandas mais importantes deste neoxamanismo *no-voerista* é o direito de consumir e utilizar as plantas psicotrópicas sem restrições, assim como a necessidade de legislar para que se preserve e se proteja a sua produção e comercialização. A ideia que subjaz a esta reivindicação é que todas as práticas rituais e terapêuticas em torno dos psicotrópicos, tradicionais e contemporâneas, devem ser tratadas com a mesma legitimidade e que, em consequência, os usos que os povos indígenas e a população não indígena fazem de tais plantas são equiparáveis. O trabalho de Labate e Cavnar sobre o peiote representam muito bem essa posição (Labate e Cavnar, 2016)

A agenda novoerista e neoxamânica é, hoje em dia, um fator que incide em muitas dinâmicas associadas à globalização e, em particular, no turismo místico, na indústria cultural (literatura, cinema, televisão), no mercado de religiosidade e de medicinas alternativas. Por isso, considero necessário oferecer uma visão crítica de tal fenômeno, a fim de avaliar os alcances e os efeitos do mesmo, tanto no plano social, quanto no plano político e econômico.

## Nova Era e pós-modernidade

Para seus adeptos, o discurso Nova Era aparece como uma resposta à crise das grandes ideologias, associadas à modernidade, e como uma alternativa que pretende superar seus impasses. Os ideais da revolução e do socialismo, ou a visão da história universal como um processo evolutivo ascendente e orientado para um futuro melhor, resultado do progresso associado à superioridade da racionalidade científico-técnica, da democracia liberal e do mercado, sofrem, efetivamente, de um descrédito mais ou menos evidente em nossos dias.

Nova Era é um termo que provém do mundo da astrologia e que está baseado nas supostas leis dos ciclos cósmicos, em particular na doutrina da precessão dos equinócios, segundo a qual o sol muda de signo zodiacal a cada 2160 anos, e na crença de que assistimos ao fim da Era de Peixes e ao nascimento da nova era, a Era de Aquário. Uma ideia essencial desse discurso é que a nova era se caracterizará por uma consciência espiritual, planetária, ecológica, pacifista e harmonizante, acompanhada de profundas mutações psíquicas na humanidade e por uma mudança de paradigma, da visão materialista e mecanicista a uma visão holística, interativa e mística do universo. Por isso, poderia se caracterizar o núcleo duro do Nova Era como uma combinação de milenarismo, metafísica holista e transformação pessoal (Lacroix, 1996).

Costuma-se remontar a origem do movimento Nova Era aos anos sessenta e associá-la a experiências como a da comunidade de Findhorn, na Escócia, o movimento do potencial humano de Esalen e, em geral, com a contracultura *hippie*. O mais conhecido *best-seller* que sintetiza o ideário desse movimento, *A Conspiração Aquariana*, foi publicado em 1980 por Marilyn Ferguson, uma adepta da chamada psicologia humanista. No entanto, o Nova Era faz parte e é o herdeiro de uma longa tradição antimodernista, que nasce com o romantismo. Expressão de uma espécie de má consciência do capitalismo, o romantismo é uma crítica da modernidade em nome de valores e ideais associados ao passado ou

às culturas pré-modernas (ocidentais e não ocidentais). É, também, um movimento que exalta a subjetividade, o eu íntimo, os sentimentos e a espiritualidade e que, por isso, se opõe ao racionalismo e ao universalismo do pensamento ilustrado.

O romantismo opõe ao mecanicismo uma visão organicista e monista que supõe a unidade da alma e do corpo e do homem com o universo, concepção que inspirou uma extensa tradição terapêutica romântica, que repudia o materialismo biológico da medicina alopata e que reivindica as medicinas alternativas, de cunho holístico. Os românticos exaltaram também o retorno às tradições religiosas, mágicas e esotéricas, recuperando os mitos pagãos, a alquimia, a bruxaria, o consumo de drogas e a astrologia.

Nesse mesmo sentido, a aspiração de viver em harmonia com a natureza, a busca por uma experiência originária de fusão com o cosmos e a idealização da vida em comunidade também são temas recorrentes nesse movimento. A oposição romântica à ciência, ao intelecto e à abstração implica, em contrapartida, uma valorização da espiritualidade, da transcendência e da intuição, estimulando, assim, o reencantamento do universo (o qual é visto como um universo animista) e a busca de comunicação com o outro mundo (dos deuses, dos ancestrais ou dos mortos).

Os adeptos do Nova Era retomam todos esses motivos de inspiração romântica, aos quais combinam com outros tipos de crenças. Entre esses, destacam-se o espiritualismo norte-americano (ver o capítulo de Emerson José Sena da Silveira, neste volume), as correntes esotéricas e ocultistas tradicionais (como o agnosticismo, os Rosacruzes ou a franco-maçonaria), assim como aquelas que se desenvolvem ao longo do século XIX (o espiritismo e a teosofia em particular), junto às religiões e às tradições místicas orientais (sufismo, budismo, cabalismo, tantrismo, taoísmo), às religiões pagãs, pré-cristãs (celtas, nórdicas) e àquelas dos povos “primitivos”, destacadamente, o xamanismo.



No ideário Nova Era, todas as doutrinas são válidas, e o diálogo entre as diferentes formas de “espiritualidade” é estimulado, absorvendo igualmente os ensinamentos do mestre Eckhart e de Madame Blavatsky, de Carl Jung e de René Guénon, de Emerson e de Steiner, de Mesmer e de Krishnamurti, de Aldous Huxley e de Swedenborg, de Allan Kardec e de Plotino, de Teilhard de Chardin e de Ilya Prigogine, de Gurdjieff e de Stanislav Grof, de Fritjof Capra e de Castaneda.

O ideário Nova Era propicia uma sensibilidade que se adequa muito bem aos tempos pós-modernos: é multicultural, relativista, eclética, nomádica e tolerante, crítica em relação ao racionalismo e aberta à síntese e à experimentação, em caráter subjetivo, de todo tipo de crenças. Nela convergem ideias heteróclitas, que vão desde a crença na transmigração da alma e na lei do karma, no corpo astral e na natureza divina e imortal do eu interior (a centelha divina que habita em cada sujeito), até a crença nos anjos e espíritos ou em um Cristo cósmico que anima o universo como uma energia sutil que se manifesta de tempos em tempos, através de distintos avatares (Jesus, Buda ou Krishna). Por meio de diversas técnicas (*Rebirth*, respiração holotrópica, regressões hipnóticas, *channelling*, visualização), os adeptos do novoerismo acreditam ser possível reviver o nascimento, recuperar as lembranças da vida intrauterina, acessar as vidas anteriores, comunicar-se com os seres que já morreram, encontrar-se com Deus no interior de si mesmo ou alcançar o sucesso e a riqueza (Vernette, 1992).

Existe um léxico Nova Era muito específico, que fala de vibrações e ondas, energia e luz, de harmonia e unidade, de amor e realização de si, de meditação e sabedoria, de tomada de consciência e de aventura espiritual, e que foca na transformação pessoal. Transformação que implica o descobrimento de poderes psíquicos e o despertar místico à energia universal, que anima tudo o que existe através de práticas espirituais, experiências terapêuticas ou de vida comunitária. A noção de uma energia cósmica desempenha um papel fundamental nesse discurso, e está estreitamente associada à ideia de uma essência comum a todas as

tradições místicas, que se manifesta de diversas formas em culturas e épocas distintas. O acesso e o manejo de tal energia é, assim, e independentemente da técnica espiritual escolhida, a via para a realização pessoal e para o despertar de uma consciência planetária.

É possível distinguir ao menos três grandes vertentes no interior da Nova Era que, na maioria dos casos, se entrecruzam:

As espiritualidades alternativas, que compreendem a todos aqueles que têm um interesse no sagrado, mas que o buscam à margem da tradição cristã, nas religiões do oriente, pré-cristãs (célticas, nórdicas), ameríndias, africanas ou da Oceania, ou no espiritismo, no ocultismo e no esoterismo.

As terapias alternativas, que abarcam todas as técnicas e formas de curas “brandas” diferentes da medicina alopática ou oficial. O manejo das energias, o holismo e a busca da comunhão com o cosmos fazem parte dos objetivos de muitas dessas terapias, desde o *reiki* até o *yoga*. Muitas psicoterapias Nova Era são herdeiras das dissidências da psicanálise freudiana, desde o junguismo até a bioenergética de Wilhelm Reich, e deram origem a diversas propostas (a psicoterapia transpessoal, a psicossíntese, a psicologia humanista).

As políticas alternativas, que partem, em sua maioria, da ecologia profunda e de sua crítica ao antropocentrismo, ao consumismo, ao desenvolvimentismo e ao conservadorismo ou à ecologia superficial. Os movimentos do arco-íris, as organizações animalistas ou o veganismo se inspiram nas doutrinas da ecologia profunda, sistematizadas por autores como Arne Naës ou Fritjof Capra.

## A contracultura dos anos sessenta e a ciência Nova Era

Na base da ideologia Nova Era encontra-se a busca de um contato direto com o divino, uma via que opõe à religião, instituição “dogmática”

dominada por uma classe sacerdotal, a “espiritualidade”, entendida como uma abertura a todas as crenças, baseada na experiência direta. A espiritualidade Nova Era é essencialmente de tipo individualista, não requer a adesão necessária a um grupo e se opõe, por isso, à organização social ou às instituições do tipo Igreja ou seita. Ela se opõe também ao ateísmo e ao agnosticismo, embora não se oponha à ciência e à investigação experimental, as quais considera aliadas fundamentais (Vernette, 1999, p. 111).

Efetivamente, uma das fontes mais importantes do movimento Nova Era diz respeito às teorias associadas ao movimento do potencial humano e ao Instituto Esalen, centro de pesquisas psicológicas fundado em 1961, em torno do qual foram desenvolvidos trabalhos por personalidades como Carl Rogers, Gregory Bateson, Abraham Maslow, Rollo May, Carlos Castaneda, Allan Watts, Aldous Huxley ou Paul Tillich.

Uma das metas desse movimento era investigar, utilizar e ampliar o potencial cerebral por meio do emprego de todas as técnicas criadas no Oriente e no Ocidente, antigas e modernas, mágicas e científicas, a fim de alcançar uma ampliação dos estados de consciência, liberar a imaginação e impulsionar a transformação pessoal e o desenvolvimento de uma profunda espiritualidade. A Nova Era apropriou-se desse programa e converteu-o no fundamento de sua utopia, que sacraliza o eu e a consciência interior e promove um novo paradigma para a ciência, um paradigma pós-racionalista e pós-cartesiano.

A experiência espiritual é concebida, em sua essência, como uma manifestação do funcionamento de nossa mente, como um estado ampliado de consciência que nosso cérebro pode alcançar por meio de determinadas práticas. Os estados místicos podem ser alcançados pela modificação da bioquímica cerebral, por intermédio de disciplinas meditativas e espirituais como o budismo zen, o sufismo, o yoga, a meditação transcendental, a cabala, o misticismo cristão; inclusive, a parapsicologia e o ocultismo são considerados como vias na busca dessa espiritualidade profunda.

Um lugar especial é reservado às plantas e às substâncias psicoativas (peiete, *ayahuasca*, cogumelos, LSD etc.), que são consideradas meios privilegiados para proporcionar os estados modificados de consciência que ampliam o potencial mental. Como se sabe, no contexto da contracultura dos anos sessenta e graças às obras de Timothy Leary, Albert Hofmann, Gordon Wasson, Weston La Barre ou Aldous Huxley, todas essas substâncias foram objeto de culto por parte da geração *hippie*. Um culto que continua vivo hoje em dia e que é alimentado por uma vasta bibliografia novoerista que, amparando-se em pesquisas científicas de ponta, reivindica o uso não apenas espiritual, mas terapêutico das substâncias psicodélicas, consideradas alternativas médicas para muitas doenças.

Em todos os casos, apela-se à aquisição de um saber ou um tipo de pensamento que extrapole as limitações do nosso modo de percepção habitual e que se caracterize por ser holista, intuitivo e transpessoal; uma nova episteme que ultrapassa o racionalismo moderno e se ampara na física das partículas e na teoria quântica para declarar que, entre o universo e a consciência humana, existe uma simbiose, e que essa consciência pode transformar a matéria, já que ambas constituem campos de energia interconectadas holisticamente em um mesmo sistema.

Assim, o enaltecimento dos estados modificados de consciência (EMC) é elevado pelo pensamento Nova Era para celebrar a união do todo com o todo, para desqualificar o paradigma racionalista da separação entre o sujeito e o objeto, entre a mente e o mundo e para ver, na dissolução do eu e na fusão do transpessoal, os ideais a serem alcançados, a fim de atingir uma realização espiritual plena.

## Sociedade em rede, globalização e Nova Era

O fenômeno Nova Era é de origem anglo-saxônica, da comunidade de Findhorn, na Escócia. O meio teosófico inglês migrou para os Estados Unidos e, a partir daí, alimentando-se da contracultura *hippie*,

difundiu-se pelo mundo. A caracterização do movimento é problemática. Enquanto alguns consideram o Nova Era como um Novo Movimento Religioso (NMR) ou como uma revitalização que se desdobra em um contexto laico, outros o definem com distintos termos: religião paralela, religião secular, religião de substituição ou para-religião. A denominação de movimento também é imprecisa, posto que o Nova Era carece de líderes reconhecidos, de sedes específicas, de órgãos oficiais ou de estruturas institucionais permanentes.

Mais que uma igreja, seita ou culto ao qual alguém adere ou se inscreve, a Nova Era é um rede de grupos informais e flexíveis, autônomos e diversos, que tem interesses e ideias em comum, os quais não estão vinculados por hierarquias ou estruturas. Massimo Introvigne a caracteriza como uma meta-rede, ou seja, uma rede de redes muito diversas, um entorno no qual redes diferentes se encontram e interagem (Introvigne, 1996, p. 187). Na realidade, embora os adeptos dessa rede possam coincidir em festivais, reuniões ou lugares de peregrinação, conservam uma margem de autonomia que lhes permite fazer parte de uma ou de várias redes ou transitar livremente entre elas (pode-se ser adepto da astrologia e não da ecologia profunda, da angelologia e do neoxamanismo e não do *yoga* etc.).

Há uma controvérsia entre os que veem a Nova Era como uma reação à modernidade e os que a consideram, pelo contrário, um fenômeno que expressa as dinâmicas mais destacadas da modernidade contemporânea, o que alguns autores caracterizam como sobre-modernidade, hipermodernidade ou modernidade transbordada devido aos efeitos de aceleração e aos excessos que acarreta. Os que compartilham do primeiro enfoque concebem a Nova Era como um sinal da decomposição das instituições religiosas, da individualização das crenças e como uma compensação ideológica ao desapego e à solidão que a crise da modernidade propicia, ou seja, a desilusão e a perda de influência dos valores e das instituições associadas à modernidade. Frente à desintegração dos laços sociais, ao descrédito das grandes ideologias e à decomposição do

campo religioso, surge uma reação antimoderna que apela aos valores e às práticas tradicionais, ao distanciamento do mundo e ao recolhimento em si mesmo em um tom que é, ao mesmo tempo, hiperindividualista e comunitário.

Os simpatizantes do segundo enfoque, diferentemente, veem na Nova Era uma afirmação e uma radicalização dos valores próprios da modernidade contemporânea. A comercialização, a readaptação e a relocalização das práticas espirituais, a adoção de estratégias mercadológicas que oferecem desenvolvimento e realização pessoal e a promoção de um vasto mercado de crenças ao gosto do cliente, que alguns descreveram com termos como religião *à la carte*, *fast food* espiritual, supermercado religioso ou *pot-pourri* espiritual, seriam uma manifestação da lógica neoliberal de rentabilização, desregulação e privatização de tudo, incluindo as necessidades e os bens religiosos (Teisenhoffer, 2008).

A recusa do racionalismo coexiste na Nova Era com a confiança na ciência experimental e nas tecnologias de ponta para fundamentar e explorar as experiências místicas e as práticas espirituais, com uma visão pragmática dessas últimas, cuja aplicação é proporcionada em todos os âmbitos da vida cotidiana, incluindo as esferas laboral, política e empresarial. Desse modo, deve-se destacar o uso sistemático dos meios de comunicação, especialmente a internet, na criação de redes por meio das quais os líderes e adeptos da Nova Era interagem e difundem suas atividades, redes que proporcionam mobilidade e circulação por todo o mundo. Em contraste com o primeiro enfoque, portanto, o que distinguiria a maior parte dos novoeristas é um claro otimismo em relação à evolução espiritual da humanidade e uma ativa participação na mudança da sociedade, mais do que uma recusa ou distanciamento do mundo.

De qualquer modo, a Nova Era pode ser considerada como um movimento que, ao mesmo tempo que recusa certos aspectos da modernidade, é também uma notória expressão da mesma, pois constitui um imenso livre mercado de crenças religiosas (que, igualmente, remete a tradições antigas, neotradicionalismos e tradições inventadas). Além

disso, alimenta uma indústria fortemente ancorada nas tecnologias midiáticas de ponta com milhões de seguidores, cuja contemporaneidade é indiscutível.

## Movimento neoíndio e neoxamanismo

Uma das vertentes mais destacadas da Nova Era é aquela que está relacionada com o neoindianismo e o neoxamanismo, um fenômeno que, na América Latina e no México, em particular, tem sido objeto de um crescente número de pesquisas no âmbito da antropologia (DE LA PEÑA, 2001 E 2002; Gallinier e Molinié, 2006; González, 2006; De La Torre, 2007).

O interesse dos estudiosos por esse fenômeno se explica não apenas por sua amplitude e por sua difusão cada vez maior, mas também por sua grande diversidade de facetas. O Neoindianismo pode ser visto como um tipo de identidade emergente à qual aderem, sobretudo, pessoas de origem urbana que, em nome da recriação e da preservação de práticas culturais consideradas autóctones e ancestrais, formaram grupos de inspiração nativista por todo o país.

Tais grupos, apelando à herança cultural das altas civilizações de origem pré-hispânica, realizam diversas atividades de restauração e revitalização cultural que compreendem a prática da dança pré-hispânica, o ensinamento das línguas antigas (náhuatl e maia), a calendarização conforme a conta mesoamericana do tempo, a recriação indumentária, a arte plumária, a arte culinária, a realização de rituais nos santuários pré-hispânicos e a prática da medicina tradicional.

Em nosso país, os simpatizantes do neoindianismo fazem parte de diversos grupos. Muitos participam do chamado movimento da Mexicanidade, que surge nos anos cinquenta e promove uma espécie de nacionalismo nativista de inspiração asteca. A organização mais conhecida desta vertente é o Movimento Confederado pela Restauração de Anáhuac. Outros participam nos grupos de dança ritualística conhecidos como

*concheros*, que remontam ao século XIX e praticam um culto sincrético de dança ritual, no qual se combinam elementos da religião católica e da pré-hispânica; outros, ainda, os chamados neomexicanistas, fazem parte de diversos agrupamentos Nova Era, de criação mais recente, todos eles inspirados numa visão idealizada da “espiritualidade” indígena. Destacam-se, entre esses grupos, os chamados Reginos, inspirados nos livros de Antonio Velasco Piña em torno da personagem Regina, e a Mancomunidade da América Indígena Solar (MAIS), cujo dirigente, Domingo Días Porta, é um proeminente membro da Grande Fraternidade Universal.

Uma característica importante dos grupos neoíndios é a atividade terapêutica de origem nativa. Muitos adeptos do neoindianismo se autoconsideram curandeiros e afirmam ser depositários das técnicas e das tradições curativas indígenas de origem pré-hispânica. No entanto, na maioria dos casos, trata-se de representantes do que foi denominado com diferentes rótulos como neoxamanismo, xamanismo contemporâneo, xamanismo pós-moderno ou xamanismo urbano, um fenômeno que está ligado menos com a difusão e preservação de práticas terapêuticas ancestrais do que com a convergência da ideologia neotradicionalista do movimento neoíndio com as correntes de ideias que remontam aos anos sessenta e que alimentam o universo Nova Era: o esoterismo, a cultura das drogas e o interesse pelos estados alterados de consciência, a psicologia transpessoal, o movimento do potencial humano e as terapias alternativas, o ecologismo, o naturalismo, o orientalismo e a literatura pseudo-antropológica de consumo popular de autores como Carlos Castaneda e outros (Castaneda, 1974; Harner, 2009).

O xamanismo tradicional distingue-se do neoxamanismo em muitos aspectos. Gallinier propôs distingui-los com os termos de endo-xamanismo e exo-xamanismo. O endoxamanismo concerne às práticas rituais do interior das comunidades indígenas, firmadas em cosmovisões locais de origem pré-colombiana que souberam se adaptar ao impacto da evangelização cristã em diversos graus. O exoxamanismo



compreende aquelas práticas rituais cujos consumidores são alheios às comunidades nativas, em muitos casos estrangeiros adeptos do turismo místico. Diferentemente do saber implícito, hermenêutico e esotérico que caracteriza o endoxamanismo, o exoxamanismo torna explícitos seus objetivos e difunde uma versão eclética e desenraizada do xamanismo que se serve de uma série de símbolos estereotipados como a Mãe Terra ou a busca da visão (Gallinier, 2015).

O exoxamanismo centraliza sua prática ritual no técnico-benéfico mais do que no cosmológico-mítico e, por isso, o neoxamã costuma ver sua atividade como um negócio e cobra por seus serviços, diferentemente do xamã tradicional, que compreende sua atividade com um dever místico e costuma não cobrar, sendo retribuído com o que seus clientes podem dar. O exoxamanismo é produto de uma decisão pessoal e não de uma iniciação, ou seja, o neoxamã decide livre e arbitrariamente ser xamã e não o é como resultado de uma formação ou uma predestinação mística reconhecida socialmente. Nesse sentido, o neoxamã não é um produto comunitário, mas o resultado de um desejo individual, um especialista ritual que forma a si mesmo, que não requer um guia ou uma filiação comunitária, que apela não a uma tradição local e endógena, mas a uma língua franca, produto de bricolagem de xamanismos diversos, e a um pan-indianismo que legitima os brancos como guias espirituais. Neste ponto, onde o xamã tradicional busca se relacionar com o outro mundo, o neoxamã busca alcançar um estado do ser e uma experiência pessoal.

Sabe-se que Carlos Castaneda, não por acaso, é uma das maiores referências entre os adeptos do neoxamanismo. Suas obras, que relatam o processo de aprendizagem do autor ao lado de um xamã Yaqui, apresentam a sabedoria xamânica numa linguagem adaptada ao gosto ocidental, como a busca da “liberdade interior” e do “equilíbrio mental”, baseada no “controle das emoções” e na exploração da “realidade não ordinária”. O xamã Don Juan oferece, com seus ensinamentos, respostas às angústias e às carências do homem ocidental, denuncia o mercantilismo e o

cientificismo e nos dá acesso, por meio das plantas psicoativas, à verdade profunda e universal do xamanismo: uma transcendência mundana e uma iluminação interior que nos permite converter-nos em “homens de poder”. A versão do xamanismo elaborada por Castaneda não é aquela que os antropólogos têm observado entre os povos nativos, complexa, variada e rica, mas a fantasia do homem ocidental sobre a “sabedoria selvagem”, a projeção de nós mesmos sobre o outro, que é a nossa própria imagem refletida.

Depois de Castaneda, antropólogos como Michael Harner ou Joan Halifax, junto com muitos outros autores, contribuíram com a elaboração e a divulgação de um xamanismo global, padronizado e canônico, que se difunde por meio de escolas e oficinas de xamanismo por todo o mundo (Castaneda, 1974; Harner 2009; Halifax 1988). Percussão, dança, cantos, relaxamento, penumbras e substâncias aromáticas e psicoativas, nesse neoxamanismo simplificado e superficial, estão vinculados ao objetivo de alcançar o estado modificado de consciência que permita realizar a viagem extática, explorar nosso eu profundo e entrar em harmonia com o universo.

O neoxamanismo oferece a possibilidade de converter-se em xamã por si mesmo. Por isso, se adequa muito bem ao individualismo, à atomização e à atividade solitária que caracteriza quem vive nas sociedades ocidentalizadas. A imagem idealizada do xamã é, aos olhos do ocidente, a do homem universal, curador, artista, sábio e dotado de poder, um homem completo com um potencial psíquico superior e que, consequentemente, seduz a todos, posto que coincide com o ideal modernista do indivíduo que forja a si mesmo, que se conhece e que se realiza plenamente (Perrin, 1995).

## Neoxamanismo e psicotrópicos

Ainda que existam muitos atores e autores que tentem dissociar as práticas rituais xamânicas do recurso de plantas alucinógenas, como Michael

Harner e outros, a associação entre o neoxamanismo e o consumo de plantas psicoativas é muito comum e remete tanto à contracultura *hippie*, à cultura das drogas e ao movimento neoíndio, como ao discurso Nova Era em torno das terapias alternativas e das espiritualidades não ocidentais. Um discurso que integra os cultos animista das sociedades primitivas no mercado das experiências místicas. Em consequência, por ser considerado antigamente como uma “religião do diabo”, o xamanismo passou a ser um modelo de espiritualidade e de terapia coletiva que se converteu em um símbolo cultural dominante no mundo ocidental. E o xamã deixou de ser considerado um charlatão, transtornado e manipulador e passou a ser um exemplo a ser seguido de sabedoria exótica; a encarnação da imagem do “bom selvagem”; o mito etnológico por excelência, segundo o qual o Selvagem é depositário de uma sabedoria profunda que o faz viver em um estado de harmonia com a natureza e com seus semelhantes, uma sabedoria que se desejaria difundir em benefício da humanidade.

De qualquer modo, aos olhos de muitos, o atrativo do xamanismo derivaria, por um lado, de sua condição de religião primeira e universal, substrato de todas as religiões; por outro lado, de seu caráter flexível e carente de dogmas, muito em sintonia com o pragmatismo moderno, bem como das respostas que oferece às questões existenciais do homem ocidental, mais satisfatórias do que as oferecidas pela religião cristã, pela medicina alopática e pela ciência moderna, e que concernem ao sentido da vida, à saúde ou à relação com a natureza.

No circuito global Nova Era, a demanda de terapias e de iniciações ao xamanismo deu origem a um mercado em ascensão centrado no turismo xamânico ou turismo místico, que tem como destinos alguns lugares associados à prática de ritos xamânicos e ao uso de plantas psicotrópicas, como Iquitos na Amazônia peruana, Putumayo na Colômbia ou Huautla de Jiménez na Sierra Mazateca e Real de Catorce no deserto de San Luis Potosí, no México. Boa parte dos simpatizantes do neoxamanismo, de fato, costuma ser pessoas que se deslocam para lugares onde

podem entrar em contato com as culturas xamânicas, as plantas psicoativas e os rituais associados a elas.

Basset descreveu o caso dos turistas que viajam ao deserto de Real de Catorce, à reserva natural de Wirikuta, no México, que são iniciados no xamanismo não pelos indígenas Wixárica, que transitam por este território considerado sagrado por eles, mas por neoíndios que habitam a região e que, ostentando-se como guias espirituais, fazem parte de distintos grupos que promovem a “espiritualidade indígena”. O consumo de peiote, acompanhado de outros rituais de inspiração indígena (como o temazcal, as “limpezas” ou a dança), é o principal objetivo desses viajantes (Basset, 2011).

Piña Alcántara, por sua vez, analisou o caso do turismo xamânico em Huautla, povo mazateco da serra norte de Oaxaca, onde viveu a célebre xamã María Sabina. Sendo o principal objetivo o consumo dos diversos tipos de cogumelos alucinógenos dessa região, aqui a maior parte dos turistas recorre não aos xamãs mazatecos tradicionais, que não demonstram nenhum interesse em atender os estrangeiros, mas aos neoxamãs, cuja oferta terapêutica é mais eclética, mais em sintonia com a expectativa dos consultantes, e que podem ser de origem mazateco, mestiço ou, inclusive, estrangeiros residentes na região que se consideram especialistas ritualísticos.

Alguns neoxamãs huautecos participam dos circuitos globais Nova Era, fazendo parte de grupos e organizações internacionais. É o caso da “Avó” Julieta Casimiro, que é membro do Conselho Internacional das Treze Avós Indígenas, reconhecido pela ONU, e que tem por objetivo preservar a tradição indígena e promover a paz mundial (Piña Alcántara, 2015, p. 119; Rodríguez, 2013).

Muitos dos turistas estrangeiros que visitam esses lugares, uma vez iniciados, regressam ao seu país de origem e, declarando-se xamãs, dedicam-se a reproduzir os rituais aprendidos com os neoxamãs no México. Tanto uns como os outros, evidentemente, cobram por seus serviços e concebem o xamanismo com um sentido mercantil, convertendo-o em um negócio e em um *modus vivendi*.

O caso do turismo xamânico associado à *Ayahuasca* também é revelador, pois se trata de um psicotrópico que possui uma ampla difusão e popularidade, tanto no continente americano como na Europa, e que se consome em locais tradicionais consagrados (Putumayo, Iquitos) e em contextos urbanos, no âmbito de cultos religiosos sincréticos (como o Santo Daime) ou de oficinas de xamanismo e sessões terapêuticas privadas ou grupais, cujas tarifas costumam ser altas. Nos últimos anos, o consumo de *Ayahuasca* tem tido uma difusão espetacular nas grandes cidades e não apenas entre neoíndios ou *hippies*, mas também entre setores das classes altas e médias conhecidos atualmente como *hipsters*.

Poderíamos mencionar também o fenômeno do turismo xamânico estudado por Chabloz na África, especificamente no Gabão, onde existe um culto local, o Bwiti, cujos adeptos consomem uma planta alucinógena chamada *Iboga*. Trata-se de um destino turístico que atrai, sobretudo, viajantes franceses que não apenas se iniciam nos rituais de um culto xamânico, que remete a outro universo simbólico – não o ameríndio, mas o da cultura negra –, como, ainda, ao regressarem para seu país, se convertem em correntes de sua difusão em um contexto urbano e cosmopolita (Chabloz, 2014).

Na maioria dos casos, a oferta dos serviços rituais e terapêuticos que acompanham o consumo das plantas psicoativas é publicado por meio de uma vasta rede de páginas na internet, nas quais são difundidos os fundamentos doutrinários do neoxamanismo, são esclarecidas as dúvidas dos clientes e são apresentadas tarifas, itinerários e recomendações a serem seguidas. A quantidade de páginas na *web* que oferecem retiros espirituais (que compreendem “viagens” xamânicas, a busca da “visão” ou uma “imersão” xamânica) é cada vez maior, o que demonstra o papel central que ocupa o xamanismo no imaginário contemporâneo. Como exemplo, podemos mencionar empresas como Maniti Expeditions, Blue Morpho ou Selva Madre, que oferecem na internet “Jungle Tours”, “Ayahuasca retreat” e “Healing Journeys” em Iquitos, Peru.

Existe uma controvérsia entre os antropólogos que pesquisam esses fenômenos, a qual confronta aqueles que consideram o uso neoxamanico

de plantas psicoativas como sendo motivado pela cultura do consumo de drogas e os que o consideram motivado por autênticas necessidades espirituais. Nesse sentido, são propostas diferentes classificações dos adeptos ao neoxamanismo. Basset distinguiu, para o caso do México, três tipos de turistas que se aproximam às práticas neoxamânicas: o artesão, o peregrino e o psiconauta. O artesão é caracterizado como um criador e vendedor itinerante, aberto ao consumo de enteógenos; o peregrino é um viajante solitário em busca do divino; e o psiconauta é um explorador da sua própria mente (Basset, 2011, p. 149).

De qualquer modo, o uso recreativo e festivo, místico ou auto-exploratório das plantas psicoativas está presente da mesma forma entre os simpatizantes do neoxamanismo, mas é indiscutível que a maioria destes se inclina por práticas que compreendem o consumo de plantas psicodélicas. O fato de que só uma minoria se inicie ao xamanismo em contextos em que não existe o consumo de alucinógenos (por exemplo, os que o fazem na Mongólia) pode levar a pensar no turismo xamânico como uma espécie de narcoturismo (Dobkin De Rios, 2010).

Essa é uma questão delicada e controversa, porque muitos dos defensores do consumo de psicotrópicos, que apelam à busca espiritual oferecida pelo neoxamanismo, o fazem para iniciar-se não em uma, mas em todas as modalidades do neoxamanismo, e para consumir não uma, mas todas as substância psicoativas conhecidas, com o objetivo de experimentar toda gama de “viagens psicodélicas” possíveis.

A fim de legitimar e reivindicar o consumo de plantas psicoativas no contexto das práticas neoxamânicas, recorre-se à integração do neoxamanismo ao campo da pesquisa científica e médica. Como indicamos antes, o recurso à física quântica, às neurociências, à linguística e à psicologia do desenvolvimento do potencial humano é muito comum para demonstrar a eficácia e o alcance curativo das plantas psicoativas. Assim, em muitos trabalhos apela-se à utilização dos enteógenos no tratamento de diversas doenças como as toxicomanias, o estresse pós-traumático, inclusive o câncer e a síndrome de Alzheimer, e geralmente são

apresentados resultados positivos, referindo-se só marginalmente aos fracassos ou aos casos em que seu uso é perigoso (provocando suicídios ou surtos psicóticos) ou desaconselhável (bipolaridade, esquizofrenia, melancolia).

A glorificação e a idealização das plantas psicoativas por parte dos praticantes do neoxamanismo têm incentivado também o uso combinado dessas substâncias em diferentes contextos. O caso da *Native American Church* (NAC) é conhecido. Esta igreja nativa norte-americana tem uma longa história e é o produto da resistência das populações indígenas à cristianização e à reclusão em reservas. Considerado um grande movimento pan-indígena, cuja peculiaridade foi a prática de um culto centrado no consumo de peiote, tem visto surgir em seu interior, em tempos recentes, correntes que promovem também o uso da maconha e da *ayahuasca* em seus rituais.

Dado que a maioria dos membros da NAC se opõe à divinização da *ayahuasca* e da maconha em seu culto, que reconhece apenas o peiote, surgiram fortes conflitos entre as correntes que apelam para a tradição e para a população original fundadora deste movimento e aquelas que apelam à renovação, ao ecletismo e à abertura da tradição a outras populações.

Outro caso conhecido é o da organização neoxamânica Fogo Sagrado de Itzachilatlan ou Caminho Vermelho, cujo líder é o mexicano-estadunidense Aurelio Díaz Tekpankalli. O *Caminho Vermelho* teve, nos últimos anos, uma ampla difusão tanto no México e na América do Norte como na América do Sul. Como defensor de um discurso pan-indianista que projeta “a união da Águia e do Condor” e que combina a dança do Sol, de origem Lakota, com o consumo de peiote, a *ayahuasca* e outras plantas alucinógenas, Tekpankalli assume-se como chefe da nação do fogo sagrado de Itzachilatlan. Os ensinamentos do Caminho Vermelho se inspiram na *Native American Church* e pretendem recuperar as sabedorias ancestrais e a relação sagrada com a mãe terra por meio de rituais ao redor do “fogo sagrado”. Reciclando cerimônias locais de diferentes

grupos indígenas da América, combinadas com o consumo de enteógenos e cursos de iniciação a um neoxamanismo Nova Era, esse grupo instalou-se em vários países (México, Bolívia, Brasil, Peru, Paraguai) por meio de uma estratégia mercantil e midiática global e muito eficaz.

Existem muito neoxamãs como Tekpankalli, das mais diversas nacionalidades (há franceses, norte-americanos, espanhóis, argentinos etc.) e estabelecidos nos mais diversos países latino-americanos, que mereceriam ser objeto de um estudo aprofundado. Todos eles viajam pelo mundo, participam de congressos, encontros e oferecem cursos, oficinas e seminários sobre “espiritualidade indígena”, tanto na América como na Europa, onde o interesse pelo xamanismo cresce dia a dia. Trata-se de atores que participam da “igreja” Nova Era e da religião globalizada que ela difunde, uma religião estreitamente articulada ao mercado turístico e à rentável indústria da espiritualidade.

## A política *Nova Era* e a utopia da sociedade psicodélica

A globalização atual tem acarretado uma crescente hibridização, mobilidade e circulação de elementos e práticas culturais, as quais se veem crescentemente afetadas pelos efeitos combinados do mercado, do imediatismo e do turismo. Tudo isso proporcionou reações contraditórias frente a esses fenômenos. Por um lado, há quem veja com temor e desconfiança a crescente sincretização, mercantilização e folclorização que a apropriação e ressignificação das práticas culturais locais e tradicionais supõe no âmbito da globalização. Pensa-se que a refuncionalização e a recriação de muitos elementos culturais, que são descontextualizados e recontextualizados em função de demandas econômicas ou comunicativas, põem em perigo a integridade e a autenticidade dos patrimônios culturais.

Por outro lado, ao contrário, a livre circulação e a hibridização cultural são um componente positivo de uma crescente e inevitável



interculturalidade global, a qual nos abre à aceitação, à coexistência, à adaptação, ao ajuste e re-união de experiências e elementos culturais heterogêneos e distintos. Quem pensa dessa forma vê na interculturalidade um processo de interação simbólico benéfico que permite reconhecer diferenças, proporcionar a inovação cultural e redefinir as fronteiras culturais.

No caso do xamanismo e dos rituais xamânicos tradicionais associados ao uso de plantas psicoativas, seria possível afirmar que a globalização ocasionou a circulação e o consumo de tais rituais em outros contextos, para além dos limites culturais originais nos quais adquirem sentido. Trata-se de novos contextos, dos circuitos Nova Era dos turistas místicos, dos psiconautas e neoíndios urbanos, dos músicos e artistas, das figuras do espetáculo e das mídias, nos quais se modificam e reinterpretam profundamente os elementos e significados culturais que são tomados de empréstimo da tradição. A valoração desses fenômenos gera naturalmente duas perspectivas opostas, positiva ou negativa.

Não são poucos os simpatizantes do neoxamanismo e do consumo de enteógenos, entre os quais existem alguns antropólogos profissionais, que veem nisso um exemplo de interculturalidade em um sentido positivo e que concebem o neoxamanismo bidirecionalmente; não apenas como uma tentativa de modernização, reaproximação e atualização do xamanismo ancestral, mas também como um símbolo de retradiciona-lização e revitalização cultural, uma espécie de re-indigenização do ocidente que é a expressão de um colonialismo às avessas. O neoxamanismo alentaria uma sincretização e uma hibridização de práticas culturais heterogêneas, o que é mais uma qualidade que um defeito. Isso propicia, por exemplo, o diálogo entre a magia e a ciência, fazendo com que os xamãs falem a linguagem da ciência e os cientistas falem a linguagem do xamanismo.

Desse modo, para os que compartilham essa visão das coisas, a invenção e a difusão de uma espiritualidade xamânica padronizada, universal e global seriam menos o símbolo de um consumismo e uma

simplificação dos xamanismos realmente existentes do que a evidência de uma simetria cultural em processo de consolidação.

Contrária a essa perspectiva otimista e confiante, haveria outra que considera a interculturalidade com olhos mais críticos, atendendo às relações de poder e destacando as assimetrias que pode causar. O neoxamanismo, avaliado em termos menos complacentes, mais que o resultado de um diálogo intercultural equitativo, é considerado como a expressão de um neocolonialismo disfarçado, como um canibalismo cultural que, a partir das grandes metrópoles, fagocita e deforma as culturas e os saberes tradicionais, e como um exemplo de mercantilização, vulgarização, banalização e consumismo da espiritualidade indígena.

A crítica se estende aos diversos aspectos que compreendem o fenômeno do turismo místico, étnico ou xamânico; as críticas provêm porque mais do que contribuir com a preservação e com a difusão de práticas e saberes indígenas discriminados, na verdade, incentiva seu desaparecimento, pois, ao reinterpretarem de modo individual, comercial e pragmático o que é um patrimônio comunitário localizado e plural, contribuem com a sua descontextualização, sua uniformização e sua desterritorialização.

Ademais, outro aspecto desse fenômeno, a crescente demanda de plantas psicoativas para consumo dos turistas místicos ou dos adeptos em geral do neoxamanismo, provoca o encarecimento ou o risco de sua extinção, assim como a elevação de seu custo, afetando as populações autóctones que as utilizam em seus rituais (Trout e Terry, 2016; Prue, 2016). Como se sabe, trata-se de um consumo completamente diferente daquele feito pelas populações indígenas, porque não está sujeito a nenhuma regulação e porque os adeptos ao neoxamanismo, obcecados pelos efeitos sensoriais, prescindem de todo o conjunto mítico ou de toda a cosmologia socialmente compartilhada, e apenas buscam, na visão, uma experiência própria e personalizada.

No entanto, se o turismo xamânico pode ser considerado, a partir de certa perspectiva, como um pretexto para consumir plantas

alucinógenas, não é por acaso que os defensores do neoxamanismo o utilizem como um instrumento para legitimar, legalizar e promover a produção, o mercado e o consumo de plantas psicoativas.

De certa forma, a glorificação e a idealização das plantas psicoativas, próprias do neoxamanismo atual, fazem parte da agenda política Nova Era, que compreende, além do ideal da ecologia profunda, uma utopia que se originou na contracultura *hippie* e que poderíamos denominar a utopia da sociedade psicodélica. Segundo ela, o consumo generalizado de substâncias psicoativas permitiria aos homens desenvolver o melhor de si, erradicar a violência do mundo, proporcionar o diálogo e o crescimento espiritual e tomar consciência da unidade e da interconexão do todo com o todo. Isso proporcionaria uma revolução mental que mudaria as coisas de modo pacífico e harmônico.

Tal utopia, que sem dúvida está no fundamento da própria ideia de uma “Nova Era”, motiva quem luta para que o consumo de psicotrópicos seja considerado como um direito humano universal, a fim de garantir e respeitar o direito de qualquer pessoa de utilizar, comercializar e consumir as plantas psicoativas com propósitos espirituais e terapêuticos. ONGs como a *Comunidad Tawantinsuyu*, a *A Spiritual Hand Ayahuasca Center (ASHA)*, a *Asociación de Curanderos Naturistas de Control Esotérico RAUMIS*, a *Arca de Noé Palabra de Dios (ACUNACER ANPAD)* ou a *Asociación Multidisciplinaria para Estudios Psicodélicos (MAPS)* são só alguns dos agrupamentos envolvidos nessas ações. Pessoas que compartilham essa visão, que não são poucas, e que a difundem em muitas páginas da internet de orientação Nova Era e neo-*hippie*, costumam compartilhar uma espécie de enteógeno-centrismo, segundo o qual todas as grandes mutações históricas (a hominização, as revoluções tecnológicas, a invenção da religião ou da arte) seriam explicadas pelo consumo de plantas psicotrópicas.

Tais grupos costumam compartilhar também um discurso que retoma os fundamentos da ideologia generalista e que, como no caso da homossexualidade, reivindica a ação de sair do “armário”, nesse caso do

“armário psicodélico”, assumindo aberta e publicamente o consumo de substâncias psicoativas. Mais recentemente, a teoria perspectivista, a última moda no campo da antropologia, elaborada pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, foi incorporada para servir de fundamento ideológico do vegetalismo que subjaz à idealização das plantas psicoativas, característica do discurso neoxamanico. O perspectivismo defende, a partir do estudo da cosmologia dos povos amazônicos, a humanidade primordial de animais, plantas e outras formas de vida, ressaltando sua capacidade de agência e volição, assim como a ideia de que o mundo é percebido do ponto de vista das diferentes classes de seres vivos que o habitam, os quais entram em diferentes tipos de relações possíveis. Fazendo suas essas ideias, o neoxamanismo novoerista sustenta que deveríamos considerar as plantas psicotrópicas como seres sensíveis dotados de inteligência, agência e personalidade, com os quais podemos dialogar e com os quais temos muito a aprender.

Para concluir, poderíamos dizer que a Nova Era é tudo menos um projeto espiritual desinteressado e bem intencionado; é também uma indústria, um grande negócio e uma política em harmonia com ambos, e da qual o neoxamanismo é um componente de grande destaque. No fundo, a questão que está por trás de todo esse debate envolvendo os psicotrópicos é se o endoxamanismo e o exoxamanismo são equiparáveis, ou seja, se o uso das plantas psicoativas com fins “espirituais” por parte da população indígena e por parte da população não indígena é igualmente válido e se tem o mesmo *status*, pois, dependendo da resposta, se definirá a política a ser seguida e o mercado a ser criado. Sendo muito difícil pronunciar-se taxativamente a respeito, a intenção deste texto foi, em todo o caso, discutir o problema e provocar a reflexão em torno do mesmo.



[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

# Plantas sagradas no Brasil: entre neoxamanismo e religião e entre nacionalização e transnacionalização de identidades/alteridades

JUAN SCURO

## De alucinógenos a medicamentos

Tradicionalmente, denominam-se alucinógenos um conjunto de substâncias utilizadas em cerimônias em diferentes regiões do planeta ao longo do tempo. Temos, por exemplo, o clássico *Hallucinogens and culture*, publicado em 1976, pelo antropólogo Peter Furst, que mostra claras intenções de relacionar os usos transculturais de alucinógenos e as origens da religião. O trabalho de Furst é, nesse sentido, herdeiro do trabalho de Mircea Eliade, embora seja mais especificamente centrado nos vínculos entre o bioquímico e o cultural e esteja claramente interessado em traçar uma *Urreligion* a partir do uso dos alucinógenos em todo o mundo. Nesse livro, são descritas algumas histórias e usos de fungos e

plantas como a ayahuasca, o tabaco, o peiote, a iboga, a *cannabis*, entre tantas outras.

Outro clássico da mesma época aponta em direções similares: o famoso *Plants of the gods: origins of hallucinogenic use*, publicado em 1979 por Albert Hoffman e Richard Evans Schultes. Existe muita literatura sobre várias histórias que se conectam por meio das famosas plantas de poder ou sagradas – desde narrativas míticas e históricas de seus usos, passando pelos processos de “descobrimto” dos estudiosos ocidentais, suas progressivas sínteses em laboratórios, proibições, histórias pessoais dos protagonistas etc. Em sua maioria, esses protagonistas estão vinculados, por um lado, à profissão farmacêutica, que tem origem no século XIX e na qual geralmente se destacam os químicos alemães. Por outro, relacionam-se às incessantes buscas e classificações dos naturalistas e botânicos, sendo que Gordon Wasson e Richard Evans Schultes, ambos estadunidenses, são considerados fundadores da etnobotânica moderna. No livro citado, convergem os projetos “farmacológicos”, vindos da Suíça com o químico Albert Hoffman, com os botânicos do biólogo estadunidense Schultes. Schultes trabalhara, desde o final da década de 1930, em Harvard, sobre o uso do peiote e de alguns fungos psilocibinos, tanto nos Estados Unidos como no México. No século XXI, a proliferação de abordagens científicas sobre as temáticas dos usos de plantas sagradas a partir de diversas disciplinas e perspectivas alcança um volume e qualidade surpreendentes. As pesquisas vêm sendo lideradas por vários países; o Brasil destaca-se como um importante centro de produção de conhecimento e de interesse do campo acadêmico internacional nessas áreas<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Somente para mencionar exemplos de eventos acadêmicos realizados no Brasil sobre esses temas, cabe destacar dois importantes encontros de 2016: a jornada “Plantas Sagradas em Perspectiva”, em Campinas (Unicamp) ([plantas-sagradas.net](http://plantas-sagradas.net)) e a *II World Ayahuasca Conference*, em Rio Branco (UFAC) ([ayaconference.com](http://ayaconference.com)), importante evento internacional que reúne especialistas de vários países e comunidades indígenas.

A raiz latina de alucinógeno, *allucinari*, refere-se a uma sedução ou engano, em que uma coisa se faz passar por outra. A década de 1960 já começaria também com a incorporação do termo psicodélico (*psychedelic*), que foi introduzido em 1957 pelo psiquiatra Humphry Osmond, o mesmo que apresentou a mescalina a Aldous Huxley, cujo resultado foi o famoso ensaio “As portas da percepção”, em que o escritor narra sua experiência com o princípio ativo do peiote (*peyotl*) e do São Pedro. O termo foi bem aceito e foi utilizado por Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert, em 1964, em seu livro *The psychedelic experience: A manual based on the Tibetan Book of the Dead*.

Outro neologismo se tornaria popular a partir de 1979, quando Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott e Gordon Wasson propõem o termo *entheogen* (Ruck *et al.*, 1979; Ott, 1996). Os autores, separando-se do movimento representado por Timothy Leary, reuniram duas palavras do grego: *entheos* (Deus dentro) e *gen* (criar), derivando, então, o termo enteógeno, para expressar a experiência induzida pelos estados xamânicos e de transe extático ao utilizar essas substâncias. Nesse sentido, os autores restringem o uso deste termo para aquelas substâncias utilizadas em rituais xamânicos ou religiosos (Ruck, et al, 1979).

O processo de transformação das representações do xamanismo e o surgimento do neoxamanismo coincidem com a mudança gradual nas formas de apreciar as ferramentas utilizadas pelo xamanismo, em que se destaca, principalmente, o uso de substâncias psicoativas. Em outras palavras, assim como o xamã deixa de ser um sujeito patológico e doente e passa a ser comparado com o psicoterapeuta e, posteriormente, idealizado, o mesmo acontece com algumas drogas, que deixam de ser indutoras de falsidades e confusão e passam a trazer “Deus dentro”.

Embora a ideia de “Deus dentro” introduz, de certa forma, um componente relacional na experiência, entendo que outro aspecto antropológico fundamental, de caráter mais relacional, fica incluído nas abordagens anteriores. É um aspecto altamente significativo reparar na **relação**

que se estabelece entre quem faz uso de uma destas plantas e o sentido que lhe é atribuído ou os objetivos com os quais essa pessoa as consome.

Nessa direção, uma perspectiva interessante, que coloca em primeiro plano uma visão *emic* do processo de utilização dessas plantas, foi apresentada pelo antropólogo Luis Eduardo Luna. Luna introduziu, por meio de seu trabalho com os vegetalistas peruanos, a ideia que eles utilizam para se referirem a determinadas plantas como plantas mestras ou doutoras. Em seus trabalhos de meados da década de 1980, Luna translada a visão nativa como “*plant teachers*” (1984; 1986). Em sua publicação de 1984, Luna apresenta essa ideia que os próprios sujeitos envolvidos (vegetalistas peruanos) utilizam para fazerem referência aos modos segundo os quais adquirem o conhecimento necessário para curar e utilizar as plantas. Segundo Luna, essa aprendizagem se realiza por meio das plantas mestras, plantas doutoras, que têm espírito e poder de ensinar – para aquele que realiza de forma adequada a dieta correspondente para utilizá-las – as formas de trabalhar com elas para diversos fins.

Parte do processo atual de mudanças nos paradigmas hegemônicos sobre saúde e drogas provém do estudo e do entendimento das formas de uso de determinadas substâncias em contextos “xamânicos” que legitimam o uso dos estados modificados de consciência como potencial terapêutico. Observa-se, na atualidade, uma grande proliferação de técnicas, estudos e centros que começam a aplicar, entre outras coisas, o uso de algumas substâncias ou plantas de poder, sagradas ou enteógenas, com intuito de cura, transformação, tratamento de vícios etc.

Nesse sentido, o antropólogo Michael Winkelman, a partir de um paradigma biopsicossocial, traz uma leitura interessante. Os chamados alucinógenos ou psicodélicos passam a ser denominados, a partir de sua perspectiva, como substâncias psicointegradoras. Winkelman baseia-se, principalmente, nas condições biológicas e nas experiências transculturais para mostrar a relevância dos aspectos neurológicos que agem nas experiências de estados modificados de consciência induzidos pelas substâncias psicointegradoras. Os padrões transculturais que



Winkelman identifica têm relação, sobretudo, com o fato de que existem interpretações similares que relacionam os usos dessas substâncias com propriedades espirituais, religiosas, terapêuticas. Winkelman, partindo dos efeitos do LSD, reflete sobre o potencial terapêutico dos estados modificados de consciência. Ele argumenta que esses estados são induzidos por “*shamanistic healers*”, em todas as culturas, e defende o emprego do termo psicointegradoras do seguinte modo: “I propose that the neurophenomenological bases of these substances, in essence the congruence of neurophysiological effects and phenomenal experience, suggests their characterization as psychointegrators” (1996, p. 17) e conclui “The psychointegrators stimulate mental and emotional processes to force the organism towards an integrative holistic growth state” (1996, p. 17). Dessa maneira, propõe, em vez de alterados ou modificados, falar de Modos Integradores de Consciência (MIC), ou IMC, em sua sigla em inglês (Winkelman, 2010).

Por outro lado, em âmbitos *emic*, cada um dos medicamentos, das plantas ou dos fungos que são utilizados ao longo de todo o continente americano como agentes sagrados, poderosos e em torno dos quais gira boa parte das cosmologias indígenas dos territórios, onde cada uma delas ocorre naturalmente, tem seu próprio espírito. Assim, por exemplo, muitas vezes se faz referência à “*abuelita ayahuasca*”, avozinha ayahuasca, e lhe é atribuída uma personalidade que metaforiza sua própria forma: retorcida, emaranhada, que sobe e desce. A ayahuasca, seguindo essa lógica, pode mostrar suas duas caras com facilidade, uma de caráter muito amigável e amoroso, e outra de estilo mais duro e assustador. Inclusive são atribuídas qualidades masculinas e femininas a cada uma das duas plantas básicas que formam a bebida, a liana (masculina) e as folhas da “*chacrona*” (feminina). Do mesmo modo, o peiete é chamado de “*abuelo*”, avô *hikuri*, entre os huichóis. O São Pedro é conhecido assim porque produz um estado de chegada ao céu, daí a origem de seu nome. Além do mais, os cogumelos (*honguitos*) são considerados espíritos infantis. São conhecidos como “*niñitos*”, “*niños santos*”, meninos santos, e

lhes é atribuído um caráter brincalhão, engraçado. Assim, conforma-se uma família espiritual, um panteão em sentido weberiano, estados aos que se acessa por meio do uso de cada uma destas plantas ou fungos, definitivamente, sagrados.

## Plantas sagradas no Brasil

O Brasil gerou, entre sua multiplicidade de práticas, uma vertente particular dentro da pluralidade de formas de uso das plantas sagradas. Apesar de a *II World Ayahuasca Conference* realizada em Rio Branco (Acre), em outubro de 2016, ter como emblema “honrar a diversidade das práticas ayahuasqueiras”, a criação de instituições religiosas em torno do uso dessa substância tem sido uma das formas que mais se popularizaram no Brasil e, das provenientes desse país, a que mais foi difundida pelo mundo. De fato, inclusive a legislação atual no que se refere à ayahuasca no Brasil prevê a legalidade de seu uso em âmbitos e instituições religiosas devidamente registradas, excluindo da legalidade outros usos como os científicos ou terapêuticos. A institucionalização do uso da ayahuasca em forma de religiões, processo segundo o qual, no Brasil, encontrou-se uma maneira de compreender, adaptar, usar e regular essas práticas, também aconteceu de forma similar (com outras plantas) em outros países. Esse processo de institucionalização religiosa do uso de plantas sagradas, que inclui também a Igreja Nativa Americana (NAC) com o peiote, nos Estados Unidos, e o Bwiti com a iboga, no Gabão, foi denominado por Jonathan Ott como “Reforma Enteogênica”, em alusão aos processos de transformação dentro do cristianismo e às possibilidades de ter acesso à experiência religiosa propriamente dita, extática, “sem intermediários”. O que acontece nos três casos é que práticas nativas associadas ao uso de plantas psicoativas são “cristianizadas” na forma de igrejas, o que Roger Bastide (2006) menciona como exemplos de adaptações de milenarismos indígenas na forma de igrejas cristãs. A Reforma Enteogênica proposta pelo famoso e provocador botânico, químico e psiconauta estadunidense Jonathan Ott teria começado mais ou

menos contemporaneamente nos Estados Unidos e na África Equatorial, por volta do final do século XIX e, um pouco mais tarde, já transcorridas algumas décadas do século XX, no Brasil.

A Reforma Enteogênica é a última das três etapas nas quais Ott divide a história. À Idade dos Enteógenos, Ott (1996) acrescenta a posterior Inquisição Farmacrática, seguida, por sua vez, pela Reforma Enteogênica. Com isso, alude ao “nascimento de religiões sincréticas em cujos rituais de comunhão um enteógeno genuíno toma o lugar da hóstia” (Ott, 1996, p. 144)<sup>2</sup>. Ott refere-se a essas religiões como religiões “naturais” e “não artificiais”. Ele destaca que, nas “artificiais”, utiliza-se um sacramento placebo. Em “Pharmacophilia o Los Paraísos Naturales”, Ott, fazendo uma clara referência a Charles Baudelaire, inverte sua fórmula de compreensão dos estados induzidos por psicoativos enquanto paraísos artificiais para entendê-los como verdadeiras origens da “experiência direta do divino” (Piñeiro, 2000, p. 109)<sup>3</sup>. Dessa Reforma Enteogênica fazem parte as denominadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate, 2004).

Por que, de todas as formas possíveis de consumo de ayahuasca, surgem, no Brasil, formas específicas dessas práticas em um modelo de instituição religiosa, com igrejas? Que efeitos essa especificidade produz e em que se diferenciam das demais formas de utilização das plantas de poder? Levando em consideração a afirmação de Alejandro Frigerio (2005) com relação à desafiadora necessidade de relativizar as narrativas dominantes de cada Estado-nação para poder realmente tornar



<sup>2</sup> “nacimiento de religiones sincréticas en cuyos rituales de comunión un enteógeno genuino toma el lugar de la hostia”

<sup>3</sup> Em uma entrevista concedida a Juanjo Piñeiro, Jonathan Ott refere-se a seu conceito de religião com as seguintes palavras: “la religión se basa en una comunión formal, no sustancial, con un sacramento placebo, y es -tal y como lo denomino yo- una defensa contra la experiencia religiosa o divina; la religión establecida es una espiritualidad materialista, o materialismo espiritual. Ahora estamos reconectando con la verdadera religión, que es la experiencia directa de lo divino, ver el universo más como energía que como materia, y esta experiencia es la que catalizan los enteógenos. Yo veo a los enteógenos más bien como los anticuerpos del ecosistema contra el cáncer del materialismo” (Piñeiro, 2000, p. 109).

complexo e aprofundar os estudos sobre as relações referentes aos sistemas de crenças dos nossos países, ou a contribuição de Emerson Giumbelli (2012; 2009), quando se detém nos processos de construção das ideias sobre o campo religioso brasileiro e analisa suas relações sobre as “modernidades” em jogo, como contribuir a uma problematização ou crítica das representações clássicas de alguns países latino-americanos em relação a seu vínculo com o religioso, por exemplo, o México laico ou o Brasil efervescente e plurirreligioso, quando tudo parece indicar que, de fato, o Brasil “religiosiza” (faz religião) a própria “cultura”? E mais interessante ainda é o fato de que o Brasil não só gera religião, como também, especialmente nas últimas três ou quatro décadas, as exporta com grande êxito para boa parte do mundo.

Vejam, então, em primeiro lugar, o acontecimento que torna possível a expansão de um xamanismo amazônico ayahuasqueiro, convertido em religião no Brasil.

## Narrativa 1: o Brasil encontra-se com a ayahuasca

O final do século XIX e as primeiras décadas do século XX foram, para o Amazonas, um momento de profunda transformação, impulsionado pela grande exploração – tanto humana quanto de recursos naturais – que produziu o primeiro ciclo da borracha, um *acontecimento* no desenvolvimento de um xamanismo ayahuasqueiro<sup>4</sup>. A extração massiva de látex das seringueiras provocou, além das atrocidades conhecidas, uma significativa corrente migratória para estados como o Acre, nos limites do Brasil com o Peru e a Bolívia. O território do atual estado brasileiro



<sup>4</sup> Neste texto, refiro-me diretamente aos acontecimentos que envolvem o Brasil, mas, para aprofundar na análise do surgimento de um xamanismo amazônico ayahuasqueiro como acontecimento, remeto o leitor a “Neochamanismo em América Latina...” (Scuro, 2016), tese de doutorado da qual foram extraídos os fragmentos que formam o presente capítulo.

do Acre – que era território boliviano até 1904 – foi ocupado por grandes contingentes de população brasileira, provenientes em sua grande maioria do nordeste do Brasil, que fugiam das secas e a quem lhes era prometido trabalho nos novos territórios. O estado do Acre passou a fazer parte da União a partir da década de 1920. O contexto de expansão territorial e a demarcação de limites do Brasil, junto à forte exploração da borracha, provocaram esses movimentos migratórios de nordestinos para aquela região. Entre os que migraram se encontrava Raimundo Irineu Serra<sup>5</sup>, fundador do Santo Daime. Nesse contexto, muitos se encontrariam com o que até aquele momento não era muito conhecido fora do âmbito amazônico: a ayahuasca. Dos encontros de Irineu Serra com essa planta/bebida e seus usos começariam a surgir as denominadas religiões ayahuasqueiras brasileiras<sup>6</sup>.

Essas formas de uso da ayahuasca produzidas no Brasil caracterizam-se por ter institucionalizado certas doutrinas religiosas cuja principal descontinuidade em relação aos outros usos da ayahuasca é o imaginário cristão que as rodeia. Essa “cristianização” do uso da ayahuasca é representada na figura do fundador da primeira destas religiões, o Santo Daime.



<sup>5</sup> Raimundo Irineu Serra saía de São Vicente Ferrer, sua cidade natal, no ano de 1910 ou 1911, chegando ao Acre em 1912 (Abreu, 1990; Macrae, 1992, Oliveira, 2007). Ao chegar no Acre, trabalhou na extração da borracha e também ingressou na Comissão de Demarcação de Limites. Nesse contexto, Mestre Irineu conheceu, por volta de 1914, por meio de habitantes da região, os usos da ayahuasca.

<sup>6</sup> A expressão “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (Labate, 2004) foi utilizada para dar conta de um conjunto de manifestações religiosas originadas no Brasil e que tem o uso da ayahuasca como aspecto central. A denominação religiões ayahuasqueiras brasileiras incluiria o que comumente se designa como Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (UDV), com suas múltiplas variantes. Nesses âmbitos, a ayahuasca (o Daime, Hoasca, Vegetal, como também se referem à própria bebida), é considerada um sacramento, já que, por meio de seu consumo, o sujeito que a utiliza entra em contato com o espírito da planta. Sandra Goulart (2004) prefere chamar este conjunto de práticas ligadas ao consumo ritual de ayahuascas como “cultos ayahuasqueiros”, sendo que, desde sua perspectiva, esse conjunto designaria uma única tradição com três “linhas” diferentes, novamente, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal.

Segundo Christian Frenopoulo (2011), esses primeiros contatos, que levariam à fundação das igrejas ayahuasqueiras ao longo do século XX, produziram uma ruptura ou descontinuidade significativa no uso da ayahuasca, já que, a partir do uso dado pelas igrejas, passariam a enfatizar nas experiências aspectos vinculados a uma subjetivação moralizante em vez de uma objetivação de seres e lugares existentes nas cosmologias dos curandeiros que fazem uso da ayahuasca. Júlia Otero dos Santos (2010) também se preocupa em mostrar continuidades e descontinuidades simbólicas e destaca que no Santo Daime existe uma dotação de intenções à bebida que se aproxima bastante às visões indígenas. O paradigma desse processo é representado na imagem mítica e fundadora das visões do Mestre Irineu com a ayahuasca. A imagem de tal encontro produz, na gênese do novo símbolo religioso em processo de construção, a convergência de três grandes vertentes culturais que habitam o imaginário brasileiro como constituintes de uma nação culturalmente diversa. Os universos simbólicos do cristianismo, das tradições da população afrodescendente e os saberes indígenas convergem de forma retumbante em uma narrativa religiosa que rapidamente recebe todas as contribuições míticas, simbólicas, rituais e cosmológicas. O negro Irineu Serra, proveniente do nordeste e educado no âmbito católico, chega a um Brasil ainda não explorado, onde habitam os seres da selva. Ao mesmo tempo que se redefinem os limites do estado brasileiro, sintetiza-se uma narrativa religiosa que logo alcança os grandes centros urbanos, terminando – ou melhor, começando – um processo de legitimação sempre em construção.

Um dos registros textuais das primeiras experiências de Irineu Serra com a ayahuasca foi escrito por Edward MacRae e refere-se à aparição de uma entidade feminina chamada Clara, identificada, posteriormente, com Nossa Senhora da Conceição ou Rainha da Floresta. Nessas aparições, Serra tinha recebido instruções para converter-se em um grande curador. Outro episódio narrado é o da visão que Serra teve da lua aproximando-se dele com uma águia no centro. Posteriormente, essa

lua foi associada à ideia de que a doutrina foi ensinada diretamente pela Virgem Maria, enquanto que a águia foi relacionada ao poder visionário dado a seus seguidores (MacRae, 1992, p. 63-64). Em outras partes, mostra também as continuidades com as formas peruanas de aprendizagem com a planta, o retiro em jejum e o isolamento na selva, característicos do denominado vegetalismo amazônico peruano.

Depois da fundação do Santo Daime por parte do maranhense Irineu Serra, nos anos 30, em Rio Branco<sup>7</sup>, seria fundado, na mesma cidade, em 1945, o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, ou Barco da Santa Cruz – posteriormente conhecido como Barquinha – pelo também maranhense Daniel Pereira de Mattos. Finalmente, em 1961, o baiano José Gabriel da Costa fundou o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), consolidando-se em Porto Velho, Rondônia, em 1965.

Os processos de fundação dessas três leituras da ayahuasca, realizados por três sujeitos provenientes de tradições culturais e religiosas não necessariamente vinculadas ao mundo amazônico, ocorreram no Brasil durante a primeira metade do século XX, ao longo de um gradual processo de urbanização e de reconhecimento de outros, internos à própria nação brasileira. Um conjunto de saberes e práticas próprios de âmbitos amazônicos começou a ser incluído, por meio da construção

7 Edward MacRae destaca a relação que Irineu Serra estabeleceu com o governador do Acre, Guiomar dos Santos, contato que poderia ter influenciado no abandono de certas características no uso da ayahuasca vinculadas à tradição dos curandeiros amazônicos, como o uso de forças “moralmente ambíguas”. A boa relação com o governador tinha influenciado no sentido de dar, na nova doutrina, importância aos aspectos ritualísticos “brancos” católicos, deixando de lado, por exemplo, a ênfase na possessão. Em todo caso, as relações com o governador acabaram fazendo com que, na década de 1940, Mestre Irineu recebesse uma doação, feita diretamente pelo governador, de terras que poderiam ser divididas entre os frequentadores do culto. Naquele lugar, foi construída uma primeira igreja inaugurada como Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), conhecida como Alto Santo (MacRae, 1992). A nova doutrina religiosa criada por Irineu Serra incluía componentes de diversas tradições religiosas e culturais, como o espiritismo, o catolicismo, o vegetalismo amazônico e a umbanda (Goulart, 2009).

de narrativas religiosas, no repertório de práticas religiosas urbanas, graças ao processo de expansão dessas religiões ayahuasqueiras a partir da década de 1970 no Brasil.

Os três momentos de fundação das linhas mencionadas tinham respondido a “chamados” ou “visões” recebidos pelos seus fundadores depois de terem começado a utilizar com certa periodicidade a bebida amazônica. Do mesmo modo, ao longo das trajetórias dessas diferentes linhas, aconteceram e acontecem contínuas rupturas e disputas que têm gerado um complexo mapa de bifurcações permanentes produzidas por novos líderes que traçam suas próprias linhagens ou tradições.

## Novos encontros e abertura

Um novo passo em direção à convergência de diferentes tradições se produziria depois do falecimento de Irineu Serra, com a criação de uma nova linha espiritual denominada Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), digamos, um quarto momento nessas tradições ayahuasqueiras brasileiras. Essa vertente foi fundada por Sebastião Mota de Melo, um trabalhador da extração da borracha nascido no estado de Amazonas em 7 de outubro de 1920. O Padrinho Sebastião, como ele é conhecido dentro do Santo Daime, começou desde jovem a ter visões e a ouvir vozes quando participava de sessões espíritas, antes de conhecer a ayahuasca. Sebastião incorporava guias do espiritismo, como o médico José Bezerra de Menezes e o professor Antonio Jorge. Em 1959, mudou-se para Rio Branco e, em 1965, tomou o Santo Daime com Mestre Irineu, a quem procurou para curar uma enfermidade (MacRae, 1992). Desde esse momento e até a morte de Serra, em 1971, Sebastião Mota de Melo conduzia alguns trabalhos com Santo Daime na Colônia 5000, na periferia de Rio Branco. A morte de Irineu Serra desencadeou uma série de disputas que produziram uma divergência de linhas, uma com Leoncio Gomes à frente, permanecendo no Alto Santo, e outra liderada por Sebastião. Evidentemente, os aspectos carismáticos



de cada líder são fundamentais na hora de produzir novos movimentos de adeptos. O Padrinho Sebastião, depois da morte de Irineu Serra e de várias disputas, saiu do Alto Santo acompanhado por alguns fiéis. Era o início da mais significativa divergência produzida dentro da tradição. Os rituais de Alto Santo continuaram sua própria trajetória e se produziu, também, uma série de conflitos que levaram à criação de algumas igrejas, mas sempre dentro de Rio Branco, inclusive no mesmo bairro de Alto Santo. Essa linha não se expandiu. Por outra parte, CEFLURIS, criado em 1974 pelo Padrinho Sebastião, produziu novas expectativas de caráter messiânico, conduzindo seus seguidores à Nova Jerusalém, no interior profundo do Amazonas. O surgimento de CEFLURIS, em 1974, introduziu algumas variações na doutrina inaugurada pelo Mestre Irineu. Uma delas foi, por exemplo, a incorporação da *cannabis* – geralmente chamada entre os daimistas de Santa Maria como planta sagrada.

A partir de 1981, Alfredo Gregorio de Melo – filho de Sebastião e atual dirigente da instituição após a morte de seu pai, em 1990 – foi introduzindo também diferentes variações. A refundação de CEFLURIS seria, em 1988, na atual sede matriz da igreja, no Amazonas, em um povoado denominado Céu do Mapiá. O nome Céu, como sugere Oliveira (2007), refere-se à ideia de paraíso dos seguidores de Sebastião, ideia de fundação de uma Nova Jerusalém na terra, dessa vez na Floresta Nacional do Purus, na Reserva Nacional Inauiní-Pauiní. As terras ocupadas pelo povoado Céu do Mapiá foram concedidas pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que desde 1980 vinha colaborando com os empreendimentos produtivos liderados por Sebastião Mota de Melo. Segundo MacRae (1992), foi em janeiro de 1983 que a comunidade se mudou para essa nova área indicada pelo INCRA, nas margens do Mapiá, afluente do rio Purus.

A nova sede de CEFLURIS seria destino de peregrinações de estrangeiros, *hippies* e aventureiros motivados pelo modelo de vida comunitária e pelo uso de psicoativos. Este intercâmbio com um universo de indivíduos provenientes de fora do âmbito amazônico começou a produzir

rapidamente o conhecimento e expansão dessa linha do Santo Daime fundada por Padrinho Sebastião. Embora o processo de legitimação dos modos de vida dessa comunidade não tenha sido fácil, a comunidade de Céu do Mapiá constitui-se como um modelo de referência para muitos que vinham de centros urbanos, o que, por sua vez, facilitou o processo de expansão do CEFLURIS.

Em 1990, ano em que morre Sebastião, sua linha expansionista já tinha alcançado os principais centros urbanos brasileiros e, a partir da presidência de seu sucessor – Padrinho Alfredo, filho de Sebastião – CEFLURIS presenciaria seu principal movimento de transnacionalização.

Ainda que a literatura específica enfatize o fato de que o termo “religião” se corrói cada vez mais e se torna cada vez mais impreciso para dar conta de algumas formas contemporâneas de religiosidade/espiritualidade, é importante destacar que, em contraposição à sua “ineficácia analítica” para esses casos, alguns segmentos, como o Santo Daime, apoiam-se precisamente nesse conceito para, entre outras coisas, legitimar suas práticas. Chama atenção o fato de que, na mesma época em que o Santo Daime, em sua vertente expansionista, começa a transnacionalizar-se, partindo do Brasil, também o fazia, no México, o chamado Caminho Vermelho (*Camino Rojo*)<sup>8</sup>. A associação da primeira com a ideia de religião e da segunda com a de neoxamanismo parece emergir rapidamente.

O Santo Daime traz à cena a mitologia curandeira ayahuasqueira amazônica. E, principalmente, deve ser enfatizada, como parte do neoxamanismo, a linha das religiões ayahuasqueiras brasileiras iniciada por Sebastião Mota de Melo e continuada por seu filho Alfredo. Os anos



<sup>8</sup> Sobre o contexto do Caminho Vermelho, é necessário adentrar os estudos sobre mexicanidade e neomexicanidade. Para isso, ver De la Torre e Zúñiga, 2011; De la Peña, 2001; 2002; 2012. Para uma visão sintética sobre la mexicanidade e a neomexicanidade, ver as contribuições de Cristina Gutiérrez Zúñiga e Renée de la Torre ao mais amplo projeto sobre transnacionalização religiosa, RELITRANS, disponível em <http://www.ird.fr/relitrans/spip.php?article412>.

70 produziram novos encontros entre esta corrente religiosa e aqueles que buscavam novas experiências místico-psicodélicas caracterizadas como marco na genealogia do neoxamanismo (Scuro, 2016). A linha de abertura e expansão para novas alianças com todas as formas de uso de plantas sagradas não se deteria com o atual presidente, Alfredo Gregorio de Melo, mas essas seriam reforçadas, como mostra a “Aliança das Medicinas” (Santana de Rose, 2010; Langdon e Santana de Rose, 2014), acordo firmado em Céu do Mapiá, em 2003, entre ICEFLU (Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo) e o *Fuego Sagrado de Itzachilatlan*, liderado por Aurelio Diaz Tekpankali, difusor do Caminho Vermelho no mundo. O visitante do norte possibilitou aos habitantes do Mapiá o conhecimento dos usos do peiote, proveniente do México. Em fevereiro de 2003, foi assinado esse acordo, uma estratégia para a expansão das medicinas nativas. Estas e outras alianças fazem com que a ICEFLU mantenha certa representação, por exemplo, no Conselho Internacional das 13 Avós Indígenas, fundado em 2004, em Nova Iorque, e no qual participa Maria Alice Campos Freire, daimista representante do amazonas brasileiro.

## Plantas sagradas: núcleo do dispositivo do neoxamanismo

Podem-se considerar os usos de plantas sagradas como núcleo do dispositivo do neoxamanismo. Uma das que mais se transnacionalizou nas últimas décadas e a que se constitui como denominador comum das expressões neoxamânicas que se desenvolvem no Brasil é a amazônica (e nacionalizada, “abrasileirada”, “peruanizada”) ayahuasca. A ayahuasca obtém sucesso porque permite um *diálogo entre mundos*. Abre um espaço, articula as possibilidades de *tradução*, trabalha como *mediador cultural*. Como afirma Oscar Calavia Saéz,

A ayahuasca parece oferecer a mediana perfeita; ou, para dizer de outra forma, é a personificação perfeita da ambiguidade. A

ayahuasca permite uma percepção distinta do outro mundo sem perder a consciência deste. Talvez por isso, a ayahuasca, melhor do que outras substâncias, sustente a hipótese de que outra realidade pode ser encontrada logo atrás do mundo aparente: a ayahuasca permite uma comparação ponto a ponto (Calavia Saéz, 2014, p. xxii).

Esses mundos convergem no dispositivo do neoxamanismo, que é onde circulam, interagem as diferentes narrativas.

O neoxamanismo surge em momentos de profunda transformação de paradigmas e epistemologias em muitas áreas do conhecimento, nas artes e na política, processo iniciado a partir da segunda metade do século XX. Caracteriza-se, principalmente, como comentamos em outras oportunidades<sup>9</sup>, pela incorporação de tecnologias provenientes das populações nativas do continente americano – embora também existam neoxamanismos não americanos. O “indígena” passa a ocupar um lugar onde se observa e se aprende para construir modelos diferentes aos hegemônicos, desenvolvidos desde a modernidade/colonialidade. As epistemologias indígenas passam gradualmente a ter maior visibilidade e a propor outros olhares, questionadores das epistemologias euro-estadunidenses hegemônicas e propulsoras da modernidade/colonialidade.

Não vejo o neoxamanismo estritamente como uma categoria classificatória, mas como o dispositivo resultante da aproximação interepistemológica que se produz e é produzida pelas principais mudanças nos paradigmas “ocidentais” ou “modernos” e que têm o “indígena” como principal argumento e, mais especificamente, a circulação de suas técnicas “xamânicas”, tais como o uso de plantas sagradas e outros rituais.



<sup>9</sup> O neoxamanismo é um conjunto de discursos e práticas que envolvem a integração de técnicas xamânicas e psicoterapêuticas indígenas (especialmente americanas) por pessoas de contextos urbanos ocidentais. Surgiu, como outros modos de espiritualidade da Nova Era, em oposição ao materialismo e positivismo da modernidade europeia e apresenta como central a ideia de reconectar conhecimentos ancestrais pan-indígenas que os povos do Ocidente teriam esquecido. Resulta em grande parte da circulação da literatura sobre xamanismo, estados alterados de consciência (muitas vezes, mas nem sempre, envolvendo o uso de psicofármacos) e a possibilidade de gerar novas modalidades psicoterapêuticas (Scuro, Rodd, 2015, p. 1)

O neoxamanismo expande-se e consolida-se pelo mundo entre consumidores ocidentalizados, principalmente entre sujeitos brancos de setores sociais privilegiados, com capital cultural, social e econômico que lhes permite explorar suas inquietudes existenciais e buscar novos horizontes nas experiências de expansão da consciência proporcionados pelas plantas sagradas ou outras técnicas neoxamânicas.

Dito isso, cabe destacar que nesse “mercado de narrativas” produzidas pelo neoxamanismo, ou seja, por meio dos circuitos nos quais se intercambiam imaginários, saberes, práticas e substâncias, estas se transformam, adaptam e reapropriam, produzindo diferentes devires e efeitos em vários âmbitos.

Por exemplo, no que diz respeito a alguns discursos que permeiam o neoxamanismo, como seu reencantamento da natureza, é possível afirmar que esse seja um dos mais “claros” componentes discursivos que propõe outras formas de relacionamento com as modalidades mais tipicamente capitalistas de extrativismo e consumismo, onde a natureza é tão somente uma exterioridade explorável provedora de recursos. No neoxamanismo, em contrapartida, ao adotar uma visão ecologista, holística e reencantada, a “natureza”, longe de ser uma exterioridade explorável, passa a ser o próprio ambiente em que se desenvolve a vida, entendida em um sentido de totalidade da qual se faz parte. O ambiente, no neoxamanismo, é entendido como organismo vivo, em desenvolvimento, onde tudo é animado e onde cada parte faz parte de um Todo. As plantas sagradas modificadoras dos estados de consciência são uma ferramenta importante na possibilidade de experimentar, vivenciar, com a própria corporeidade do sujeito, a possibilidade do entendimento da unidade, ou seja, da dissolução dos limites, das possibilidades de “sair do corpo”, da “transformação animal”, definitivamente, da “conexão” com o Todo, como tantas vezes se reitera nesses âmbitos. Nesse sentido, por meio das experiências mencionadas geradas pelas plantas sagradas, é evidente que elas podem representar um dos traços mais claros em que podem ser identificadas cosmologias e epistemologias radicalmente

diferentes à cartesiana, a qual produz indivíduos isolados e que constrói uma clara distinção sujeito-objeto. Ademais, as sensibilidades daqueles que fazem uso desse tipo de plantas e participam dos âmbitos neoxamânicos tendem, em certa medida, a estabelecer um vínculo com o “natural”, a adotar modos de vida saudáveis, a desenvolver comunidades, a frequentar, a aprender ou a levar à prática os princípios da permacultura, da bioconstrução, do ecologismo etc. Os vínculos do neoxamanismo com um imaginário ecologista foram descritos de forma interessante por Kocku von Stuckrad (2002), ligando-os ao espírito romântico e ao idealismo alemão do século XIX. Zanamenski (2007) também desenvolve uma interessante análise a partir de perspectivas similares. Esses autores contribuem com elementos significativos para a compreensão dos processos de “reencantamento da natureza” que observamos entre os usuários de plantas sagradas ou âmbitos neoxamânicos. Por outro lado, suas perspectivas tendem a relativizar os efeitos concretos das ontologias nativas e das características farmacológicas das substâncias que colaboram com experiências subjetivas concretas de modificação de limites, transformação etc. Em matéria de colonialidade, o trabalho de Taussig (2012) continua sendo fundamental sobre o tema. Em termos etnológicos, sem dúvida, as contribuições de Eduardo Viveiros de Castro são imprescindíveis, juntamente aos efeitos que gera sua perspectiva em diálogo, por exemplo, com as de Philippe Descola ou de Tim Ingold, que abordei em outros textos (Scuro, 2012).

Sobre outros pontos, como os que dizem respeito às relações de gênero, abre-se uma série de interessantes reflexões. Observa-se, nos âmbitos de usos de plantas sagradas, e nos neoxamânicos de modo geral, uma clara dualidade masculino-feminino, em que se destacam, mais do que as “equidades” ou “igualdades”, as “complementariedades” e “especificidades” de cada um. Uma característica dessa dualidade é que, talvez de modo diferente das militâncias de alguns feminismos, reintroduz o lugar do “feminino” e, portanto, da mulher, em relação direta com sua “sacralidade” enquanto “mãe”, “reprodutora”, em contato com os

“fenômenos naturais”, como as fases lunares etc. Um claro exemplo disso tem relação com o sentido que muitas vezes se atribui, nesses âmbitos, à menstruação como “oferenda de sangue” ou “conexão com a lua”. Em boa parte, no neoxamanismo, reintroduzem-se discursos de gênero que reatribuem especificidades e associações (homem–força; mulher–natureza), gerando diferentes perspectivas dentro dos feminismos. Dada a complexidade dessa temática, somente menciono traços discursivos que emergem no dispositivo do neoxamanismo e que merecem, cada um, um amplo aprofundamento. Evgenia Fotiou (2014) antecipa algumas reflexões sobre esses assuntos quando se refere às atribuições de gênero que são feitas à ayahuasca e a outros assuntos, como o que diz respeito às proibições ou atribuições de sentido que são dados à mulher que está menstruando. Inclusive a própria bebida ayahuasca, por se tratar do resultado da cocção de pelo menos duas plantas (a ayahuasca propriamente dita, o cipó, e a chacrona), permite várias representações que colocam a retorcida liana da ayahuasca como representante do masculino na cocção. A força atribuída à bebida, os momentos de maior intensidade são atribuídos, em alguns âmbitos, à prevalência dos efeitos sobre o organismo dos componentes da liana – principalmente alcaloides como a harmina, harmalina etc. Por outro lado, às folhas da chacrona, que contêm DMT, são atribuídos os poderes visionários da bebida, os momentos de *insight*, de revelação, inclusive de cura. Esse componente da bebida é muitas vezes associado à presença do feminino.

## Narrativa 2: amazonismo

O “Orientalismo”, de Edward Said, publicado em 1978, converteu-se em um dos marcos fundadores do pensamento pós-colonial. Sua conhecida crítica ao orientalismo como disciplina ocidental produtora de um imaginado Oriente como antítese do Ocidente motivou diversas formas de repensar os mecanismos de representação e a geopolítica imperialista ocidental, neste caso, francesa, inglesa e estadunidense. Apoiado na crítica literária, o ativista palestino explicita a geopolítica do conhecimento

implícita na distinção geográfica entre Oriente e Ocidente. As distâncias, comenta Said referindo-se a Gastón Bachelard, são carregadas de significações em um “aqui” distante daqueles lugares, e o mesmo ocorre quando pensamos no tempo. Seu principal objetivo é a produção de textos e, por isso, Said fala de uma *atitude textual*, o que significa que “existe uma complexa dialética de reforço pela qual as experiências dos leitores com a realidade são determinadas de acordo com que leram” (Said, 2008, p. 136)<sup>10</sup>. A profundidade e as implicações da obra de Said são, com certeza, muito grandes. Além de situar sua obra como ponto de inflexão com relação à crise da representação, marco dos estudos pós-coloniais, é importante ressaltar seu potencial metodológico, demonstrado pelas enormes influências do seu trabalho.

Para o caso do nosso continente, o semiólogo argentino Walter Mignolo explica como se constituiu a América enquanto continuidade, mesmidade com a Europa. Isso é o que quer dizer quando se refere à ideia de ocidentalismo como construção de uma unidade euro-americana. Mignolo refere-se a essa construção, considerada como continuidade, para a totalidade do continente e, sobretudo, para os primeiros séculos posteriores à invenção da América, prévio à ideia de América Latina, embora esta ideia também seja uma extensão de unidade que, através do “latino”, conecta novamente a Europa com a América, agora América Latina. Entretanto, nesse mesmo período de construção de uma América Latina – como mesmidade com a Europa Latina – já no século XIX, também se constrói, dentro dessa unidade, um *locus* específico enquanto alteridade. A região amazônica é construída ao longo do século XIX não como mesmidade, mas, pelo contrário, como alteridade radical com a metrópole (ali habitam uma natureza exuberante e populações Outras).

À construção dessa mesmidade euro-americana que identifica Mignolo como expressão da colonialidade é necessário acrescentar,



<sup>10</sup> “existe una compleja dialéctica de reforzamiento por la cual las experiencias de los lectores con la realidad se determinan según lo que han leído”.



posteriormente, a construção de um espaço – outra unidade socioterritorial dentro daquela mais ampla – que será entendido como alteridade radical: a região amazônica. O romantismo que produz o Orientalismo apontado por Said também produz, em certa medida, o amazonismo, no sentido de construir um *locus* de alteridade radical à metrópole. A colonialidade, então, opera tanto sob a forma da mesmidade como sob a forma de alteridade. Nesse sentido, o neoxamanismo, veiculado principalmente pelo uso de plantas sagradas, é um dispositivo “solidário” da colonialidade, já que por meio dele se difunde essa dialética mesmidade/alteridade.

O dispositivo do neoxamanismo é construído, de certa forma, como um fenômeno/estilo literário; este tem a região amazônica como *locus* privilegiado de construção de significações, projeções e desejos/fantacias<sup>11</sup>. A circulação de textos escritos – atualmente não somente deles, mas também de imagens e, mais recentemente, dos próprios “xamãs”, “padrinhos” e “madrinhas” pelo mundo – faz da região amazônica uma inesgotável fonte de sentimentos e expectativas. O dispositivo do neoxamanismo produz amazonismo tanto como o amazonismo alimenta o neoxamanismo. Eles não são a mesma coisa, mas se retroalimentam.

Os textos que circulam não são unicamente escritos, são também imagens, cinema, turismo e, inclusive, os próprios sujeitos detentores da “sabedoria amazônica ou ayahuasqueira” –, fazendo uma comparação com as palavras de Said quando diz que o Oriente e o oriental “chegam a ser identificados com um tipo de mal-entendido de eternidade: decorrendo daí o uso de fases como ‘a sabedoria do Oriente’, para indicar que Oriente merece certa aprovação” (Said, 2008, p. 280)<sup>12</sup>. É que



<sup>11</sup> O trabalho de Michael Taussig (2012) poderia ser um exemplo que marca um olhar crítico sobre o tema do xamanismo na região amazônica, transitando entre o mito, as diversas projeções e o terror e o colonialismo.

<sup>12</sup> “llegan a ser identificados con un tipo mal entendido de eternidad: de ahí que, cuando Oriente merece cierta aprobación, se recurre a frases tales como ‘la sabiduría de Oriente’”.

esses sujeitos, assim como todos, são um texto em si, pois levam consigo seus símbolos, seu texto corporificado em suas performances, suas vestimentas etc. Porque a “sabedoria amazônica” ou “ayahuasqueira” é precisamente o que buscam aqueles que dão forma ao dispositivo do neoxamanismo. De certa forma, essa “sabedoria” também é resultado dos estilos narrativos que representaram os portadores dos conhecimentos “xamânicos”, “ayahuasqueiros”, “vegetalistas”, da literatura acadêmica e não acadêmica. A região amazônica foi construída como reserva não somente natural senão humana, onde habitam guardiões de conhecimentos “ancestrais”, como os vinculados ao uso da ayahuasca.

A capacidade da ayahuasca de apresentar-se como uma tecnologia de diálogo cultural é a “chave mestra” para acessar e conhecer esses “outros mundos”, que são, ao mesmo tempo, produzidos pelos próprios textos (em sentido amplo, imagens) que o neoxamanismo gera e põe em circulação. A ampla literatura e, em menor escala, filmografia, que é produzida sobre a região amazônica, em geral, e sobre seus xamanismos e suas práticas ayahuasqueiras mais especificamente, retroalimentam o dispositivo e reforçam a sacralização dessa região/território/área como um “cofre” cheio de riquezas. Essas riquezas, além das óbvias vinculadas aos “recursos naturais”, estão diretamente relacionadas aos saberes de alguns sujeitos que têm algo a ensinar ou mostrar ao mundo, um mundo que os produz e consome. O que estes sujeitos têm para ensinar ou mostrar, seus conhecimentos, de acordo com essa lógica, são diretamente proporcionais à sua “ancestralidade”, o que os converte em “legítimos” possuidores desses conhecimentos. Pareceria que enfatizar a “ancestralidade” das práticas ayahuasqueiras continua sendo uma projeção “neocolonizadora” que habilmente inverte os sentidos históricos, antagonizando-os em alguns aspectos, mas mantendo imóvel esse sujeito outro (milênario e prístino) que antes era uma ameaça e agora me cura.

Entre as narrativas construídas referentes a algumas tradições ayahuasqueiras (vegetalismo peruano, Santo Daime etc), o Amazonas continua sendo um *locus* sagrado, um lugar onde se pensa/imagina/olha

com admiração, respeito e sentimento de que é ali onde estão os verdadeiros conhecimentos. Isso, é claro, pode ser aplicável ao neoxamanismo em seu conjunto, mas aqui me refiro especificamente às tradições ou grupos que mantêm um vínculo direto com a região amazônica. Os “mestres” do vegetalismo e as “matrizes” das religiões brasileiras estão ali. O Amazonas é um destino sagrado que representa uma parte importante na trajetória, por exemplo, de um daimista ou de alguém que inicie o caminho do vegetalismo. A experiência de realizar uma dieta ao estilo do vegetalismo peruano no Amazonas tem um caráter mais profundo e autêntico. O mesmo acontece com o daimismo, em que, por exemplo, ir ao Mapiá é considerado uma experiência inigualável. No entanto, no caso do Santo Daimé, não é tão justo pensar em termos de amazonismo como poderia ser para o caso do vegetalismo. Ocorre que, no Santo Daimé, mesmo que Amazonas seja sem dúvida um lugar importante, com o Mapiá como destino, o é também, de certa forma, em um entendimento doutrinário. Em outras palavras, no Mapiá não é tanto “ancestralidade” o que há, mas sim “doutrina”. Ir ao Mapiá não é somente ir ao Amazonas, senão ir à “Nova Jerusalém”, como se inspirou o Padrinho Sebastião para criá-la. Era isso o que buscavam aqueles que o seguiram até lá, uma Nova Jerusalém, mais do que buscar uma ancestralidade indígena ou alguns xamãs, considerados sumo da alteridade.

A ideia de amazonismo quer dar conta do processo de retroalimentação de projeções que constroem uma alteridade radical moderno/pré-moderno, urbano/natural, desencantamento/encantamento. Ao mesmo tempo, deve-se entender que esse amazonismo é o que permite a circulação, mundialização, de uma série de aspectos/conhecimentos/problemáticas vinculados a uma região específica do planeta que se coloca entre colonizada, explorada e remota, e que, por isso mesmo, tem “algo a dizer” a esse mundo que assim a situa. Desse lugar emergem discursividades e práticas, através do dispositivo do neoxamanismo, que propõem, por exemplo, a possibilidade do desenvolvimento comunitário (Céu do Mapiá), ou que permitem um aprofundamento no conhecimento

dos estados de consciência e dos mecanismos de cura e relações saúde/enfermidade, corpo/mente etc. Também emergem dali as possibilidades de interpelar e atuar em políticas globais que avancem para a liberdade de estados de consciência, aspecto reprimido pelas políticas hegemônicas de repressão ao uso de drogas e seus consequentes estados de consciência. As narrativas que ali surgem levam consigo uma poderosa arma libertária – para além das estratégias discursivas às quais recorrem – que representa a reconsideração das liberdades dos estados de consciência. Nos lugares aonde vão chegando, tais narrativas supõem um desafio para as formas de entendimento e de regulação do “religioso” e tornam complexos e obrigam a “estender” o campo de conhecimento e regulação de novas “drogas”, compreendidas no campo mais amplo da saúde e da indústria farmacêutica<sup>13</sup>.

## Neoxamanismo e (de)colonialidade

No neoxamanismo, convergem discursos e imaginários provenientes de genealogias diferentes, tanto de raízes, digamos, “cristãs/modernas”, como daqueles que, por outro lado, o fariam a partir das próprias epistemologias nativas. No neoxamanismo, observa-se o que Mignolo identifica quando sustenta que

Os saberes subordinados e subalternizados por aqueles que acreditaram na superioridade da teologia, da filosofia, das ciências e de seus princípios e métodos estão voltando, depois de cinco séculos de sobrevivência e resistência, a indicar as vias de futuros possíveis para além das vias esgotadas e das possibilidades que oferecem o pensamento moderno e seus críticos, desde o Renascimento ao pós-modernismo (Mignolo, 2013, p. 22)<sup>14</sup>.



<sup>13</sup> Algumas reflexões sobre este ponto podem ser vistas em “Ayahuasca y Salud” (Labate e Bouso, 2013)

<sup>14</sup> Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vias

Nesse caso, a atenção recai em alguns saberes subordinados e subalternizados, dos quais Mignolo anuncia seu retorno, mas não é simples a tarefa de “rastrear” componentes discursivos tão claramente associáveis a “uns” ou a “outros” nessa imaginada dualidade. Trata-se, do meu ponto de vista, de compreender o potencial emancipatório real que o dispositivo do neoxamanismo pode pôr em prática, mas tentando escapar das dicotomias que propõem tanto o paradigma da modernidade/colonialidade como os discursos mais radiais dentro do neoxamanismo, que reduzem rapidamente o pensamento a uma dualidade onde o “indígena” é “ancestral” e “bom”, e o europeu é moderno/colonial, esquema do raciocínio muitas vezes característico dos âmbitos da Nova Era<sup>15</sup> de modo geral. A maior parte dos sujeitos que constituem as redes do neoxamanismo, sujeitos por este, provêm, sobretudo, de ambientes onde foram hegemônicos os modos de pensar que caracterizariam a modernidade/colonialidade. Por outro lado, esse dispositivo também está conformado por muitos sujeitos que poderiam pertencer ao conjunto do que Mignolo identifica como sendo subordinados e subalternizados, inclusive por aqueles que “viveram ou aprenderam no corpo o trauma (...) o menosprezo que os valores do progresso impuseram à maioria dos habitantes do planeta que, neste momento, tem que ‘reaprender a ser’” (Mignolo, 2013, p. 20)<sup>16</sup>.

---

de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al posmodernismo (Mignolo, 2013, p. 22).

<sup>15</sup> O uso da categoria, um tanto abusado, requer maiores problematizações que estão sendo discutidas. Para uma perspectiva da Nova Era na América Latina, ver De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, Juárez, 2013, e, especialmente, nesse volume, para uma problematização desta categoria, ver De la Torre, 2013; Frigerio, 2013. Ao mesmo tempo, a categoria foi integrando-se nos campos da saúde e da religião de maneira simultânea, sendo, de algum modo, a contraparte do auge da ideia de espiritualidade como união de ambos os campos, o que atualmente está acontecendo e onde o neoxamanismo é um exemplo. Sobre esta aproximação de ambos os campos através do neoxamanismo, ver Scuro, 2015.

<sup>16</sup> “han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma (...) el ninguneo que los valores de progreso han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’”.

Os usos das plantas sagradas permitem, justamente, esses encontros. O mesmo dispositivo oferece a possibilidade de intercâmbio, torna possível, veicula – de algum modo – uma via de saída desses saberes subalternos que encontram no dispositivo do neoxamanismo sua possibilidade de alcançar novos sujeitos. Por outro lado, aqueles que, de algum modo, “recebem” e transformam essas práticas e saberes enfrentam dilemas que vão desde a possibilidade de planejar mudanças mais ou menos radicais nas trajetórias individuais, no sentido de optar por novas formas de vida, como acontece, até aproveitar as potencialidades comerciais que esse conjunto de novas emergências de imaginários permite.

Por meio do dispositivo do neoxamanismo, articula-se a perspectiva de que uma série de outras possibilidades de relacionamento – por exemplo, com o conhecimento ou a natureza – alcance certos espaços do conjunto social, aquele habitado por aqueles que reproduzem, põem em prática as formas dominantes de relacionamento com esses âmbitos.

## Conclusões

Com este capítulo, quis mostrar uma especificidade dentro dos usos de plantas sagradas que se desenvolveram no Brasil, o consumo de uma delas – a ayahuasca – no marco de instituições religiosas de base cristã. O trabalho não abordou a diversidade de uso de outras plantas sagradas, como a *cannabis*, a coca, o tabaco, a jurema, os diferentes rapés, a trombeta, inclusive a própria erva-mate que, embora não seja considerada um “alucinógeno”, poderia ser entendida como medicamento ou planta sagrada, dados os seus usos cerimoniais.

Dediquei maior atenção à singularidade das institucionalizações religiosas porque são essas as formas nas quais, no Brasil, possibilitou-se o diálogo, estudo, incorporação e exportação das práticas associadas ao consumo de ayahuasca. No Peru, por exemplo, na mesma microrregião onde surgem as religiões ayahuasqueiras brasileiras, as formas por meio das quais atualmente se divulgam as práticas vegetalista peruanas são

acentuadamente diferentes das que se desenvolveram no Brasil. A intenção foi mostrar, portanto, a particularidade pela qual é “nacionalizada” uma série de práticas ou conhecimentos. No México, poderiam estar acontecendo fatos similares com os usos do peiote, ou seja, processos de assimilação e nacionalização de algumas práticas indígenas que originam símbolos nacionais ou “patrimônios culturais da nação”. O exponencial aumento do turismo enteogênico e das pesquisas científicas sobre seus usos é indiscutível. As práticas associadas aos usos de plantas sagradas se expandem e crescem permanentemente, alcançando novos âmbitos. A proposta analítica deste texto foi a de esboçar algumas linhas, por intermédio das quais funciona o dispositivo do neoxamanismo – com os usos de plantas sagradas como núcleo – em relação à produção e à circulação de discursos, imaginários e práticas em meio à (de) colonialidade.

# Notas sobre o uso de ayahuasca e peiote no México: um campo enteógeno emergente<sup>1</sup>

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ<sup>2</sup>

BEATRIZ LABATE<sup>3</sup>

## Introdução

Na vasta literatura dedicada ao xamanismo e ao uso de plantas enteógenas, muito pouco se indagou sobre as convergências e entrelaçamentos ou – para dizer de maneira mais coloquial – sobre as combinações no uso de plantas com propriedades psicoativas associadas a diferentes tradições, culturas e, por que não, a diferentes territórios. Duas exceções notáveis – e referências valiosas para este capítulo – são: a tese de Isabel de Rose e a dissertação de Henrique Ressel sobre a “aliança de medicações” que abrange a articulação ritual entre a tradição do Santo Daime, as tribos guaranis do sul do Brasil e uma vertente pouco ortodoxa



<sup>1</sup> Tradução: Paula Salem Carpio. Supervisão: Cleci Bevilacqua.

<sup>2</sup> E-mail: mhikuri@gmail.com

<sup>3</sup> E-mail: blabate@bialabate.net



da Igreja Nativa Americana, conhecida como o Fogo Sagrado de Izta-chilatlan (Rose, 2010; Rose, Langdon, 2012; Ressel, 2013). O conceito de *aliança das medicinas* tornou-se uma referência genérica para definir os contatos entre duas ou mais tradições ou correntes rituais que mantêm, no centro de suas variadas práticas, o uso de alguma substância de origem natural com propriedades psicoativas que, como indica seu nome, são tidas como expansoras da consciência; são as plantas mestras professoras ou guias espirituais (ler Scuro neste volume). No debate entre acadêmicos e praticantes de tais rituais ocorrido ao longo de várias décadas, foi discutida a denominação correta destas substâncias. Assim, por exemplo, evita-se chamá-las de drogas ou alucinógenos, pois os seguidores deste tipo de culto insistem em suas virtudes terapêuticas e espirituais, enfatizando que seu uso é controlado e mediado pelo ritual. Ao mesmo tempo, foram apresentados argumentos baseados em pesquisas que apontam a sua natureza não viciante e ponderam suas virtudes como precursoras positivas de personalidade, autoconhecimento, introspecção e saúde mental e psicológica. Faremos aqui uma referência ao peiote (*Lophophora williamsii*) e à ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*) como substâncias “enteogênicas”<sup>4</sup>, visando respeitar as noções *emic* dos usuários (embora este termo possa também ser criticado)<sup>5</sup>.

No contexto deste estudo, a aliança das medicinas representa uma espécie de “modelo para montar” formado por elementos, configurações, doutrinas, mitos e práticas rituais de origens diversas. Em boa medida, isto é indicador do ecletismo ou hibridação que hoje caracteriza o panorama religioso contemporâneo no mundo todo, e, particularmente, aquele que surge a partir da reindianização, da *neoindianização* e, falando de substâncias enteogênicas, do neoxamanismo. Essa natureza



<sup>4</sup> O termo enteógeno foi proposto por Ruck et al. (1979) e refere-se ao efeito induzido por estas substâncias de gerar ou criar a experiência da divindade na consciência individual.

<sup>5</sup> Para uma discussão sobre termos como enteógeno, alucinógeno, planta de poder etc., ver Goulart, Labate e Cameiro (2005).

eclética parte de uma visão nativa baseada no seguinte princípio holístico: todas as plantas mestras professoras proporcionariam – sempre que utilizadas nos contextos rituais apropriados – a expansão da consciência. Dita expansão, enquanto experiência cognitiva e sensorial, seria o ponto de partida da sanção ou cura – física, espiritual e psíquica – que induziria os indivíduos a reconstituírem suas personalidades e seus relacionamentos em um horizonte mais harmônico e equilibrado em relação ao contexto socioambiental.

A reflexão que apresentamos neste capítulo se refere aos contatos e intercâmbios entre usuários de ayahuasca e de peiote em contextos rituais no México. Diferentemente do que opinam outros autores (ver De la Peña neste volume), os contatos e usos alternados ou combinados dessas substâncias enteógenas não acontecem de forma descontextualizada, constante ou desterritorializada. Essas novas formas revelam negociações ou acordos baseados em princípios éticos de ordem e estruturação e, ao mesmo tempo, tensões e disputas que anunciam o surgimento de um campo enteógeno vibrante que tem sua própria legitimidade cultural e merece ser estudado.

Este capítulo está dividido em quatro partes. Na primeira, caracterizamos a aliança das medicinas como parte do movimento Nova Era. Na segunda, apresentamos um panorama sintético do uso de enteógenos no México. Na terceira, mostramos as articulações entre o uso do peiote e da ayahuasca e suas mediações. Na quarta, apresentamos evidência etnográfica desse campo enteogênico emergente no México.

## A aliança das medicinas e as redes e circuitos *Nova Era*

A partir da perspectiva de nossos informantes, como participantes do universo Nova Era, os contatos e entrelaçamentos contemporâneos remetem a um passado caracterizado pela associação de povos de nativos americanos que, a partir de rotas comerciais e dos encontros de seus

sábios para sincronizar os calendários, compartilhavam e intercambiavam suas plantas sagradas. Mesmo faltando referências históricas palpáveis, a reinvenção histórica projeta-se como um relato fidedigno que tem sustentação nos sonhos, nas miragens ou visões dos anciãos e dos homens de conhecimento que começam a lembrar quando seus avós falavam sobre essas plantas de poder que havia mais ao norte ou mais ao sul de seu território<sup>6</sup>.

No contexto das alianças medicinais, os formatos rituais abrem-se e permeiam-se, tornam-se flexíveis e, mesmo sem serem deformados, abrem espaço para interessantes diálogos interculturais que não estão isentos de atritos e desentendimentos. A recuperação das tradições implica uma espécie de reinvenções e adaptações, ocorrendo o mesmo com a translocalização das práticas. Podemos oferecer três exemplos: 1) o uso da ayahuasca e de San Pedro (*Echinopsis pachanoi* – também conhecido como wachuma –, um cacto rico em mescalina) nas cerimônias da meia lua na linha do Fogo Sagrado de Iztachilatlan; 2) a *astequização* dos cantos no tipi ou na tenda do suor (temazcal); 3) a castelhanização dos cantos e a incorporação da Virgem de Guadalupe ao calendário ritual nas igrejas mexicanas do Santo Daime, uma religião ayahuasqueira brasileira.

Outro aspecto notável da aliança das medicinas refere-se à discursividade pan-americana que atribui o nascimento de uma nova consciência espiritual ao continente americano. A esse respeito, encontramos duas referências centrais valorizadas por sua importância profética dentro do Nova Era (De la Peña, 2012). Por um lado, reivindica-se a transposição do eixo de espiritualidade planetário que tem duração de 200 anos. Um ciclo finalizou-se na cordilheira do Himalaia e abriu-se



<sup>6</sup> Por exemplo, quando um idoso da tribo pieroa, da Venezuela, experimentou o peiote em uma de suas visitas ao México, afirmou: “Ah, já conhecíamos essa planta. Nossos avós falavam dela” (AR. 27 de agosto 2014). Esta é, claro está, uma exegese particular que dá sentido ao fenômeno da combinação ritual contemporânea de diferentes enteógenos, assim como a sua internacionalização.

um novo que transita desde a cordilheira dos Andes até o Alaska. Esta concepção esotérica nos mostra expressões regionalistas que confluem em uma mesma ideia, mas implica, de certa forma, uma reativação dos lugares sagrados, das rotas de peregrinação e dos sítios arqueológicos. Por outro lado, diversas fontes fazem referência à profecia do condor e da águia, aves cuja origem é atribuída ambivalentemente aos hopis da América do Norte e aos incas do Peru. A mencionada profecia anuncia o reencontro entre a águia do norte e o condor do sul, e essa metáfora pode ter diversas interpretações complementares (Moliné, 2013). Diz-se que a profecia anuncia uma mudança de era “em que os povos indígenas de todo o continente se levantarão após 500 anos de escuridão e opressão” (Domingo Días Porta<sup>7</sup>, no Encontro de Anciãos e Sacerdotes de Amerikúa, realizado na Guatemala, em 1992). Esse levante não aconteceria por meio de armas ou de violência, mas faria alusão a um despertar da cultura e da consciência cósmica dos povos originários, à recuperação de seus conhecimentos e suas práticas rituais ancestrais, entre as quais estão aquelas que empregam enteógenos. Uma exegese da profecia do condor e da águia tende a aparar as arestas etnocêntricas e apresenta, em consequência, uma leitura que favorece a cultura de todos os povos, inclusive os mestiços. No fundo, a profecia tem tido uma ampla repercussão entre os dirigentes nativos adeptos do Nova Era e, certamente, entre os neoíndios mais do que entre o grosso da população indígena (Moliné, 2013; Galinier, Moliné, 2006).

As alianças das medicinas podem ser desdobradas de formas variadas. Um dos modelos mais aceitos e documentados na literatura é o estudado por Rose (2010) e Ressel (2013), mencionado anteriormente. Aqui



<sup>7</sup> Domingo Días Porta é de origem venezuelana e fez uma aproximação, como dirigente da Grande Fraternidade Universal (GFU), às tradições dos nativos americanos. Também foi protagonista na organização de eventos pela comemoração dos 500 anos do descobrimento da América e propiciou o encontro de homens de conhecimento de diferentes grupos indígenas do continente. Mais tarde, em razão de sua separação da GFU, fundou o MAIS - Mancomunidad de la América Inicial Solar, em espanhol - (García; Gutiérrez, 2012).

encontramos um alto grau de formalização e continuidade. Por exemplo, em 2016, ocorreram as cerimônias de aliança que comemoravam os 13 anos do seu início na igreja do Santo Daime Céu do Patriarca São José, em Florianópolis. Em outros casos, a aliança remete a encontros isolados ou a relações e contatos intercambiáveis. Este é, por exemplo, o caso das cerimônias de peiote das quais participavam membros da igreja do Santo Daime de Tepoztlán, que foram realizadas durante quatro anos consecutivos, mas que, a cada ano, foram dirigidas por um marakame diferente (ver parte IV).

A aliança das medicinas implica uma mudança ritual com um significado político evidente. Não se trata apenas de uma busca hedonista ou da proclamação reivindicativa de um mercado emergente do turismo do neoxamanismo do tipo Nova Era. Embora não se desconheçam a mercantilização de práticas associadas ao consumo de enteógenos, a manipulação do público e a charlatanaria, identificamos – tanto na associação quanto no intercâmbio – discursos e práticas que aspiram à criação de rituais e práticas profundamente significativos para seus membros. Discursos esses que se nutrem de diversas fontes, mas que se sincronizam justamente em uma leitura alternativa da ideologia dominante e de seus modos de vida. Não consideramos justa a apreciação do neoxamanismo como mero consumo e evasão. Para isso, valem as indagações sobre os contextos enteógenos particulares.

## Panorama do uso de plantas sagradas no México

Desde o surgimento da primeira edição em espanhol do livro *Plantas dos deuses*, de Schultes e Hofmann, e inclusive desde o lançamento do livro *Os ensinamentos de Don Juan*, de Carlos Castaneda (1969), até hoje, a cultura enteógena, no México, sofreu transformações substanciais. Em termos gerais, tornou-se mais ampla, rica e complexa. No território mexicano, algumas plantas ou substâncias foram redescobertas e agora são

empregadas tanto em círculos de medicina quanto em ambientes psico-náuticos. Ao mesmo tempo, determinados grupos dentro do país têm recebido um intenso fluxo de plantas psicoativas, procedentes principalmente da América do Sul e também da África. Por outro lado, os cultos e cerimônias que têm origem mexicana indígena se transnacionalizaram, os grupos mexicanos adeptos a tais práticas se internacionalizaram, e o país se converteu em uma das mecas ou dos destinos privilegiados do turismo xamânico global.

Esta realidade gera novas questões e abre um espaço para a pesquisa acadêmica em diferentes áreas, pois está vinculada de forma direta à política de drogas, às demandas de liberdade religiosa, aos assuntos de saúde pública e aos processos de individuação, bem como a assuntos clássicos da antropologia, como identidade, autenticidade e território. Nesse sentido, observamos que há uma defasagem entre esta nova realidade e a produção sociológica, antropológica – para não mencionar outras disciplinas – que, assim como o Direito, a Psicologia, a Neuropsiquiatria e a Medicina, entre outras, teriam muito a contribuir. Apesar do indubitável interesse de trazer para a discussão o assunto dos enteógenos por parte da sociedade civil, dos acadêmicos e das instituições do Estado, as referências etnográficas – básicas para o entendimento do fenômeno – ainda persistem e, com isso, limitam-se à indianização, para não dizer à folclorização, deixando de lado as expressões contemporâneas. Expressões estas que, do nosso ponto de vista, evidenciam interessantíssimos fenômenos de interculturalidade, troca, contágio, articulação, adaptações, emergências e ressignificações (Guzmán, 2016). Nesse sentido, vale afirmar que as próprias ontologias e cosmovisões ameríndias (e não apenas o neoxamanismo) não são modelos acabados, mas processos em construção.

Contudo, é preciso levar em consideração que, no México, a proscrição legal destas substâncias – ou seja, fora dos grupos indígenas que fazem uso ancestral – prevê penas que vão até cinco anos de prisão (por exemplo, para os casos em que a pessoa produza, transporte e consuma

peiole [consultar Labate e Cavnar, 2016]). Isso criou uma ruptura na pesquisa, pois ela se mostrou refratária ou limitada para abordar e dar conta dos usos contemporâneos entre os grupos não indígenas.

A seguir, apresentaremos dois números recentes da revista *Cuicuilco* (números 53 e 55, ambos do ano de 2012) dedicados a explorar o uso de enteógenos e as novas expressões da mexicanidade, a religiosidade e a neoindianidade, respectivamente. Também foi consultada a obra coordenada por Antonella Faggetti (2010) *Iniciaciones, trances, sueños...* (Iniciações, tranes e sonhos, em tradução livre) e a obra compilada *Pharmacothéon*, de Jonathan Ott (2011). Faremos alusão direta às referências etnográficas produzidas a partir de nossas próprias investigações (Guzmán, 2016; Labate; Cavnar, 2016), além da nossa própria investigação de campo em diversas regiões do país.

No México, encontra-se a maior diversidade mundial de plantas e substâncias com propriedades psicoativas (Ott, 2011; Schultes; Hofmann, 1982). A partir da península da Baixa Califórnia até a de Yucatán, podem ser encontradas referências históricas e usos contemporâneos, embora a maior diversidade esteja no centro-sul da República Mexicana.

Começamos por *Rivea corymbosa* ou *Turbina corymbosa*, anteriormente identificada como *Ipomea sidaefolia*. Essa planta é chamada de *ololiuhqui* – “coisa redonda” – entre os náuatles; *x-tábentun*, entre os maias; e *semilla* ou *manto de la virgen* (semente ou manto da virgem), entre a população mestiça. Esta última designação refere-se à semente da planta, que contém o alcaloide amida de ácido lisérgico semelhante ao LSD (amida de ácido D-lisérgico), e à sua semelhança com o desenho das flores do manto da Nossa Senhora de Guadalupe. O *ololiuhqui* é utilizado pelos maias, os náuatles, mazatecos, chinantecos e zapotecos; em alguns casos, como entre os mazatecos de Oaxaca, combinados com cogumelos com fins de adivinhação e como remédio terapêutico em sessões de parto, dado que ajuda a contrair o útero. As sementes da virgem não devem ser confundidas com outras sementes pertencentes à espécie *Ipomea violácea* – *badoh negro* (glória-da-manhã), assim conhecida

pelos zapotecos, mas também chamada de *quebraplatos* (quebra-  
pratos, em tradução livre) – que, para alguns grupos, possuem efeitos mais  
potentes do que a *Rivea corymbosa* (García; Eastmond, 2012; Glockner,  
2010, p. 453; Schultes; Hofmann, 1982, p. 158-163; Ott, 2011, p. 118-120).  
Os usos atuais por pessoas não indígenas permanecem discretos. Apesar  
da relativa facilidade para ter acesso a essas plantas, que crescem abun-  
dantemente nas cercas das casas de várias cidades e povoados mexica-  
nos, não detectamos “grupos de ololihqui”, seja em território nacional  
ou internacional, embora haja registros de casos isolados de pessoas que  
narram sua experiência com o uso de cogumelos, principalmente na  
Sierra Mazateca.

Falando nisso, os cogumelos com propriedades psicoativas (que têm  
psilocibina e psilocina como princípios ativos) fazem parte de circuitos  
enteogênicos Nova Era, um tipo de turismo místico ou psiconauta, e, em  
algumas regiões como Oaxaca e o Estado do México, os rituais indíge-  
nas ainda são praticados. De acordo com a nossa observação empírica,  
a Sierra Mazateca ainda é uma referência importante, porém, deixou de  
ser o único epicentro, principalmente a comunidade de Huautla, de onde  
era originária María Sabina. Com a perda dos bosques da região – habitat  
natural dos cogumelos – e a grande demanda por parte de visitantes em  
busca de experiências com cogumelos, alguns coletores frequentemente  
se deslocam até municípios vizinhos e alguns preferem a Sierra de Juá-  
rez, nos arredores da localidade de San José del Pacífico. Mais ao sul, no  
estado de Chiapas, encontramos centros de consumo, por exemplo, nas  
imediações da região arqueológica de Palanque e San Cristóbal de las  
Casas. Do mesmo modo, registramos a venda desse tipo de cogumelos  
nas ladeiras dos vulcões Popocatepetl e Iztaccíhuatl, nos estados de Mo-  
relos, Puebla e de México. Neste último lugar, particularmente em San  
Pedro Nexapa, algumas senhoras dedicadas à colheita de cogumelos nos  
comentaram que elas gostariam que alguém com conhecimento fizesse  
uma sessão ritual, dado que eles haviam perdido esse costume há muito  
tempo. Em outros lugares, como em San Pedro Tlanixco, no Estado de



México, entre os matlatzincas, ainda é possível participar de noitadas que incluem um ritual com rezas.

Os enteógenos utilizados em diversas partes do México foram proibidos e perseguidos pelos espanhóis e por meio da Santa Inquisição durante a época da Colônia. Por isso, foi preciso estabelecer estratégias para preservar e manter em sigilo um conhecimento que era considerado não apenas sagrado, mas frequentemente exclusivo de determinados especialistas. No caso dos cogumelos, a violação desse caráter sacro coincidiu definitivamente com a difusão do trabalho científico e com o contexto da contracultura da década de 1960. Outras plantas, como o hueytlacatzintli (*Solandra guerrerensis*), foram zelosamente resguardadas por grupos náuatles da montanha de Guerrero e recentemente começaram a ser identificadas (González, 2012, p. 302; Aedo, 2011). Durante muitos anos, manteve-se um manto de mistério em relação ao *kieri*, uma planta consumida pelos indígenas wixaritari (também denominados huicholes) e estudada por Aedo (2011), que é quem proporciona a referência etnográfica mais consistente. O *kieri*, segundo o autor, é utilizado pelos indígenas como a antítese do peiote: enquanto que o primeiro se associa à dimensão obscura, ao inframundo, o segundo está associado àquilo que é luminoso, solar. O *kieri* ou *hueytlacatzintli* tem uma variedade silvestre – já referida anteriormente – e uma domesticada (*Solandra gandiflora*), o *kieri* dos huicholes estudados por Aedo, mas ainda temos muitas perguntas sobre seus usos. Aparentemente, não há relatos de sua adoção por outros grupos além dos indígenas mencionados. No entanto, um pós-doutorando nos informa sobre sua utilização entre os migrantes náuatles de Guerrero, que se deslocam em direção ao litoral de Jalisco e Nayarit (Rodolfo San Juan, comunicação pessoal, janeiro de 2016).

Uma inovação interessante para o campo enteogênico mexicano é uma substância que segrega um sapo que se reproduz em uma região semiárida do norte do México, nos estados de Sonora e Sinaloa. Não encontramos referências etnográficas sobre seus usos no passado nem entre culturas indígenas contemporâneas. O *Bufo alvarius* (*Inciliu salvarius*),

chamado de sapo do deserto de Sonora ou sapo do Rio Colorado, é uma espécie que “hiberna” debaixo da terra durante os meses mais secos e, com a chegada das chuvas, torna a reativar seu metabolismo, hidratando-se e saindo em busca de alimento – principalmente insetos. Na parte dianteira e traseira de seu corpo, o sapo possui quatro glândulas, duas em cada lado, das quais se extrai um líquido que, uma vez seco em lâminas, é fumado. A substância psicoativa foi identificada como 5-MeO-DMT, muito mais potente do que a dimetiltriptamina (DMT) – o mesmo princípio ativo da ayahuasca. Ao que parece, de acordo com a nossa própria observação, seu uso disseminou-se pelo país e, pelas facilidades de transportá-la, já chegou a outras partes do mundo. Devido ao fato de que seus efeitos são intensos, mas de curta duração, o uso dessa toxina adaptou-se muito bem a sessões do tipo Nova Era, ou seja, em ambientes agradáveis e com música eletrônica para realizar meditação. Também observamos sua utilização na finalização de cerimônias de peiote ou de ayahuasca, paralelamente a qualquer círculo de medicina, entre um grupo restrito e de forma bastante discreta<sup>8</sup>.

Outra substância que não foi mencionada anteriormente é a jurema (*Mimosa hostilis*), como é conhecida no Brasil e que, no México, tem uma variedade chamada de *tepezcohuite* (*Mimosa tenuiflora*). Embora existam algumas diferenças entre uma e outra espécie, os usuários não duvidam em reconhecer as mesmas propriedades psicoativas derivadas do DMT contido em sua casca. Na farmacopeia mexicana, o *tepezcohuite* é conhecido por suas propriedades cicatrizantes, mas ainda não eram conhecidos seus usos como planta sagrada. Temos notícia de cerimônias realizadas tanto com jurema importada do Brasil quanto com *tepezcohuite*, às quais é preciso adicionar *Peganum harmala* (procedente do Irã) ou *Banisteriopsis caapi*. Ambas as plantas possuem a enzima inibidora da monoaminoxidase, substância que pode ser adquirida no mercado de enteógenos da internet. Esse é um exemplo claro de como o

//////////

<sup>8</sup> Isso também acontece com outro sapo de origem amazônica chamado kambô (ver Labate y Lima, 2014).

campo enteogênico contemporâneo opera a partir da adaptação de novas substâncias ou da reapropriação/reinvenção do uso de substâncias tradicionais.

Duas substâncias merecem nossa atenção: o tabaco (*Nicotiana rustica* e *Nicotiana spp*) e o rapé – um pó que é preparado a partir da mistura de diferentes plantas com uma base de tabaco e que é cheirado. Algumas publicações e etnografias descreveram as misturas ou empréstimos de uma determinada tradição ritual em que o tabaco é ingerido principalmente com ayahuasca, cogumelos mágicos, cacto São Pedro ou peiote. Nesses casos, assume-se a importância do tabaco como o entrelaçador ou bom complemento das substâncias enteógenas. Em algumas cerimônias, os xamãs afirmam que o tabaco é o “avô” de todas as medicinas, que foi a primeira planta medicinal e que, por esse motivo, combina tão bem com todas as outras plantas<sup>9</sup>. A cerimônia lakota da Meia Lua, no âmbito da aliança promovida pelo movimento do Caminho Vermelho, também é chamada de “cerimônia dos quatro tabacos”, pois, entre cada uma das fases e o oferecimento da palavra, utiliza-se a *chanupa* (cachimbo) com esta planta (Rose, 2010; Rose; Langdon, 2012; Ressel, 2013). O tabaco é combinado nas cerimônias com diferentes plantas para fazer limpezas, para tirar a energia pesada e para invocar proteção. Com a chegada de especialistas em rituais amazônicos, começaram a se desenvolver “cerimônias de tabaco” em que este é consumido como chá purgante e dentro de um modelo de iniciação xamânica. Temos registrado essas práticas sendo desenvolvidas por um ayahuasqueiro estrangeiro, formado na tradição dos indígenas shipibo do Peru e que incorporou o tabaco em processos de sanção com peiote, e agora radicado na região em que cresce o peiote.



<sup>9</sup> Nos círculos de enteógenos, principalmente no México, utiliza-se muito a palavra abuelo/a [avô\avó] para identificar respeitosamente as pessoas mais velhas que, mesmo não sendo muito idosas, são consideradas sábias. As pedras usadas no temazcal são chamadas de abuelitas [vovozinhas] e também a pessoa mais velha que participa nas cerimônias. Por analogia, chama-se o peiote de abuelo [avô] e a ayahuasca de abuela [avó].

Nos últimos dez anos, incrementou-se o uso de rapé nos círculos de Medicina. Calcula-se que haja tantos tipos de rapé quanto povos amazônicos e fabricantes, dado que cada um deles adiciona plantas e flores e segue procedimentos próprios, derivados de seu rico conhecimento etnobotânico. A fabricação de rapé, em alguns casos, faz parte dos procedimentos de iniciação xamânica que devem seguir vários grupos amazônicos. Como exemplo, mencionamos os yawanawá<sup>10</sup>, cujos rapés – embora sejam escambados, vendidos e comercializados em diferentes circuitos cerimoniais – devem ser diferenciados das versões industrializadas que se vendem na Europa e no Brasil, normalmente mais aromáticas. No amplo leque desses pós, encontramos, em um extremo, rapés com poderosos efeitos psicoativos que não são utilizados no dia a dia. Exemplo disso é o yopo (*Anadenanthera peregrina*) – também denominado cahoba, nopo ou paricá, de acordo com a região. No outro extremo, há rapés mais ou menos fortes, mas que não produzem efeitos psicoativos e que são utilizados para limpar as vias respiratórias e dar clareza mental, principalmente em cerimônias com ayahuasca, mas também em situações cotidianas.

Uma última referência que, de acordo com o nosso entendimento, expõe a complexidade cultural e enteogênica mexicana, é o caso da iboga (*Tabernanthe iboga*), uma planta originária da África equatorial que é utilizada sobretudo no Congo e no Gabão. Como essa planta não foi proibida no México, mas sim nos Estados Unidos, nos últimos anos, foram inaugurados vários centros de terapia e reabilitação para dependentes de diferentes tipos de substâncias psicoativas – principalmente opiáceos, como a heroína e a morfina. Há, pelo menos, 17 clínicas privadas em diferentes estados mexicanos que têm variados níveis de infraestrutura. Nelas são realizadas sessões terapêuticas e cerimoniais em que



<sup>10</sup> Os yawanawá são um dos 247 grupos indígenas brasileiros e pertencem aos grupos de língua pano. Habitam no Território Indígena de Rio Gregório, que compartilham com os Katulina e que fica no município de Tarauacá, AC.

participam principalmente estrangeiros (Clare Wilkins, comunicação pessoal, 2016)<sup>11</sup>.

## O veado e a ayahuasca: a articulação do peiote e a ayahuasca

*Esta Aliança veio do astral  
Do astral, do astral superior  
Ela é divina e consagra as medicinas  
Estas flores tão finas  
Do nosso Pai Criador*

*Sagrado Tabaco, Peyote, Santo Daimé  
Santa Maria, São Pedro clareou  
Estes são os Sacramentos Divinos  
Da nossa Mãe Terra  
Cristo vivo Redentor*

Hino da Aliança, Madrinha Beth

Uma pergunta que surge ao falar sobre articulações entre a ayahuasca e o peiote é: por que os rituais sul-americanos que utilizam enteógenos – principalmente ayahuasca – têm se expandido tanto pelo México? Aparentemente, a existência de variedades de plantas com essas propriedades no México não é suficiente. Outro fator que facilita seu uso e adoção é que tanto o cacto sagrado quanto a bebida amazônica estejam, de alguma forma, respaldadas pelas suas respectivas tradições. Ambas as plantas – a ayahuasca e o peiote – estão proibidas no território nacional para uso não indígena. No entanto, a diferença do peiote, o uso urbano e não indígena da ayahuasca é legal no Brasil e no Peru. No Brasil, as igrejas ayahuasqueiras são reconhecidas pelo Estado. No Peru, existe uma permissividade aberta que possibilita o acesso irrestrito a essas plantas

//////////

<sup>11</sup> Recomendamos consultar a página: [www.ibogaineconference.org](http://www.ibogaineconference.org).

nos mercados públicos e, inclusive, são reconhecidas como parte do patrimônio cultural nacional. A regulamentação de plantas psicoativas tradicionais no México é ambígua e contraditória (ver Labate; Cavnar, 2016). As proibições, que surgiram na época colonial e que continuam vigentes nos códigos penais e leis sanitárias, apagaram e até fizeram desaparecer vários rituais associados ao consumo de plantas sagradas. Em muitos casos, esses usos foram mantidos na clandestinidade ou semiclandestinidade e, em função de uma nova espiritualidade mexicana, têm se revalorizado.

Uma primeira resposta que esboçamos é: no território mexicano, há uma confluência entre o sul – com o processo institucional das regiões ayahuasqueiras – e o norte – com a expansão da *Native American Church* (NAC). Ambas as correntes se deslocaram até o México levando consigo um grau de formalidade e de institucionalidade já ausente e cuja fusão nos sugere duas fontes: as práticas rituais wixaritari (dos huichóis) e o movimento de mexicanidade entre os grupos de dança asteca ou conchera. Do mesmo modo, essas misturas e confluências têm promovido uma série de disputas internas entre os grupos em nível nacional e internacional sobre a permissividade ou a justificativa para que as tradições sejam compartilhadas e que os não indígenas façam uso delas e as adaptem às suas circunstâncias.

A igreja do Santo Daime é uma religião composta basicamente por participantes mestiços rurais e de classes médias urbanas. Já no caso da NAC, embora haja alguns gestos de integração racial, o contato com os grupos mexicanos fez como que eles estivessem mais abertos a trocas interculturais. Em seu artigo sobre as significações mexicanas da dança do sol, Aldo Arias (2012) apresenta um valioso documento que resgata alguns aspectos centrais das origens expansionistas dos rituais da NAC e as apropriações e empenhos para manter certa ortodoxia e, ao mesmo tempo, criar uma marca ou estilo que estivesse enraizado na mexicanidade. De acordo com as nossas próprias observações, o interesse dos indígenas norte-americanos pelo peiote do México também contribuiu

para impulsionar uma série de alianças e trocas com grupos mexicanos Nova Era, dado que esse recurso foi se tornando cada vez mais escasso na América do Norte.

É evidente que as articulações entre os grupos pressupõem imaginários de pureza, autoctonia e ancestralidade, e que a busca por legitimidade depende exclusivamente de como se conjugam os critérios de prestígio, moralidade e ética. Mesmo quando os próprios líderes transgridem esses princípios, é possível ver como determinados setores se mobilizam, criando separações, ou orientam os consensos e as interpretações para encaminhar os processos de fusão e reunificação. Apoiando-se em Frigerio, Alejandra Aguilar (2013) afirma que as articulações entre práticas religiosas díspares são realizadas de duas formas entrelaçadas: a) os elementos de tipo cognitivo/simbólico e semântico, onde estão incluídos os objetos ou conceitos com cargas simbólicas rituais de determinado tipo, e b) os processos em que se inserem tais objetos ou em que os conceitos – e essa é uma interpretação nossa – entram em negociação, mobilizando emoções e gerando disputas de diversas índoles (raça, classe, gênero). Isso é evidente no processo de reindianização do Santo Daime estudado por Labate e Coutinho (2014), em que diversos grupos indígenas colocam o contato com o fundador da doutrina como argumento para se inserirem como atores políticos no campo ayahuasqueiro e nos debates públicos do Brasil.

### *Corpos doutrinados: entre a disciplina e a ordem*

Certa tarde, em uma reunião entre os membros *fardados* do grupo daimista da localidade de Tequisquiapan, Juvenal, um dançarino asteca com mais de 25 anos de experiência, disse para o padrinho brasileiro Enio Staub: “diga-me, padrinho, o que eu vou dizer para meu grupo de dança depois de tantos anos... *Eu já me fardei no Santo Daime e agora rezo para Jesus Cristo*, sendo que a minha mensagem sempre foi que com a cruz nos conquistaram e nos arrebataram nossos deuses”. Havia se

formado um grupo maior, cercando os dois, esperando para ouvir a opinião de um líder que se abriu para diferentes tradições indígenas e, com isso, transformou vários aspectos da identidade da comunidade espiritual sob seu comando. Então, Enio respondeu diretamente para Juvenal, dizendo:

O princípio é o irmanamento que surge do coração e que vai além das formas. Quando eu vou a um ritual onde é preciso vestir plumas, eu visto e não entro em conflito, pois o que eu procuro é a essência e não crio complicações a partir da razão procurando a diferença. (Enio Staub, Tequisquiapan, Querétaro, 2010).

Essa justificativa prática, no entanto, não é facilmente assimilável para muitas pessoas que frequentemente participam em círculos de medicinas e para quem há diferença entre religião e espiritualidade. No primeiro caso, afirmam, há dogmas e princípios doutrinários que tendem à submissão da vontade. Por sua vez, quando se referem à espiritualidade, mencionam certa dissolução desses princípios. A conexão com o sagrado se tornaria mais fluída e o sujeito estaria livre para entrar e sair. Algumas pessoas – entre elas, *new agers* praticantes ou crentes de alguma religião oriental e neoadígenas – chegaram ao Santo Daime e, posteriormente, saíram para ingressar em círculos de uso de peiote, seja em cerimônias de tipo huichol ou da NAC. Essas pessoas dizem ter um conflito com os símbolos católicos, com o uso do uniforme e com as celebrações rituais que se realizam em locais fechados. Por causa disso, elas estão mais dispostas a participar de rituais ayahuasqueiros xamânicos ou em sessões neoxamânicas, onde podem se deitar e não são coagidas a manter-se sentadas ou em pé, dançando e cantando ao longo de toda a sessão. Por outro lado, há quem combine sua participação nos cultos do Santo Daime com os trabalhos neoayahuasqueiros com guias peruanos – como Alonso del Río – e brasileiros – como Irineu, quem afirma fazer uma mistura do Santo Daime com um estilo xamânico guarani –, ou com expressões conhecidas como *Purendaime*, que é uma suposta mistura de tradições dos indígenas purépechas com o Santo Daime.



Esses desdobramentos e variações sugerem um campo aberto em que é possível identificar diversos itinerários nos círculos de medicina e, também, inclinações eletivas. A participação em um círculo de medicina abre a possibilidade de que as pessoas se interessem por outros rituais e se disponham a seguir um itinerário livre em que, ao concluí-lo, encontrem seu lugar e assumam algum tipo de compromisso. Esse compromisso remete, de uma ou outra forma, aos assuntos da disciplina e da ordem que antecipam e que dão sentido a toda a lógica ritual: os sentidos e direções de circulação da energia, as preparações prévias dos participantes, a disposição e a localização precisa dos elementos rituais e a participação continuada, sem a qual a ideia de círculo perderia seu sentido.

É provável que o xamanismo, no geral, sugira um modelo histórico de adaptações e empréstimos. Nesse sentido, o neoxamanismo daria continuidade a um processo de reinvenções e estabelecimento de alianças e trocas contínuas. Da mesma forma, indagamos até que ponto estas novas versões contemporâneas – sejam elas de origem amazônica ou mexicana – representam rompimento e descontinuidade com o xamanismo (ver Labate; Cavnar, 2014). Também compreendemos o xamanismo e suas versões neoxamânicas como o ponto de partida de dispositivos dialógicos e híbridos orientados para a cura ou sanção espiritual (Rose; Langdon, 2012).

As variações surgidas a partir das maneiras de consagrar a ayahuasca e o peiote ou apenas a ayahuasca dentro e fora do daime são assumidas pelos participantes como parte de um estudo focado no princípio holístico da “relição espiritual”. De acordo com o ponto de vista nativo, a partir da participação em diversos rituais, seria possível ampliar os conhecimentos e relativizar as “normas do ritual”, algumas delas consideradas acessórias ou derivações “culturais” não essenciais, e outras entendidas como indispensáveis para pautar o recebimento de mensagens, a compreensão de emoções, as instruções para a vida cotidiana etc.

Há vários exemplos que nos remetem a isso. Nos rituais do Santo Daime, é proibido cruzar as pernas e braços para facilitar que a “corrente

de energia” circule por todo o grupo. No entanto, nas vigílias de peiote, os participantes se sentam ao redor do fogo exatamente dessa forma e, para os participantes desses ritos, a energia circula seguindo a preeminência do fogo e os deslocamentos ao redor dele. O uso de uniforme no Santo Daime representa uma adesão formal ao grupo, mas pode ser entendido um excesso e até uma certa incoerência entre os peioteiros acostumados a vestimentas casuais ou *hippies*. Não obstante, de acordo com a ótica nativa, a formalidade da vestimenta deixa de ser uma imposição a partir de duas perspectivas: por um lado, ninguém é obrigado a *vestir farda* e, por outro, o uniforme – como seu nome indica – seria adotado como um “equiparador”, ou seja, o traço a partir do qual se expressa a vontade de formar parte da irmandade do Santo Daime. Essas interpretações não coincidem com a perspectiva mais ortodoxa dos participantes originários – principalmente do norte do Brasil –, não obstante, para os círculos Nova Era, não parece haver contradições.

Alguns peioteiros que transitaram pelo Santo Daime desfazem o caráter normativo e preferem interpretar positivamente os chamados de ordem e disciplina que ultrapassam os aspectos formais. “Apesar de que inicialmente me confrontava com seus valores e formas, o daime melhorou minha concentração e me ajudou a trabalhar com mais foco; isso me permitiu valorizar e compreender melhor o peiote” (depoimento de um daimista mexicano, 2016). Esse tipo de afirmação está de acordo com o que Assis e Labate (2014) chamaram de “psicoatividade”, em referência ao caso do Santo Daime: a dimensão do consumo de substâncias psicoativas parece ser um elemento central do clamor urbano contemporâneo em relação aos temas de espiritualidade e de autoconhecimento.

Concordamos com De la Torre, quem atribui ao Nova Era uma posição móvel e extremamente plural (lábil). Nesse sentido, o identificamos como um caráter da época ou, também, da globalização; afinal, é “uma sensibilidade pós-moderna e contracultural”<sup>12</sup> (De La Torre, 2013,

////////////////////

<sup>12</sup> [...] “una sensibilidad posmoderna y contracultural”.

p. 27). Nesse sentido, as buscas espirituais latino-americanas estão marcadas por uma série de entrelaçamentos, contágios e movimentos de ida e volta que se originam em uma abertura e uma disposição cosmopolítica para adicionar, aprender e incorporar os conhecimentos tradicionais e revelá-los a partir de combinações inéditas. Isto não quer dizer que tudo possa ser misturado entre si. Inclusive aqueles líderes ou guias espirituais mais abertos às misturas insistem em que certas regras devem ser respeitadas, enfatizam uma ordem e traduzem, às vezes desde o púlpito, um “essencialismo situacional”. Esses processos implicam disputas constantes sobre os limites da ortodoxia e a inovação.

É verdade que os não indígenas recorrem a uma fonte indígena para estabelecer um ponto de legitimação em suas práticas, mas também é um fato que os xamãs indígenas estão envolvidos em um intenso processo dialógico para poder ressignificar, isto é, traduzir os significados diante de públicos diversos que hoje demandam seus serviços (ver Labate; Cavnar, 2014). Nesse sentido, os entrelaçamentos discutidos aqui fazem alusão a exegeses ou a interpretações situadas, contextuais, mas que, também, estão vinculadas ao conhecimento indígena, à tradição ou aos “costumes”. O circuito de círculos de medicina que têm como sacramento o peiote, a ayahuasca ou ambos pode ser considerado como uma miríade de círculos entrelaçados com uma maior ou menor correspondência em relação aos usos ortodoxos. No entanto, de acordo com a nossa vivência, na maioria deles há membros que transitam por vários desses círculos. Esse trânsito, essa forma de entrar e sair de um círculo para entrar em outro, de intercambiar postos, de combinar cantos e introduzir variações, por menores que elas sejam, e a combinação de “medicinas do sul” e “do norte” caracteriza e dá um tom especial ao cenário mexicano dos enteógenos. Um cenário que não se limita às plantas e que aqui nos interessa.

Da mesma forma, os líderes espirituais estão expostos aos mais inusitados encontros, congressos, assembleias e convenções, a partir dos quais vão integrando novas perspectivas e formas de desenvolver seu

ritual. O fato de compartilhar com outros públicos exige deles adequações e um esforço para traduzir os significados pouco óbvios: para quem está dirigido o canto?, o que dizem os ancestrais?, o que eles estão pedindo?, como se justificam as mudanças e as adaptações?

Assim, ao discutir e colocar em evidência os entrelaçamentos ou articulações dos discursos e das práticas que põem em contato os universos rituais do peiote e da ayahuasca, não fazemos outra coisa que destacar as expressões de processos de hibridação translocais. Esses processos não são, como poderia se admitir desde o início, arbitrários ou aleatórios, senão que se orientam a partir de uma matriz de sentido ou, como prefere De la Torre (2013), de um ponto de vista interpretativo baseado no princípio holístico. Essa perspectiva permite unir e dimensionar as experiências – seja com o cacto ou com a bebida – e reivindicar uma pragmática de busca e desenvolvimento espiritual e terapêutico inserida em novas formas de associação e sociabilidade. Embora a dimensão psicoativa ou de estados alterados de consciência seja central, é importante notar que os buscadores desse tipo de espiritualidade atribuem valor não apenas aos efeitos psicoativos do peiote e da ayahuasca em si, mas também aos contextos culturais e ecológicos, aos atributos cosmológicos e às culturas indígenas em que se originaram essas duas plantas sagradas. Culturas que, então, são percebidas como aliadas – de forma mais ou menos idealizada – das críticas que buscam desabilitar a sociedade contemporânea ultrarracional e mercantilista.

## Cenas do campo enteogênico contemporâneo no México

Na manhã do dia 11 de maio de 2016, com um grupo de aproximadamente 40 pessoas não indígenas e um *marakame* indígena, estávamos reunidos no local sagrado do Kauyumarie, também conhecido como El Bernalejo, dentro do Sítio Sagrado Natural de Wirikuta, em San Luis Potosí. Havíamos passado toda uma noite de vigília em um local próximo

a esse, comendo peiote e seguindo os cantos do *marakame* Eustiquo (pseudônimo). Precisamente ao nascer do sol, culminava a cerimônia e presenciávamos o sacrifício de um bezerro, cuja imolação era entregue aos kakaiyaris (ancestrais), que haviam sido consultados durante toda a noite com relação à grave doença que enfrentava a esposa de um dos participantes. Ele havia solicitado essa cerimônia para esse propósito, pois a gravidade do estado de sua companheira lhe impelia cogitar uma opinião fora do âmbito estritamente biomédico. A grande maioria dos participantes já nos conhecíamos por termos participado nos mesmos círculos de medicina de peiote, por termos estado em várias cerimônias com o mesmo *marakame*, ou por termos compartilhado cerimônias de ayahuasca, temazcais, dança do sol ou busca da visão.

Enquanto era realizado o sacrifício do animal, logo atrás de nós e como se estivesse em uma fila de espera, havia outro grupo mais reduzido de pessoas encabeçado por três wixaritari e aproximadamente sete pessoas que reconhecemos como membros da Igreja do Santo Daime de Tepoztlán, do estado de Morelos. Eles aguardavam para proceder da mesma forma, com a diferença de que preparavam o sacrifício de uma cabra. Após uma breve conversação com os daimistas – judeus, por sinal –, comentamos em voz baixa a natureza completamente híbrida da cena. No entanto, de acordo com a nossa experiência empírica, esse hibridismo não é aleatório, mas segue determinadas regras; essa é uma característica do que defendemos como sendo o “campo enteogênico emergente mexicano”.

No mês de julho de 2016, isto é, dois meses depois dos acontecimentos narrados anteriormente, participamos da quarta cerimônia oficial do grupo de Santo Daime de Tepoztlán, em Wirikuta, para consagrar o peiote. Nessa ocasião, assim como nas anteriores, não haveria mistura de ayahuasca com peiote, mas o interessante seria observar e descobrir as posturas dos daimistas no contexto peioteiro. Pelos assuntos que estamos abordando neste capítulo, esse contexto etnográfico nos pareceu ideal. O grupo de Santo Daime de Tepoztlán havia convidado Carlos

Castillejos para que guiasse a cerimônia. Carlos pode ser definido – mesmo que ele não concorde – como um neoxamã que canta em espanhol, mas respeitando muito o “formato” ou “desenho ritual” dos indígenas wixaritari, como descrevem nossos interlocutores.

De acordo com as informações com que nos brindou em uma entrevista realizada durante o trajeto de ida e de volta a Wirikuta, Carlos tem 56 anos, é autor de três livros – publicados em 1996, 1998, 2008 – e é o líder da Mazacalli, A.C., uma instituição que congrega terapeutas, psicólogos, curandeiros e diversos profissionais que confluem no estudo xamânico, na busca espiritual e no autoconhecimento a partir do consumo de plantas enteogênicas. Vale a pena mencionar que realizou sua formação com seu avô, Don Andrés, um *marakame* huichol que, separado voluntariamente de sua comunidade, entregou-se por completo ao ensino dos costumes wixárika aos não indígenas, o que gerou críticas entre integrantes de sua comunidade. Carlos pertence a uma das primeiras gerações de alunos que se formou seguindo os procedimentos e os caminhos de peregrinação aos lugares sagrados da cosmologia desse povo. Atualmente, Carlos é reconhecido entre os não indígenas como um dos personagens mais importantes e emblemáticos da espiritualidade de raízes indígenas pré-hispânicas e contemporâneas. Seu conhecimento e presença são requeridos em várias partes do México e no exterior, onde leva e compartilha uma filosofia que ele mesmo chamou de *neotolteca*.

A separação de Carlos e do avô Andrés coincidiu com a de vários membros do círculo, por não concordarem com certos comportamentos do segundo. Os críticos manifestaram sua rejeição à continuidade dos sacrifícios de animais que fazem parte central da cosmovisão wixárika. Ao se separarem de Don Andrés, eles decidiram trilhar um caminho próprio, recuperar certos aspectos do ritual que os próprios wixaritari já haviam abandonado. Esse é o caso, por exemplo, da peregrinação a pé que os de Mazacalli foram implementando ano após ano, enquanto que os indígenas realizam o trajeto de carro. Ao mesmo tempo, Carlos começou a cantar em espanhol mantendo a entoação melódica dos cantos

xamânicos wixárika – de acordo com ele, sem perder o sentido, a invocação dos lugares sagrados e os pedidos aos ancestrais identificados de acordo com a cosmovisão wixárika. Carlos nos contou que, certa vez, o avô Andrés o questionou, dizendo: “Eu não sei, meu filho, como você faz sem fazer sacrifícios; nesta tradição, faz muito tempo que os ancestrais teriam te cobrado isso”, referindo-se a que teria custado a própria vida do neto. Analogamente ao que acontece no contexto de expansão do xamanismo amazônico da ayahuasca, no caso dos novos círculos mexicanos do peiote, parece haver um processo duplo de reinvenção e de retraditionalização (ou hipertradicionalização) (ver Labate; Cavnar, 2014).

A seguinte narração também contribui para compreender como, no contexto do Nova Era, a ortodoxia e os pontos centrais dos rituais indígenas são reinterpretados ou amalgamados: os daimistas chegaram pela tarde ao planalto de Potosí, no deserto de Wirikuta. Entre eles, havia alguns coletores de peiote experientes, e muitos eram aprendizes. Com o auxílio de habitantes locais, foram até uma região onde, em um par de horas, recolheram plantas suficientes para que 45 pessoas pudessem consumir à vontade e livre arbítrio.

A cerimônia começou assim que o sol se pôs. Todos estavam sentados em volta do fogo, em tapetes estendidos no chão ou em cadeiras. A planta medicinal foi dividida em uma primeira rodada e começou o primeiro de cinco cantos do *marakame* não indígena. Cada canto orienta-se cardinalmente e o quinto canto, que representa o centro, se orienta ao leste para receber os primeiros raios de sol.

Entre o segundo e o terceiro canto, o *marakame* foi até o centro do círculo, ao lado do fogo, e deu uma mensagem para todos os participantes. Suas palavras pausadas narraram o mito da peregrinação ancestral em busca do peiote, segundo a mitologia wixárika. Aqui os traços característicos de seu discurso enfatizaram a importância do peiote e de Wirikuta como a iluminação da consciência. Ele insistiu em uma ideia básica que compartilham vários *marakates* (plural de *marakame*) quando se referem a Wirikuta como uma universidade. Carlos referiu-se a esse

lugar como uma matriz que contém e dá forma e expressão às diferentes manifestações de vida. O peiote, como forma de vida, concentraria os atributos da consciência que se oferece em um momento-chave do mito para o alumbramento do sol.

Em sua essência, o espírito do peiote, do veado, é livre e amolda-se aos diferentes formatos que são projeções nossas. Para ele, o que importa é a intenção, a entrega que se faz desde o coração. Assim como o veado, o espírito viaja e se deleita conhecendo por meio das mentes. Essa é uma espécie de simbiose. A caçada e o sacrifício é uma parte da cosmovisão wixarika, mas nós não somos indígenas, não nascemos aprendendo essa cosmovisão, não conhecemos o pacto que foi estabelecido em tempos míticos. É por isso que devemos encontrar nossa forma e, nisso, devemos assumir o sacrifício como sendo de nossa completa responsabilidade na intenção e na entrega de coração incondicional àquilo que somos e àquilo que somos em nossos relacionamentos. Para nós, o sacrifício ganha então outra conotação<sup>13</sup>.

O sacrifício não consistiria em antepor objetos de oferenda, mas em se oferecer a si mesmo para os propósitos de identidade e recuperação da memória que nos inclui como elementos ativos do cosmos. “Se nos colocarmos ao mesmo tempo na mira do veado e do caçador, descobriremos que não há depredação, conquista ou morte, mas um ato de renovação. Isso porque a vida e a morte se tornam alimentos da consciência”<sup>14</sup>. As



<sup>13</sup> En su esencia, el espíritu del peyote, del venado es libre, se amolda a los diferentes formatos que son proyecciones nuestras. A él lo que le interesa es la intención, la entrega que se hace desde el corazón. Como venado, espíritu él viaja y se complace conociendo a través de las mentes. Esta es una especie de simbiosis. La cacería y el sacrificio es una parte de la cosmovisión wixarika, pero nosotros no somos indígenas, no nacimos aprendiendo esa cosmovisión, no conocemos el pacto que se estableció en tiempos míticos. Por eso debemos encontrar nuestra forma y en esto el sacrificio debemos asumirlo como de nuestra entera responsabilidad en la intención y la entrega de corazón incondicional a lo que somos y a lo que somos en nuestras relaciones. El sacrificio para nosotros adquiere entonces otra connotación.

<sup>14</sup> “Si nos ponemos al mismo tiempo en la mira del venado y del cazador, descubriremos que no hay depredación, conquista o muerte, sino un acto de renovación porque la vida y la muerte se tornan alimentos de la conciencia.”



cerimônias de peiote costumam ser chamadas de *velaciones* (veladas ou vigílias) pelos não indígenas, o que, no sentido literal, consiste em se manter em vigia, acordado até a saída do sol. Velar significa cuidar o fogo, alimentá-lo, cantar, oferecer copal e rezar. Rezar para agradecer, pedir, perguntar e conhecer o caminho correto.

Como se pode observar, nesse contexto sobrevive como exegese da cosmovisão wixarika (o complexo e mítico ritual), de forma reinventada, a preeminência do peiote em sua associação solar, o alimento primordial (milho) e o sacrifício para lhe proporcionar emotividade e constância ao ciclo da renovação necessária de nosso mundo. Embora essas combinações se distanciam em muito da realidade do mundo wixarika, como acontece com as reinvenções contemporâneas do xamanismo amazônico com a ayahuasca (Labate; Cavnar, 2014), do ponto de vista dos participantes, essas experiências fazem sentido emotivamente. Em ambos os casos, as diferentes medicinas – ou ambas combinadas – permitiriam que os participantes experimentassem uma unidade entrelaçada, ou seja, a identidade holística que mencionamos anteriormente.

O que acontece, então, com os daimistas urbanos transformados fugazmente em peioteiros urbanos? Wirikuta – por metonímia, por apropriação e pela articulação de sentidos – recupera o mito wixarika a partir de um canto que faz alusão às virtudes germinativas e ao repositório de oferendas dos que conseguiram deixar um ensinamento para continuar as tradições. A mensagem final foi para todos algo simples, porém memorável: a saída do sol como milagre que, por se repetir todos os dias, passa inadvertido para cada um de nós. Sentimentos semelhantes àqueles experimentados pelos peioteiros ao sair dos rituais do Santo Daime que costumam se estender por toda uma noite.

## Conclusões

O uso simultâneo de peiote e ayahuasca, de ayahuasca e maconha, de cacto San Pedro, ayahuasca, peiote, tabaco etc., e a realização e o

surgimento de rituais – que se adaptam em tempo e forma e propiciam a participação de sujeitos adscritos a tradições procedentes de diversos âmbitos geográficos – fazem parte inquestionável da globalização das religiosidades em geral e, particularmente, das religiões e correntes espirituais xamânicas centradas no uso de plantas enteogênicas. Graças à globalização, têm emergido novos cenários, caracterizados pela viagem de pessoas, discursos, práticas, bens e plantas, o que aqui foi recolhido no âmbito da aliança das medicinas. Nesse sentido, falamos do neoxamanismo – com suas fronteiras imprecisas – e das práticas de consumo ritual de substâncias como um fenômeno próprio da modernidade. As trocas, as alianças, as misturas e as hibridações dos enteógenos fazem parte do Nova Era e têm implicações políticas e não apenas comerciais. Há interessantes debates sobre a religiosidade, os territórios e as identidades a partir das realidades nacionais e a globalização.

Os europeus e os norte-americanos viajam com frequência para América Latina para participar de rituais xamânicos; eles preferem fazer isso, mesmo contando com opções dentro de seus próprios países. O deslocamento constante de guias espirituais, padrinhos e xamãs exerce um efeito de irradiação. Grupos ou círculos de medicina são formados em torno desses personagens e ao redor de uma ou mais plantas. É importante destacar que, diante dos casos que prescrevem e incentivam a combinação ou o uso alternado de enteógenos, também encontramos guias que desaconselham ou até proíbem o uso combinado dessas substâncias. Outros círculos, por sua vez, aceitam determinadas misturas enquanto que consideram inadequadas outras combinações, abrindo espaço para inúmeros debates, inclusive nas redes sociais.

A influência mais significativa para os entrelaçamentos provém de uma prática discursiva e ideológica Nova Era em que as diversas alianças de medicinas não são senão uma parte da religião espiritual das tradições, dos conhecimentos, da sabedoria dos anciãos – os homens de conhecimento. Essa religião, segundo nossos informantes, teria começado a fomentar-se no final da década de 1980, nos anos prévios à celebração

dos 500 do descobrimento de América. Posteriormente, teria sido impulsionada a partir do ano 1992, especificamente a partir das *Jornadas de Paz* e dos diversos encontros de líderes espirituais indígenas e não indígenas convocados pela profecia hopi ou neoinca do condor e da águia.

A confirmação dessa profecia estaria sendo em cada uma das cerimônias e alianças de medicinas. Nesse sentido, a internacionalização da ayahuasca tem um foco de expressão no México e, da mesma forma, os usos e práticas relacionados ao peiote não só se disseminaram por todo o território, mas também foram irradiados a diferentes partes do mundo. Diante desse contexto, a circulação de mexicanos no Brasil e em outros países ayahuasqueiros tem se intensificado. A mesma coisa acontece com xamãs e neoxamãs que encontraram comunidades receptivas e, nesse ínterim, puderam consolidar grupos em diversos estados da República do México.

A alusão aos usos tradicionais das plantas sagradas faz parte do discurso sobre as origens indígenas do Santo Daime no México (Guzmán, 2012). Neste trabalho, foi analisado um episódio – o caso da Igreja do Santo Daime Ceu de Guadalupe, que participa, anualmente, há quatro anos, em uma cerimônia de peiote em Wirikuta, enquanto que alguns de seus membros começaram a realizar cerimônias em grupos mais reduzidos sob a orientação de uma *marakame*.

Os campos contemporâneos do peiote e da ayahuasca podem ser concebidos a partir de um determinado ponto de vista como campos culturais distintivos e separados, com suas próprias dinâmicas e seus limites normativos e discursivos, seus valores e práticas. A referência etnográfica nos mostra, no entanto, que há zonas de articulação e contato que alimentam esse dinamismo. Encontramos, entre os círculos de dança *conchera* ou *mexicanera*, indivíduos que consagram o peiote no mesmo trabalho da dança ou em vigílias, ou que vão até a serra huichola para consumi-lo durante as festas e cerimônias locais. Outros grupos de meditação – praticantes de ioga, sufismo etc. – também foram iniciados em cerimônias de peiote sob a orientação de neoxamãs, de xamãs indígenas

ou bem criando seus próprios formatos. Enquanto muitos peiteiros são independentes, ou seja, estão à margem de grupos e de tradições e não contam com um guia ou líder, vários encontraram grupos de referência e sua “família espiritual”.

Argumentamos aqui que a aliança das medicinas ou as combinações de círculos de ayahuasca e peiote, junto com o surgimento de novas substâncias, sugerem que está emergindo um campo enteogênico mexicano. Esse é, ao mesmo tempo, um fenômeno local e parte da transnacionalização dos novos movimentos religiosos. Apesar dos conflitos e das contradições existentes nesse cenário, distanciamos-nos de um posicionamento radicalmente crítico que entende o uso de enteógenos no movimento Nova Era como algo totalmente desterritorializado e mercantilizado. Os entrelaçamentos entre o avô e a avó no México – que tentamos etnografar pela primeira vez aqui – demandam o olhar rigoroso da antropologia e chamam a atenção para revisar as atuais políticas de combate às drogas que criminalizam seus usuários.



PARTE II

SAÚDE E TERAPIAS  
ALTERNATIVAS

## Espiritualidades Nova Era e terapêuticas populares: redistribuindo corpos e eficácias

FÁTIMA TAVARES  
CARLOS CAROSO

As experiências religiosas veiculadas que ocorrem no âmbito das vivências e *workshops* característicos do movimento nova era são marcadamente autônomas, no sentido de se encontrarem desreguladas do espaço religioso institucionalizado ou de tradições religiosas locais. Aquelas constituem, assim, formas de viver que se realizam por meio de performances provisórias e sempre sujeitas a novas produções de afetos e sentidos.

Para o “errante da nova era”, o significado da experiência religiosa não configura um “pertencimento” a nenhum grupo religioso específico, mas é atravessado por certa “matriz de sentido” que não se encontra encapsulada na diversidade de conteúdos e experiências religiosas vivenciadas pelo sujeito. Não se trata, portanto, de “ser” de algum lugar, já que a sua identidade religiosa não se ancora na filiação a um grupo, mas de “estar”, ou habitar, no sentido de Ingold (2015), experimentando “verdades” contextuais vivenciadas no âmbito de experiências provisórias.

As manifestações religiosas nova era constituem um movimento, mas não nos termos de uma totalidade sistemática. Sua globalização pode ser mais bem compreendida nos termos do conceito latouriano (2012) de rede: por um lado, a globalização existe, mas não se caracteriza como uma totalidade sistemática; por outro, o contexto local não constitui um domínio facilmente delimitável, já que é marcado pela efemeridade das performances religiosas, mas que produzem profundos vínculos com o ambiente mais amplo. Esse estilo de intensa elaboração experiencial e suscetibilidade aos acontecimentos manifesta, de forma aguda, as novas configurações que o “social” vem assumindo e que pode ser compreendido, nos termos de Latour (2012), pela heterogeneidade de conexões como, por exemplo, religião, terapêutica e mercado.

Referenciais e práticas terapêuticas nova era têm contribuído na reconfiguração das heterodoxias terapêuticas contemporâneas. Essas novas “paisagens” curativas podem ser compreendidas enquanto processos de itinação (Ingold, 2015), que são muito peculiares a essas religiosidades, já que estão sempre em fluxo, colocando em suspeição fundamentos de autoridade de diversos tipos (Amaral, 2000). Nas páginas que seguem, vamos indicar algumas pistas dessa itinação, que nos levam a ambientes diferentes dos circuitos das experimentações nova era, como em algumas religiosidades populares. Ao tratar esse movimento como itinação, queremos também sugerir que esses fluxos não precisam ser compreendidos enquanto confluências ou imbricamentos entre diferentes cosmologias, mas como agenciamentos terapêuticos em que se espriam pessoas, corpos, afetos, técnicas e artefatos, enfim, “coisas”, como sugere Ingold (2012).

## Terapêuticas nova era em outros contextos religiosos

Em trabalhos publicados há alguns anos (Tavares, 2006a; 2006b), já havíamos chamado a atenção para a centralidade da terapêutica como

“valor” no âmbito do movimento nova era (profusão de técnicas de diagnóstico e tratamento, além de procedimentos com “efeitos” terapêuticos, como dietas, massagens, meditação etc.) e dos processos de ressignificação desse “alargamento” das terapêuticas da nova era que se disseminaram pela heterodoxia das experimentações curativas contemporâneas. Num dos trabalhos (Tavares, 2006a) foram destacadas as tensões em torno dos processos de legitimação das eficácias terapêuticas, indicando que poderiam ser mais relativizadas (fundamentando a eficácia terapêutica nos contextos religiosos) ou mais autonomizadas (distanciando-se dos contextos religiosos). “Terapêutica da religião” (eficácia terapêutica ancorada nas cosmovisões religiosas) e “terapêutica na religião” (autonomização da eficácia terapêutica) foram as expressões utilizadas para acompanhar esses movimentos de maior ou menor autonomização dos processos de legitimação terapêuticos oriundos das religiosidades nova era que atualmente transitam por experiências religiosas muito diversas como entre evangélicos (Fonseca, 2010), além das religiões afro-brasileiras e das terapêuticas populares (Tavares, 2006b).

A disseminação das terapêuticas nova era foi abordada em outro trabalho publicado no mesmo ano (Tavares, 2006b), onde se buscou compreender seu desenvolvimento, diversificação e popularização em duas situações etnográficas na Zona da Mata mineira: na pastoral da saúde católica e na umbanda. Nesses casos, observou-se que o “alargamento” das terapêuticas nova era para outros contextos religiosos ressignificava tanto os referenciais nova era como as religiosidades em questão, mas de formas diferentes. Assim, na pastoral da saúde, pôde-se observar a centralidade do referencial terapêutico nova era como fundamento da experiência curativa, incorporando novas técnicas, práticas e procedimentos, legitimando o trabalho religioso a partir dos benefícios “intrinsecamente” terapêuticos. Já no contexto umbandista, a introdução de terapêuticas nova era reconfigurou as experiências religiosas, mas sem atribuir um caráter “exógeno” às terapêuticas. Vamos detalhar essas situações etnográficas.



Em Juiz de Fora, como em muitas cidades brasileiras, vários centros de umbanda vêm utilizando técnicas alternativas como a astrologia, os florais de Bach, a cromoterapia, o reiki, entre outras técnicas “oriundas” do circuito nova era. O terreiro pesquisado também fazia uso dessas práticas, promovendo uma articulação bem heterodoxa. Guida (nome fictício), a mãe de santo, também apresentava uma trajetória de circulação por várias religiões: de orientação religiosa católica, passou por tradições esotéricas como a Rosa Cruz e a Teosofia, sendo que o seu desenvolvimento na umbanda só foi feito tardiamente. Além dos “banhos” e os “passes” com as entidades, Guida, junto com outros médiuns, realizava consultas em que outros tratamentos eram oferecidos, como florais de Bach, aromaterapia e cromoterapia, sendo o aprendizado do floral feito de forma autodidata pela mãe de santo e dois outros médiuns que trabalhavam com ela. Além do tratamento “convencional” (com as entidades umbandistas), na primeira consulta, era ministrado o floral associado ao signo; nas consultas subsequentes, por meio da análise do mapa astral do paciente, eram receitados florais mais “específicos”, bem como outras técnicas e uso de elementos terapêuticos alternativos.

Para nossa surpresa, no entanto, a introdução dessas técnicas não era vista pela mãe de santo como algo exógeno ao processo terapêutico da umbanda: a fitoterapia, os chás, os florais eram compreendidos em continuidade com seu desenvolvimento espiritual, ou seja, faziam parte das características da sua mediunidade, de sua “firmeza” que, como esclareceu Guida, foi “feita nos óleos e nas essências”. A eficácia curativa não se encontrava, assim, nessa ou naquela técnica alternativa, mas no seu “fundamento” enquanto experiência vivida na religião umbandista.

A outra situação etnográfica referia-se ao trabalho desenvolvido pela pastoral da saúde na cidade de Matias Barbosa, próxima a Juiz de Fora, onde foram implementadas, desde os anos de 1990 (como momentos de menor e maior sucesso), a fitoterapia, a geoterapia e a massoterapia. À época da realização da pesquisa (no início dos anos 2000), outras terapêuticas já faziam parte do tratamento: hidroterapia, banhos,

urinoterapia, florais, reiki e homeopatia. A aceitação dessas práticas foi paulatina, como destacaram os membros da coordenação da pastoral, em decorrência dos cursos de formação dos agentes e do trabalho de conscientização da população-alvo. Embora naquele momento, pelo menos, o trabalho não atingisse os segmentos mais pobres da população (motivo de preocupação por parte da equipe), o “processo de conscientização” que envolvia a utilização das terapias era enfatizado pelos coordenadores, inclusive, em sua dimensão política de “resgate” da medicina popular. Tínhamos, assim, um tratamento que buscava reequilibrar o indivíduo doente “a partir de uma perspectiva holística”, enfatizando-se a eficácia intrínseca dos recursos terapêuticos em relação de complementaridade com a medicina oficial. A experiência católica, na qual terapêuticas exógenas (da nova era e populares, como a fitoterapia) eram valorizadas enquanto tratamentos complementares, propiciava uma ressignificação das terapêuticas nova era de forma diferente da que acontecia no terreiro umbandista.

As experiências acima apresentadas nos dão uma dimensão das movimentações terapêuticas, mas é interessante destacar, ainda, que o processo de “alargamento” das terapêuticas nova era vem intensificando a polissemia de significados de que se revestem as terapêuticas não médicas ou heterodoxas, como terapêuticas “alternativas”, “paralelas”, “complementares”, “integrativas”, “espiritualizantes” e “tradicionais”, para citar os mais utilizados. A disseminação das terapêuticas nova era para outros contextos religiosos é apenas uma das dimensões desse processo. De fato, o sucesso crescente das terapêuticas nova era tem contribuído para a popularização dessa diversidade terapêutica, mas muitos outros mediadores também intervêm nesse processo que tem como um de seus desaguadouros sua oficialização no âmbito do SUS, como resultado do processo de “invenção” das Práticas Integrativas e Complementares (PICs), tão bem mapeado por Toniol<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Toniol destaca que os trabalhos sobre as religiosidades nova era acabaram reificando seu caráter marginal e, por consequência, das terapêuticas associadas a esse

Pretendo, assim, a partir da etnografia do processo de institucionalização da oferta e do uso das terapias alternativas no SUS, insistir na pluralidade de referências que se associam a esse fenômeno: a Nova Era é certamente uma delas, mas também o são as benzedeiras, as ciências médicas, a Organização Mundial de Saúde (OMS), o Ministério da Saúde, o Congresso Nacional, etc. Sugiro a realidade plural das “terapias alternativas” e, ao mesmo tempo, a necessidade de pluralização das perspectivas analíticas dedicadas a elas (Toniol, 2015, p. 22).

Como Toniol esclarece no trecho acima, deve-se levar em conta a heterogeneidade dos mediadores implicados nesse processo de oficialização das PICs, ou seja, as terapêuticas nova era não agem sozinhas, mas entrecruzam uma ambiência terapêutica em que coabitam outras formas de cuidados, como as terapêuticas populares, que abordaremos mais adiante. Por isso mesmo, nessa “textura” (Ingold, 2015b, p. 138) terapêutica contemporânea não se pode considerar que as terapêuticas nova era passam incólumes, sem transformação, pelos ambientes nos quais circulam. Isso é tanto mais verdadeiro quando verificamos o quanto as experimentações nova era refutam essencialismos e ortodoxias, propiciando, em suas vivências, encontros e descentramentos de sujeitos e corpos.

Mas e se deixássemos o caminho da visibilidade pública das terapêuticas nova era em seu processo de transformação em PICs no âmbito do SUS e seguíssemos por canais capilares e sutis por onde também é possível reconhecer seu rastro? Poderíamos, assim, falar de outros movimentos de disseminação das terapêuticas nova era que também contribuem para a crescente polissemia das terapêuticas alternativas. Esse parece ser o caso da revalorização das terapêuticas populares, como a benzeção, por exemplo. Mas para compreendermos essas novas mediações entre referenciais nova era e populares no trabalho terapêutico,

---

universo de experimentações. Isso teria limitado as análises sobre os processos de oficialização dessas práticas: “O que está em jogo nesta tese não é negar a relevância histórica que a associação dessas práticas [as PICs] com a Nova Era teve para a popularização das terapias alternativas no Brasil. Trata-se, ao invés disso, de não presumir essa relação fazendo dela um *a priori* analítico” (Toniol, 2015: 22).

vamos propor uma abordagem que acompanhe as itinações e os agenciamentos.

## Itinações nova era e agenciamentos terapêuticos

Como podemos acessar as transformações eficazes que são operadas nas terapêuticas nova era? Conceitos como os de “agenciamento” (Deleuze e Guatarri, 1995) e “evento” (Latour, 2006) nos dão pistas para problematizar os processos terapêuticos como encontros entre subjetividades (terapeuta e paciente) e objetividades (o corpo, o tratamento) para redistribuir as agências e visibilizar uma infinidade de mediadores.

Podemos compreender os processos de disseminação das terapêuticas da nova era por outros contextos religiosos, pelo SUS (segundo as PICs, conforme apontado por Toniol [op. cit.]) ou nas práticas terapêuticas populares? O que essas “políticas terapêuticas” apontam? Não nos parece que se trata de construir novos pertencimentos identitários por meio do “encontro” de cosmologias, ou de imaginar uma fusão homogeneizadora desses referenciais. Gostaríamos de seguir outras pistas, isto é, sugerir: a) que se tratam de movimentos de itinação; e b) que produzem transformações corporais eficazes, que se disseminam por “contágio” e não por identidades, arregimentando novos agenciamentos para a cena terapêutica contemporânea.

Se as terapêuticas nova era transitam por diferentes ambientes, popularizando-se e transformando-se, para investigarmos esses processos, não podemos recorrer a abordagens essencialistas, que abordam as técnicas e procedimentos nova era disseminando-se sem transformações. Assim, ao invés de circulação terapêutica, talvez seja mais interessante pensarmos em itinação, no sentido de Ingold (2015a). A itinação, cuja imagem desenvolvida no trabalho citado é a do labirinto por oposição ao dédalo, conceitua abertura ao mundo versus fechamento, atenção aos sinais versus movimento por escolhas (intenções), imanência no mundo

versus mente planejadora: “o dédalo, portanto, não nos abre o mundo como faz o labirinto. Pelo contrário: ele o fecha, prendendo seus detentos numa falsa antinomia entre liberdade e necessidade” (Toniol, 2015: 25).

A itinação das terapêuticas nova era compreenderia, então, um movimento de abertura por caminhos e trilhas que não estariam previamente demarcados. Como essa abertura não tem uma direção *a priori* e nem faz da “chegada” o objetivo do caminho, pode-se ter muitas direções e “perder-se” entre elas, transformando em descoberta (aprendizagem) o que poderia ser um revés. Visto por essa perspectiva, tendências a princípio contraditórias podem encontrar-se em curso e se entrelaçar em processos de legitimação e marginalização das terapêuticas nova era. Indo mais além, teríamos mesmo que suspeitar da própria ideia de que as terapêuticas nova era circulam por diferentes ambientes, pois, afinal, onde poderíamos situar os seus contornos na intenção de identificar terapêuticas puras ou já hibridizadas com outras práticas? Ou ainda se são endógenas ou exógenas aos ambientes? Essas são questões estranhas aos processos de itinação, que não encapsula e não reparte as experiências enquanto de “dentro” ou de “fora”. A potencialidade desse conceito, aliás, possibilita a sua extensão para o sistema de saúde, como destaca Bonet.

(...) ao associar as itinações ao conceito de malha deixamos de pensar em termos de redes que se interpenetram ou que se conectam, e pensamos o sistema de saúde como um ambiente habitado pelos usuários e os profissionais. Assim, já não faria muito sentido falar em “fora” e “dentro” do sistema de saúde quando pensamos nas itinações dos usuários, porque estas podem levá-lo para um serviço ou para outro, ou para benzedeiros, ou para terapeutas religiosos (Bonte, 2014, p. 341).

Processo não intencional, no sentido de que não podemos localizar nos agentes terapêuticos da nova era o centro de sua disseminação, na itinação das terapêuticas nova era sujeitos, corpos e afetos “vazam” para todos os lados das práticas terapêuticas. E como se disseminam os

agenciamentos terapêuticos do tipo nova era? Vamos abordar dois aspectos dessas transformações: a) os corpos deixam de ser passivos ou expectadores das ações para aprenderem a ser continuamente afetados (Latour, 2008), implicando-se nas transformações em curso por meio de inúmeras situações, ambiências e forças do referencial nova era de ontologias variadas; e b) os processos terapêuticos não configuram encontros entre subjetividades (terapeuta e paciente) e objetividades (o corpo, o tratamento, as técnicas), mas redistribuem e visibilizam uma infinidade de mediadores. Embora Ingold (2012) desenvolva essa ideia de disseminação a partir da noção de “vazamento” articulada a uma crítica severa da noção de agência<sup>2</sup>, pensamos ser interessante articular os “vazamentos” aos agenciamentos terapêuticos, tomados enquanto ambientes onde “acontecem” as itinações.

Iniciemos pela reconceituação dos corpos. Podemos destacar, na literatura acadêmica, um crescente deslocamento do conceito de crença para o de prática e a aposta da corporeidade para a compreensão das experiências religiosas. Em trabalhos recentes, vários pesquisadores (Steil e Carvalho, 2012; Rabelo, 2013) indicam que a temática da corporeidade vem ganhando repercussão nas últimas décadas por meio do conceito de *embodiment* (ou corporeidade). A importância desse conceito requalificou as etnografias, possibilitando novas aberturas para as transformações da experiência, como no conceito de “modos somáticos de atenção” desenvolvido por Csordas (2008).

Para os críticos dos estudos sobre a proeminência das crenças (ou representações sociais), o problema principal reside na suposição da anterioridade daquelas sobre as práticas, subsumindo as práticas e o corpo à mera reprodução de significados subjacentes. De fato, a aposta no conceito de crença é de pouca valia para a compreensão da eficácia da heterogeneidade dos contextos de ação ao abordá-los nos termos dualistas das causas (subjetivas e/ou intersubjetivas) e efeitos (objetivos).

////////////////////

<sup>2</sup> Especialmente em relação a Latour, ver a crítica em Ingold (2015b, p. 138).

Os “outros” (não modernos) seriam induzidos a personificar objetos e naturezas e a extrair poderes impessoais de sujeitos (Latour, 2002) para acreditar em transformações eficazes; já nós teríamos racionalizado juridicamente a nossa vida coletiva – política e social – e medido cientificamente os fenômenos naturais<sup>3</sup>.

Mas os problemas não cessam ao reivindicarmos as abordagens centradas nos corpos ou na experiência. As críticas à base fenomenológica dessas abordagens também são elencadas por Rabelo (op. cit.) e compreendem 2 direções: o sujeito enquanto alargamento da subjetividade, desenvolvida por Ingold; e os limites auto-evidentes do corpo tomado como referente universal.

Portanto, é preciso ter cautela com o conceito de experiência. Para Latour, um problema da concepção fenomenológica da experiência reside no reconhecimento de que os processos de significação são elaborados somente nas relações face a face, suspeitando de toda e qualquer proeminência do contexto, considerado como algo que constrange a ação. Recusando o contexto como uma instância hierarquicamente anterior e determinante ao curso da ação, Latour (2006, p. 353) também problematiza a exclusividade heurística das abordagens centradas nas relações face a face, pois justamente não reconhece que as fontes da incerteza se encontram distribuídas por uma extensão muito mais ampla.

As incertezas também atravessam os corpos que podem ser compreendidos sem que tenhamos que recorrer aos conceitos de essência ou de substância. Ao invés disso, “ter um corpo é aprender a ser afetado (...) uma interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos” (Latour, 2008, p. 39). Então, não parece interessante definir o corpo por algo que ele tenha em si, mas por suas



<sup>3</sup> A noção de crença acarreta divisões natureza/cultura que, na constituição da disciplina antropológica, remete, por sua vez, a ideias ocidentais entre uma cultura espiritualizada e naturalizada (*universitas*), que tem seu auge com o romantismo, e o pensamento racionalista, político-jurídico (*societas*), de tradição filosófica (Viveiros de Castro, 2002, p. 300).

capacidades diferenciadas, ou seja, as “conversas sobre corpo”, como sugere o autor, compreendem as “diversas formas como o corpo é envolvido nos relatos daquilo que ele faz” (Latour, 2008, p. 40).

Para situar o corpo num devir e não numa essência, continua Latour (2008), precisamos re-situar a ciência e partir para uma abordagem que não busque uma correspondência entre “percepções” e dados: nesse modelo, o corpo não está conectado, mas repartido entre corpo fisiológico (objetivo) e corpo fenomenológico (subjetivo). Nas proposições<sup>4</sup> científicas, o corpo é extensivo ao ambiente, como no exemplo analisado no texto, do “kit de odores” do treinamento em enologia, que “educa” os narizes, em que temos uma proposição do corpo que leva em conta todos os atores (artificiais) que transformam o corpo. Tanto o estudante, quanto o professor ou o químico, todos eles são afetados por arranjos artificiais que transformam seus corpos<sup>5</sup>.

As articulações são as formas possíveis que temos de falar ou abordar as diferentes camadas que possibilitam essa afetação. Corpos cindidos são o oposto de corpos articulados, assim como sujeitos cindidos são o oposto de sujeitos articulados. Na articulação, é possível reconhecer a heterogeneidade dos componentes que se encontram em operação (artificiais e “naturais”, inclusive). Essas transformações se processam nas situações, no contexto local, que não é uma simbolização (arbitrária) do mundo realizada pelo sujeito, mas é por meio das artificialidades que ele suscita que é possível ocorrer as transformações.



- <sup>4</sup> Mundo feito de correspondência: mundo cindido, “jogo de soma zero entre as representações na mente e a realidade do mundo [...]” (Latour, 2008, p. 46). Tudo o que se fizer com o mundo é no sentido de desvirtua-lo. Mundo feito de proposições: conhecimento e produzir articulação: multiverso.
- <sup>5</sup> Nesse trabalho, Latour indica que, para resolver as discrepâncias entre narizes leigos e treinados, não devemos recorrer ao modelo que se sustenta na cisão entre narizes subjetivos e elementos primários objetivos, pois entre químicos, engenheiros de fragrâncias também surgirão muitos contrastes e todos os narizes são afetados por arranjos artificiais.



O que as articulações articulam? Não são palavras sobre o mundo (qualidades secundárias) ou coisas do mundo (qualidades primárias), mas proposições (por oposição a afirmações). Segundo Latour, as proposições são posicionadas, já que não têm autoridade definitiva e negociam possibilidades alternativas de outras proposições. As proposições possibilitam um conhecimento ao mesmo tempo “sólido, interpretado, controverso e dotado de sentido” (2008, p. 45).

Os trabalhos de Latour, Annemarie Mol e outros procuram justamente uma nova problematização dos limites e evidências do corpo, fazendo com que este emergja na manipulação das práticas e não ao contrário (como um pressuposto disciplinar ou interdisciplinar). Trata-se, assim, de empreender etnografias onde possamos acompanhar os processos (práticas) que fazem surgir não somente a experiência da corporeidade, mas também o próprio corpo como resultado.

A filosofia empírica de Mol (2003) explicita essa intenção ao apresentar uma etnografia transgressiva que, em vez de investigar diferentes perspectivas sobre o corpo, focaliza as práticas que fazem surgir (ou aparecer) ontologias variáveis ao invés de entidades singulares como “o” corpo. Nesse trabalho, a etnografia da “feitura” de corpos e doenças compreende uma situação hospitalar. Apropriando-se do conceito de *enactement*, a autora persegue os agenciamentos sem permanecer no território cativo dos trabalhos antropológicos centrados nas narrações e nas significações sobre corpos e emoções. O objeto da pesquisa deixa de ser epistemológico (não importa saber se as representações sobre a realidade são adequadas segundo critérios predefinidos), para se situar na pragmática do processo. Mais especificamente, é central o conhecimento gerado pela interação e pela manipulação prática, os objetos não estando passivamente à espera de serem descobertos, mas aparecem ou desaparecem conforme as práticas que são empregadas na sua manipulação. Objetos variáveis, mundos múltiplos de corpos e emoções, mas também de eficácias e de fundamentos. Ao dessencializar “o” corpo (o que o corpo faz ou invés do que o corpo é), somos levados a também

dessencializar os “encontros” terapêuticos como encontros de intencionalidades subjetivas.

Assim, dos encontros, chegamos finalmente aos agenciamentos. Os agenciamentos terapêuticos são movimentos que *fazem fazer* (numa acepção latouriana, 2001), pois por mais que pensemos estar no controle, somos sempre surpreendidos pelos processos, que não podem ser decompostos em sequências causais para serem compreendidos. A eficácia curativa não pode ser reduzida às representações sobre coisas, nem a formas de interação (subjetiva) com coisas ou controle sobre elas. Mas pode ser mais bem compreendida em termos de um *dever* terapêutico. Nos agenciamentos terapêuticos (em geral e não apenas os da nova era), os devires abrem as possibilidades para que novas capacidades possam ser geradas ao longo do processo, inclusive as competências, que não são conhecimentos exclusivamente *a priori*; tampouco os corpos são entidades ou substâncias já dadas nos processos, mas crescem ao longo das práticas (como enfatiza Ingold em vários trabalhos). São inúmeras as situações relatadas por pesquisadores que investigam os processos terapêuticos no âmbito das religiosidades nova era e que podem ser compreendidos nesses termos (Martins, 1999; Amaral, 2000; Maluf, 2003; 2005; Galinkin, 2008, Tavares, 2012, dentre outros).

Corpos e afetos implicados em agenciamentos terapêuticos nova era nos possibilitam compreendê-los como eventos, em que se misturam corpos que “agem”, que “falam” aos terapeutas; terapeutas que são afetados, que “sentem”, que “intuem”; procedimentos diagnósticos que também curam, procedimentos curativos que “dependem” dos pacientes. É ter em conta outras possibilidades de “educar a atenção” (Ingold, 2015a), nas quais as intencionalidades não estão repartidas entre sujeitos, corpos e procedimentos. Essas são pistas que podem nos ajudar, por exemplo, a compreender as “competências” terapêuticas nova era disseminadas ou vazadas pelo ambiente que embaralham sujeitos e corpos essencializados. São pistas que nos ajudam a compreender a experiência de uma terapeuta alternativa em Juiz de Fora, no início dos anos 2000,

que trabalhava, dentre outras terapias, com florais de Bach. Ela afirmava com certo orgulho que não havia feito qualquer curso ou treinamento em florais, pois essa competência poderia induzir erroneamente na produção do diagnóstico e na eficácia do tratamento. Mas como se desenrolava esse processo terapêutico? Para ela, seria mais “garantido” (daí a razão do orgulho e da confiança na qualidade de seu trabalho) que o próprio corpo do paciente (especificamente a musculatura localizada na região em que se apresentava o sintoma) pudesse sinalizar os florais apropriados ao tratamento. Essa terapeuta, que nada sabia sobre florais, educou sua atenção para afetos corporais desencadeados na consulta; sabia lê-los como textura – e não a leitura literal, por correspondência entre matéria e significado – no sentido de que era aconselhada por eles, os músculos (Ingold, 2012). Essas pistas podem valer igualmente para compreendermos a itinerância das terapêuticas nova era em contextos populares, como na benzeção de Rose. Vejamos.

No programa “Como será?”, exibido pela rede globo, no quadro de variedades culturais e científicas apresentado por Alexandre Henderson, foi veiculada a reportagem “Hoje é dia de rezar”, cuja chamada indicava se tratar de uma benzedeira diferente. No portal G1 da rede globo, a matéria apresenta a seguinte chamada:

Em Salesópolis, interior de São Paulo, nosso repórter vai conhecer uma benzedeira que foge da imagem que a maioria das pessoas têm das rezadeiras. Vamos conhecer Rose, *uma benzedeira jovem e moderna*, que aprendeu a prática com a avó. Ela acredita que *qualquer um pode benzer* e ensina Alexandre a fazer uma reza (grifos nossos).

A reportagem inicia com a chegada do apresentador à residência de Rose, uma mulher que aparenta cerca de 40 anos (portanto, bem mais nova que a imagem tradicional que temos das velhas benzedeiras), tatuada, com um vestido e ornamentos no estilo indiano, e que convida Alexandre a se sentar em sua varanda. O local é muito agradável, cercado de plantas e com alguns objetos decorativos e religiosos que fazem

referência ao universo católico e às religiosidades nova era (anjo, deusa egípcia, velas, sino, filtro de sonhos, panos indianos). Perguntada sobre o que é ser benzedeira, Rose assim a define: “benzedeira é uma pessoa, ou uma mulher, disposta a ser amor e a doar esse amor o tempo inteiro”. Ela explicita sua familiaridade com essa prática por conta da linhagem familiar, pois ambas as avós foram também benzedeiros, embora não identifique na especificidade de sua história o dom ou habilidade necessários para o ofício da benzeção. Como ela mesma afirma, no passado, era necessário que determinadas pessoas monopolizassem esses conhecimentos – os especialistas da cura – mas, atualmente, isso não seria mais necessário, já que todos possuem a habilidade de benzer, “de bendizer”, nos seus termos. Rose afirma que não tem religião, apenas fé: “eu passei por todas, eu estudei muitas religiões, mas o que me liga a Deus é o meu coração, é o meu amor”.<sup>6</sup>

Saboreando uma bebida com a entrevistada enquanto caminham pelo terreno da casa, o repórter comenta com Rose que antes de conhecê-la pensava que iria encontrar “uma senhorinha, de cabelo branco, com um terço na mão...”. Sua curiosidade realçava as peculiaridades de Rose que a tornam tão diferente das benzedeiros convencionais: de fato, ela completa as observações do apresentador afirmando que era o oposto de uma benzedeira tradicional. Rose acrescenta, ainda, que o “perfil” das benzedeiros está mudando e que se trata de uma prática que estava desaparecendo, mas que atualmente ajuda a realizar encontros pelo Brasil promovendo um “despertar” das benzedeiros. Na parte final da entrevista, o mesmo repórter pergunta sobre o uso de algumas plantas que Rose cultiva em seu jardim. Exibindo para ele a espada de São Jorge, que “corta laços negativos, cordões energéticos”, e a arruda, “a primeira coisa que seca se a tua energia tá ruim”, a entrevistada destaca que as pesquisas científicas vêm confirmando o poder das plantas: “cada erva



<sup>6</sup> Em outro documentário (“Toda Reza”), Rose esclarece que as energias são os materiais de trabalhos das rezadeiras e quando elas não têm uma religião definida gera muita desconfiança por parte das pessoas que costumam associá-las a bruxas.

dessa tem um poder energético pra limpeza; não só consumida como chá, mas pra banhos (...) então os cientistas estão estudando o poder das ervas, da imposição de mãos, né? Que é a questão do benzimento, do reiki etc., na cura”. Ao final da entrevista, o entrevistador pede um benzimento à Rose, que prontamente responde: “mas depois você me benze, pode ser”? Surpreso, o entrevistador explicita sua vontade de aprender a benzer, ao que Rose retruca não ser necessário, pois, como ela afirma, “quando você ama, você já aprendeu a benzer”.

Qual a diferença de Rose para a imagem “tradicional” de benzedeira? À primeira vista, a diferença está na própria jovialidade e a modernidade que o estilo “alternativo” imprime à sua “apresentação de si” (roupa, tatuagem, jeito de falar), mas vai além. Ela entrelaça procedimentos terapêuticos do universo nova era, como o reiki, com os populares chás e banhos da benzeção “tradicional”. Mas se trata apenas de misturar substâncias? As pistas parecem nos levar à itinação e não para uma fusão de cosmologias nova era e populares, quando Rose esclarece que a capacidade de curar só pode se realizar ao longo do processo. Assim, não temos, na sua genealogia familiar (avós benzedieras), em alguma capacidade ou dom especial e tampouco em alguma religião a ancoragem da eficácia curativa, que se distribui pelo evento da benzeção indistintamente a sujeitos e corpos que nela se fazem.

## Conclusões

Para finalizar, voltemos à questão central desse texto perguntando: como a antropologia pode compreender essas novas experimentações terapêuticas sem diluí-las? Sugerimos, antes de tudo, exorcizar as tentativas fantasmagóricas que cercam seu resgate como “entidades”, ou seja, que se trata de disseminação da nova era como um “estilo” que não se transforma nesse processo. Para a compreensão das itinações terapêuticas da nova, era é preciso acompanhar os agenciamentos produzidos, que é bem diferente de reconhecer apenas as intencionalidades

dos terapeutas, mas considerar o espraiamento dos mediadores que não costumam ser repartidos entre subjetividades e objetividades. Deve-se enxergar para além da dicotomia entre as afirmações verdadeiras sobre o mundo e as narrações subjetivas e sensoriais, buscando as articulações que permitem o acontecimento dos corpos e dos agenciamentos terapêuticos.

## Nova Era, Espiritismo e Saúde no Brasil

WALESKA AURELIANO<sup>1</sup>

Este artigo analisa, a partir de um estudo de caso, as aproximações e distanciamentos entre o Espiritismo brasileiro e o movimento Nova Era, tendo como ponto de interseção entre ambos o campo da saúde. Neste sentido, o texto intenta trazer uma contribuição às análises contemporâneas sobre o advento da Nova Era no Brasil, explorando um cenário particular no qual sua apropriação se deu dentro de um campo religioso bem instituído no país em histórica relação com a medicina.

A pesquisa foi realizada em um centro terapêutico autodenominado espírita que atende pacientes oncológicos no sul do Brasil, oferecendo terapias alternativas/complementares<sup>2</sup> e cirurgias espirituais. Nessa instituição, trabalham vários profissionais de saúde e pessoas com filiações



<sup>1</sup> PPCIS/ICS/UERJ

<sup>2</sup> Neste artigo usarei as expressões terapia ou medicina alternativa/complementar indistintamente, embora ciente dos limites dessa equiparação. A escolha baseia-se no fato de serem essas as denominações comumente usadas pelos atores sociais que faziam parte do lócus da pesquisa, com ênfase maior para o termo “complementar” em detrimento de “alternativo” para a classificação de suas práticas.

religiosas diversas que teriam em comum a percepção de que os eventos de saúde/doença são afetados por aspectos espirituais e/ou emocionais passíveis de serem tratados através de formas terapêuticas não-alopáticas. Com este objetivo, conjugam elementos do Espiritismo a práticas terapêuticas diversas, junção frequentemente tensionada na experiência de pacientes e voluntários do centro.

A análise das dinâmicas sociais que regem essa instituição revela aspectos mais amplos observados na religiosidade brasileira a partir da expansão e apropriação de valores do movimento Nova Era por várias denominações religiosas (D'Andrea, 2000; Guerriero, 2009; Oliveira, 2009). No contexto analisado, observamos uma indefinição de margens conjugada a uma busca de fronteiras entre dois campos, Espiritismo e Nova Era, o que evidencia o caráter heterogêneo desses grupos e a centralidade da saúde para ambos<sup>3</sup>.

A pesquisa foi realizada entre os anos de 2009 e 2011, período durante o qual acompanhei regularmente o cotidiano da instituição e entrevistei dirigentes, voluntários e pacientes ali atendidos. Durante o trabalho de campo acompanhei o processo de formação de novos voluntários, recebi treinamento para a aplicação de algumas terapias oferecidas no centro, tornando-me também voluntária da instituição.

O texto está dividido em dois momentos. No primeiro apresento os postulados básicos da doutrina espírita, seu desenvolvimento no Brasil atrelado ao campo da saúde e a influência recente do advento da Nova Era na conformação das práticas terapêuticas do Espiritismo brasileiro. Essa revisão histórica é necessária para percebermos as continuidades e rupturas presentes na construção do Espiritismo e seus reflexos na atualidade, em sua relação com outras propostas espiritualistas com cunho terapêutico. Em um segundo momento, apresento o Centro de Apoio

3 Para outros exemplos da disseminação de práticas terapêuticas do universo Nova Era por religiões já há muito estabelecidas no Brasil, como o catolicismo e a umbanda, ver artigo de Tavares e Caroso neste volume.



ao Paciente com Câncer (CAPC), uma instituição espírita com foco totalmente voltado para o atendimento em saúde, que congrega em seu interior pacientes e voluntários de diversas filiações religiosas e com distintas concepções terapêuticas. Na análise desse cenário, busco demonstrar a continuidade do processo de aproximação e diferenciação historicamente presente na constituição do Espiritismo no país e a influência da Nova Era no contexto recente de sua produção.

## A Doutrina Espírita

O Espiritismo emerge na França na segunda metade do século XIX e teve como marco definidor de sua origem o lançamento do *Livro dos Espíritos*, uma compilação extensa, baseada em 1.019 perguntas feitas aos espíritos e sistematizadas pelo pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec. Nesta época, a Europa vivia uma onda de movimentos espiritualistas que tanto se contrapunham ao dogmatismo das religiões instituídas, especialmente o Catolicismo, como ao materialismo da ciência sem negar, no entanto, o valor da espiritualidade ou da ciência, mas apostando em formas diferenciadas de utilização desses elementos para o desenvolvimento humano<sup>4</sup>.

Kardec define o Espiritismo como “uma ciência que trata da natureza, da origem e da destinação dos Espíritos, e das suas relações com o mundo corporal” (2009, p. 10). No entanto, além da sua dimensão científica, o Espiritismo também foi idealizado como uma filosofia ancorada em pressupostos religiosos. A crença na imortalidade e na evolução do espírito é a premissa fundamental da doutrina. De acordo com Kardec, todos os espíritos foram criados por Deus iguais e imperfeitos e a todos



<sup>4</sup> Além do Espiritismo, podemos citar outras correntes com propostas espiritualistas que nasceram no século XIX, como a Teosofia, de Helena Blavastky, que em 1875 fundou em Nova York a Sociedade Teosófica, e a Ordem Hermética da Aurora Dourada (Golden Dawn), criada na Inglaterra em 1888 e que teve entre seus principais fundadores dois médicos.

foi dado o livre-arbítrio para fazerem as escolhas necessárias à sua evolução espiritual cujo objetivo seria a perfeição moral. A reencarnação do espírito seria o meio natural para atingir tal propósito. Os atos e escolhas feitos em determinada vida (encarnada) do espírito contribuiriam para promover seu aperfeiçoamento moral, e conseqüente evolução, assim como determinariam as provas e expiações pelas quais o espírito passaria em cada reencarnação. Kardec nomeou de “lei de causa e efeito” o mecanismo de retribuição ética universal a todos os espíritos, segundo a qual nossa condição atual é resultado de nossos atos em vidas passadas. Porém, com base na ideia do livre-arbítrio, o espírito também poderia escolher situações para serem vividas em determinada encarnação a fim de atingir mais rapidamente sua perfeição ou expiar faltas e erros cometidos em vidas passadas.

Além da reencarnação e do carma, o Espiritismo tem na mediunidade um de seus principais elementos. É através desse mecanismo que se daria a comunicação entre os espíritos encarnados e desencarnados, entre o mundo visível e o invisível. Aqueles capazes de desenvolver plenamente essa habilidade de comunicação são chamados de médiuns e se subdividem em diversas categorias. Por fim, outro princípio básico do Espiritismo diz respeito à prática da caridade, modo fundamental através do qual os espíritos (encarnados e desencarnados) podem aprimorar-se através da doação e do amor ao próximo e que está diretamente relacionada à moral cristã. Uma das máximas kardequiana diz: “fora da caridade não há salvação”.

Além do *Livro dos Espíritos*, Kardec elaborou outros quatro livros e uma série de artigos que foram publicados na Revista Espírita, fundada por ele em 1858<sup>5</sup>. Nesses escritos ele formulou as bases da doutrina espírita, tratando das mais diversas questões: dos elementos gerais do

//////////

<sup>5</sup> A publicação da Revista Espírita sofreu várias interrupções depois da morte de Kardec. Atualmente é publicada em francês e coordenada pelo Conselho Espírita Internacional formado por trinta e três países (<http://www.revuespirite.org>, acessado em 30/05/2016).

universo às categorias de espíritos, do suicídio às leis do trabalho, da caridade aos períodos geológicos da Terra. Não escapa à obra espírita de Kardec qualquer elemento, seja de ordem material, espiritual, social, moral ou política. Assim, as questões envolvendo a dimensão da saúde e doença também estão ali presentes, porém de modo sutil.

De forma geral, as doenças são percebidas no Espiritismo como sinais de desequilíbrio entre os diferentes corpos que compõe a pessoa na cosmologia espírita (ver Cavalcanti, 1983): o corpo físico (material e transitório), o corpo espiritual (fluídico e imortal) e o perispírito que seriam um corpo intermediário, nem material nem completamente fluídico, responsável pela união dos corpos físico e espiritual. Esses desequilíbrios podem ser resultado tanto de atos da vida atual do espírito encarnado representados, sobretudo, pelos vícios, quanto de atos cometidos pelo espírito em encarnações anteriores, e neste caso as doenças são percebidas como resgates cármicos. Haveria ainda as doenças causadas pela influência de “espíritos inferiores”, atraídos por suas vítimas em decorrência de dívidas cármicas ou pela prática de comportamentos moralmente condenáveis. As enfermidades, neste caso, são consideradas fruto da *obsessão* desses espíritos (também chamados *obsessores*) por suas vítimas. As doenças mentais seriam aquelas que mais diretamente estão associadas à *obsessão*.

Ao considerar as doenças como manifestações de desordens causadas pelo desequilíbrio espiritual ou dívida cármica, a cura ou reestabelecimento da saúde nos escritos de Kardec está muito mais pautada em conselhos de ordem moral do que no desenvolvimento de práticas curativas. Deste modo, são poucos os recursos oferecidos em sua obra para o desenvolvimento de uma “terapia espiritual” que vá além do desenvolvimento moral do espírito. A visão da doença como carma a ser cumprido também teria influenciado o não desenvolvimento de uma terapia mais ativa na obra de Kardec, já que a cura seria a interrupção do cumprimento do carma (Aubrée e Laplantine, 2009). A prece e os

passes aparecem em sua obra como elementos principais para trazer alívio para as aflições das mais diversas ordens, incluindo-se as doenças<sup>6</sup>.

A abordagem modesta conferida aos processos de saúde e doença na obra kardequiana não impediu que em outros contextos aonde a doutrina espírita veio a se desenvolver esse aspecto tomasse fortes dimensões e passasse a caracterizar o Espiritismo como uma religião eminentemente terapêutica, como foi o caso do Brasil.

## Espiritismo no Brasil: entre religião e prática terapêutica

Desde sua inserção no Brasil, ainda na segunda metade do século XIX, o Espiritismo alcançou proporções não observadas em outros países, a exemplo da França, seu local de origem. Hoje, dizem muitos espíritas, Allan Kardec seria um ilustre desconhecido em seu país, ao passo que no Brasil seu nome está em ruas, escolas, praças e hospitais graças à popularidade da doutrina.

Um dos elementos centrais para difusão do Espiritismo em solo brasileiro teria sido o acentuado caráter terapêutico com o qual foi conformada por seus adeptos no país (Aubrée e Laplantine, 2009). Tais práticas, desenvolvidas em consonância com um dos princípios básicos da doutrina, a caridade, ampliaram o alcance da religião, sem relegá-la ao conhecimento de uns poucos letrados que tinham, em fins do século XIX, acesso às obras escritas por Kardec e outros espíritas franceses. Através das práticas de cura caritativas, o Espiritismo alcançou também as classes populares já habituadas a recorrerem a formas de tratamento de cunho religioso, como as populares benzedeiras (Damazio, 1994).



<sup>6</sup> Os passes são centrais na doutrina espírita. Consiste na imposição das mãos do médium sobre a cabeça e/ou partes do corpo do consulente para retirada de energia negativa e transmissão de boas energias que seriam enviadas pelos espíritos, mas também depreendida do médium. Daí a exigência de ilibada conduta moral e equilíbrio espiritual por parte do médium que deseja ser passista.

Segundo Aubrée e Laplantine (2009) seria apenas no Brasil que uma feição terapêutica do Espiritismo se desenvolveu. A vertente terapêutica da religião aparece já nas primeiras fases de seu desenvolvimento no país e em parte está relacionada ao pressuposto da misericórdia e do perdão divinos herdados do Catolicismo (Stoll, 2003).

No entanto, devemos reconhecer que essa feição terapêutica não é exclusiva do Espiritismo brasileiro. As pesquisas de Koss-Chinoio (2005), Rivera (2005) e Schmidt (2009) em Porto Rico revelam a presença forte de práticas terapêuticas no Espiritismo desenvolvido naquele país. Em Buenos Aires, Algranti (2007) analisou as teorias etiológicas e as práticas terapêuticas desenvolvidas na Escuela Científico Basílio, instituição espírita fundada por um casal de franceses que migraram para Buenos Aires em finais do século XIX. Possivelmente, o que diferencia a terapêutica espírita no Brasil é o seu considerável reconhecimento público, social e político, como discutido por autores como Giumbelli (1997) e Aubrée e Laplantine (2009). Esse reconhecimento, no entanto, foi marcado por um longo processo de condenação e legitimação do Espiritismo, que teve em seu cerne as práticas terapêuticas espíritas.

As preces e os passes foram as principais técnicas desenvolvidas pelos primeiros espíritas brasileiros para tratar as doenças. Eles também desenvolveram tratamento específico para as *obsessões*, conhecido por *desobsessão*, que envolve basicamente o uso de passes, preces e conselhos morais visando persuadir o espírito obsessor a afastar-se de sua vítima. Os primeiros espíritas brasileiros também aplicavam o receituário mediúnico que se dá quando um médium, incorporado ou intuído pelo espírito de um médico, receita medicamentos, na maioria das vezes homeopáticos e, eventualmente, também alopatícos.

Tais práticas, desenvolvidas já nos primeiros anos de difusão do Espiritismo no país, não agradaram a classe médica que ao lado de juristas, policiais, padres e jornalistas, promoveram uma perseguição aos espíritas, classificando-os como charlatões. Até 1942 o código penal brasileiro associava a prática do Espiritismo ao exercício ilegal da

medicina quando se prestava a “inculcar a cura de moléstias curáveis ou incuráveis” e “aplicar ou prescrever substâncias com fins terapêuticos”. No entanto, durante o decorrer das primeiras décadas do século XX as sanções impostas pelo código penal brasileiro vão ser relativizadas a partir do momento que as práticas espíritas passam a ser classificadas e diferenciadas entre o “verdadeiro” e o “falso ou baixo” Espiritismo (Giumbelli, 1997).

O primeiro, identificado com as classes médias letradas, afastou-se gradualmente da prática do receituário mediúnico que tanto incomodava aos médicos, desenvolveu um forte aparato de assistência social que incluía assistência médica e odontológica gratuita, doação de remédios e alimentos, assim como inseriu cada vez mais nos seus centros a figura do médico, que passa a legitimar as práticas curativas espíritas. Gradualmente, os grupos que pretendem representar “o verdadeiro Espiritismo” irão se concentrar nas “doenças da alma” (sobretudo a *obsessão*), sem competir com a medicina na cura das “doenças do corpo”.

Já o termo “baixo Espiritismo” foi utilizado por juristas, médicos, imprensa, cientistas sociais e entre os próprios grupos espíritas como forma de produzir distanciamento com relação a práticas religioso-terapêuticas marcadas por elementos da religiosidade africana que vão ser classificadas como “magia negra”, “feitiço” ou “macumba”, sempre tendo como propósito “causar o mal” ou “enganar” a terceiros. Assim, a expressão “baixo Espiritismo” passou a ser usada e reconhecida tanto pelo aparato policial do Estado quanto pelos próprios religiosos para criar modos de distinção entre o que seria o “verdadeiro” e o “falso” Espiritismo e, dessa forma, legitimar e deslegitimar certos grupos e práticas (Giumbelli, 1997).

Além das contendas entre espíritas, médicos e juristas, também se observa nas primeiras décadas de expansão do Espiritismo no Brasil disputas internas entre grupos e adeptos na tentativa de produção de um modelo unificado da doutrina. O fato de estar alicerçado originalmente sobre a tríade ciência-filosofia-religião permitiu arranjos diversos das

premissas descritas por Kardec em sua obra. No final do século XIX, encontramos alguns grupos mais afinados com os aspectos religiosos da doutrina, absorvendo nesse processo elementos do Catolicismo (caridade, prece), das religiões orientais como o Budismo e Hinduísmo (reencarnação, carma) e mesmo das religiões de matriz africana das quais buscavam se distanciar, mas por vezes se aproximavam delas através da prática da incorporação, por exemplo. Na classificação de autores como Damazio (1994), esses grupos ficaram conhecidos como a *corrente religiosa ou mística* da doutrina.

Em contraposição à *corrente religiosa*, estavam os grupos que buscavam dar ênfase aos aspectos científicos e filosóficos do Espiritismo, recusando ou minimizando sua dimensão religiosa. Estes faziam parte da *corrente científica*. Seu foco eram os experimentos espíritas, tais como a materialização, as manifestações físicas do mundo espiritual a serem comprovadas por métodos científicos da época.

Embora tais categorias tenham de fato sido usadas por muitos grupos para construção e recusa de identidades no interior do movimento espírita no final do século XIX e início do século XX, elas não davam conta da prática daqueles que se denominavam espíritas ou que buscavam conhecer o Espiritismo, já que uma mesma pessoa poderia frequentar diferentes grupos. Para Giumbelli (1997), essa oposição analítica de divisão dos grupos espíritas com base na ênfase colocada sobre qualquer dos aspectos da doutrina deve ser observada com cautela, pois entre os adeptos e grupos brasileiros identificados como mais “religiosos” nunca se deixou de falar de ciência e, apesar das disputas internas, os grupos em oposição não deixavam de se relacionar e promover alianças para consolidação do movimento espírita no Brasil.

A crítica de Giumbelli aponta ainda para o fato dessas análises se apoiarem “em uma oposição *a priori* entre os domínios da ‘ciência’ e da ‘religião’ – como se eles fossem capazes de designar territórios delimitados e universalmente definíveis da experiência humana” (Giumbelli, 1997, p. 68). Tal interpretação, segundo o autor, faria com que o Espiritismo

brasileiro fosse lido como um “modelo desviante” que paradoxalmente corrigiria a própria doutrina ao apontar para inconsistência de se conciliar “ciência” e “religião”, o que não corresponde ao modo como esses termos são tensionados na construção da doutrina espírita que “se constitui ao mesmo tempo enquanto conciliação e enquanto reação ao que identifica como ‘ciência’ e como ‘religião’” (idem, p. 69).

Em meio a essas disputas por definição ocorreram tentativas de organização e institucionalização da doutrina. Em 1881 foi fundado o Centro da União Espírita do Brasil, durante o 1º Congresso Espírita Brasileiro, que ocorreu no Rio de Janeiro. No entanto, o projeto teve vida curta devido às desavenças dentro do grupo entre os *místicos/religiosos*, e os *científicos*. Anos depois, nova tentativa foi feita com a intenção de criar uma instituição que congregasse os espíritas brasileiros, e que não fosse nem *mística* nem *científica*, mas “neutra” (Damazio, 1994; Arribas, 2008). Nasce então a Federação Espírita Brasileira (FEB) em 1º de janeiro de 1884.

A princípio, a nova organização conseguiu agregar as diversas correntes, porém com o passar dos anos novamente a querela entre os ditos *religiosos*, maioria na FEB, e os *científicos*, torna a causar rupturas. Entretanto, a instituição não sofreu os mesmos abalos que sua predecessora e consegue se manter até os dias atuais, o que não significa que tenha conseguido unificar os espíritas brasileiros, mas sim manter-se como um órgão representativo do Espiritismo como uma religião oficialmente reconhecida.

Para um centro ser filiado à FEB é necessário observar algumas regras, sobretudo no que diz respeito aos modos de divulgação da doutrina espírita e de organização das atividades dirigidas a sua clientela. Os centros espíritas que não concordam ou não pretendem se adequar a essas normas não se filiam à instituição e buscam associar-se a outras federações espíritas existentes que, no entanto, geralmente não gozam do mesmo prestígio político-social da FEB.



Na primeira metade do século XX a consolidação proposta para o Espiritismo pela FEB significou o distanciamento gradativo do receituário mediúnico e a exclusão/negação das entidades relacionadas à Umbanda que foi classificada, naquele momento, como uma forma de “baixo Espiritismo”. Hoje, a restrição terapêutica imposta aos centros ligados à FEB se lança sobre as práticas das chamadas terapias alternativas/complementares que aparecem relacionadas muitas vezes a um campo religioso/espiritual em expansão na contemporaneidade, denominado genericamente de Nova Era (Amaral, 2000; Carozzi, 1999; Magnani 1999, 2000; D’Andrea, 2000; Maluf, 2005).

## A “Nova Era” da Terapia Espiritual no Brasil

D’Andrea (2000, p. 126) cita um evento ocorrido em um centro espírita da zona sul do Rio de Janeiro, que depois de seis anos fazendo uso da cromoterapia junto a sua clientela recebe orientação do seu presidente para suspender essa atividade. A restrição ao uso da técnica se ancorava no fato da cromoterapia não ser uma “prática espírita” e sim “uma prática esotérica”, sendo seu uso em centros espíritas desaconselhado pelo “órgão central coordenador do movimento espírita nacional”, no caso a FEB.

Em 2009 participei do MEDNESP (Congresso da Associação Médico-Espírita do Brasil)<sup>7</sup> e presenciei uma situação semelhante quando um pediatra, logo após sua palestra sobre os aspectos espirituais relacionados aos Transtornos de Hiperatividade e Atenção (TDHA), foi questionado por alguém da plateia sobre as crianças índigo e cristal<sup>8</sup>. Com um



<sup>7</sup> O MEDNESP é promovido anualmente pela Associação Médico-Espírita do Brasil (<http://www.amebrasil.org.br/2015/> acessado em 01/06/2016).

<sup>8</sup> As teorias que tratam dos conceitos de crianças índigo e cristal explicam que várias crianças identificadas na literatura médica-psicológica como hiperativas ou com transtornos de comportamento na verdade são reencarnações de espíritos muito evoluídos que possuem uma importante missão na Terra. Por estarem à frente de seu tempo elas teriam problemas de adaptação e adequação às normas vigentes

sorriso, o médico disse já esperar por uma pergunta dessas, mas que ele não iria responder, pois “eu não trato de teorias que não estão na codificação de Kardec”.

Apesar de serem situações um tanto distintas, pois uma diz respeito à aplicação de um tratamento terapêutico e outra está mais relacionada às teorias reencarnacionistas, ambas são sintomáticas dos tensionamentos contemporâneos pelos quais o Espiritismo tem passado no Brasil ao se deparar com o advento das terapêuticas e religiosidades da Nova Era.

Para D’Adrea (2000), a influência das práticas do universo Nova Era, valorizadas por camadas médias urbanas identificadas com as culturas pós-psicanalíticas e pós-espíritas da modernidade, que questionam qualquer dogmatismo religioso e tradicionalista, teriam favorecido uma *nova-erização* do Espiritismo no Brasil. Com a difusão desses elementos na contemporaneidade, que estão presentes majoritariamente entre as classes médias dos grandes centros urbanos, coloca-se o desafio ao Espiritismo em novamente demarcar suas fronteiras. Há pontos de contato entre ambos que permitem o borramento desses limites, principalmente no tocante às noções de saúde e doença.

Um deles diz respeito à ideia do sujeito como agente de sua doença e da sua cura. Como vimos, dentro da percepção espírita as doenças podem ter origem cármica, sendo fruto de ações em vidas passadas, ser resultado de condutas desviantes nesta vida ou estar relacionadas a processos obsessivos decorrentes de relações em vidas anteriores, ou da abertura da frequência espiritual para ação de espíritos inferiores. O sujeito é, portanto, agente de sua doença (embora não seja consciente disso) e pode ser o agente da sua cura se empreender a reforma moral que permitirá sua evolução espiritual para essa vida e as vindouras.

A concepção de empoderamento do sujeito sobre seu processo de cura e sua responsabilidade no processo de adoecimento também é

---

instituídas em seu meio social, sendo quase sempre crianças questionadoras, rebeldes e críticas.

encontrada no discurso das práticas terapêuticas da Nova Era. Como observa Maluf (2005, p. 528), nas terapias alternativas, “no decorrer de cada processo de tratamento, o objeto de cura dá lugar ao indivíduo como um todo, observando-se aqui o empoderamento e a emergência do sujeito”. O discurso presente no universo das terapias alternativas confere ao sujeito papel central no processo de cura e esse discurso se conecta de certa forma à filosofia espírita para centrar no doente o poder (e a responsabilidade) da cura, a capacidade de redefinição de hábitos e condutas tendo por objetivo a contínua evolução espiritual, mental e o alívio esperado para os sofrimentos do corpo trazidos pela doença. Isto implica diretamente na ideia do livre-arbítrio que caracteriza a doutrina espírita.

Outro ponto que pode aproximar esses dois sistemas na contemporaneidade é a união que ambos buscam fazer entre espiritualidade e ciência de um lado (Espiritismo) e tradição e modernidade de outro (Nova Era). Magnani (1999), por exemplo, observa que os adeptos do circuito da Nova Era buscam nas tradições ditas ancestrais, eruditas, populares, camponesas ou indígenas elementos para construir seu discurso voltado para a busca do natural, orgânico, espiritual, do equilíbrio com a natureza e seus seres, ou seja, a ideia de que povos ancestrais detinham um conhecimento tradicional sobre o mundo e as relações com os elementos naturais, perdidos com a crescente racionalização do homem e que precisa ser retomado. Maluf (1996) também observa algo similar em sua pesquisa sobre as práticas espirituais-terapêuticas da Nova Era nas quais é possível observar uma valorização de elementos terapêuticos reconhecidos como próprios de tradições orientais e africanas, assim como uma valorização de elementos da natureza como fonte de saúde, conhecimento e conexão com a espiritualidade.

Por outro lado, *new agers* e espíritas não deixam de recorrer a disciplinas científicas do mundo moderno para embasar seus argumentos, apesar de suas constantes críticas ao projeto cartesiano de ciência que construiu uma visão binária e não holística do mundo e seus seres. Assim, evocam especialmente a física quântica, mas também a biologia, a

arqueologia e a antropologia, por exemplo, (muitas vezes dentro de um senso comum do que constitui o corpo teórico dessas disciplinas), para validar suas propostas, sem falar nos congressos e seminários realizados tanto por espíritas quanto *new agers*, onde os palestrantes têm como cartão de apresentação seus vínculos com universidades ou centros de pesquisa.

Certamente não podemos confundir e mesclar de forma indiscriminada as práticas do Espiritismo e da Nova Era. O que quero chamar atenção aqui é para o fato de que práticas terapêuticas criadas ou valorizadas pelo circuito Nova Era envolvem princípios similares, embora dentro de retóricas e ações específicas, aos das terapias espíritas através de linhas que cruzam esses sistemas terapêuticos fazendo certas conexões a despeito dos cortes que permanecem como forma de delimitação de fronteiras, como pode ser observado no estudo de caso a seguir.

## O Centro de Apoio ao Paciente com Câncer

O Centro de Apoio ao Paciente com Câncer (CAPC) foi fundado em 1998 e está localizado na parte insular da cidade de Florianópolis, no sul do Brasil. O Centro<sup>9</sup> é vinculado a uma instituição mais antiga fundada em 1986, o Núcleo Espírita Nosso Lar (NENL) com sede na cidade de São José, distante apenas nove quilômetros de Florianópolis. As duas instituições são organizações complexas, política e socialmente reconhecidas nas duas cidades, sendo declaradas instituições de utilidade pública em âmbito municipal, estadual e federal em função das práticas terapêuticas que oferecem. Todo atendimento oferecido nessas instituições é gratuito e elas são mantidas através de doações, mensalidade de sócios efetivos, subvenções e trabalho voluntário. Em 2011, o CAPC atendia em média 100 pacientes por semana e, apesar do nome, a instituição não

//////////

<sup>9</sup> Usarei Centro com maiúscula para me referir ao CAPC.

tratava apenas pacientes com câncer, mas também aqueles com doenças degenerativas e autoimunes<sup>10</sup>.

O tratamento oferecido no CAPC constitui-se na aplicação de terapias complementares, realização de grupos terapêuticos e cirurgias espirituais<sup>11</sup>. Por sua atuação terapêutica, que vai além das técnicas típicas do Espiritismo, nem o CAPC nem o NENL são vinculados à Federação Espírita Catarinense (FEC), filial da FEB no estado.

O ambiente físico da instituição assemelha-se a um hospital ou clínica. Uma forte conexão com os pressupostos biomédicos podia ser claramente observada na forma como o Centro estava organizado, na sua disposição física (divisão em enfermaria com 57 leitos, salas de cirurgia, sala de espera e auditório), no modo de vestir dos voluntários (roupa branca, jaleco, máscaras e touca), na hierarquização das funções (médiuns operadores, médiuns doadores, instrumentadores cirúrgicos, auxiliares técnicos, leitor/a de prontuários) e na forma como as cirurgias espirituais eram realizadas (em macas, com uso de iodo, gazes, falsos bisturis<sup>12</sup>, curativos, emissão de atestados e orientações pós-cirúrgicas). O Centro dispunha ainda de uma sala equipada com aparelhos específicos para atendimentos de urgência, uma espécie de mini-UTI, e de uma ambulância, elementos que reforçavam sua identidade como instituição terapêutica capaz de prestar atendimento a pessoas com doenças graves como o câncer.



<sup>10</sup> O NENL atendia, em média, duas mil pessoas, segundo a direção da instituição. Esse número contemplaria as pessoas em tratamento, seus acompanhantes, as chamadas telefônicas e por internet e os frequentadores das palestras e passes cotidianamente oferecidos à população em geral. Embora a retórica nas duas instituições fosse a de que todas as doenças têm em seu cerne aspectos emocionais e espirituais, a separação feita entre as duas casas visava dar ao paciente com doenças crônicas graves uma atenção diferenciada, mais apropriada à gravidade e às consequências físicas da doença (como as mutilações e efeitos adversos dos tratamentos, no caso do câncer).

<sup>11</sup> Entre algumas das terapias oferecidas estão a cromoterapia, hidroterapia, reiki, florais de Bach, além de várias outras desenvolvidas pelo Centro.

<sup>12</sup> Esses bisturis têm fio cego, não produzindo cortes.

Fachada do CAPC<sup>13</sup>

Quarto de Pacientes

Ao contrário do que afirmam algumas análises sobre a relação entre Espiritismo e saúde, incluindo-se aqui a literatura antropológica (ver, por exemplo, Greenfield, 1999), boa parte da clientela que buscava os serviços do CAPC não se constituía em uma parcela populacional desprivilegiada economicamente ou sem acesso aos sistemas médicos oficiais. Tampouco era formada apenas por pessoas que não encontraram na biomedicina tratamento para suas aflições, pois ali encontravam-se pessoas nas mais diversas fases de tratamento contra o câncer, e até mesmo pessoas que não apresentavam mais sinais ou sintomas da doença, mas que decidiram realizar o tratamento oferecido pelo CAPC para “reforçar” o tratamento alopático ou complementá-lo. Pessoas de todas as idades buscavam o Centro, de ambos os sexos (embora a maioria fosse formada por mulheres), de todas as camadas sociais, de pescadores, donas de casa e agricultores a médicos, empresários e professores universitários, e de todas as religiões (ou sem religião), principalmente católicos e espíritas, mas também luteranos, umbandistas e, eventualmente, evangélicos e agnósticos.

Quanto aos que ali trabalhavam, havia médicas/os, enfermeiras/os, psicólogas/os, nutricionista e os voluntários da casa (que também

//////  
<sup>13</sup> Todas as imagens presentes no artigo foram produzidas pela autora.

podiam ser profissionais de saúde, mas não necessariamente), além de um corpo administrativo e o pessoal da limpeza e da cozinha<sup>14</sup>. Os profissionais da limpeza, da cozinha e da enfermagem eram remunerados, todos os demais eram voluntários, inclusive os médicos. Alguns médicos atuavam exclusivamente dentro da sua profissão realizando análise de exames e atendimento médico aos pacientes, porém um pequeno grupo também exercia funções espirituais e mediúnicas, sendo alguns deles os médiuns que realizavam as cirurgias espirituais.

Embora 90% dos voluntários do CAPC fosse formada por ex-pacientes da casa ou do NENL, seria difícil generalizar o exercício voluntário do trabalho espiritual-terapêutico em termos de uma “conversão religiosa”, pois muitos deles não se definiam como espíritas. Não havia impedimento para que pessoas de outras religiões trabalhassem como voluntárias no NENL e, principalmente no CAPC, que era apresentado como espaço terapêutico e não de doutrinação espírita. A doutrina espírita em si favorece essa liberdade de autodenominação religiosa por ser uma religião que não exige exclusividade.

No CAPC havia voluntários que se definiam como católicos ou de outra religião considerada por eles também espírita, como a Umbanda, e até sem religião específica, definindo-se como “espiritualistas”. Esta categoria era frequentemente acionada como forma de auto-identificação, por seu caráter mais abrangente, permitindo certo trânsito entre diferentes práticas e discursos envolvendo as terapias da casa, o pertencimento religioso de cada pessoa e ao mesmo tempo a adesão e independência institucional em relação ao Centro. No entanto, esta não seria uma categoria sempre considerada positivamente, seu valor oscilava dependendo de quem a acionava e em que contexto, especialmente quando ela apontava para possíveis articulações realizadas entre o Espiritismo e outras



<sup>14</sup> Segundo a direção geral do CAPC e do NENL, em 2009 havia cerca de 800 voluntários cadastrados nas duas instituições.

expressões religiosas e práticas terapêuticas consideradas externas à doutrina.

Quando iniciei minha pesquisa costumava referir-me ao Centro como uma instituição “espírita kardecista”, já que essa definição se encontrava, na época, em seu site oficial assim como em outros materiais institucionais<sup>15</sup>. Porém, com a imersão em campo comecei a ouvir discordâncias quanto ao uso dessa expressão, embora baseadas em critérios distintos:

Sim nós somos espíritas, mas não podemos dizer propriamente que aqui é espírita kardecista porque *não somos só kardecistas*, nós seguimos os livros de Kardec, mas não ficamos limitados a isso. Eu diria que aqui é mais espiritualista porque usamos mais coisas que o kardecismo. Eles [centro ligados à Federação Espírita Brasileira] seguem o regimento de Kardec e ponto! Seguem a constituição espiritual daquela época (voluntária).

Aqui é espiritualista, porque o que é kardecista? O centro espírita que ele se direciona, ele trabalha, ele é uma bússola para ler as obras de Kardec ele é kardecista, quando não, ele é espiritualista. *Pesquisadora: Mas lá no Núcleo não se estuda as obras de Kardec na escola de médiuns?* Não é o estudar, é o praticar, é o vivenciar as obras kardequianas, Kardec fez assim, Kardec disse assim. O espiritualista ele não segue Kardec, segue as coisas externas, isso não é Kardec. *Não deixa de ser a mesma religião*, é a evolução de cada um, uns já estão preparados para deixar a santinha, para deixar o amuleto e outros não estão (voluntária).

Assim, a categoria “espiritualista” era usada tanto por aqueles que não consideravam o CAPC como uma instituição “espírita kardecista” porque suas práticas iam além, avançando e aprimorando aquilo deixado por Kardec, quanto por aqueles que viam certas práticas como “coisas externas” e, portanto, não pertencentes ao “verdadeiro” Espiritismo. Ao se denominar “espiritualista” o leque de possibilidades da vivência religiosa-terapêutica se alargava, o que não deixava de incluir Kardec,

////////////////////

<sup>15</sup> <http://nenossolar.com.br/>



mas por outro lado promovia uma distinção que nem sempre era aceita porque advinda de uma imposição daqueles que se julgariam os detentores do “autêntico Espiritismo”, posição representada pela FEB na percepção de alguns voluntários. Assim, para os dirigentes do NENL/CAPC:

Nós somos kardecistas, nós seguimos aquilo que Kardec pregou, nós cremos na reencarnação, o que nós não somos é filiado a federações, por que? Porque as federações não admitem esse trabalho, eles só admitem trabalho de mesa mediúnica e nós achamos que isso é muito pouco para centro espírita. Encaminhar espíritos, sim temos que encaminhar, mas você tem como ajudar mais aquele que está encarnado (dirigente CAPC).

A Federação também luta bravamente por uma coisa chamada pureza doutrinária. Pureza doutrinária quer dizer o seguinte: pensar como Kardec, agir como Kardec, viver como Kardec, falar como Kardec, não mais do que isso. Nós achamos que o Espiritismo foi codificado há quase 200 anos e que de lá pra cá mudaram muitas coisas. Eu não estou dizendo que Allan Kardec esteja ultrapassado ou que esteja errado, eu quero dizer que ele deu um ponta pé inicial para um processo que tem a tendência de crescer muito. Naquela época o átomo não era divisível, a divisibilidade do átomo veio depois da codificação! De lá mudou muita coisa, então essa muita coisa não pode entrar na doutrina porque não está codificada? (dirigente geral NENL/CAPC).

Além de práticas terapêuticas distintas, que permitiam que o CAPC fosse muitas vezes classificado como uma instituição “espiritualista” e não “espírita kardecista” (embora esta denominação também estivesse muito presente), outro elemento que favorecia essa identificação era o variado panteão espiritual e religioso que conformava as atividades e os espaços físicos do Centro. Havia várias estátuas de santos católicos e da Virgem Maria compondo a decoração, ao lado de quadros de Allan Kardec e espíritas ilustres como Chico Xavier. Essa presença católica em um espaço espírita não é algo incomum como já observou Stoll (2003), que em sua análise considerou que a boa acolhida do Espiritismo no Brasil está relacionada à incorporação de valores, práticas e símbolos católicos à doutrina. Também devemos levar em conta que o dirigente geral

da instituição e um de seus principais fundadores foi seminarista, tendo profunda ligação com o Catolicismo na juventude.

Nas dependências destinadas exclusivamente aos voluntários havia outras iconografias presentes, que iam além dos referenciais cristãos. Artefatos indígenas como cocares e maracás, tambores, imagens e objetos de Macchu Picchu e uma pintura retratando um monge tibetano estavam ali. Esses elementos se tornam compreensíveis quando tomamos conhecimento do panteão religioso que atuava nas práticas terapêuticas-religiosas do CAPC e envolve espíritos de indígenas de várias nações, entre eles os Incas e os Charruas. Seriam esses espíritos, principalmente os andinos, os mais presentes nas cirurgias espirituais, embora elas fossem realizadas dentro de todo um aparato biomédico como descrito acima, com uso de roupas, palavras e termos retirados da medicina.

Entre aqueles que estariam coordenando as práticas de cura desde uma posição hierárquica considerada superior no plano espiritual tínhamos a figura ativa dos espíritos de um médico, um monge e um padre, que seriam os mentores espirituais da instituição. Segundo o dirigente geral do CAPC, o espírito do médico seria responsável por implementar as rotinas terapêuticas da casa, sendo estas estipuladas pelo espírito do monge, um tibetano que, liberto da roda das reencarnações, atuava no plano espiritual para trazer alívio aos humanos. Já ao padre, caberia a coordenação das atividades doutrinárias, especialmente no NENL.

Essa profusão de imagens e referenciais de distintas vertentes religiosas presentes no CAPC chamavam a atenção de adeptos do Espiritismo inseridos nas vertentes da doutrina consideradas mais “ortodoxas”, que apregoam a abolição de símbolos rituais e a recusa em trabalhar com espíritos considerados “pouco evoluídos” como os de indígenas (Cavalcanti, 1983). É o caso da voluntária que considerava o apego a estes símbolos (“a santinha”, “o amuleto”) como parte do processo de evolução de cada um. Apesar de atuar como terapeuta no CAPC, essa voluntária fazia parte de um outro centro ligado à FEC.



Quadro de Macchu Picchu



Altar Andino (jardim do CAPC)

Por outro lado, essa diversidade era o que permitia a acomodação dos diferentes atores no interior da instituição, fossem eles pacientes ou voluntários, que encontravam ali referenciais de suas religiões, o que poderia favorecer a adesão aos tratamentos da casa, ou mesmo a disposição para ser tornar um voluntário, no momento em que o Centro era apresentado como um “espaço terapêutico ecumênico” e não doutrinário:

Aqui [CAPC] você não vai ver doutrinação, porque a casa não é para isso. No NENL sim, vai ter palestra e doutrina, quem vai lá é para ser doutrinado, mas aqui não. Aqui é, digamos, um espaço ecumênico, e muitas dessas imagens [de santos] são de pacientes que nos doam e nós colocamos aqui por respeito aos pacientes. Então o paciente que crê em Nossa Senhora, vê uma imagem ali com uma vela, então ele já vai ali faz uma prece, porque aqui nós não doutrinamos nem queremos que ninguém mude de religião, até dizemos que a pessoa continue na sua religião porque o princípio de todas é o mesmo (voluntária).

No caso dos voluntários, essa possibilidade de divergência religiosa seria para muitos um elemento agregador, pois não era preciso abandonar sua religião (ou aderir a uma) para prestar a caridade no CAPC. Eu mesma só acatei a sutil, porém constante demanda de alguns membros do Centro para tornar-me oficialmente uma voluntária quando ficou claro que assumir essa função não significaria me identificar como espírita. No processo de formação de voluntários, que acompanhei durante a pesquisa, a turma que se formou naquele ano era composta por 89 novos voluntários. Destes, 55 se declararam espíritas, 24 católicos, cinco pessoas se declararam sem religião, duas se declararam cristãs, uma episcopal, uma espiritualista e uma afirmou pertencer a “religião do amor”.

Entretanto, é preciso considerar com cautela essa aparente flexibilidade presente no CAPC, pois ela era parte e resultado de constantes disputas e negociações no interior de uma instituição que necessitava de contornos bem definidos para alcançar e manter a legitimidade política e social da qual gozava. Apesar da relação com entidades da Umbanda (indígenas), símbolos do Catolicismo (Virgem Maria, santos católicos), práticas terapêuticas comuns no circuito Nova Era (florais, uso de cristais) e a variabilidade confessional de seus voluntários, não podemos afirmar que esses sistemas religiosos eram acionados como modos de identificação do CAPC e suas práticas.

Esses elementos eram antes cooptados para dentro do sistema cosmológico do Espiritismo e/ou da medicina complementar, sofrendo um forte processo de cristianização ou sendo significados à luz de teorias científicas e pragmáticas. Assim, mais do que simplesmente apostar numa ideia de “mistura” de modelos religiosos e seculares num espaço como o CAPC, devemos perceber as dinâmicas conexões feitas pelos atores no interior da instituição e como elas se relacionam com o escopo social maior no qual os campos da saúde e da religiosidade têm sido conectados no contemporâneo<sup>16</sup>.



<sup>16</sup> Para outros exemplos atuais no Brasil de conexões criativas entre elementos religiosos-espirituais diversos com práticas e retóricas próprias da biomedicina, ver artigo de Toniol neste volume.

## Mediunidade ou Energia? Negociações envolvendo espiritualidade e saúde no CAPC

Entre os voluntários e pacientes do CAPC, na produção diária dos sentidos para suas atividades terapêuticas, os momentos de indefinição ou construção de fronteiras entre as práticas clássicas do Espiritismo e aquelas do universo da Nova Era se apresentavam de modo contundente, por exemplo, quando se tratava de definir se uma terapia era energética ou mediúnica.

De modo semelhante ao que ocorria com a noção de “espiritualidade”, o termo “energia” era utilizado como forma de alargar o espectro de atuação terapêutica daqueles que não se encaixavam ainda, ou não desejavam se encaixar, na categoria de médium, por exemplo. Trabalhar sua própria energia através do autoconhecimento, da meditação, de bons hábitos morais e de saúde, era visto por alguns como algo mais simples de alcançar do que perceber ou atuar via a orientação direta dos espíritos. A ideia de “energia” também favorecia a associação e adequação de algumas terapias da casa a explicações de cunho científico, remetendo-se quase sempre à física quântica. Os espíritos não eram totalmente excluídos, mas dividiam espaço com práticas que teriam, antes de tudo, comprovação de sua eficácia por mecanismos da ciência e não da fé.

Certa vez se acendeu um debate sobre a diferença entre terapia energética e terapia mediúnica, suscitado por um questionamento da pesquisadora. Eu tinha observado nesse dia que um voluntário, que afirmava ter “perdido” sua mediunidade e por isso não desejava realizar as terapias mediúnicas no CAPC, como os passes, estava realizando a massagem dos chakras, atividade que eu supunha ser mediúnica também. Quando questionei se sua mediunidade havia voltado, ele disse que não e que a massagem do chakra era na verdade uma terapia energética, por isso ele tinha se disposto a realizá-la. Questionei então qual seria a diferença entre uma terapia mediúnica e outra energética.

Para este voluntário, e outros que estavam acompanhando nossa conversa, a terapia energética não envolvia os espíritos, a pessoa trabalhava sempre com seu próprio magnetismo. Outros voluntários, no entanto, afirmaram que não haveria diferença entre terapia mediúnica e terapia energética, pois “tudo que trabalha com energias trabalha com a espiritualidade”. O reiki foi, então, mencionado por uma pessoa que era treinada nessa técnica para mostrar que havia diferenças sim entre as duas coisas: “no reiki você usa a energia universal, não está diretamente trabalhando com um espírito como num passe”, ao que outra voluntária retrucou: “mas energia universal não deixa de ser espiritual, eu acho que a massagem do chakra é espiritual e energética, não tem separação”. Para outro colaborador havia diferença, mas na ordem de sua eficácia: “dizem que o reiki é energético, mas eu não vejo diferença de um passe para um reiki, só que eu acredito que o passe faz efeito porque a gente está trabalhando com a espiritualidade, já essa história de reiki, tenho minhas dúvidas”. “Então – perguntei para o voluntário que dizia ter perdido a mediunidade – o irmão está trabalhando com terapias mediúnicas?”, ao que ele respondeu com um movimento de ombros como quem diz “quem sabe?”.

O reiki aparecia no CAPC como uma terapia menos importante diante das demais, embora pessoas treinadas na técnica fossem sempre bem-vindas. Sua similaridade com os passes, no entanto, gerava uma série de divergências entre os voluntários. Quando uma voluntária disse que não era aconselhável aplicar passes em casa, um outro questionou porque não, já que o reiki podia ser feito em casa. “Bom, eu sei que a doutrina diz que não se deve aplicar passe em casa”, ao que o outro retrucou “mas você faz reiki em casa, não faz?”, “sim, eu sou reikiana”, então, retornou ele “qual a diferença? O reiki é a mesma energia do passe e se eu posso socorrer alguém com um reiki em casa porque não posso com um passe? O magnetismo é o mesmo”. Para uma das médicas da instituição, também espírita, não havia diferença alguma entre terapias energéticas e mediúnicas, pois ao se trabalhar com a mediunidade se

estaria trabalhando com energias e, embora, terapias como o reiki fossem consideradas sem vinculação com espíritos, algum grau de mediunidade era sempre trabalhado por aquele que aplica uma terapia energética de modo que “tudo que é energético é mediúnico, e vice-versa”. Porém, como podemos perceber, essa percepção estava longe de ser um consenso entre os voluntários, fossem eles espíritas, reikianos ou as duas coisas.

Uma das características das terapias oferecidas no CAPC é que boa parte delas, embora tenha nomes idênticos às terapias alternativas/complementares largamente oferecidas atualmente, como a cromoterapia e a hidroterapia, foram criadas ou adaptadas para atender as necessidades do trabalho feito naquela casa. Segundo o dirigente geral:

Todas as terapias que acontecem em Nosso Lar, o nome é conhecido, você vai encontrar em qualquer literatura, mas a prática daquela terapia é completamente diferente. Por exemplo, nós temos a hidroterapia, se você falar para alguém da hidroterapia, ela vai logo imaginar que é o tratamento à base da água ou banhos, banhos de imersão, massagens, tomar água, mas hidroterapia para nós é uma coisa completamente diferente. (...) Cromoterapia, se você pegar todos os livros você vai ver que a cromoterapia pregada a todas as pessoas é completamente diferente da nossa cromoterapia. 'Ah, mais aí vocês estão fazendo diferente, estão fazendo errado, estão criando algo diferente?' Não, nós não queremos na verdade é criar especulação, por isso nós não criamos nomes estrambólicos, nós usamos esses nomes normais.

Essa política de nomeação pode ser encarada como uma forma de contornar questionamentos tanto por parte do aparato legal do Estado quanto dos praticantes das terapias alternativas e complementares, pois ao se usar denominações largamente convencionalizadas evita-se as demandas por legitimação dessas práticas, já que elas (ao menos em termos de nomenclatura) se encontram definidas e socialmente reconhecidas.

Por outro lado, essa convencionalização é tensionada no CAPC quando essas práticas são modificadas internamente abrindo margem

para novas construções prático-discursivas sobre elas. Os voluntários que possuíam algum conhecimento prévio sobre determinadas terapias, ou eram terapeutas, se viam cercados de modificações das práticas que eles já conheciam, muitas vezes sem uma explicação do porquê, o que podia ser conflituoso para alguns:

Eu tenho conhecimento de cromoterapia, eu li sobre isso, então eu fico doente quando vejo usar luz vermelha ali, não se pode usar luz vermelha em paciente com câncer, então eu já pedi para irmã me colocar em qualquer terapia, eu faço qualquer coisa, menos cromoterapia porque para mim daquele jeito não está certo. Não vou dizer que não funciona porque para espiritualidade tudo é possível, mas eu não consigo fazer do jeito que é ali (voluntária).

Com relação às outras terapias do CAPC essas eu fui aprender lá e no aprendizado dessas terapias eu acabei me aproximando também espiritualmente dos downloads tecnológicos porque nunca ninguém me disse nada, porque que usa isso ou aquilo, não! Nunca ninguém disse nada, mesmo nos trabalhos de treinamento as pessoas são lacônicas nesse aspecto, falam de uma linguagem exclusivamente energética, sutil. Que nem a salinização, usa energia nuclear, é fissão nuclear, o que acontece num negócio daqueles? Ninguém nunca me disse nada sobre aquilo, eu fui aprender no dia-a-dia (voluntário/terapeuta holístico).

Se as adaptações do CAPC podiam gerar certo desconforto para alguns voluntários com conhecimento e/ou prática anterior sobre terapias alternativas/complementares, para outros aquele novo universo poderia se tornar um lugar de profissionalização. Depois do contato com a instituição e do início da sua participação nesse espaço como voluntário, algumas pessoas buscavam formação em terapias alternativas/complementares fora do Centro e passavam a atuar como profissionais nessa área. A experiência adquirida no CAPC servia, inclusive, de base para alguns deles buscar essa profissionalização através de registros que já começam a ser criados entres esses terapeutas a fim de normatizar suas práticas, a exemplo do que ocorre com as associações e federações dos profissionais da área de saúde. Assim, quando uma das terapeutas de



florais decidiu tirar sua Carteira de Terapeuta Holista Credenciado, ela apresentou uma declaração dos anos de trabalho voluntário no NENL/CAPC para comprovar, junto ao órgão que fornece tal documento, sua experiência prática e clínica na área de fitoterapia e Florais de Bach.

Esses voluntários acabavam imprimindo uma marca pessoal nos trabalhos que conduziam e, conseqüentemente, multiplicando as formas de abordagem terapêutica da instituição que ultrapassava os aspectos doutrinários do Espiritismo. Para uma ex-paciente, que se tornou psicoterapeuta após seu contato com o CAPC, a colocação de uma fronteira entre as práticas espirituais e sua formação em psicoterapias alternativas era algo difícil de efetuar:

Com as formações que eu estou fazendo eu não consigo mais me separar e dizer 'agora tu coloca as coisas das constelações, agora tu coloca as coisas do CAPC, agora tu coloca as coisas do pathwork', porque isso tá tudo em mim, eu já incorporei esses valores, esse jeito de olhar pra vida, de olhar para as pessoas, de olhar pra mim (voluntária).

No entanto, isso nem sempre era lido como uma “espiritualização” das terapias. As práticas espíritas podiam ser levadas para o universo do terapeuta holístico sem que isso significasse “uma dogmatização” do seu trabalho ou aproximações com o conteúdo religioso do Espiritismo, como colocado por um voluntário que já atuava como terapeuta antes de ser voluntário do CAPC:

Eu introduzo hoje no curso de cromoterapia o passe como instrumento ativador das forças cromáticas e das atividades de pensamento. (...) Eu acrescentei esse trabalho do passe no curso de formação porque funciona e você não precisa ser espírita e não se preocupa que não vai pegar obsessão se você der passe, se você fizer desse jeito, assim, assim, uma rotina, um ensaio, um preparo, um treinamento (...) os passes com seus movimentos manipulam principalmente as estruturas de pensamento do duplo etéreo (voluntário/terapeuta holístico).

Os voluntários do CAPC que atuavam como terapeutas profissionais tinham um caminho de mão dupla através do qual podiam “espiritualizar” certas práticas não religiosas de cura e ao mesmo tempo “laicizar” práticas espíritas, como o terapeuta que introduziu os passes na cromoterapia, mas não buscava com isso “abrir frequência” para um trabalho com espíritos, e confia numa “tecnização” do procedimento para evitar isso. De maneira análoga, esses voluntários também emprestavam às práticas do CAPC o caráter técnico-científico tão desejado pela terapêutica espírita ao se apresentarem como terapeutas profissionais aos pacientes da casa, e não apenas como voluntários.

As práticas mais tradicionais do Espiritismo, como o passe e as preces, também eram incrementadas e adaptadas à proposta terapêutica do Centro, e também podiam gerar resistências e estranhamento por parte dos voluntários espíritas mais ligados aos modelos “ortodoxos” da doutrina. Assim, quando algumas voluntárias estavam treinando uma modalidade nova de passe próprio do CAPC, um senhor que já trabalhava há muitos anos em centro espírita disse: “estão inventando tudo, eu dou passe há 53 anos e não precisa nada disso aí, isso tudo é invenção. O que interessa é o que vai no coração minha filha”. Ele mesmo se dispôs a mostrar para mim e as outras voluntárias como seria “o passe tradicional”. Ao final de sua demonstração, pouco apreciada é verdade pelas outras colegas que estavam preocupadas em aprender a técnica do CAPC, uma delas disse gentilmente para ele: “é que aqui tem outro método que foi repassado pela espiritualidade”. Aqui, em lugar da ciência como meio de legitimar uma prática, emergia a “espiritualidade” que no CAPC contava com o respaldo do espírito de um médico como um de seus mentores.

Em outro dia esse mesmo senhor recusou-se a fazer parte da equipe que abre as atividades terapêuticas com o passe desenvolvido no Centro dizendo: “esse passe aí eu não quero dar não”. Em outros momentos, eram as técnicas terapêuticas advindas do universo das terapias alternativas que se tornavam motivo de descrédito para alguns voluntários

**mais afinados com a linha do Espiritismo que não aceita tais práticas como elementos da doutrina:**

Eu vou dizer a verdade, isso aí [cromoterapia] para mim é coisa de esoterismo, essas coisas de esotérico. Eu sou cética, eu não acredito que aquela luzinha faz nada, mas se a pessoa tem fé, a fé é que faz tudo! Para mim na verdade o médium está canalizando energia e o paciente processando essa energia que vem da espiritualidade. A luz, os aparelhos, são mais para dar ao paciente a sensação de estar sendo tratado como num hospital, que dá conforto, mas eu não creio que aquela luz sozinha faz nada. Se o pessoal da cromo me escuta me mata (risos)! (voluntária).

Ir lá no órgão fazer uma cromoterapia se a pessoa tiver o merecimento vai receber com certeza, todos nós um pouquinho sempre temos, mas para que aquilo flua vai depender de nós, correto? Isso eu já deixei claro. O que eu não concordo, o que para mim tá fora da doutrina: eu vou fazer um pai nosso, eu vou aplicar um passe, eu tenho que botar dez vezes a mão pra lá, cinco vezes a mão pra cá, isso pra mim são coisas externas. O que eu tenho que usar numa terapia? Meu coração. Então nisso eu creio, só que nas terapias o que acontece, um pai nosso com a mão para cima, tem que fazer dessa forma porque senão o outro já te chama a atenção, daí no grupo já tem aquele que diz que tu fez errado, isso para mim não dá. Não é que as terapias da casa não funcionam, não foi isso que eu disse, funciona, todas elas funcionam! Se Deus nos dá as terapias alternativas, nos dá a alopática, a homeopática, todas elas são bem-vindas, todas! O que é que eu não creio, eu não creio que com algo externo que não seja com o coração isso funcione, eu não acredito (voluntária).

Deste modo, a adesão dos voluntários às práticas do CAPC envolveria tanto a “crença” quanto a “descrença” seja em espíritos ou em técnicas terapêuticas diversas. A grande diversidade de terapias e atividades da casa permitia de certa forma a acomodação desses dissensos no momento em que os voluntários podiam solicitar que fossem alocados em atividades que lhes fossem mais adequadas ou, gentilmente, recusavam aquelas que pudessem ferir suas crenças e/ou treinamento como terapeuta profissional.



Cromoterapia



Massagem do Chakra

É preciso lembrar que, assim como os voluntários, os pacientes do CAPC também possuíam experiências e filiações religiosas distintas e, pelo que pude observar durante a pesquisa, uma parte considerável deles não tinha contato prévio com a maioria das terapias oferecida pelo Centro. Isso explicaria em parte as reações diante de algumas delas que aparentemente seriam “menos religiosas e mais esotéricas” para uns (aqueles com expectativas mais religiosas sobre o tratamento) ou “menos científicas e mais espirituais” para outros (aqueles com experiência no universo das terapias alternativas/complementares mais laicizadas).

Neste sentido, o ponto de interseção que ligava os dois domínios das terapias (espiritual e científico), assim como costurava toda a dinâmica terapêutica do CAPC em sua interface com outros saberes médicos, era a ênfase colocada sobre as emoções como meio de influenciar os estados de saúde e doença (Aureliano, 2014).

Pelo seu caráter mais determinista, a lei do carma, que é base para o Espiritismo, não aparecia no CAPC para explicar as doenças. Jamais ouvi o termo ser usado durante as falas dirigidas aos pacientes. A aceitação do sofrimento era trabalhada através da retórica moderna que trata das emoções, especialmente no que diz respeito à sua expressão e controle, e seus possíveis efeitos sobre o sistema imunológico como um todo, conferindo aos pacientes a possibilidade de promover alterações práticas na sua vida atual com intenção de mudança e quebra desses contextos de

aflição e sofrimento. Emerge aqui a ideia de autonomia com responsabilidade, aliada a uma expectativa de realização e felicidade nesta vida, e não apenas no futuro. Lewgoy (2011) aponta para esse crescente deslocamento dentro do Espiritismo de uma visão mais sacrificial e dolorosa para outra mais pautada no bem-estar e na felicidade, mesmo entre os espíritas mais afinados com as propostas doutrinárias da FEB, nas quais predominaria até então a percepção desse mundo como um lugar de provas e expiações. Para o autor, a partir do advento da Nova Era, o Espiritismo foi confrontado com um discurso psicologizante que valoriza a realização pessoal, o prazer, a felicidade, a prosperidade e o bem-estar como via de transformação do sujeito e do mundo, valores que ecoaram de forma positiva entre as classes médias urbanas e, conseqüentemente, sobre as formas de pertencimento e vivência do Espiritismo entre seus membros.

No CAPC, essa perspectiva estava presente de tal forma que a lei do carma não era evocada, mas sim a responsabilidade do sujeito para consigo mesmo e sua saúde a partir da resolução dos seus conflitos emocionais internos e da transformação de sua visão de mundo, algo muito próximo do trabalho sobre o sujeito que emerge nas culturas da Nova Era (Maluf, 2005). E neste sentido, tanto o controle sobre a mediunidade como sobre a energia partem do sujeito, em sua relação com as dimensões visível e invisível do mundo.

## Conclusões

Ao observarmos o esforço histórico de consolidação do Espiritismo brasileiro, sua relação com outras religiões e com a medicina, podemos dizer que a construção de semelhanças e diferenças seria parte de um processo vital para a doutrina espírita e suas práticas terapêuticas. Tal processo se espelha no CAPC, uma instituição que busca congregar profissionais de saúde diversos, práticas terapêuticas distintas e convicções religiosas diferentes para seguir existindo como um centro terapêutico espírita, mas ao mesmo tempo “ecumênico”, religioso e também científico.

Sabemos que as relações de aproximação, criação de identidades e diferenças entre o Espiritismo e medicina estão no cerne da construção dessa religião no Brasil e refletem o ideal de síntese proposto pela doutrina espírita entre ciência e religião, síntese essa nunca completada e por isso mesmo sempre em processo. Com advento da Nova Era, o debate entre ciência e religião foi de certa forma renovado e não passou despercebido no interior da doutrina espírita no Brasil. Ao contrário, valores e práticas advindas desse universo confrontaram ou complementaram certos aspectos do Espiritismo que, assim como o circuito Nova Era, é marcado por uma “unidade eclética” e heterogênea.

Os componentes reflexivos e psicológicos advindos desse universo são gradualmente incorporados às práticas espirituais de sujeitos identificados com a doutrina espírita, mas resistentes ao dogmatismo religioso que configurou o Espiritismo no Brasil. Por outro lado, observa-se um trânsito de pessoas ligadas ao circuito Nova Era por diferentes grupos espíritas em busca de suas práticas terapêuticas. A noção abrangente de saúde é certamente o fio que liga esses dois universos, demonstrando o valor crescente desse conceito no mundo moderno, associado às mais diversas esferas da vida quando a própria Organização Mundial de Saúde arrola em seu conceito de saúde a premissa da espiritualidade e das emoções.

Se, como afirmou Giumbelli, *“as fronteiras identitárias do espiritismo só se mantêm por esforços de delimitação e diferenciação sempre renovados*, dirigidos tanto para o interior dos grupos espíritas quanto para o conjunto dos atores sociais com os quais eles entretêm relações” (1997: 284, grifos no original), podemos dizer que o CAPC se apresenta como lócus por excelência desse exercício infundável de delimitação e diferenciação vivenciado pelo Espiritismo no Brasil, bem como nos permite uma reflexão sobre processo semelhante para o que veio a ser classificado como o circuito da Nova Era.

Esse cenário nos convida a analisar com cautela qualquer tentativa de encapsulamento e construção de categorias estáticas para tratar das

questões envolvendo saúde e espiritualidade no contemporâneo, pois, como nos mostra a análise histórica e etnográfica, o borramento e ao mesmo tempo a tentativa de acirrar as fronteiras, caracterizam essa infindável busca por uma saúde perfeita que envolve corpo, mente e espírito. Para a complexa unidade proposta para o ser humano temos complexas tramas terapêuticas que, no caso aqui analisado, refletem as dinâmicas contemporâneas do projeto moderno que tem no indivíduo e na sua liberdade (incluindo-se a liberdade religiosa e de aceitação ou recusa de intervenção terapêutica) o seu cerne.



[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

# Processos de saúde e enfermidade na Nova Era. Terapias alternativas e complementares em Tijuana, Baixa Califórnia, México<sup>1</sup>

OLGA LIDIA OLIVAS HERNÁNDEZ

Em janeiro de 1998, o Comitê Executivo da Organização Mundial da Saúde (OMS) adotou a resolução EB 10 1.R2, que recomendava à Assembleia Mundial da Saúde revisar a noção do termo *saúde* para incluir nela a dimensão da espiritualidade (Khayat, 2009), embora a proposta não tenha sido posteriormente discutida. Apesar de a noção de *saúde* que mantém a OMS ter sido criticada ao longo dos últimos sessenta anos, nunca foi adaptada (Chirico, 2016) e continua excluindo, em sua definição, a dimensão espiritual.

//////////

<sup>1</sup> Tradução: Karina Kowalski. Supervisão: Karina Lucena.



Contudo, como bem explica Toniol (2017), o Brasil tem incorporado a medicina alternativa e complementar aos serviços de saúde pública, abrindo um campo de discussão no qual se manifestam diversas perspectivas, a partir das quais se pretende legitimar a relação entre a dimensão da espiritualidade, da saúde e do Estado. No caso do México, essa possibilidade se encontra ainda distante. No entanto, a oferta à qual as pessoas podem recorrer para atender questões relativas à saúde, desde tempos remotos, tem incluído a dimensão do espiritual tanto no processo de entender como no de acolher os sofrimentos.

A presença contemporânea e os usos que se faz da medicina tradicional no México dão conta de como os sofrimentos são, em alguns casos, entendidos com um fundo espiritual (Berenzon, Ito e Vargas, 2006). Mesmo quando a medicina tradicional tinha avanços em processos legislativos dirigidos para incluí-la no sistema de saúde pública, ela continuou sendo marginalizada (Nigenda, Mora, Aldama e Orozco, 2000). No caso da medicina alternativa e complementar, que faz uso de intervenções terapêuticas através do reiki, conexão angelical, biomagnetismo, florais de Bach, harmonização com quartzos, entre outros, há menos aceitação na legitimação no campo da saúde pública no México. Por isso, a presença e expansão crescente dessas formas de atendimento são feitas principalmente por meio do setor privado.

No entanto, é importante ressaltar que, atualmente, existe uma Escola de Estudos Superiores de Medicinas Alternativas e Complementares (MASHACH) no México, que conta com reconhecimento oficial da Secretaria de Educação Pública<sup>2</sup>, e que abre uma brecha para continuar



<sup>2</sup> Além da validade outorgada pela SEP, também conta com a opinião técnica favorável do CEIFCRHIS (*Comisión Estatal Interinstitucional para la Formación y Capacitación de Recursos Humanos e Investigación para la Salud*), assim como com o registro no Direção de Profissões (órgão nacional mexicano que regulamenta as profissões no país) para outorgar a cédula profissional de Bacharel em Medicinas Alternativas e Complementares.

debatendo os processos de legitimação dessas formas de atendimento, as quais incluem a dimensão espiritual em sua noção de saúde.<sup>3</sup>

A espiritualidade tem sido um termo utilizado para referir-se à experiência pessoal de transcendência (Spilka e McIntosh, 1996 apud Hill et al., 2000), orientado para a vivência pessoal do sagrado (Frigerio, 2016). Tais experiências podem aludir à conexão da pessoa com uma centelha divina que a habita, um *self* sagrado interiorizado, que ao mesmo tempo a vincula com um todo que a transcende como indivíduo.

No entanto, experimentar essa forma de relação consigo mesmo – que possibilita a reconexão com uma dimensão sagrada – é resultado de um desenvolvimento pessoal (Frigerio, 2016), o qual pode ser entendido como parte de um processo terapêutico dentro das formas alternativas e complementares da saúde de atendimento à saúde. Esta forma de conceber a espiritualidade em relação à saúde tem consonância com a ideia de Nova Era, entendida como matriz de sentido ou marco interpretativo

que traduz e ressemantiza as práticas comoholísticas, de tipo terapêuticas para curar o espírito e o corpo, psicologizantes que guiam a autossuperação individual, assim como geradoras de fluxos energéticos que conectam o eu interior com a natureza e esta com o cosmos (De la Torre, 2013, p. 34).



<sup>3</sup> A maior parte dos eventos de saúde holística que foram realizados a nível nacional convocam terapeutas e pessoas geralmente interessadas nessas formas de atendimento, de maneira que resultam em um espaço propício para conhecer, receber, assim como para aprender essas formas de atendimento alternativas e complementares da saúde. No entanto, é importante ressaltar um evento que foi realizado pela segunda vez em 2016, “*Comunidad de Terapeutas en Salud, Arte y Consciencia Sanantes*”, que consiste em um “Encontro de Terapeutas e Facilitadores da Saúde Integral”. Na versão desse ano, compareceram tanto terapeutas de medicina alternativa e complementar como psicólogos e médicos, que foram convidados pelos próprios organizadores, com o propósito de pôr em diálogo as diversas perspectivas convencionais e alternativas sobre a saúde. No evento, além de serem realizadas oficinas para os assistentes, também foram organizadas mesas de discussões onde os participantes dialogaram sobre suas perspectivas no campo da saúde. Este evento, além de permitir a formação e o fortalecimento de redes entre os servidores da saúde, tem o propósito de construir um espaço para a reflexão coletiva e o diálogo de saberes em torno da saúde na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, diversas práticas terapêuticas dentro da medicina alternativa e complementar podem ser interpretadas como meios por meio dos quais os seres humanos se orientam para um processo de saúde que tem consonância com a reconexão dos indivíduos com o cosmos, o sagrado e a espiritualidade. Mas que, além disso, aludem à capacidade do indivíduo para ter acesso a um processo de autocura, a partir da percepção de sico como constituído por uma centelha divina (Heelas, 2008; Carozzi, 2000).

O trabalho apresentado neste capítulo tem o propósito de somar-se à discussão mais ampla sobre a Nova Era no México e no Brasil, desenvolvida neste livro, mas centrando a análise na maneira em que esta matriz de sentido ressemantiza também o campo da saúde na sociedade contemporânea. Por meio de um estudo de caso de um centro de medicina holística no México, também se pretende oferecer elementos que permitam estabelecer pautas de comparação e diálogo com os trabalhos desenvolvidos por Toniol (2017), Tavares e Caroso (neste mesmo livro), em relação à forma como as terapias alternativas e complementares, no campo interpretativo da Nova Era, apresentam os processos de saúde-enfermidade.

## A presença de centros de medicina holística em Tijuana, no México

A cidade de Tijuana encontra-se na região fronteiriça do noroeste mexicano, e se caracteriza por ter um constante fluxo migratório nacional e internacional. Embora esse fluxo tenha atribuído à cidade, desde sua fundação, um dinamismo econômico, social e cultural que responde ao fluxo da população por sua proximidade à fronteira com os Estados Unidos, a diversificação de ofertas terapêuticas para atender problemas de saúde tem seu auge a partir do século XXI. Em Tijuana, a presença de centros privados que proporcionam terapias alternativas e complementares, ainda que tenham começado a ter maior visibilidade desde a

década de noventa, tem aumentado de maneira significativa no início do milênio em curso. Isso pode ter relação com uma maior presença desse tipo de práticas no âmbito público, por meio da imprensa, dos meios televisivos e eventos coletivos que permitiram sua visibilidade e difusão entre os habitantes da cidade.

Por volta de 2007, foi realizado pela primeira vez um evento chamado “Expo Cósmica”, que continua sendo realizado anualmente e tem conseguido expandir-se para outras cidades da Baixa Califórnia, Califórnia e Cidade do México. Neste evento, diversos expositores divulgam e oferecem terapias alternativas, assim como produtos de consumo espiritual. Por sua vez, convocam diversos terapeutas alternativos nacionais e internacionais para ministrar conferências e oficinas centradas em temas metafísicos, esotéricos, holísticos e espirituais a partir da perspectiva dos organizadores. Entre as ofertas, podiam ser encontradas questões de astrologia, terapias angelicais, cirurgias espirituais, contato extraterrestre, harmonização energética, entre outros. Embora esse evento na região fronteiriça tenha permitido uma ampla difusão dessas formas de atendimento alternativo, ao mesmo tempo também crescia a oferta de terapias alternativas e complementares através de “Centros de Saúde Holística” de caráter privado em Tijuana.

Na atualidade, alguns dos centros estabelecidos são *La Casa Dakini*, *Casa Plena*, *La Casa de los Arcángeles*, *Escuela de la Madre Tierra*, *La Gran Fraternidad Universal*, *Brahma Kumaris*, *Yoga Life Plus* e *Villa Holística*, entre outros. Esses espaços, além de oferecer terapias centradas em reiki, biomagnetismo, aromaterapia, florais de Bach, elixires astecas, herbanário, terapia com quartzos, biodecodificação, biomagnetismo, acupuntura, massoterapia, musicoterapia, leitura angelical, assim como oficinas de superação pessoal, meditação, mindfulness, yoga e tai chi, também oferecem diversas oficinas que têm o propósito de desenvolver nos assistentes habilidades tanto para a autocura como para realizar estas terapias de cura em outras pessoas. Desse modo, não somente atuam

como espaços para atendimento, mas para a formação como futuros terapeutas ou curadores sob seus próprios critérios de legitimação.

As discussões em torno da Nova Era têm enfatizado a importância dos cursos, oficinas e seminários dirigidos para o desenvolvimento pessoal, aos quais os participantes assistem, inicialmente, como parte de um processo de autocura, que posteriormente poderia conduzi-los a tal progresso que lhes permitiria se formar como terapeutas. Esta transição foi identificada como a “indústria da cura” associada ao “mercado espiritual” (Bowman 1999, apud Hedges e Beckford, 2000), já que permite a reprodução e expansão destas formas de atendimento à saúde.

Em relação às pessoas que se formam terapeutas alternativos por meio dessas oficinas e seminários, alguns se encontram previamente vinculados ao campo da saúde, especialmente ao da psicologia e, com menor ênfase, ao da medicina. No entanto, a presença de pessoas que têm alguma formação profissional nas diversas disciplinas não relacionadas à saúde é significativa em Tijuana. Essa formação se concentra prioritariamente nas áreas relacionadas com as ciências administrativas e as humanidades.

Isso mostra, por um lado, que as pessoas que estão vinculadas à medicina alternativa são de classe média e/ou alta, uma vez que a maioria tem uma formação profissional. Os motivos pelos quais elas se interessam na formação como terapeutas alternativos não respondem necessariamente aos seus interesses dentro da educação formal ou escolarizada, mas, sim, em muitos casos, iniciam como parte do processo de trabalho pessoal, espiritual ou de desenvolvimento humano.

As práticas de saúde alternativas e complementares propõem um olhar sobre as pessoas como ativas, responsáveis, autoconscientes e empoderadas para fazer mudanças na sua vida (Sointu e Woodhead, 2008). Nessas formas de atendimento, é fundamental a autocura para intervir na cura dos outros. Isto, de alguma maneira, ressignifica a forma como é entendida a relação terapeuta-paciente nas perspectivas de saúde

convencional. No âmbito das terapias alternativas, o paciente adquire um sentido de autonomia que lhe permite não somente experimentar a capacidade para a autocura, mas desenvolver em si mesmo a capacidade para intervir no processo de cura de outros, uma vez que cultiva em si mesmo habilidades terapêuticas.

## *Villa Holística. Centro de desenvolvimento pessoal*

Como foi mencionado anteriormente, este trabalho se concentra no caso de um centro que disponibiliza serviços de saúde a partir de uma perspectiva holística: “oferece terapias de cura espiritual, emocional e física”. O centro está localizado em uma zona residencial de médio e alto nível socioeconômico na cidade de Tijuana, e é formado por um grupo de mulheres que, em sua maioria, conta com uma formação profissional em disciplinas diversas (contabilidade, desenho gráfico, arquitetura e psicologia, entre outras). Várias delas desenvolvem, de maneira simultânea, sua profissão e o ofício de terapeutas alternativas, enquanto que outras estão dedicadas completamente ao trabalho como terapeutas.

É necessário ressaltar o fato de que, nesse tipo de centro, tanto as terapeutas como as consultantes são majoritariamente mulheres. As terapeutas entrevistadas atribuem a presença predominante das mulheres nessas formas de saúde holística a um despertar do feminino no mundo contemporâneo. Isso se manifesta em sua busca por mudanças e por formas diferentes de enfrentar os desafios que a contemporaneidade impõe, entre eles as questões de saúde.

Sointu e Woodhead (2008) argumentam que a importância das espiritualidades holísticas tem relação com o que estas práticas oferecem às mulheres no contexto das representações de feminilidade, já que estas lhes permitem conseguir uma nova perspectiva de seus próprios desejos, vontades, esperanças e compromissos, mais do que serem definidas pelo que outros pensam ou esperam delas. Tais perspectivas, a partir

das quais as mulheres reformulam a si mesmas, dão maior relevância às suas próprias aspirações. Deste modo, elas encontram os meios para legitimar-se no campo da saúde holística, que concede particular importância às emoções, à espiritualidade, assim como à capacidade das pessoas para serem agentes de mudança.

O lugar onde está estabelecido o centro consiste em uma casa equipada para um espaço terapêutico. Predominam as decorações de cor violeta, associada a Saint Germain e seu raio violeta, que transmuta o perdão e o amor compassivo. Uma das terapeutas diz que as acomodações das coisas têm um sentido que busca harmonizar o espaço para dar lugar a processos de cura. Um dos quartos está disposto com camas de massagem para realizar intervenções terapêuticas grupais de reiki e biomagnetismo; outro, para praticar a meditação com tapetes e almofadas. Inclusive, em diversas ocasiões, este último espaço é utilizado para a intervenção terapêutica individual.

Da mesma forma, a sala de espera é um quarto grande que, nos momentos em que se faz necessário, é usado para desenvolver diversas oficinas. A cozinha, embora também seja utilizada para preparar seus alimentos durante o dia (alimentar-se saudavelmente é um dos aspectos que insistem aos pacientes), tem uma parte equipada para ser recepção e outra para ter os vários instrumentos de trabalho que utilizam para oferecer as terapias (imãs, quartzos, harmonizadores de energia – elaborados pelas próprias terapeutas). Também há uma pequena mesa com alguns produtos de consumo espiritual à venda (incensos, quartzos, óleos, proteções). Ainda que, em geral, haja poucas imagens, há algumas de arcanjos e da Virgem de Guadalupe.

A organização do espaço dá conta da forma como as terapeutas constroem e dão sentido ao lugar de tratamento (Maluf, 2005) e sua disposição tem o propósito de orientar os pacientes a um processo terapêutico. Por outro lado, são muitas as atividades semanais realizadas. Há um calendário fixo de atividades em grupo, tais como sessões de tai chi, meditação, yoga do riso, mantras e arte com mandalas, além de aulas de

desenvolvimento de dons I e II. Ocasionalmente, são oferecidas oficinas específicas como “Constelações Xamânicas”, “Respirando a Vida” (para a libertação de emoções guardadas, pensamentos retidos e sentimentos reprimidos), Meditação para cortar cordões energéticos (com a ajuda do arcanjo Miguel), entre outros.

Um dia da semana está completamente dedicado ao “serviço de cura”, que consiste em oferecer sessões terapêuticas através do biomagnetismo, cristaloterapia, cura angelical celular ou reiki. Nesse dia, os valores das sessões são mais baixos, pois consideram um serviço à comunidade que favorece a acessibilidade e difusão dessas formas de atendimento. Além das formas de intervenção terapêutica mencionadas, nos demais dias da semana, também são oferecidas: benção do útero (uma cura e comunhão com o divino feminino), *coaching* cura sua vida (baseado no trabalho de Louise L. Hay), regressões quânticas (que ajudam a ter conhecimento sobre vidas passadas) e canalização de arcanjos (para receber cura e guia das mensagens angelicais).

Outro serviço oferecido é a organização de viagens de grupos às zonas arqueológicas ou espaços naturais com fins terapêutico-espirituais. Por último, é realizada uma atividade que recebe o nome de “*Villa Holística* na Comunidade”. Esta consiste em convidar a população para arrecadar roupas e sapatos (para crianças, mulheres e homens) que eventualmente serão repartidos pelo grupo de trabalho nas zonas “vulneráveis” de Tijuana. É importante salientar que, embora a maioria dos serviços oferecidos possam ser considerados produtos para a cura holística, não é comum que aconteça trabalho comunitário nos centros alternativos de atendimento à saúde.

Em função disso, em uma ocasião, a convite de uma funcionária pública, a comunidade foi convidada a participar da feira de saúde organizada pelo *Instituto del Desarrollo Integral de la Familia* (DIF), no centro da cidade de Tijuana. Durante a feira, foram promovidas sessões gratuitas de reiki à população em geral, embora uma das terapeutas mencionasse que, devido à atividade ter sido desenvolvida no centro da cidade,



as pessoas que se aproximavam para pedir atendimento eram, em sua maioria, de nível socioeconômico baixo e médio-baixo (músicos de rua, empregados do comércio, indigentes). A partir de sua experiência como terapeuta, participar dessa atividade fez com que fosse possível tornar conhecidas essas formas de atendimento para uma população que até então desconhecia a existência desses tipos de terapias. Conforme ela relatou, a lista de espera para atendimentos não deu conta de atender a quantidade de pessoas que gostariam de receber o serviço.

Embora a forma como o centro opera permita o acesso a esses serviços, principalmente da população de um nível socioeconômico médio-alto e alto, as atividades comunitárias e os serviços de cura permitiram às terapeutas terem acesso a outro tipo de população de recursos médio-baixo ou baixo, mesmo que com pouca participação.

Essas formas de atendimento à saúde, vinculadas à espiritualidade, foram criticadas por reforçarem uma perspectiva individualista do ser humano, que se coloca no centro de suas aspirações, interesses e necessidades, em detrimento de sua consciência do outro. No entanto, diversos autores propõem a emergência de uma “nova espiritualidade” que implica uma preocupação com as pessoas vulneráveis, com a ecologia, com a paz mundial, com a saúde holística, entre outras coisas (Frigerio, 2016). Algumas das atividades realizadas pelas terapeutas do centro permitem visibilizar sua orientação pelo que poderia ser considerada uma nova espiritualidade. Sua preocupação com os setores vulneráveis da população, como as crianças e as pessoas com nível socioeconômico baixo, vai delineando, dessa forma, um interesse pelo comunitário em sua perspectiva da saúde e da espiritualidade.

A mesma noção de saúde vinculada ao holístico dá conta da maneira com que as pessoas percebem os processos de saúde-enfermidade como resultado de um campo de relações tanto consigo mesmas como com os outros, a natureza e o universo.

Nas próximas partes deste trabalho, serão discutidos os processos de saúde-enfermidade a partir da perspectiva das terapeutas, em relação às formas como entendem e atendem diversas problemáticas que foram identificadas nos pacientes, a partir da sua compreensão holística da saúde. Posteriormente, se refletirá sobre a diversidade de formas terapêuticas com as quais se intervém para atender às necessidades dos consultantes, assim como o sentido que toma a dimensão espiritual nos processos terapêuticos alternativos e complementares.

## A saúde e o processo de cura. Equilíbrio/Integração/Harmonia

A perspectiva holística da saúde concebe o ser humano na inter-relação dos aspectos físico, mental, emocional e espiritual, mas também na forma como a pessoa está interconectada com os outros (Hedges e Beckford, 2000; Sointu e Woodhead, 2008; Baer, 2003; Riches, 2000). Esse “outro” foi concebido como a rede de relações pessoais, a natureza, o universo, o cosmos e o sagrado, nos quais a pessoa se encontra conectada na dimensão espiritual.

Mesmo que a biomedicina tenha reivindicado um controle sobre a saúde e a cura do corpo físico, disciplinas como a psicologia e a psiquiatria incluem um controle sobre a saúde e o bem-estar das mentes e das emoções. A esfera do espiritual tem sido relegada ao âmbito religioso (McGuire, 1993) e desvinculada da noção de saúde. A partir da perspectiva holística, se a pessoa trabalha na parte emocional, física e mental, pode ter uma experiência de bem-estar ou de saúde. No entanto, sustenta que o processo de cura não é alcançado em sua totalidade se não há um trabalho na questão espiritual: “uma pessoa que tem saúde integral obtém a cura definitivamente quando tem uma conexão divina”.<sup>4</sup>

////////////////////

<sup>4</sup> Entrevista com terapeuta especializada em reiki, coaching cura a tua vida, comunicação angelical e energia xamânica.

Como foi mencionado anteriormente, desta perspectiva da saúde, a pessoa contém em si mesma um “eu superior, um guia, um mestre, um curador, um xamã... que, nos âmbitos do circuito alternativo, esse interior perfeito, sábio e são, se conceitua como a centelha divina” (Carozzi, 2000, p. 149) no interior de cada pessoa. Essa concepção do ser humano é a base na qual a dimensão da espiritualidade cobra uma importância fundamental nos processos de cura.

A diferença entre as noções de cura física e cura espiritual tem sido referida por estudiosos dos processos de cura espiritual em âmbitos religiosos. Garma (2000) aponta que a cura física se refere à intervenção médica a nível físico, enquanto que a cura espiritual, na perspectiva pentecostal, é obra do espírito santo. Por outro lado, Csordas (1994) argumenta que os rituais de cura carismática ressaltam duas capacidades inter-relacionadas do *self*: a capacidade de ser machucado ou ferido, e, subsequentemente, curado pelo poder divino de uma maneira que corresponde à noção de cura (física) do profissional do sistema médico; e a capacidade de conseguir um crescimento e uma maturidade espiritual, resultado da relação com o sagrado.

A noção de cura, proposta por ambos os autores, encontra relação com a forma em que se concebe a cura no âmbito da saúde holística, com a peculiaridade que, a partir desta perspectiva, a relação com o sagrado e o divino está claramente identificada como algo que é parte da pessoa, que a habita, e que a conexão com essa parte de si é conseguida através de processos terapêuticos (orientados ao equilíbrio e à harmonização entre o mental, emocional, físico e espiritual). Quando isto ocorre, a pessoa consegue a conexão com o todo e, com isso, a cura.

Essa perspectiva tem relação com a noção positiva sobre a saúde (Rudnick, 2002), a qual parece representá-la como logicamente distinta da noção de desordem. A partir dessa perspectiva, a saúde e a enfermidade são entendidas como opostos contraditórios. As necessidades de uma caracterizam a outra, pois nenhuma delas está completa. De acordo com a perspectiva das terapeutas, a saúde é entendida como luz, harmonia

e equilíbrio, e a ausência desses elementos é a enfermidade. O conceito de saúde na perspectiva holística como um conjunto de estados ideais está relacionado de maneira mais próxima com a noção de bem-estar que, ao atingir os níveis físico, emocional, mental e espiritual, conduz a uma experiência de autorrealização ou plenitude (Rudnick, 2002; Sointu e Woodhead, 2008).

Alguns terapeutas associam o equilíbrio com a noção de viver no presente, já que viver no passado implica o estancamento de algumas emoções ou eventos ocorridos que afetam a pessoa e que, ao não serem resolvidos, continuam impactando nas seguintes etapas da vida. Portanto, “quando a pessoa começa a se curar, quer fazer uma mudança em sua vida, se conscientiza para aprender a viver no amor, solta do passado e entra em equilíbrio, e entra na saúde”<sup>5</sup>. Logo, a saúde é entendida como um processo no qual a capacidade de autoequilíbrio da pessoa está implicada.

Com base nessa perspectiva, tanto o processo de saúde como o de enfermidade recai, em grande parte, na responsabilidade da pessoa, pois é através das formas de conduzir sua vida que um ou outro processo pode ser gerado. A responsabilidade pessoal do paciente em seu próprio processo e a possibilidade que reconhece em si para a autocura vão delineando o tipo de relação que estabelece com o terapeuta e a concepção deste como um facilitador, um provedor de ferramentas, mas não da cura. Uma das terapeutas entrevistadas, que se especializou em harmonização energética e cristaloterapia, comenta sobre o papel que cada uma das partes (terapeuta e paciente) desempenha no processo de cura:

A autocura não é mais que regressar ao seu ponto de equilíbrio, onde em alguma ocasião você deixou de estar... as terapias que vai fazer em centros como estes são somente uma sensibilização, é o princípio para que possa se dar conta do desequilíbrio em que

////////////////////

<sup>5</sup> Texto original: “*Cuando la persona empieza a sanar, quiere hacer un cambio en su vida, entra en conciencia para aprender a vivir en el amor y suelta el pasado y entra en el equilibrio y entra en la salud*”. Entrevista com terapeuta especializada em Energia Xamânica.

estava. Eu vou lhe ajudar a conseguir o equilíbrio, mas não vou estar equilibrando toda sua vida, vou dar-lhe as ferramentas. Se vou fazer um equilíbrio de chakras, logo, vou ensinar-lhe a respirar. Se vou ensinar-lhe a tirar com suas próprias mãos toda a vibração de sua cabeça, seu corpo, você é quem vai fazer, não eu. Se você não fizer e em algum momento ficar estressada, não será minha culpa, será a sua indisciplina, sua arrogância, seu ego... como 90% das doenças é de responsabilidade pessoal, os outros dez pode ser que com uma terapia dessas lhe ajude, lhe equilibre, lhe tire a dor nesse momento.<sup>6</sup>

O processo de cura requer a disposição da pessoa para isso, o que implica que sua crença, seu sentimento e sua ação estejam focados na intenção de cura. Algo recorrente na opinião dos terapeutas é a necessidade de que haja fé das pessoas nas ferramentas que facilitam os processos de cura. A ausência de fé e intenção de cura da pessoa anula o poder das ferramentas ou dos recursos que os terapeutas podem usar. Inclusive, vários deles dizem que não realizam nenhuma intervenção quando as pessoas estão vivendo esse processo contra sua vontade ou não tenham uma convicção clara sobre a efetividade dessas formas de atendimento.

A convicção das pessoas diante da efetividade dessas formas de atendimento terapêutico requer orientar-se no mundo a partir de uma forma de entender e experimentar a si mesmo, mas ao mesmo tempo transforma a maneira que a pessoa percebe a si mesma, com capacidade para transformar-se, para estabelecer uma relação com o divino e para conseguir viver em harmonia ou equilíbrio.

## A enfermidade como desequilíbrio e desintegração

Ainda quando a noção de saúde é entendida com o equilíbrio entre o espiritual, emocional, mental e físico, a partir da perspectiva das terapeutas



<sup>6</sup> Entrevista com terapeuta especializada em harmonização energética e cristaloterapia, com estudos profissionais no campo das ciências administrativas.

entrevistadas, há uma escala de valorização diferenciada entre esses aspectos nos processos de saúde-enfermidade. Embora o descuido desses aspectos possa afetar a saúde em geral, é dada maior ênfase ao aspecto emocional e mental na origem dos processos de enfermidade, sempre pensados também em uma desvinculação com a dimensão espiritual. De acordo com diversas terapias alternativas e complementares, cada parte do corpo está associada a alguma emoção. Portanto, são as emoções o ponto de partida dos padecimentos. No entanto, os pensamentos associados ou gerados por dadas emoções limitam ou impossibilitam que a situação de mal-estar emocional seja transcendida pela pessoa.

Desse modo, a compreensão dos padecimentos e suas causas, segundo essa perspectiva, põe no centro a forma em que o ser humano percebe e se experimenta no mundo através de emoções e pensamentos. A partir da sua perspectiva, as emoções atravessam “camadas de energia para que cheguem ao corpo físico e o que pode acontecer, pode ter uma cirrose hepática não necessariamente por beber, mas porque está irritada com a pessoa”.<sup>7</sup> Desta maneira, entende-se que a origem do mal-estar se dá no corpo emocional que, por sua vez, vai afetando o campo energético da pessoa até chegar ao mais denso dos corpos, que é o físico, onde se manifesta a afeição de maneira objetiva.

Algumas terapeutas indicam que várias das situações emocionais que, na idade adulta, geram padecimentos, se originam na infância, enquanto que outros casos consideram que as problemáticas emocionais podem derivar de vidas passadas, especialmente nos casos em que não se observa um avanço no processo de cura, apesar da disposição e o trabalho das pessoas. Por isso, recorrem a formas de intervenção que permitam contatar com vidas passadas para fazer uma reprogramação



<sup>7</sup> Texto original: “Capas de energía hasta que llegan al cuerpo físico y qué puede pasar, puede haber un acirrosis hepática no necesariamente portomar, sino porque está enojada la persona”. Entrevista com a Terapeuta, mestre em Reiki Usui Karuna, treinadora de “Você pode curar sua vida” de Louise L. hay, Coach Superação Pessoal e estudante de Psicologia.

emocional e mental (barras de acesso, regressões e empoderamento mental, entre outras).

Ao atribuir a origem de alguns padecimentos nas emoções que – em alguns casos – não são conscientes para os indivíduos, especialmente quando se referem a acontecimentos vividos desde a infância ou vinculados à ideia de vidas passadas, entra em jogo a dimensão do inconsciente nos processos de enfermidade. Isso tem certa relação com a perspectiva da psicanálise, que se desfez da ideia de corpo limitado a uma questão organicista. Freud falava sobre a vulnerabilidade do corpo diante do inconsciente. O fundador da psicanálise operou uma ruptura epistemológica que subtraiu a corporalidade humana da linguagem do positivismo do século XIX e permitiu pensar a corporalidade como matéria modelada pelas relações sociais e pelas inflexões da história do sujeito (Le Breton, 2002, p 18).

No entanto, a concepção dos terapeutas que utilizam técnicas de regressão a vidas passadas, assim como a terapia de barras de acesso que se supõe dar acesso à informação emocional e psicológica contida na memória das células, ainda que pretendam contatar as informações que permaneceram em uma dimensão inconsciente, não se limita a uma questão psíquica que se somatiza no corpo, como se sustenta na psicanálise, mas, a partir de uma perspectiva holística, atravessam o espírito, as emoções, a mente e o componente físico.

Ainda que as formas de intervenção tenham o propósito de atender a pessoa nos diferentes aspectos que a conformam, essas intervenções mostram a importância de trabalhar de maneira profunda a questão emocional, assim como a relevância da pessoa poder ter consciência da problemática que está vivendo para poder transcendê-la. De acordo com a experiência das terapeutas, frequentemente são identificados casos de pessoas nas quais há uma desconexão da consciência em relação ao estado emocional, devido ao fato de elas terem permanecido nesse estado por muito tempo e terem acabado por normalizar essa forma de se sentir até perder sua percepção. Portanto, parte do processo de atendimento

implica um envolvimento consciente da pessoa na problemática que atravessa, como indica uma das terapeutas fundadoras do centro, que ministra a maioria das oficinas realizadas na Villa Holística, especializada em reiki, *coach* cura sua vida, regressões quânticas e canalização de arcanjos:

É bastante importante que a pessoa se dê conta de que é a emoção o que a levará ao padecimento, porque se começar a trabalhar, não é somente chegar e passar as mãos pela pessoa, mas estar vendo o que está acontecendo em seu corpo e se está dando a informação à pessoa do que acontece ao corpo físico (em sua relação com as emoções), pois ao estar trabalhando com a energia, seu anjo, seu guardião ou os seres que lhe acompanham, nos estão dando a informação para poder transmiti-la para que comece a limpar esse processo emocional que a pessoa tem.<sup>8</sup>

A partir desta perspectiva, a intervenção terapêutica, por sua vez, requer que a pessoa inicie um processo de trabalho pessoal em relação às suas emoções, o qual implica um envolvimento tal de sua parte, que se torna fundamentalmente responsável por seu processo de cura. Esta perspectiva transcende a noção de um processo de atendimento que se sustenta na aplicação de técnicas que geram um efeito no paciente e, mais do que isso, a partir dessa perspectiva, o desenvolvimento da capacidade dos pacientes para serem autorresponsáveis, para terem empoderamento e agência, que são aspectos centrais na perspectiva da saúde holística. (Sointu e Woodhead, 2008).

Em síntese, a ideia de padecimento ou enfermidade é referida como desequilíbrio entre os diferentes corpos que formam o ser humano, no que tange à atenção que é dada ao cuidado de cada um desses aspectos, mas, além disso, a desintegração que há desses corpos em relação ao espírito conduz a uma desarmonização na forma como cada um desses aspectos funciona de maneira inter-relacionada. Como argumenta a



<sup>8</sup> Entrevista com terapeuta especialista em reiki, harmonização energética e *coach* de desenvolvimento pessoal.



mesma terapeuta referida anteriormente, “qualquer padecimento é a ausência de luz... quando se conecta com tudo que há, as coisas começam a mudar e sua mente começa a se fazer forte, porque, ao final, é seu espírito que está se unindo com a força divina e isso tem sido esquecido”.<sup>9</sup>

Com base nesta perspectiva da saúde que tem relação com a matriz de sentido da nova era, a cura é conseguida a partir da conexão com essa parte divina interior por meio da qual se entrelaça ao cosmos, mas combinada com constantes ajustes e mudanças nos estilos de vida no que se refere à forma de orientar-se emocional, mental e fisicamente no mundo. Como foi dito anteriormente, requer uma pessoa ativa, responsável e autoconsciente que se reconhece com a capacidade para conseguir mudanças, autocura e se conduzir a um estado de bem-estar.

Portanto, esses processos de cura orientam um processo de subjetivação, por meio do qual as pessoas se reelaboram como sujeitos, identificando assim esse processo inter-relacionado ao de cura. No entanto, as causas pelas quais as pessoas chegam a essas formas de atendimento não contemplam a necessidade de se reelaborar como sujeitos, mas que são o resultado das intervenções terapêuticas através destas formas de atendimento da perspectiva holística.

## Os recursos terapêuticos para a cura. O ecletismo técnico nos tratamentos alternativos e complementares

Como havíamos mencionado, é necessária uma atenção integral em relação aos processos de saúde e enfermidade, que na prática terapêutica implicam a utilização de diferentes recursos, ferramentas e formas de intervir diante das problemáticas dos consultantes que comparecem a estas formas de atendimento.



<sup>9</sup> Entrevista com terapeuta especialista em reiki, harmonização energética e *coach* de desenvolvimento pessoal.

Antes de recorrer a essas formas de atendimento alternativas e complementares, algumas pessoas (especialmente quem já menciona na primeira consulta um padecimento previamente diagnosticado) têm recorrido a tratamentos convencionais com médicos, psicólogos ou psiquiatras, dependendo de cada caso, mas procuram estas formas de atendimento devido à falta de melhoria ou à piora de sua condição de saúde, apesar dos tratamentos recebidos. Algumas pessoas utilizam de maneira simultânea tanto tratamentos convencionais como não convencionais. No entanto, na perspectiva de alguns terapeutas, é crescente o número de pessoas que consideram como primeira opção o atendimento de sua situação através de tratamentos não convencionais.

De acordo com a experiência da entrevistada, algumas das razões pelas quais as pessoas chegam às formas de atendimento alternativas ou complementares devem-se ao mal-estar físico (dores nos joelhos, costas, cintura, cabeça), doenças diagnosticadas por médicos – como diabetes, colite, gastrite, câncer, assim como por questões que os próprios consultantes associam com aspectos emocionais e referem como depressão, ansiedade e estresse associados com questões de trabalho, familiares ou conjugais.

Outro tipo de caso que dizem atender refere-se a pessoas que consideram ter algum trabalho de feitiçaria ou bruxaria que alguém fez para prejudicá-las. Ainda que algumas das terapeutas digam identificar situações deste tipo, indicam que, na maioria dos casos, respondem à evasão da responsabilidade que a pessoa tem em gerar o padecimento. Por outro lado, também mencionam que o que querem muitas das pessoas que recorrem a essas formas de atendimento é alguém que as escute, identificando assim uma crescente manifestação de tristeza e solidão na sociedade contemporânea.

Alguns estudos têm mostrado que pessoas com problemáticas emocionais, principalmente depressão ou ansiedade, apresentam um uso elevado das medicinas alternativas e complementares, entre elas, técnicas de relaxamento, ervas, quiropraxia e cura espiritual para fazer

frente à doença (Berenzon, Navarro e Saavedra, 2009, p. 109). É possível identificar uma diversidade de situações pelas quais as pessoas recorrem a estas formas de atendimento, que, no modelo hegemônico de atendimento em saúde, requereria especialistas específicos. No entanto, a perspectiva holística para atender aos padecimentos humanos torna essas formas não convencionais de atendimento uma opção para amplo leque de problemáticas.

Diante desta diversidade de casos, as terapeutas respondem também com uma variedade de formas de intervenção terapêutica como reiki em suas diversas variações, biomagnetismo, harmonização, cristaloterapia, florais de Bach, florais de Bush, elixires astecas, radiestesia, alfabetismo, constelações xamânicas, coaching, barras de access, empoderamento mental, regressões, terapia angelical, entre outrass. Cada uma dessas formas terapêuticas, mesmo que se considerem impactantes de maneira integral às pessoas, tem uma orientação específica, ou seja, afetam de maneira principal alguns dos aspectos que conformam o ser humano.

Por exemplo, o Biomagnetismo atua balanceando o PH do corpo físico, enquanto que os Elixires Astecas impactam mais nas emoções, e as Barras de Access podem recodificar a memória celular com relação ao impacto emocional e mental que certos eventos vividos têm deixado nas pessoas.

Além disso, as terapeutas indicam que algumas das intervenções terapêuticas se desenvolvem em um nível mais técnico, ou seja, são aplicados instrumentos como imãs, quartzos, harmonizadores, imposição de mãos no reiki, e certos resultados derivam das propriedades de dados instrumentos ou da eficácia da ação, e, definitivamente, do quanto a pessoa está aberta para receber a cura. As terapeutas vão combinando formas de intervenção de acordo com as necessidades dos consultantes. O processo que cada um segue para identificar em que aspectos é necessário intervir e como dar seguimento aos casos é também diverso.

Um dos aspectos que ajudam as terapeutas para iniciar um processo diagnóstico é seu conhecimento sobre a relação das partes do corpo com aspectos como as emoções, a vida presente e a passada, assim como o feminino e o masculino. Essas formas de interpretar o corpo e suas doenças, junto com o diálogo constante com a pessoa em relação às situações de sua vida, permitem a elas indagar as causas dos mal-estares e fazer uma leitura da doença e das necessidades do paciente. Há terapeutas que completam este processo de diagnóstico apelando a seres de outras dimensões (anjos, ancestrais, mestres, guias espirituais), para que os ajudem por meio de suas mensagens tanto na compreensão da problemática das pessoas quanto nas formas em que se requer intervir.

Duas das terapeutas especializadas na comunicação angelical sustentam que cada ser humano tem guardiões que são seres que habitam em dimensões paralelas de existência, e são ditos guardiões aqueles que têm informação ou mensagens em relação a como conduzir da melhor maneira o processo de cura nas pessoas. Uma das terapeutas que trabalha com esta forma de intervenção e que é estudante de Psicologia assinala que é uma capacidade que vem descobrindo e desenvolvendo em sua própria trajetória dentro da medicina holística. Ainda que sustente que todas as pessoas poderiam desenvolvê-la, reconhece que é parte do processo de cada terapeuta.

Por sua vez, a terapeuta que ministra a oficina de Canalização de Arcanjos sustenta que é fundamental, como parte de seu papel como curadora, desenvolver a capacidade para entrar em contato com o divino, pois é através dele que se pode orientar um processo de cura nas pessoas: “se você não tem comunicação com o grande espírito, com a divindade ou com deus, como fazes, se tu não te conectas com os ancestrais da pessoa para saber o que é que está passando; se não fala com seus anjos para elaborar, como trabalhas com a pessoa?”<sup>10</sup>. A invocação dos



10 Texto original: “si tú no tienes comunicación con el gran espíritu, con la divinidad o con dios, cómo le haces, situ no te conectas con los ancestros de la persona para

anjos, do grande espírito, de deus e dos ancestrais dá conta da inclusão de diversas crenças espirituais ou religiosas em sua noção do divino e da relação de correspondência entre diferentes sistemas de crenças sobre o sagrado, como ocorre na matriz de sentido da nova era.

Um dos aspectos que foi incorporado a algumas das terapias alternativas no México está relacionado com o que os próprios terapeutas identificam como questões xamânicas, as quais têm como base o trabalho com os elementos da natureza (água, terra, fogo, ar), a orientação aos quatro pontos cardeais (norte, sul, leste, oeste) e a invocação e assistência do grande espírito e dos ancestrais durante o trabalho terapêutico.<sup>11</sup> Uma das entrevistadas, especializada na intervenção através da energia xamânica, diz que tem maior eficácia que o reiki (associada à energia do amor), já que os elementos da natureza e os espíritos que são invocados nesta forma de intervenção impactam todos os corpos (físico, mental, emocional e espiritual), porque a forma em que intervem se centra no processo de integrar a pessoa com o todo.

O xamanismo é a integração do todo com o todo, mas não necessariamente tem que dizer que é (somente) indígena, é a base, mas não necessariamente é isso. O xamanismo é a integração do todo com o todo. O que é o todo com o todo? Ancestrais, mestres, guias, extraterrestres, seres de outras dimensões, espíritos da natureza, fadas, duendes, o todo que integra o todo.<sup>12</sup>

---

saber qué es lo que está pasando, si no le hablas a sus ángeles para elaborar, cómo trabajas con la persona”.

- <sup>11</sup> Uma das oficinas que também foi realizada neste centro é a de Constelações Xamânicas, de onde também emerge esta relação ao trabalho para a cura com a energia xamânica. As constelações xamânicas são um tipo de intervenção terapêutica que se fundamenta no livro “La sanación viene desde afuera. Chamanismo y Constelaciones Familiares”, do holandês Daan van Kampenhout. De acordo com esse tipo de intervenção, na cura, o xamã permite fluir a energia do que é denominado “Grande Espírito”, que significa que a cura não provém unicamente de seu conhecimento, mas de sua capacidade para entrar em contato com a energia ou consciência universal, de tal modo que o verdadeiro poder curativo vem de algo que vai além da própria pessoa.
- <sup>12</sup> Terapeuta especializada em energia xamânica e reiki.

Essa forma de intervenção terapêutica torna mais específica a ideia de relação com o sagrado. Mesmo que, em algumas intervenções terapêuticas, se remeta à relação com a “energia do cosmos e do universo”, nesta área, o sagrado se objetiva em uma substância, elemento natural ou seres espirituais que dão assistência para a cura. Apelar à assistência de seres de outras dimensões para conseguir a cura apresenta outra perspectiva em relação à capacidade de autocura que tem cada pessoa, visto que, embora ela continue se percebendo com essa capacidade, reconhece que não é um processo que se consegue em isolamento, mas em relacionamentos. O processo de cura requer que a pessoa possa entrar em relação harmoniosa tanto consigo mesma como com o que a rodeia física, mental, emocional e espiritualmente.

Nesse sentido, para alguns, recorrer a esses processos de cura vai gerando a possibilidade de construir um sentido de integração e de reconexão consigo mesmos e com aqueles que os rodeiam. Para vários dos terapeutas da medicina alternativa e complementar, as pessoas buscam esses tratamentos, na atualidade, porque estão decepcionadas com o sistema de saúde convencional, tanto pelos resultados fracassados que obtiveram quanto pela falta de cordialidade humana no tratamento que receberam por parte dos agentes de saúde. No entanto, esta abertura às formas alternativas, que não ocorria em décadas anteriores, também tem relação, na perspectiva dos terapeutas, com a identificação desta era como uma etapa de amor e de luz que tem conduzido a um processo de transformação tanto planetária quanto das consciências humanas.

## Conclusões. A Nova Era da saúde

Embora este trabalho tenha se desenvolvido levando em conta as experiências das pessoas a partir de seu papel como terapeutas, para aprofundar na compreensão dos processos de saúde-enfermidade, considera-se necessário explorar a perspectiva das pessoas desde seu papel como pacientes. Isto permitiria ter uma perspectiva mais aproximada

e detalhada em relação ao processo a partir do qual as pessoas vão se orientando e dotando de sentido a experiência da saúde holística. No entanto, o que foi apresentado neste capítulo foi uma tentativa de explorar as percepções e as lógicas a partir das quais os terapeutas se orientam para entender, atender e orientar os pacientes a um processo de cura que integra a dimensão espiritual.

O aspecto central para considerar diversas terapias alternativas e complementares reinterpretadas dentro da matriz de sentido da nova era é a concepção do vínculo entre energia individual (centelha divina interior) e a energia cósmica (o todo sagrado). A noção do espiritual nos processos de saúde-enfermidade se sustenta principalmente nesse vínculo. Outro aspecto necessário para ressaltar é que o processo de cura acarreta ao mesmo tempo um processo de subjetivação a partir do qual a pessoa se reelabora a si mesma ao integrar o emocional, o mental, o físico e o espiritual para conseguir o bem-estar e o equilíbrio pessoal.

A ideia de que a cura pessoal, por sua vez, contribui a nível coletivo, faz com que as terapias não convencionais interpretadas desde a matriz de sentido da nova era sejam concebidas como expressões espirituais particularmente vinculadas a movimentos sociais, ecológicos e contraculturais (Gutiérrez, 2013, p. 228). Algumas terapeutas, por exemplo, dizem que os estilos de vida acelerados na modernidade, juntamente com a deterioração ecológica e os processos de industrialização dos alimentos, estão propiciando um desequilíbrio no bem-estar do corpo físico, e isto, na atualidade, faz com que as pessoas mais vulneráveis sejam afetadas pelas emoções.

Essas formas de compreensão dos processos de saúde e enfermidade, por sua vez, têm consonância com diversas práticas e movimentos ecológicos que atingiram seu auge na atualidade. Tais formas propõem uma maneira diferente de alimentar-se por meio de práticas de cultivo orgânico e o movimento de *slow food*, de tal maneira que encontram também relação com a perspectiva crítica dos movimentos da nova era diante de uma sociedade capitalista e industrializada. Além disso, o

ressurgimento e a revalorização do autóctone na atualidade se manifestam no surgimento de ferramentas terapêuticas como os elixires astecas ou a inclusão de questões “xamânicas” no processo terapêutico que pretende a reconexão do indivíduo com a natureza e com o ancestral.

Ademais, o sentido relacional com base no qual se entendem os processos de saúde-enfermidade é outro aspecto que justifica a discussão da saúde holística em sua vinculação com a nova era. Tanto o papel do terapeuta quanto o do paciente se reelaboram sob essa perspectiva da saúde. Por um lado, é possível identificar um terapeuta que, embora conte com diversos recursos que lhe permitem ser facilitador no processo de cura de outros, passou por seu próprio processo como paciente e realizou um trabalho pessoal que se espera que seja contínuo e permanente. Por outro lado, ainda que o paciente seja percebido como uma pessoa com necessidade de atendimento, ao mesmo tempo, também se reconhece nele a capacidade para ser agente em seu processo de cura, inclusive podendo ser considerado um terapeuta em potencial.

Contrariamente à ideia de que a modernidade e as novas espiritualidades orientam as pessoas a um processo crescente de individualização, a perspectiva da saúde holística fortalece cada vez mais a concepção do ser humano não somente integral em si mesmo, mas como um agente que impacta e é impactado pelo que o rodeia. Finalmente, a ausência de uma legitimação por parte das instituições de saúde hegemônicas a essas formas de atendimento alternativo tem levado os praticantes a gerar suas próprias estratégias de legitimação e a construir redes de apoio que lhes permitam expandir estas formas de tratamento como uma opção válida e efetiva para atender aos processos de saúde-enfermidade.



## O yoga para além do tapete. Aproximações à prática do yoga em Mérida, Yucatán

PAMELA SANTILLANA VALLEJO<sup>1</sup>

Desde a época dos *Upanishads*, de *Patañjali* até Iyengar, o yoga passou por uma série de mudanças e novas abordagens que apenas nos mostram uma pequena parte dessa tradição. “Unificar o espírito, acabar com a dispersão, atingir a libertação, suprimir os estados de consciência” (Eliade, 1991) foram apenas alguns dos objetivos que, com certeza, fizeram parte da consolidação do yoga como uma das formas de se alcançar o “ser” na Índia, por volta do ano 2.500 a. C.<sup>2</sup>

O yoga se tornou uma prática criativa que inclui novos sincretismos dentro das mesmas linhagens, escolas e tradições. No entanto, essa prática se moveu na direção de outros caminhos que a colocam como uma



<sup>1</sup> Antropóloga Social - Universidade Autônoma de Yucatán

<sup>2</sup> Para mais informações, ver Eliade, 1991. Rodrigo, eu uniformizaria em todo o livro do seguinte modo: ver Eliade (1991). Gerusa

atividade psico-corpórea translocalizada, desprovida de seus “símbolos, agentes e práticas, de seus contextos (...) transplantada para outros espaços” (De la Torre, 2008). Neste sentido, o yoga foi construindo pontes com outras práticas também caracterizadas por partirem de um princípio holístico e um conjunto de redes de espiritualidade Nova Era.

Essa prática reúne mais de uma escola, cerimônia ou tradição, construindo pontes entre o alheio e o distante, entre o oriental e o mexicano, entre o urbano e o rural, entre o céu e a terra, criando referentes de experiências corporais para dar sentido à sua prática cotidiana. Este trabalho foi construído a partir da jornada de alguns praticantes de yoga em Mérida, Yucatán, que se auto-denominam como *yoguis* e que o praticam ativamente. Delimito como objetivo principal desvendar como a prática do yoga, especificamente no caso do centro Mukti Yoga Mérida, articula, a partir de ângulos diferentes, as formas de representar e viver sua prática como um caminho para o bem-estar, para a saúde, para a ancestralidade mexicana e para a preservação do ambiente. Essa experiência, que aos poucos é tecida ao corpo, pode levar sua vibração para além do tapete, nos apresentando um panorama repleto de continuidades e descontinuidades com várias representações do Nova Era dessa terra peninsular.

## Caminhos entre práticas. Metodologias desde o tapete

No ano de 2012, a alguns metros da minha casa, havia um pequeno centro de yoga chamado *Ago Yoga*. Era um amplo salão com as paredes pintadas de vermelho e um painel em tecido de *Ganesha* decorando o espaço. Lembro do cheiro de incenso, do grande calor que emanávamos graças à excessiva umidade tropical, do tremor em meus braços e pernas. Eu nunca havia utilizado meu corpo dessa maneira, no entanto, ao finalizar a aula, uma sensação de plenitude e expansão invadiu minhas articulações.

Durante esse período, os meios de comunicação de Yucatán estavam repletos de anúncios promocionais a respeito do *baktún*, o fim do ciclo maia e, nas livrarias, a literatura a respeito de 2012 incitava o público à transformação e à abertura para um novo ciclo. Foi no fim daquele ano que, graças a várias conversas no *Ago Yoga*, fui convidada para o “Primer Festival *Yogui Mérida*”, oportunidade que me abriu as portas para toda a oferta de yoga em Mérida e me permitiu conhecer o grande leque de possibilidades que poderia experimentar com essa prática.

Mesmo que o yoga seja definido por suas técnicas e estilos, é possível encontrar espaços que criam pontes entre outros métodos, pois aqueles que decidem ingressar em uma jornada espiritual não resumem suas experiências a apenas uma prática, transitando por caminhos pelos quais podem viver os benefícios do cuidado do corpo-mente-alma. Nesse sentido, o yoga ocidentalizado nasce a partir de um movimento de contracultura categorizado como Nova Era, o qual integra uma série de métodos que não se definem, combina diferentes ideias e práticas nas quais a espiritualidade se vê associada à sacralização do *self* ou do *eu*, ao contato corporal, à harmonia com a natureza, à atenção para com as emoções, à experiência em comunidade e à medicina alternativa (Carozzi, 1999).

Como afirma Marcus (1995), ao viver em uma sociedade em movimento e com agentes que traçam seu dia em amplos espaços, a ideia da etnografia deve se expandir para além do local, a partir das etnografias multisituadas (Marcus, 1998). Esta ideia é entendida como “o seguimento dos deslocamentos culturais: agentes, valores, metáforas, símbolos e práticas, fundamentado no decorrer das trajetórias dos objetos estudados, assim como no registro das interações entre culturas multisituadas” (Marcus 1995 apud De la Torre Castellanos, 2012, p. 15; 17).

Diante disso, parto da proposta de De la Torre (2008) ao optar por uma postura de buscador espiritual, a partir da construção de roteiros de crenças. A principal técnica que utilizei para delimitar meus estudos foi, como denomina Marcus (1998), “follow the people”, ou seguir as pessoas, um dos métodos mais convencionais na etnografia multissituada,

que consiste em dar continuidade aos sujeitos envolvidos na troca de circulação e de extensão de algum objeto em espaços especialmente complexos (Marcus, 1998, p. 90). Ao se encontrar dentro de uma rede de práticas e conexões espirituais, foi necessário permanecer em movimento por esses espaços que constroem estilos de vida inspirados em modelos de consumo (Marcus, 1998, p. 80). O trabalho foi realizado a partir do seguimento de agentes-chave na difusão do yoga em Mérida; neste caso, centralizei-me na dinâmica do Mukti Yoga.

De acordo com Eliade (2011), um dos textos clássicos do yoga, o *Yogasutras*, de Patañjali, pressupõe que essa prática deve partir do conhecimento experimental de todos os estados que agitam a consciência normal, e que somente é possível conhecer o yoga a partir da própria experiência, isto é: “deve-se conhecer o yoga por meio do yoga; o yoga manifesta-se por meio do yoga” (Eliade, 2011). Partindo desse pressuposto, considero usar a perspectiva do *embodiment* para abordar, por meio da experiência corporal, como funciona o yoga e como ele compartilha uma estrutura com uma matriz de viés Nova Era. Sob essa perspectiva, “não significa que as culturas têm a mesma estrutura que a experiência corporal, mas sim que a experiência concreta é o ponto de partida para analisar a participação humana no mundo cultural” (Csordas, 2010, p. 83-86). Com isso, apesar de não excluir a aproximação semiótica do corpo como reflexo da realidade, sugere-se que não se deve deixar de lado a ideia de que o corpo é dinâmico e que se reformula a partir dos “modos somáticos de atenção”, identificados nas práticas culturais. Considero que, ao dar atenção às experiências corporais dos praticantes do yoga, revela-se um panorama mais amplo acerca de como o corpo se converte no eixo articulador da matriz desta espiritualidade plural emergente.

## O yoga antes do tapete. Processos históricos fundamentais para entender o yoga

Antes que o yoga aterrissasse no Ocidente e fosse encontrado em todas as academias da cidade, ele foi construído como uma prática ascética e

de meditação. Essa tradição tem a Índia como principal referência, seu berço fundador a partir dos Vedas e dos Janistas. O período védico envolveu desde a origem da civilização da bacia do Indo até o século VI antes de Cristo (Eliade, 2008; Ramírez, 2011)<sup>3</sup>

A palavra yoga vem do sânscrito *yuj*, que significa “colocar sob controle ou unir”. De acordo com Eliade (1991), o yoga pode ser considerado como toda técnica ou meio para alcançar a liberação do ser. No entanto, neste contexto, o principal referente a respeito do yoga são as *ásanas* ou posturas, e quando se fala de seu antecessor, remete-se a Patañjali. Os estudos atuais sobre o yoga contemporâneo, como os de Mark Singleton (2008) e Jean Byrne (2008), argumentam que a análise deve ir mais além dos elementos tradicionais do *dársana* hinduista de cinco mil anos atrás, analisando o yoga e as escolas que surgiram a partir de uma dinâmica social, como é o caso do movimento Nova Era. Neste estudo, concentrei-me especialmente no yoga contemporâneo, sem deixar de lado o processo de aculturação e deslocamento de tradições orientais para o contexto ocidental, especificamente em Mérida, Yucatán.

De Michelis (2008) menciona que o yoga é um edifício em construção, com muitos pilares e andares: por um lado, está o plano de fundo filosófico, vinculado às variações da disciplina do yoga, encarnadas no *Bhagavad Guitta* ou os *Yogasutras* de Patañjali e, por outro, o conjunto de crenças relacionadas a metáforas e ideias-chave. Em um dos pilares se encontram as linhagens, textos e peregrinações. Essa estrutura é aplicada de uma forma diferente, conforme a escola ou o enfoque do yoga. O importante é encontrar a continuidade entre essas práticas tidas como antigas ao que agora se entende por yoga (De Michelis, 2008, p. 18-19).

O autor marca vários períodos-chave para compreender a construção do yoga contemporâneo. Ele inclui agentes fundamentais para



<sup>3</sup> A partir de escavações arqueológicas realizadas entre o mar da Arábia e a Cordilheira do Himalaia, foram encontradas numerosas figuras em posturas yoguicas e de meditação, evidenciando que o yoga é proveniente do Vale do Indo e que data de um período superior a 5000 anos (Eliade, 2008; Ramírez, 2011).

entender o processo de diáspora direcionado a vários pontos do Ocidente. Por um lado, aponta que, em 1750, surge interesse pelo sul da Ásia, principalmente por parte de antiquários, enciclopedistas e cientistas sociais (colonialistas) que estabeleceram diálogo com escolas tradicionais e outros grupos de estudiosos, colaborando com novas formas de autoridade em centros urbanos de poder. Posteriormente, em meados do século XIX, com o surgimento dos movimentos nacionalistas, surgiram vários projetos de tradução nos quais um grupo de intelectuais se encarregou da produção de conhecimento a respeito da Índia, servindo indiretamente ao governo imperialista que patrocinava essas investigações, entre elas, esteve a tradução de textos como os *Yogasutras*, de Patañjali<sup>4</sup> (De Michelis, 2008).

Outro ponto importante é que o Swami Vivekananda se converteu em um dos ícones de espiritualidade ao se apresentar no *Chicago Parliament of Religions*, em 1893, dando seu posicionamento através de sua obra *Raja yoga* (De Michelis, 2008, p. 18-21). Por outro lado, a linhagem de 1930 de Krishnamacharya, que teve como precursores Iyengar (fundador do Iyengar Yoga) e Pattabhi Jois (fundador do Ashtanga Yoga), assim como seu filho T.K. V Desikachar, autor de *O Coração do Yoga*, consolidou a prática como um trabalho constante do corpo a partir do treinamento de posturas, transformando-se em um dos responsáveis pela secularização do yoga (Nevrin, 2008, p. 120; Pagés, 2011). Essa ponte cria uma nova categorização de estilos e técnicas para viver o yoga, já não apenas dentro de elementos tradicionais do *dársana* hinduísta, mas também dentro de elementos como os sistemas de cultura física<sup>5</sup>, consolidando o yoga como uma prática que enfatiza o uso do *asana* ou



<sup>4</sup> Com isto, Singleton (2008, p. 77-80) sugere que foi a partir desses projetos de tradução que os textos hindus foram difundidos e tiveram maior alcance, e inclusive se legitimaram como as origens do yoga.

<sup>5</sup> Ramírez (2011, p. 27-29) enfatiza que dentro dos fatores envolvidos na consolidação do yoga como um sistema postural se encontram sistemas de cultura física, como os sistemas suecos de ginástica de Ling e o movimento BodyBuilding, encabeçado por Eugene Sandow.

posturas durante a prática, e coloca como finalidade o cuidado com o corpo, a saúde e o bem-estar<sup>6</sup>.

Já pelos anos 1960, o yoga foi posicionado em vários núcleos-chave do mundo ocidental com alto desenvolvimento capitalista. No caso dos Estados Unidos, ele entra em cena como parte de uma proposta de contracultura em um período pós-bélico, incitando a experimentação de uma vida alternativa (De la Torre, 2013, p. 27-37). O yoga marcou uma aproximação com o processo de reivindicação de produtos do Nova Era, como a busca por uma autonomia diante da escolha de sua vida espiritual, do antiautoritarismo e da negação à autoridade, à hierarquia ou à instituição (Carozzi, 1999, p. 20), além do deslocamento das subjetividades ocidentais para outras propostas de espiritualidade, nas quais se sacralizam esferas para além do *self*. Considero que seja relevante contextualizar a prática do yoga como parte de uma onda desse movimento Nova Era pois, em primeira instância, é a partir disso que várias práticas do oriente – como o yoga ou o tai-chi – se entrelaçam em um mesmo espaço como resposta à procura por uma autonomia espiritual. Por outro lado, como menciona De la Torre (2013, p. 33), esse movimento funciona como uma “matriz de sentido” que permite que várias práticas interajam na mesma rede informal, que criou pontes na mesma experiência.



<sup>6</sup> Antes dos grandes ascetas do norte da Índia, o yoga compreendia apenas elementos como a contemplação e os mantras; as asanas ou posturas corporais reconhecidas eram padmasana e siddhasana, exclusivas para ajudar na meditação sem ter nenhum vínculo com a cultura física. De acordo com Liberman, somente nos Yogasutras a asana era discutida como um meio para obter o equilíbrio. No entanto, entre os séculos X e XII, um grupo de yoguis no norte da Índia, conhecidos como Naths ou Kantphatas, experimentou o asana e o pranayama e viveu todo um amálgama de crenças como o tantra, budismo, saivismo, alquimia, magia, sendo o primeiro a experimentar o asana e o pranayama (Liberman, 2008, p. 100-101).

## A experiência yoguica

Segundo Csordas (2010), existem certas práticas que envolvem diferentes formas de dar atenção ao corpo, nas quais a atenção é guiada por aquilo que se sente ou se espera sentir. Os modos somáticos de sensação são “os processos nos quais prestamos atenção e objetivamos nossos corpos com um interesse em particular” (Csordas, 2010, p. 86-89). No caso do yoga, modos somáticos costumam ser aqueles processos que surgem para além da experiência no tapete, ou seja, que não se reduzem apenas à experiência física da prática, e sim que são incluídos no processo terapêutico de reflexão com seu *eu*, sua relação com o meio ambiente, sua ancestralidade e inclusive suas relações interpessoais.

No yoga, assim como no amálgama de práticas alternativas, os modos somáticos de atenção são vividos e interpretados a partir de uma margem de sentido, “baseados no princípio holístico”, que pode direcionar diferentes formas de sacralizar em distintas direções, pois esse método inclui uma dimensão de transformação potencial em todo seu entorno. Nesse aspecto, “o Nova Era não é um conjunto de conteúdos fragmentados, mas sim toda uma matriz de sentidos que permitem amalgamar os fragmentos dos discursos sob certos princípios de significação” (De la Torre, 2013, p. 33). Para Frigerio, esta margem de sentido concebe sacralizar o *self* dentro do indivíduo, mas também postula relações necessárias com o seu entorno, circulando por meio de diferentes grupos e valorizando suas alteridades, ou seja, valorizando o “outro”, assim como a natureza, o passado, a magia, o prazer, o oriente, a sensação/emoção, e a espontaneidade (Frigerio, 2013, p. 54-61).

Esses postulados continuam latentes durante a “experiência yoguica”, influenciados pela escola, contexto, mestres e trajetos. É por meio dessa experiência que os praticantes dão continuidade à sua prática, a partir de repertórios de valores morais, afetivos e sensoriais que se corporizam e outorgam sentido por funcionarem através de um modo somático de atenção: ser consciente é uma atitude de responsabilidade que



ressignifica as sensações, a forma como percebem seu corpo e sacralizam as suas outras esferas para além do *self*, como a natureza, as cerimônias ancestrais ou o trabalho em comunidade, que são marcos referenciais para levar o yoga para além do tapete. Considero enfocar nessa categoria, pois é a partir de como vivem, sentem e entendem sua prática que se criam os referentes para interpretar a experiência durante e posterior ao tapete, a qual inclui essa margem de sentido Nova Era descrita por De la Torre, Olivas (2016) e Frigerio (2013).

A experiência yoguica vai ser regulada e influenciada por três principais processos históricos que marcaram a ruptura do yoga clássico ou antigo com o yoga ocidentalizado. O primeiro foi a secularização do yoga a partir da privatização do religioso na experiência individual, ou seja, os praticantes pré-modernos estavam imersos nos conceitos *pré-dhárnicos* do universo, com teorias e práticas contrárias a quem, principalmente no Ocidente, adotava seus métodos por escolha e não por nascença; o segundo processo é a proliferação dos benefícios do yoga e a criação de práticas como patentes, marcas ou estilo. Essas características fazem parte de um movimento de mercantilização do yoga, produto do capitalismo global e de viver em sociedades consumistas; e o terceiro, é a medicalização, isto é, a tendência das escolas de yoga de ensinar a prática como parte de um processo terapêutico e de domínio científico e biomédico, o qual permite criar pontes com o racionalismo pragmático e a magia esotérica (De Michelis, 2008, p. 24-25).

No entanto, além dessas pautas que tornam a experiência única, mercantilizam seus trajetos e legitimam sua prática a partir do domínio médico, a experiência yoguica também é realocada, adaptando-se a partir dos elementos culturais, e influenciada por dinâmicas locais ou fluxos globais como o turismo, os meios de comunicação e as indústrias do entretenimento. Além disso, a experiência yoguica se estende a dinâmicas, práticas e rituais neomexicanos e, por fim, insere-se na rotina, no cotidiano e em um possível referencial de conduta.

## Olhares sobre a península. Contexto social de Mérida, Yucatán

Yucatán é um estado localizado no sudeste do México, que pertence à península que tem o mesmo nome. É conhecido a nível nacional por ser um foco turístico devido ao seu legado histórico, suas zonas arqueológicas e suas fazendas oriundas do auge do sisal, sendo grande parte delas transformadas em hotéis de grande turismo. O estado é um ponto-chave, já que está perto de dois grandes centros de turismo de massa no país, Cancún e a Riviera Maia, em Quintana Roo. O turismo em Yucatán é diverso, existindo desde o turismo internacional de segunda residência, que ocupa o litoral durante o inverno, realizado principalmente por canadenses e estadunidenses, até o turismo nacional e internacional, que aterrissa em Cancún ou chega pelos cruzeiros que desembarcam em Progreso. Mérida é a zona que capta a maior parte de turistas por ser a que conta com a infraestrutura para o alojamento e serviços (García e Xool, 2012, p. 180).

De acordo com Farahmand (2016), na segunda metade do século XX, a expansão da indústria turística e as políticas de folclorização peninsular deram um impulso semântico à categoria do *Yucatán Maia*. Em Yucatán se desenvolvem relações interétnicas claramente marcadas e definidas<sup>7</sup> desde a época colonial até os dias atuais, o que levou à estigmatização social e étnica do indígena. Atualmente, o uso daquilo que é “maia” se converteu em uma forma de afirmação, partindo de critérios que vão mais além das raízes étnicas ou familiares. Os meios de comunicação, o turismo, a leitura e a criatividade espiritual têm sobrevalorizado o passado histórico, partindo de um constructo que exotiza e representa o maia a partir dos seus mitos e seres extramundanos (Farahmand, 2016, p. 1-5).

////////////////////////////////////

<sup>7</sup> Para saber mais, ver Iturriaga Acevedo (2011: 91-96).

Essa região foi de significativa relevância quando os meios de comunicação e a literatura sobre espiritualidade difundiram que o 21 de dezembro de 2012 finalizaria o calendário maia. Isso permitiu que fosse construída mais de uma interpretação desta data, podendo ser vista como o fim do mundo, o fim de uma era ou o início cósmico de um novo ciclo. De acordo com Farahmand (2016), o fenômeno de 2012 foi a principal fonte da transnacionalização do campo da “maianidade”, pois intensificou não somente um mercado turístico, como também gerou uma movimentação de líderes, trajetórias e cenários em direção à criatividade espiritual. Esse fenômeno pode ter sido um meio de identificação que vai mais além dos critérios tradicionais da etnia e dos laços familiares nativos. No entanto, a constante referência a um passado indígena por parte de vários buscadores espirituais não demonstra ter maiores interesses pela realidade socioeconômica do dia a dia dos trabalhadores e camponeses de Yucatán.

Um dos principais centros apontados por Farahmand (2016) é o centro Casa del Sol, localizado no sul-poente da cidade e que está sob o comando de duas pessoas não indígenas que se autodesignam como parte de uma linhagem herdada através de um processo de reencarnação (Farahmand, 2016, p. 14). Assim como neste exemplo, existem outros espaços que buscam uma “maianidade”, um passado indígena ou uma continuidade do ancestral a partir do revivalismo indígena em seu espiritual. Os centros de yoga também são trajetórias que geram continuidades a outros tipos de práticas vinculadas à “ancestralidade” como, por exemplo, a saudação ao sol, o uso de elementos de limpeza como o alecrim, ou a complementaridade de programas de desintoxicação e limpezas do corpo a partir de *temazcais*.

Existem outros mestres que não seguem as linhas ancestrais mexicanas, trabalhando somente com a ancestralidade hindú já conhecida. Nesse caso, o ancestral então se transforma em uma “categoria transhistórica, homogênea e abstrata que existe em outra dimensão exterior de espaço e tempo” (Farahmand, 2016), que é reconhecida em um espaço

geográfico, mas que pode ser apropriada por qualquer buscador espiritual ao ser vista como um caminho. No entanto, a prática em alguns espaços, como no caso de Mukti Yoga, ignora elementos *maia* na medicina espiritual, deixando prevalecer o voltar às raízes com o uso do temazcal, da saudação ao sol e dos círculos de cantos *lakotas*.

## Caminhos do yoga. A indústria do bem-estar subjetivo e circuitos de consumo na área metropolitana de Mérida

Desde os anos 1980, em Yucatán, surgiram os primeiros grupos interessados na busca espiritual como a Gran Fraternidad Universal, na cidade de Mérida, e “La Asociación de los amigos de Rada A. C.”, fundada em 1993 por Donald Niedermayer e outros alunos de Swami Sivananda Rada Saraswati, no município de Tamanché. No entanto, até os anos 1990, foram abertas as principais ofertas de centros de yoga na cidade, entre elas o *Centro Cannon*, funcionando desde 2002, e Virya Yoga, Semilla Yoga e Chandrika Yoga, que abriram suas portas em 2001.

Em 2016, as ofertas de yoga em Mérida se tornaram amplamente diversificadas. Durante esse período, registrei quase 20 centros de yoga funcionando, entre eles: Mukti Yoga, Semilla Yoga, Luz Yoga, Yoga Estúdio Mérida, Bunker Yoga, Beatriz Arenas Estúdio, Chandrika Yoga, Casa Bhagavat Dharma, Indigo Holistic Center, Centro Casa del Sol, Bikram Yoga, Anahata Yoga, Padmari Estudio, Mudra Yoga, Brahma Kumaris Casa Dilaram, Shantala, Karuna Yoga, Namasté Yoga Mérida, Casa Vista Alegre. Esses centros fazem parte de um “yoga postural e yoga meditacional” – classificação proposta por De Michelis (2008) para descrever seus estilos, que incluem elementos sincréticos do yoga psicossomático influenciado por Vivekananda y Sivananda, assim como os estilos neo-hinduístas modernos, fundados a partir de escolas de ginástica hindu, difundidos a partir de 1920, consolidados graças a líderes carismáticos de estilo personalizado. Dentro disso, se encontram as práticas que

conhecemos no México, incluindo o yoga como sistema terapêutico, sendo complementado pelas práticas da rede planetária Nova Era.

Mérida é uma cidade que se encontra claramente segmentada socioespacialmente, pois, de acordo com o imaginário de seus habitantes, ao norte vivem as elites e as classes médias altas, local em que encontramos uma maior infraestrutura e uma oferta de serviços de aparentemente melhor qualidade, enquanto que ao sul nos deparamos com comércios e serviços pouco qualificados, lugar desconhecido para quem vive ao norte e que, inclusive, é considerado como um perigo latente (Iturriaga, 2013, p. 24). A maioria dos centros de yoga se localiza no primeiro bloco descrito, ou seja, no norte da cidade, espaço que representa 15,2% do total da área urbana e onde se encontram os principais centros comerciais, como Gran Plaza, Plaza Altabrisa e o City Center, além de possuir avenidas mais arborizadas e pavimentadas, principais escolas e universidades privadas e também condomínios residenciais. A localização da maioria dos centros de yoga se dispõe entre os principais trajetos de consumo cosmopolita, dirigidos às classes médias e altas, por se tratarem de espaços vistos como trajetos de estilo de vida alternativo, onde se pode encontrar uma oferta do “natural, agradável, relaxante, espiritual, orientalista (...) mas um tanto elitista, pois vai de encontro a um estilo de consumo elevado e sofisticado” (De la Torre, 2008b, p. 59).

Estes trajetos contam não somente com experiências vinculadas à espiritualidade, como é o caso do yoga, como também integram práticas Nova Era, terapias alternativas, lojas de comida orgânica e/ou livres de sofrimento animal, academias, estúdios de dança, entre outros espaços de descanso e recreação direcionados para a melhoria do bem-estar de seus consumidores. Fazem parte da indústria do bem-estar, marcada pelo que chama Heelas (2008) a cultura do bem-estar subjetivo: “as pessoas que trabalham dentro da cultura do bem-estar subjetivo tratam de adaptar suas disposições e atividades com a lógica elementar da melhora da qualidade de vida subjetiva”, ou seja, o fato de que a vida subjetiva do indivíduo seja particular ou única significa que as disposições das

atividades costumam ser personalizadas, assim como o permitem interpretá-las de acordo com seus interesses: “a chave é que as pessoas podem ser elas mesmas”<sup>8</sup> (Heelas, 2008, p. 62-63).

Na questão da oferta do yoga, esse sistema permite flexibilidade, pois sua disposição agrada a todos os gostos e interesses, podendo ser encontrado em diversos espaços, desde centros de desenvolvimento humano, estúdios de dança, academias, até os centros espirituais ou de meditação. É nessa oferta e interesse pela vida subjetiva que surge uma gama de atividades e, entre elas, aquelas com temas vinculados ao cultivo do corpo-mente-espírito. O público principal dessa indústria é o feminino, por assumir certa responsabilidade associada ao cuidado com o corpo, podendo ter como base o princípio de gênero, pois nas esferas de transformação corporal e melhoria estética, práticas como o yoga são utilizadas como um meio para que as mulheres possam cuidar da sua beleza<sup>9</sup>, saúde, sensualidade e/ou felicidade (Lau, 2000).

Em Mérida, essa oferta vai desde o centro Beatriz Arenas, que tem como principais práticas a leitura de *Tarô Wicca-Celta*, o *Centro Casa del Sol*, que conta com cerimônias maias e aulas de yoga, até espaços como o *OneLife*, focados no condicionamento físico e no acompanhamento nutricional. No entanto, o *OneLife* também oferece aulas de yoga, tornando possível participar de ambas as ofertas. Outros eventos, como festivais, convenções ou encontros, funcionam também como um espaço de interação entre práticas e como itinerários de consumo focados em um mercado do bem-estar subjetivo que ultrapassa o Nova Era, envolvendo



<sup>8</sup> Tradução da autora.

<sup>9</sup> Para Lau (2000), a retórica das revistas femininas e meios de comunicação se baseia nos ideais hegemônicos femininos, que assumem certos códigos estéticos de beleza e certos tipos de corpos atraentes para os homens. Essas ideologias têm se aprimorado a partir de novas retóricas que oferecem um cenário pronto para o que se supõe ser os benefícios corporais e de transformação a partir do yoga ou do t'aichi, assim como de outras medicinas alternativas (Lau, 2000, p. 121-123).

movimentos como o *wellness*<sup>10</sup> e o *fitness*<sup>11</sup>. Exemplo disso foi o recente “*Expo Sport and Fitness*” realizado no Centro de Convenciones Yucatán Siglo XXI, evento do qual o centro *Mukti Yoga* participou como expositor. O evento aconteceu no salão principal do centro de convenções, cujo espaço foi dividido para receber também um festival de animes japones.

Ao entrar no local, o estrondoso ruído dos ritmos latinos e as cores fosforescentes das roupas de ginástica nos pegaram de surpresa. Ao longo do salão, havia vários stands enfileirados, que promoviam desde escolas de taekwondo até academias, locais de venda de *whey protein*, artigos para a prática de ginástica, como *leggings* e roupas esportivas. Chegando ao outro lado do salão, encontramos um palco onde mulheres entre 20 e 50 anos dançavam ao som do mais recente *hit* enquanto uma professora ministrava uma aula de zumba. Entre outros expositores, também estava presente a academia Sport Center, aparentemente o único expositor que, fora o Mukti, oferece aulas de yoga. Outras das atividades presentes foram as aulas de jiu jitsu, de body combat, aulas demonstrativas de futebol americano, karatê, ritmos latinos, *twerk*, *pole fitness* e, por fim, aulas de salsa/bachata.

Ao chegar no stand do *Mukti*, tive a sensação de que o local destoava dos demais. Em sua mesa principal havia artigos à venda, como incensos e algumas camisetas com mandalas estampadas, enquanto que um pequeno *ganesha*, um *mala* e velas decoradas enfeitavam o espaço. Ile e Aby, responsáveis pelo estúdio de yoga, esperavam a sua vez para dar uma aula demonstrativa de yoga para adultos. O espaço que foi destinado ao *Mukti* para realizarem sua prática era pequeno, se comparado ao das meninas da zumba. Durante a aula demonstrativa, estávamos em seis pessoas, sendo que uma delas era a mestre de yoga e os demais



<sup>10</sup> Termo em inglês composto pelas palavras wellbeing (bem-estar), fitness (boa forma) e happiness (felicidade), as quais representam um equilíbrio entre o bem-estar físico, mental e espiritual, considerando seu contexto social e ambiental.

<sup>11</sup> Termo que faz referência a manter uma boa forma a partir da prática de atividades físicas regulares e de uma boa alimentação.

apenas praticantes. Antes de começar, uma menina do *staff* realizou uma pequena entrevista com Ileana, mestre encarregada pelo centro, sobre o que era o yoga e seus benefícios. A entrevista tinha como objetivo promover a prática, pois uma das perguntas feitas foi se o yoga se opunha aos costumes de seus praticantes ou se, na verdade, esses costumes são adotados com o passar do tempo. Ile respondeu:

Nós temos uma escola de yoga, somos um estúdio, estamos já há três anos trabalhando. Fundamos ele em janeiro de 2013, Abigayl Albarrán e eu. Ambas somos diretoras do espaço, que funciona dando aulas a nível físico, tanto aulas de meditação, técnicas de respiração e concentração e yoga para iniciantes, assim como aulas para avançados. Temos alunos que estão há tempos conosco, desde que o estúdio começou, então não é tanto como uma associação, mas sim uma comunidade de praticantes de yoga (...) está baseada, na verdade, em um sistema filosófico que convida a um estilo de vida específico. Posso falar sobre minha experiência pessoal, comecei a praticar fazem seis anos e não mudei minha alimentação nem minhas horas de sono. Seis anos depois, sim, posso dizer que minha alimentação é diferente, que meu estilo de vida tem mudado muitíssimo, mas não é algo obrigatório. O fato de praticar uma hora por dia e uma hora três vezes por semana vai te proporcionar um monte de benefícios. Se você quiser ir mais a fundo também podemos fazer isso. Temos tipos de programas desenhados para fazer essas mudanças de maneira gradual e em comunidade, é algo que trabalhamos muitíssimo no *Mukti Yoga*<sup>12</sup>.



<sup>12</sup> No original: “Nosotros tenemos una escuela de yoga, somos un estudio, llevamos ya tres años trabajando. Lo fundamos en enero de 2013, Abigayl Albarrán y yo. Ambas somos directoras del espacio el cual funciona dando clases a nivel físico, tanto clases de meditación, técnicas de respiración y concentración y yoga para principiantes, así como clases para avanzados, tenemos alumnos que llevan tiempo con nosotros desde que el estudio empezó, entonces no es tanto como una asociación, pero sí una comunidad de practicantes de yoga (...) está basada en realidad a un sistema filosófico que invita a un estilo de vida específico. Puedo hablar desde mi experiencia personal, empecé a practicar hace seis años y no cambié ni mi alimentación ni mis horas de sueño. Seis años después sí, puedo decir que mi alimentación es distinta, que mi estilo de vida ha cambiado muchísimo, pero no es algo obligatorio. El hecho de practicar una hora al día y una hora tres veces a la semana te va a dar un montón de beneficios. Si quieres ir más profundo podemos también hacerlo. Tenemos tipo de programas diseñados para hacer estos cambios de manera gradual y en comunidad, es algo que trabajamos muchísimo en *Mukti Yoga*”.



Nesse sentido, a prática de yoga mantém sua raiz filosófica, ainda que adote um discurso que a legitima como uma prática anatomo-fisiológica, estilo de vida que é oferecido a partir de programas adaptáveis ao ritmo dos clientes. Ao encerrar a entrevista, a aula iniciou. Enquanto eram realizadas as *asanas* e *vinyasas*, pessoas que visitavam a Expo se aproximaram para observar a demonstração. Alguns assistiram a toda a aula, enquanto outros ficaram para pedir informações, e, ainda, alguns apenas passaram pelo local e seguiram seu caminho em direção a outros stands. Considero que, assim como este evento, as dinâmicas destas indústrias de bem-estar subjetivo, que incluem outras esferas envolvendo o desfrute e o tempo de ócio, configuram-se como espaços de reconhecimento.

Outro caso que ilustra a maleabilidade do yoga são os *Festivais Yogui Mérida* realizados em 2012 e 2013 na capital. Apesar das dificuldades, ambos os festivais tiveram um alcance favorável a vários *yoguis* e não *yoguis* da cidade. A entrada custava \$300.00 para os dois dias e \$200.00 para participar somente de um; as entradas poderiam ser compradas antecipadamente em centros como o *Yaaxtal* (loja de comida orgânica) ou nos próprios centros de Yoga como *Virya*, *Semilla* e *Casa Amrit*. O primeiro festival foi realizado no estúdio de dança *Tumak'at*. Na entrada, havia uma mesa para inscrições e várias colunas com cartazes de diferentes centros de yoga. No meio de todos os salões, haviam mesas arrumadas, cada uma com sua proposta de venda diferente: algumas ofereciam comida vegetariana ou orgânica, outras, plantas, discos de meditação, camisetas com símbolos em sânscrito etc., todas sob a responsabilidade de centros diferentes (não somente de yoga). Por se tratar de um espaço restrito, as oficinas foram divididas em duas: de um lado, as conferências e, de outro, as práticas de yoga, o que permitiu conhecer sua ampla oferta em Yucatán. Os mestres e alunos se organizaram em função desse festival, que durou dois dias (sábado e domingo), tendo seus horários divididos entre práticas de yoga e conferências. Quem decidisse descansar, podia permanecer na área do *ecotianguis*. Neste momento, a área era

reduzida e não haviam tantos expositores, mas ainda assim contava com um coletivo de permacultura e agricultura orgânica, stands de comida vegetariana, enquanto alguns vendiam CDs para meditar, além de incensos e camisetas de yoga. Seu slogan era “transformando a consciência” e a temática era focada em mencionar que, a partir da nossa prática de yoga, devíamos trabalhar para transformar nossa consciência.

A mobilidade a partir desses espaços ressignifica o yoga ocidental e o converte em um andante, o que traça sua prática para além de estúdios, itinerários, formas de praticar ou sistemas. Isso lhe permite assumir uma posição autônoma, escolhendo, explorando e experimentando viajar entre diferentes contextos, vivendo em seu corpo os benefícios de uma experiência yoguica única, individualizada e construída em prol de sua autorrealização e responsabilidade com seu entorno.

## O Yoga no tapete. Notas mentais a partir de uma aula no Mukti Yoga

O centro Mukti Yoga, localizado na colônia San Ramón Norte, no norte da cidade de Mérida, é um espaço no qual são oferecidas aulas de yoga, e que é dirigido desde janeiro de 2013 por Ileana Ortiz e Abigayl Abarrán. Neste local, são dadas aulas, principalmente de *ashtanga yoga* e *vinyasa*. No entanto, também são oferecidas aulas de yoga para mães e crianças, meditação e yoga para a ansiedade, assim como oficinas relacionadas ao desenvolvimento pessoal e espiritual, como a meditação com tigelas tibetanas, banhos de som e leitura de tarô. As aulas regulares acontecem em vários horários: durante as manhãs, nas segundas, quartas e sextas, às 8:00; terças e quintas, às 7:00 e às 9:30; e, no final da tarde, às 19:30, nas terças, e às 20:00, às quintas. No período da manhã, normalmente participam mulheres entre 30 e 60 anos, e durante a noite são, na sua maioria, jovens entre 20 e 35. Sendo que em cada aula pode haver aproximadamente de 6 a 11 pessoas. Geralmente os participantes são na maioria mulheres, tendo de 1 a 2 homens por grupo.

A maioria dos participantes são amigos, se conhecem ou já se viram alguma vez, estudaram no mesmo colégio ou frequentam os mesmos lugares. Os primeiros contatos que tiveram com o yoga levaram a maioria a questionar se este seria um exercício ou uma atividade apenas corporal, para posteriormente adentrar em experiências que consideram tê-los levado à prática do yoga como um estilo de vida ou hábito cotidiano, podendo, deste modo, converter a vida em uma experiência yoguica.

Uma das principais premissas para delimitar a prática do yoga é considerar qual é a relação e influência de mestres e alunos em certos grupos. Quando comecei minhas indagações sobre essa prática, um dos meus principais questionamentos foi sobre em que estilo ou tipo de yoga eu me encontraria. No entanto, estes não ilustram mais do que uma parte histórica reduzida da prática, pois em cada um há sincretismos. A importância de estudar o yoga se faz em dar seguimento às trajetórias dos mestres, sua história, seu discurso e os estilos que eles acreditam ter influenciado na interpretação de sua prática. Esses estilos podem incluir técnicas não yoguicas pois, como menciona uma das professoras convidadas e também aluna no *Mukti Yoga*, “os estilos de yoga são o resultado de uma exploração pessoal. Um mestre que leva muito tempo explorando e sentindo algo chega em um momento que cria algo” (Entrevista à Zazil, 2016).

No caso de Ileana e Abigayl, donas do espaço *Mukti Yoga*, umas de suas principais influências é Tilo, uma mestre chilena que dava aulas no *Bunker Mérida*. A preparação de Tilo aborda estilos desde *Kundalini*, *Ashtanga yoga*, *Iyengar yoga*, *Hatha yoga* e *Vini Yoga*, caminhos que a levaram até Baranazi, na Índia, para meditar em montanhas como Dharamsala, perto do Himalaia. Para Tilo, o yoga não é uma prática oriental; ela se expressa em todas as cerimônias, plantas medicinais, cantos, danças e, principalmente, no Caminho Vermelho, isto é, na busca de um caminho espiritual: “nessa caminhada, me dei conta de que tudo está unido, que de alguma maneira todas as culturas ancestrais estão conectadas”, menciona.

No entanto, apesar da formação com Tilo, e Ileana e Abigayl terem uma formação diferente em outras escolas e linhagens de mestres, as práticas do *Caminho Vermelho* costumam ser incluídas nos mantras, nos cantos durante as aulas e nos complementos de desintoxicação, como os temazcais, por exemplo. De acordo com Abigayl, chamamos de *Caminho Vermelho* a tradição *lakota*. Porém, há uma tendência a uni-la à cultura *náhuatl*. A partir dessa união, se criou uma nova tradição, onde rituais como a Dança da Lua, a Dança do Sol, a Busca de Visão, o uso do peiote, de ayahuasca, entre outros, estão misturados.

No caso de Ileana, seu percurso no yoga passa pelos treinos com Tilo, por um certificado em *Anusara yoga* com Laila Kuri e pelo seu programa *Yoga Expansion* até o treinamento com Gerson Frau, que pratica *Dharma yoga*, o que posteriormente a levou ao seu atual processo de certificação com *Dharma Mittra*, em Nova York. Por outro lado, está Abigayl, que, além de ter sido professora de pilates, também se interessa pela biomecânica do corpo. Ela se formou em *Ashtanga yoga* e, além disso, participa da Dança da Lua, cerimônia do *Caminho Vermelho*. No entanto, ambos os estilos giram em torno de um yoga postural moderno (De Michelis, 2008, p. 22), que compreende uma maior exploração das ásanas e vinyasas, sem deixar de lado a meditação, o estudo filosófico e o canto de mantras.

Uma prática de yoga leva o tempo de aproximadamente uma hora e meia, dividida em várias etapas: em um primeiro momento, a professora pode direcionar a aula a partir de uma pauta introdutória. No caso de Ile, ela gosta de fazer reflexões e metáforas acerca do *Bhagavad Guitta* ou algum princípio yoguico escrito nos *Yogasutras* de *Patañjali*. Um exemplo dessas pautas foi uma aula realizada em outubro de 2016, na qual Ile contou uma história extraída do *Bhagavad Guitta*. Nela, é narrada a história de Hanuman, deus macaco venerado pelos hindus, que salvou a esposa de Rama, suprema figura dos deuses. Em agradecimento, Rama fez um banquete para Hanuman e lhe presenteou com um baú cheio de joias preciosas. Hanuman, contudo, as destruiu. Quando os convidados

perguntaram o porquê de ter feito isso, Hanuman respondeu que ele não havia salvo a esposa de Rama por uma recompensa, mas sim pelo amor que tinha por Rama. Em seguida, Hanuman abriu seu peito e em seu coração estava a imagem dele. Ele fez uma reflexão sobre como é, a partir dessas ações de amor, de fazer as coisas por entrega, que surge o *karma yoga*: não fazer posições para mostrar aos demais e a nós mesmos como somos bons, mas sim por entrega, devoção e amor ao que fazemos. A aula teve foco na abertura do peito, preparação para aberturas de quadril, *hanumanasanas* ou *splits*, batizadas em sânscrito em homenagem a *Hanuman*. Ao mesmo tempo, se incitou que o praticante fizesse as posições por amor ao seu trabalho no yoga, assim como *Hanuman* o fez por amor a *Rama*. Assim, foi estabelecido um pilar filosófico que serviu como “quebra gelo” para os praticantes, uma introdução que dirige a prática à observação corporal para mais além das sensações, criando uma experiência yoguica que englobe os significados das posições com emoções, que os sensibilize para que o yoga não seja apenas a prática de *asanas*, enquanto se cultiva um propósito que os leve mais além do suor e do exercício físico e à reflexão do *self* ou do *eu*.

Os três minutos seguintes tiveram enfoque em “entrar em contato com a respiração”, o *pranayama* ou controle do *prana*/energia vital. Começou com a inspiração e expiração, o que permite entrar, pouco a pouco, em um estado meditativo. A professora dirigiu a meditação enquanto tocava em uma tigela tibetana, ainda que, em algumas ocasiões, simplesmente deixasse que o silêncio dominasse o salão. Posteriormente, foi cantado um *OM* inicial, eventualmente alternando com outros mantras. Depois disso, se costumam realizar várias sequências de *asanas*, isto é, posições, principalmente o famoso *surya namaskar*, a Saudação ao Sol. Em cada *asana*, ou posição, é possível experimentar um maior desenvolvimento corporal a cada aula, motivando os alunos a buscarem posições ainda mais difíceis e profundas. Isso gera uma satisfação pessoal e uma autovalorização, assim como a sensação de poder criar com o corpo, fortalecendo articulações e músculos enquanto ajuda no funcionamento

regular dos órgãos internos. Também se geram processos de introspecção, que funcionam para chegar a estados meditativos. Enquanto as sequências de *asanas* se seguem uma após a outra, deve haver um controle de respiração que permita gerar espaços e oxigenar o corpo, uma vez que deve haver um controle mental durante as posições mais complicadas. A respiração dá a sensação de fazer fluir ou acalmar a mente, que costuma estar agitada. A meditação é o exercício mental que permite a anulação de pensamentos dispersos que perturbem as sensações do aqui e agora. Isto é, se trabalha a observação de cada pensamento, para então tentar, depois, “deixar para trás” certos pensamentos que possam causar distração ao longo da prática. Durante as *vinyasas* (a sequência de *asanas* em conjunto com o *pranayama* e a meditação), os *yoguis* podem experimentar formas de conhecer o corpo desde o físico até o espiritual. As sequências de *asanas* podem ser divididas entre sequências de chão, nas quais são realizados alongamentos, algumas torções, equilíbrios com os braços, poses de inversão e, finalmente, o *shavasana*, a Postura do Cadáver.

Todo elemento no yoga só terá sentido através de um modo somático de atenção, “ser consciente”, isto é, dirigir a atenção ao que se sente durante os movimentos, sejam dores físicas até emoções como a tristeza, o riso, a raiva, a frustração, sensações de fortalecimento, estabilidade, leveza e equilíbrio: “Quando pratico yoga me sinto superforte, superwow. Também me faz sentir muito contente, é o meu remédio para a alma (...) no entanto, segui praticando pelo que me faz sentir, não pelo exercício”, comenta Gaby, uma das praticantes do Mukti Yoga (2016). Outros comentam que tiveram experiências “estranhas” durante a prática, como visões no Terceiro Olho, sensações de vibração ou a energia vital (*prana*), assim como emoções de catarse que fazem com que caiam no choro durante a aula em algumas situações, ou ter acessos/excessos de felicidade, o que afirmam que ajudou a conservar estados latentes de paz e tranquilidade depois das aulas, melhorando sua perspectiva e o amor, por exemplo.

Jackson (2010), em sua passagem pelo *hatha yoga*, descobriu que o corpo vivia uma experiência dialética na qual explorava seus limites

físicos e mentais, pois é a partir desse sistema filosófico que foram outorgadas categorias que refletem o corpo: físico, baseado no anatômico-biológico; o emocional; e o energético/espiritual, vinculado ao controle de *chakras*. É a partir da prática do yoga que essas categorias permitem uma dialética da corporização e objetivação, na qual o corpo serve para substanciar e legitimar certos ideais culturais (Lambek, 2010, p. 108). Neste caso, a vinculação da experiência emocional e espiritual pode ser vivida na pele, enquanto o corpo espiritual se concebe como parte de uma unidade universal ou cósmica a partir da “energia”.

Há dez anos fiz ballet, no entanto, não me sentia tão forte desde aquela época até começar a fazer yoga. Posso dizer pra você que sou mais consciente do meu corpo e que agora sei que se fizer algum movimento errado, posso me machucar. Quando fui à minha graduação, na capital, todas estavam muito fortes e eu não estava tanto assim. Quando eu as vi disse “quero fazer tudo o que elas fazem”, até que me lesionei e depois passei mal no meu terceiro módulo, e aí comecei a ser mais consciente do meu corpo. Então pensei que não se trata de alcançar a melhor posição ou a melhor variante; o que a Ite falava de *santasha*, é sobre ir e chegar à melhor posição a partir do que você está sentindo, é aceitar. Quer dizer, se esse momento da sua vida foi péssimo ou se o seu dia foi péssimo, você não vai chegar a nada. Emocionalmente e conscientemente eu vi, sim, uma mudança de 360° no meu corpo, sendo consciente do que vai me acontecer, usando mais como algo benéfico do que como algo físico (Pepita, aluna do *Mukti Yoga*)<sup>13</sup>.



<sup>13</sup> No original: “Hace diez años hice ballet, sin embargo no me sentía tan fuerte desde aquel entonces hasta que empecé a hacer yoga. Te puedo decir que soy más consciente de mi cuerpo, ahora sé que si hago algún mal movimiento me puedo lastimar. Cuando fui a mi certificación en DF todas estaban muy fuertes y yo no estaba tan fuerte, y cuando las vi dije “quiero hacer todo lo que hacen ellas”, hasta que me lesioné y después en mi tercer módulo me la pasé mal, y empecé a ser más consciente de mi cuerpo. Entonces pensé ya no se trata de alcanzar la mejor postura, o la mejor variante, lo que hablaba Ite de *santasha*, es ir y llegar a la mejor postura desde lo que tú estás sintiendo, es aceptar. Es decir, si ese momento de tu vida fue pésimo o tu día estuvo pésimo no vas a llegar a nada, emocionalmente y conscientemente yo si vi un cambio 360° en mi cuerpo de ser consciente de lo que me vaya a pasar y lo uso más como beneficio que como algo físico” (Pepita, alumna en *Mukti Yoga*).

A partir desta experiência, o corpo é renegociado e se encontra diante de novas formas de viver suas experiências sensoriais, cognitivas e afetivas. Le Breton já mencionava que as representações sociais do corpo são “fiscais de uma visão de mundo”, uma construção simbólica e não uma realidade em si (Le Breton, 2008). Em outras palavras, por um lado, o yoga conserva uma narrativa terapêutica que se legitima a partir de um discurso cientificista e de valor universal, no qual a melhora, a medicina e a cura de doenças podem ser realizadas a partir do próprio corpo, dos movimentos e da natureza, dando assim autoridade à prática (Gutiérrez, 2013, p. 250-251). “É cientificamente comprovado que somos compostos por energia, isto é, os chakras”, comenta Aby. Enquanto isso, por outro lado, ela conserva seu sistema filosófico que se move como repertórios de valores baseados em textos milenares, mas reinterpretados a partir do yoga como um estilo de vida, como um caminho espiritual que os compromete a mudar suas atitudes em comunidade: “o yoga é parte de uma rotina consciente”, menciona Leo, aluna do Mukti Yoga.

## “Ser consciente”. O yoga para além do tapete

Quando se incorporam ou se dá corpo a certas práticas latentes do yoga, constroem-se referentes simbólicos já mencionados, como as sensações durante a prática das *asanas*, a reconcepção do corpo físico-emocional-espiritual, assim como marcos Nova Era e princípios filosóficos baseados nos *Yamas* e *Niyamas*, para citar alguns, e estes fazem parte da experiência yoguica. Esta experiência, apesar do que é sentido e vivido no tapete, pode ir mais além dele, como parte de um ato de responsabilidade a partir do ser consciente, desde o cuidado do corpo e da saúde física, até o manuseio de suas emoções, o compromisso com o meio ambiente e a preservação do que é ancestral.

Esse ato de compromisso, como é descrito por alguns, converte a experiência yoguica no cotidiano em estilos de vida ou em um caminho espiritual. Estas se criam a partir do intercâmbio simbólico, produto



desse fluxo de práticas alheias ao yoga dentro e fora do tapete, as quais se articulam como parte da busca da cura espiritual:

O yoga não se faz no *mat*. O yoga é um sistema filosófico e vem de muitas filosofias. De fato, meu compromisso como instrutora é espalhar uma sementinha para levar o yoga para além do *mat*. Se uma pessoa chega em casa e procura o que são os *Yamas*, isso é o yoga. Se uma pessoa se questiona antes de comer sua torta de *cochinita* [sanduíche de carne de porco típico mexicano], isso é yoga para além do *mat*. Ou seja, se uma pessoa que toca a buzina todos os dias sai de sua aula de yoga e não buzina, isso para mim é um yoga além do *mat*. Nem sempre consigo, mas eu tento (Ile, professora no Mukti Yoga, 2016)<sup>14</sup>.

Nesse sentido, a ênfase na qual se espera englobar o yoga ao cotidiano fala de uma tendência de ruptura de parte do que, no *Ocidente*, é concebido como yoga: “o yoga não é apenas virar de cabeça para baixo, o yoga não é ver quem faz a posição mais difícil”, menciona Ile. O que se espera é que se converta em um “estilo de vida”, uma ação cotidiana que busca ir mais além dos benefícios físicos. No entanto, apesar de que busque sua dimensão holística com outras esferas da vida, o discurso sobre a estetização do corpo, o cuidado com a saúde e o cultivo da mente costumam crescer ou diminuir. Desse modo, o manejo de informação que se promove nos centros de yoga é administrado conforme o público a que é dirigido, sabendo com quem e quando vinculá-lo com raízes ancestrais ou quando falar sobre os benefícios físicos a fim de manter uma autoridade médica.



<sup>14</sup> No original: “El yoga no se hace en el mat. El yoga es un sistema filosófico y viene de muchas filosofías. De hecho mi compromiso como instructora es sembrar todos los días una semillita para llevar el yoga más allá del mat. Que si una persona puede llegar a su casa y googlear qué son los *Yamas*, eso es el yoga. Que si una persona se cuestionó antes de comerse su torta de *cochinita*, eso es yoga más allá del mat, o sea si una persona que toca el claxon todo el día salió de su clase de yoga y no tocó el claxon, eso para mí es yoga más allá del mat, no siempre me sale, pero lo intento” (Ile, maestra en Mukti Yoga, 2016).

O *yogui*, portanto, é um indivíduo autônomo, livre e que cria sua experiência yoguica a partir do que é ofertado em seu centro, assim como a partir de seus trajetos espirituais, mas que responsabiliza seu trabalho como uma forma de repercutir socialmente em sua comunidade: “quando você está praticando yoga, toda a sua família está praticando yoga, há um impacto em todos aqueles que te cercam”, foi mencionado em uma aula sobre o efeito de reação em cadeia. Ser consciente, então, vai mais além da sensibilidade desenvolvida pelo corpo com a prática do yoga, vinculando valores como a não violência (ou *ahimsa*) na vida cotidiana, tanto com os animais quanto pelo seu corpo, o que acaba mudando os hábitos alimentares de muitos para hábitos vegetarianos, ou então reduzindo o consumo de alimentos junk food, “comida lixo”.

Também há uma revalorização do meio ambiente, pois ser consciente os incita a valorizar a vida, proteger os animais e a cuidar da Mãe Natureza. Além disso, incita o interesse por coletivos com fins de preservação ecológica, interessados na troca de sementes que promovem a soberania alimentar, gerando espaços para discussões como o cultivo de transgênicos, como é o caso do Coletivo Milpa. Esse coletivo, além de promover práticas do Caminho Vermelho como o temazcal e as rodas de canto, faz parte desses trajetos dos *yoguis*, pois partilha do mesmo processo de questionamento e crescimento espiritual.

Nesta experiência yoguica são traçadas pontes com outras medicinas que complementam seu processo espiritual. Se bem que, no caso do Mukti, não se trata de um caso de reinterpretação de práticas locais como as maias. Lá são feitas práticas do *Caminho Vermelho*, como o temazcal, as cerimônias de Hikuri<sup>15</sup>, as Buscas de Visão<sup>16</sup> e modos de expressão



<sup>15</sup> 1. A cerimônia de Hikuri refere-se à ingestão do peiote, planta psicoativa utilizada principalmente pelos indígenas Wixáricas. Durante a cerimônia, conta-se que se apresenta o espírito do “venadito” com o objetivo de cumprir trajetórias de despertar espiritual. Esta planta ficou conhecida a partir do livro *A erva do diabo*, do antropólogo Carlos Castaneda.

<sup>16</sup> Essa história é retomada de algumas culturas lakotas: um garoto que praticava banyoga no centro Bunker Yoga de Mérida foi em busca de sua Visão, isolando-se da

como o canto de mantras, o arranjo de altares, jejuns e desintoxicações, por compreender que todas elas buscam o mesmo: a união com o divino, ao conceber que o yoga também faz parte de todas as cerimônias pré-hispânicas.

Esta reinterpretação do ancestral promove voltar às raízes a partir do cultivo de alimentos, do apoio a coletivos, como o *Coletivo Milpa*, e a preservação da *Milpa* como um saber ancestral. Isso funciona como uma dimensão a partir da qual um grupo cultural é revalorizado, sendo apropriada partindo de um caráter individual e em prol do seu caminho espiritual. Melhor dizendo, ainda que a prática yoguica seja aprofundada no tapete (isto é, a partir da prática de *asanas*, *pranayamas* e da meditação), a experiência corporal íntegra e soma experiências em outros tipos de cerimônias, como as do *Caminho Vermelho*, a dança, e inclusive a introdução de tecnologias materiais como tambores ou ocarinas, para citar alguns instrumentos que podem ser associados ao imaginário do coletivo indígena. Não desejo, com isso, afirmar que a maioria dos *yoguis* praticam os *temazcais* ou que realizam cerimônias de Busca de Visão; no entanto, alguns preferem recorrer a elas.

## Conclusões

A partir deste trabalho, pude considerar vários pontos que penso serem um reflexo do sentido do yoga no Ocidente. Em um primeiro momento, como menciona De Michelis (2008), esta prática foi construída a partir de uma perspectiva anatômica-fisiológica, pois é reconhecida como um benefício de cura em função de legitimar seu caráter médico, a partir da difusão dos seus benefícios na saúde física a nível estético e no bem-estar emocional. Em um sentido inverso, apesar da prática ser transmitida a partir de sistemas de cultura física, é legitimada como tradição ancestral ao utilizar elementos como os *Yogasutras* de *Patañjali* durante a prática

---

cidade. Foi para uma montanha na qual ficou vários dias sem comer e sem dormir, até que entrou em um período de introspecção.

no tapete. Considero que o yoga é um sistema flexível que faz parte de um itinerário de ofertas para a população de Mérida, que é mercantilizado por estar posicionado como parte de uma indústria de bem-estar subjetivo, que vai além das possíveis ofertas de práticas Nova Era, medicina alternativa ou *reiki*. Integra espaços de lazer e opções que permitem fazer com que as pessoas se sintam bem por meio de uma experiência subjetiva, própria e autônoma.

Por outro lado, é um sistema que ainda pode se mover desde sua tradição oriental, mas ao mesmo tempo integra outros elementos alheios e distantes como próprios e curativos, como é o caso dos trajetos de busca de cerimônias do Caminho Vermelho. É no corpo que elementos como a ancestralidade criam vínculos de proximidade e familiaridade, regenerando a oferta espiritual e traçando novos cenários para essa experiência. No caso da demanda do yoga no México, isso vai além da adoção das formas de vida orientais; é graças à maleabilidade deste sistema que se permitiu a adaptação de sistemas locais, transversais às experiências transcendentais e sua permanência em academias ou em estúdios de dança.

Considero que o praticante se move a partir da sua autonomia, que lhe concede autoridade para integrar elementos díspares ou pares em sua experiência yoguica, na qual o corpo tece repertórios afetivos e sensoriais. Estes não apenas ressignificam o corpo em si mesmo, mas também o responsabilizam por suas ações com o meio ambiente e o cuidado com o *self*, enquanto complementam sua prática desde um sentido local. Penso que o experimentar com a corporalidade e as margens dos sentidos é uma das principais direções para as quais os *yoguis* do Ocidente se encaminham, e isso deve ser pensado como um dos principais desafios para as etnografias das novas espiritualidades no futuro. Se as experiências yoguicas vão mais além de um sistema ou escola, significa que categorias como a espiritualidade são meros conceitos que devem voltar a ser expostos a partir do que o corpo experimenta com a sensorialidade, afetividade e emotividade.

## Expressões femininas da *Nova Era*: os círculos de mulheres no México<sup>1</sup>

MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES<sup>2</sup>

O movimento *Nova Era* caracterizou-se por um tipo de espiritualidade que integra diversas práticas para o desenvolvimento do *self* a partir de uma perspectiva holística; está vinculado com a ideia do advento de uma Era que defende a modificação das relações sociais, pelo contato consigo mesmo, e está a favor da relação entre o ser humano e a natureza. Estas narrativas não só reconfiguram o panorama espiritual na atualidade, mas também dão visibilidade às novas formas de pertencimento, de afiliação e de organização espiritual à margem das religiões institucionais, dando-lhes um caráter diverso e, muitas vezes, difuso. Esta matriz de sentido, como chamou De la Torre (2013), por um lado, integra diversas tradições orientalistas, aquelas chamadas ancestrais, e visibiliza o surgimento de práticas inovadoras para a conexão com o sagrado. Por outro,



<sup>1</sup> Traduzido por Giovanna Lyra. Supervisionado por Cleci Bevilacqua.

<sup>2</sup> Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. CIESAS-Occidente.

alimenta a criação de grupos e organizações que difundem e permitem o enraizamento desta espiritualidade entre homens e mulheres, principalmente de classe média e no interior dos centros urbanos ocidentais.

No entanto, a participação das mulheres teve um lugar preponderante na difusão e apropriação das práticas e narrativas relacionadas com a Nova Era, já que, segundo Carozzi (1999 e 2001), são elas que parecem se aproximar e transitar com maior frequência pelas diferentes práticas dessa matriz. Tal fato reflete-se não só nas análises etnográficas acerca dos grupos vinculados com as espiritualidades emergentes, mas também se ancora em um discurso maior que propõe que as mulheres são sujeitos fundamentais para o surgimento da Nova Era. Um destes discursos é o chamado “retorno da Deusa” ou o surgimento da noção do sagrado feminino.

A abordagem da espiritualidade feminina, no caso mexicano, perpassa por diferentes temas que lhe dão uma forma específica como parte das práticas e noções vinculadas com a Nova Era. Por um lado, encontramos narrativas que têm caráter universalizante e outras que estão ancoradas em tradições que se justapõem com crenças locais e neotradições acerca das mulheres. Por outro, as formas de organização geradas no âmbito das espiritualidades femininas ressaltam a importância das classes médias e as diferentes maneiras nas quais elas reconfiguraram o campo religioso, ao ampliar o limite entre o sagrado e o secular e frente à criação de buscas individuais e direcionadas de contato com o sagrado, simultaneamente à verificação coletiva das crenças. Isso permite tanto a apropriação quanto a circulação dos sujeitos nas diferentes práticas no interior da referida matriz espiritual. Outro elemento constitutivo desse tipo de espiritualidade é a apropriação de discursos, tais como o empoderamento, a importância do corpo como espaço sagrado e como meio de expressão e de encarnação do espiritual e, evidentemente, as implicações que esses discursos trazem consigo na representação do feminino.

Este capítulo tem como objetivo analisar o caso dos círculos de mulheres como parte do circuito de práticas enfocadas na espiritualidade

feminina no México. Os dados que são compartilhados aqui fazem parte de uma pesquisa realizada em diversos círculos de mulheres mexicanas com a finalidade de analisar suas práticas e as noções sobre o feminino que se constroem no interior dessas organizações.<sup>3</sup> Os círculos de mulheres são um modelo de organização que retoma diversos elementos espirituais com a finalidade de promover a autogestão, o empoderamento, o autoconhecimento e um contato com o sagrado que encontra sua expressão no corpo e nas experiências das mulheres, tornando-se, assim, um dos espaços privilegiados para o desenvolvimento e a gestão da espiritualidade feminina. Uma das hipóteses a respeito de seu surgimento é que os círculos respondem à ausência de estruturas sociais, religiosas e institucionais, nos quais se promovam as lideranças femininas, as relações igualitárias e o crescimento tanto pessoal quanto coletivo das mulheres; questões que se convertem nos eixos principais de ditas organizações. Nesse sentido, os círculos de mulheres são também espaços de contenção pessoal e coletiva, assim como centros de criação de uma ideia de empoderamento espiritual para as mulheres que fazem parte deles.

Como muitos dos grupos que caracterizam a matriz espiritual Nova Era, os círculos de mulheres constituem-se em espaços móveis e efêmeros, apoiam-se nas redes de amizades para se conformarem, mas também recorrem às redes sociais virtuais como um de seus principais meios de difusão e de criação de redes, inclusive em nível internacional.



<sup>3</sup> O trabalho por extenso ao qual se faz referência tem como título “*Lo femenino resignificado: discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres*” [O feminino resignificado: discursos e concepções do feminino a partir dos círculos de mulheres], pesquisa realizada para obter o título de Doutora em Ciências Antropológicas pela Universidade Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México. O objetivo geral da pesquisa é analisar os círculos de mulheres no México, seus modos e estratégias de organização, assim como as noções que se constroem em torno do corpo feminino e o papel das mulheres no plano espiritual e experiencial. O trabalho etnográfico foi realizado no período compreendido entre março de 2013 e agosto de 2014, considerando diversos grupos de mulheres na Cidade do México e Guadalajara.

Embora sejam apresentados como espaços abertos a todas as mulheres que queiram fazer parte deles, congregam, em sua maioria, mulheres de setores urbanos, de classe média e com nível superior. No plano espiritual e de crença religiosa, essas mulheres, em sua maioria, respondem ao modelo de buscadoras espirituais ou conversas ativas (Garma, 2004, p. 203) tanto em religiões institucionais quanto em espiritualidades relacionadas com a Nova Era ou neotradições como a neomexicanidade.

Os círculos estabelecem temáticas e objetivos variados e especializados que vão desde a contenção e o acompanhamento de processos de crises pessoais e coletivas, a cura, as relações de casais, a relação com o corpo e seus ciclos até o empoderamento. Todas essas práticas são coordenadas por mulheres que passaram por situações similares e que decidiram apoiar outras em seu trânsito por experiências fundamentais em sua trajetória de vida e em sua experiência de habitar um corpo de mulher. Desse modo, os círculos de mulheres, nos últimos anos, são tanto espaços sociais de convivência quanto opções espirituais e de crescimento para as mulheres em diferentes latitudes.

A importância deste estudo centra-se, principalmente, na análise do papel das mulheres nas espiritualidades emergentes e seus modos particulares de organização. Além disso, evidencia as construções e narrativas criadas em torno das mulheres e de seus corpos no âmbito destas espiritualidades, as formas de aproximação com o sagrado, que se produzem para além das mediações institucionais das igrejas, e os modos nos quais se reconfiguram a noção de empoderamento a partir de uma matriz de sentido que, finalmente, foi convertida em uma forma de acesso a lideranças e saberes vinculados com práticas que colocam as mulheres em um lugar central no advento de uma nova era no plano espiritual.

Assim, em um primeiro momento, serão definidos os círculos de mulheres e serão apresentados seu lugar no espectro das práticas da Nova Era e as particularidades imprimidas pelo contexto mexicano a essa expressão feminina da espiritualidade. Em seguida, são apresentadas



algumas das noções principais que se desenvolvem e se difundem a partir dos círculos e a forma na qual se articulam com o feminismo, com um tipo particular de corporeidade e com a geração de novas práticas normativas e narrativas a respeito do papel das mulheres em seus aspectos sociocultural e espiritual.

## Espiritualidade Nova Era no México e o discurso do sagrado feminino

A espiritualidade Nova Era, considerada como uma das heranças dos movimentos de contracultura de meados do século XX (Lewis e Melton, 1992), foi estabelecida como uma matriz de sentido que não só amalgaма discursos, grupos, movimentos, organizações, concepções do mundo e do *self*, mas também foi reconhecida como um movimento tanto espiritual quanto cultural (Shiamazono, 1999; De la Torre, 2013; Carozzi, 1995; Carozzi e Frigerio, 1994; Gutiérrez, 1996). Existem diversas vozes em torno da definição e dos limites da espiritualidade Nova Era. Muitas delas baseiam-se nas práticas e discursos que se observam de maneira transversal e característica nas práticas que foram identificadas como parte dessa matriz. No entanto, notou-se que, embora o discurso Nova Era permeia, dialoga e se sincretiza com tradições e neotradições espirituais, religiosas e seculares, existe uma série de limites nesses diálogos.

Frigerio (2013), fazendo uma análise a respeito dos limites e alcances da Nova Era no caso da América Latina, destaca de maneira precisa que, nessa parte do mundo, três elementos fundamentais podem ser identificados: por um lado, as apropriações, que são aqueles elementos presentes de forma regular nas práticas; por outro, os empréstimos, que são símbolos e imagens de outras tradições apropriadas de maneira esporádica e, finalmente, as influências que a Nova Era exerce sobre outros grupos religiosos. A partir do reconhecimento do sincretismo, que desde a conquista tem sido um elemento característico das religiosidades na América Latina, Frigerio (2013, p. 48) estabelece que a Nova Era tem uma

gramática interna e direcionada – portanto, excludente – que permite a reconfiguração espiritual a partir de três eixos principais: a crença no *self* sagrado, em que o contato do sujeito consigo mesmo e com a natureza é privilegiado, assim como o domínio do ego e a importância do cuidado integral da pessoa; a circulação permanente dos buscadores em diversos grupos, tema que é visto positivamente, já que alimenta um processo de “polinização espiritual” (De la Torre, 2013, p. 38) e o intercâmbio de saberes; e a valorização das alteridades, nas quais se faz necessária a presença de uma alteridade exotizada, normalmente vinculada com alguma tradição indígena, dependendo do lugar que lhe é atribuído no interior das narrativas dominantes de cada país (Frigerio, 2013, p. 61).

No caso mexicano, a aplicação desses três eixos materializa-se de diversas formas; uma delas é por meio da integração do discurso indígena desenvolvido pelo movimento mexicanista, impulsionado desde meados do século XX. Nesse discurso, busca-se a revalorização das práticas e discursos indígenas a partir da reetnização e da observação de uma série de normativas nativistas e neotradicionalistas, caracterizadas pela afirmação e pela reinvenção de tradições pré-hispânicas a partir de uma reinterpretação idealizada do passado e da exaltação de uma imagem arquetípica do índio (De la Peña, 2001, p. 96). Uma das correntes mexicanistas que permitiu o diálogo com diversas tradições em nível mundial é chamada neomexicanidade. Ela integra o conjunto de tradições valorizadas como sagradas e permite a conjunção tanto do simbolismo indígena quanto de diversas doutrinas espirituais para a execução e a invenção de rituais e métodos que se caracterizam por ter uma enorme carga sincrética: “esta eficaz matriz ideológica favorece todo tipo de permutações e pode incluir todas as crenças imagináveis e todos os cultos, traduzindo-os em código mexicanista”<sup>4</sup> (De la Peña, 2001, p. 106). Assim, o neomexicanismo responde a este modelo que

////////////////////

<sup>4</sup> No original: “Esta eficaz matriz ideológica favorece todo tipo de permutaciones y puede incluir todas las creencias imaginables y todos los cultos, traduciéndolos en clave mexicanista” (De la Peña, 2001, p. 106).

menciona Frigerio acerca das narrativas dominantes e das “alteridades exotizadas”, neste caso, mexicanas e indígenas, que permitem a assimilação de práticas da matriz Nova Era dentro de seus discursos, formas de manifestação e difusão.

A narrativa neomexicanista permitiu tanto o diálogo quanto a fusão de diferentes práticas e discursos. Exemplo disso são as concepções sobre o papel das mulheres na espiritualidade a partir de um discurso que foi denominado o “retorno da Deusa” ou o sagrado feminino. Com base em abordagens gerais da matriz Nova Era, essa noção relaciona-se principalmente com o advento de uma Nova Era de caráter cósmico e com o desenvolvimento do *self*. Em primeiro lugar, propõe-se que a Nova Era requer um lugar para gestar-se, e o útero das mulheres é o lugar privilegiado para tornar isso possível. Por outro lado, a Nova Era traria consigo uma reconfiguração dos papéis de gênero e do papel dos seres humanos no mundo, onde a conexão entre o homem e a natureza, assim como a superação das dicotomias entre matéria e energia, homem e mulher, corpo e espírito seriam superadas a partir de um discurso holístico que propõe a união de todos os seres de forma igualitária, com a finalidade de alcançar um equilíbrio universal. No entanto, nesse discurso, observa-se que as mulheres, ao serem elas as gestoras da nova espiritualidade, teriam como propósito e como tarefa o “reconectar-se” com elas mesmas, com seus conhecimentos, aproveitando sua relação com a natureza para alcançar as mudanças consideradas necessárias para o surgimento da Nova Era. Nesse sentido, a busca do *self* está focada na exaltação das características que, a partir dessa perspectiva, são consideradas propriamente femininas e as aproximam, por sua vez, de uma noção particular de sacralidade.

Por sua vez, o discurso mexicanista utilizou figuras femininas icônicas da literatura, tais como Regina e Ayocuán,<sup>5</sup> como estandarte do



<sup>5</sup> Personagens que adquirem um caráter místico a partir da difusão de um culto que as toma o centro da ativação de centros energéticos no México e que derivam das obras de Velasco (1973 e 1987).

despertar da consciência e como meio de ativação energética dos centros de poder ancorados, principalmente, em ruínas arqueológicas. Também mostrou a adoção de práticas provenientes das igrejas nativas americanas, do discurso da deusa e da reconexão com o corpo, o ser e a natureza; noções que estão presentes no interior das práticas que aderem a esse tipo de espiritualidade.

Embora nem todos os grupos pertencentes a tais matrizes de sentido compartilhem a noção do retorno da deusa e do sagrado feminino, já que se tratam de grupos heterogêneos no que diz respeito a seus referentes e tradições, aquelas que adotam esse discurso permitem falar da geração de uma espécie de feminismo místico, no qual se destaca não só a relação harmônica e igualitária entre os sexos, mas também se atribui às mulheres um potencial particular na construção de um novo tempo. Nesse sentido, desenvolver a subjetividade e a espiritualidade feminina adquire um lugar central. Assim, a difusão do sagrado feminino apoiou-se na criação de uma série de práticas e grupos para divulgar e proporcionar às mulheres as ferramentas necessárias para alcançar essa conexão com elas mesmas e, conseqüentemente, impulsionar uma mudança social e cósmica. Os grupos desenvolvidos com tais finalidades partem da busca da transformação da consciência feminina e se estabelecem como espaços capazes de criar uma ressonância que teria impacto na sociedade em geral a partir da apropriação seletiva de discursos espirituais.

## Os círculos de mulheres e o circuito de conhecimentos sobre o feminino

A espiritualidade feminina – a partir dos dois referentes aqui considerados – foi se diversificando segundo os diferentes recursos que as próprias mulheres geraram, estabelecendo, conseqüentemente, um circuito de práticas e grupos de caráter efêmero, nos quais se difundem múltiplas formas e vias para o desenvolvimento do feminino. O circuito

especializado na difusão dessa forma específica de espiritualidade integrada práticas como os temazcais de lua, oficinas sobre sexualidade sagrada, menstruação consciente, bênçãos de útero, respiração ovariana, danças circulares, danças da lua, rituais de iniciação vinculados com a menstruação ou à menopausa, círculos de canto, círculos de leitura, círculos de mulheres etc. Todos os rituais aplicam, criam e desenvolvem metodologias para a difusão e aproximação das mulheres consigo mesmas, com a finalidade de gerar não só uma certa ideologia acerca do feminino, mas também de estabelecer diretrizes para o desenvolvimento do potencial das mulheres em prol de relações mais harmônicas entre elas, a partir do reconhecimento de suas potencialidades, da sororidade e do contato com seus próprios corpos e emoções.

Referindo-se especificamente aos círculos de mulheres, eles são concebidos como um modelo de organização feminina, muitas vezes de caráter efêmero, que parte da intenção de gerar espaços democráticos e igualitários que promovem a autogestão e o autoconhecimento baseados em um código espiritual. Tais círculos são considerados como uma alternativa frente à ausência de espaços coletivos propriamente femininos, nos quais se propicie o diálogo, a convivência igualitária e sororária entre as mulheres com base na ideia de que esses espaços ficaram relegados a âmbitos privados e de que havia certa impossibilidade de organização feminina, dada a lógica de separação entre os sexos e a competição entre gêneros. Nesse sentido, buscar e gerar espaços propriamente femininos responde à necessidade de criar organizações que deem às mulheres esse espaço de diálogo e reflexão que não se encontra presente dentro das organizações sociais mais amplas. Por outro lado, os círculos de mulheres situam suas origens nas chamadas “Tendas Vermelhas”<sup>6</sup>, “Casas de Lua”<sup>7</sup> ou “Casas de Menstruação”, que são o espaço onde as



<sup>6</sup> Esta expressão surgiu recentemente para denominar lugares onde acontecem os círculos de mulheres e alguns rituais que têm como centro o ciclo menstrual.

<sup>7</sup> De acordo com a etnografia realizada, o período menstrual é denominado “lua” ou “luazinha”, pela similaridade que se afirma ter o ciclo hormonal feminino com o ciclo lunar.

mães e as avós compartilhavam os conhecimentos e a sabedoria feminina entre pares, particularmente, no momento da primeira menstruação e ao longo da vida adulta. Portanto, a constituição do círculo é considerada um modelo arquetípico da união e comunhão entre mulheres e a forma primitiva de organização própria da espiritualidade feminina.

Os círculos de mulheres têm em seu interior elementos simbólicos que servem de sustentação para a criação de rituais diversos; mas, sobretudo, propõem como objetivo desenvolver as novas formas de aproximação com o sagrado, considerando o vínculo entre a subjetividade, a emoção e o corpo. Sendo assim, os círculos de mulheres não só integram ideologicamente as noções do sagrado feminino provenientes da Nova Era e de algumas das práticas próprias da neomexicanidade, mas também se estabelecem como espaços nos quais se criam estratégias inovadoras de acesso ao sagrado e de reconexão com o *self* feminino e onde as experiências próprias e compartilhadas tornam-se alimento para a geração e apropriação de conhecimentos.

Por outro lado, embora os círculos se estabeleçam como grupos de natureza efêmera – por conseguinte, seu tempo de vida está limitado e delimitado de acordo com seus objetivos –, não são grupos isolados um do outro. Pelo contrário, são construídas redes – tanto virtuais como presenciais – e vínculos entre as guias, as participantes e os círculos em seu conjunto já que alguns deles, ao se fragmentarem ou ao se unirem, diversificam-se e permitem a circulação de diferentes técnicas; também fomentam o contato entre mulheres que tenham sido formadas ou iniciadas em metodologias sobre o tratamento e a exaltação do feminino. Portanto, não só se constrói uma rede de mulheres e de práticas, mas também se consolida uma rede de conhecimentos que são avalizados e valorizados pelo conjunto.

As mulheres que participam desse tipo de coletivos respondem aos modelos de buscadoras espirituais,<sup>8</sup> pois desenvolveram trajetórias religiosas em múltiplos circuitos tanto de mexicanidade quanto da Nova Era, destacando um evidente afastamento das religiões institucionais, principalmente do catolicismo, que foi, na maioria das vezes, a religião primária na qual foram socializadas. É através das trajetórias individuais que se considera os círculos de mulheres tanto como um início quanto um fim na mobilidade das participantes, posto que a chegada aos círculos implica não apenas o pertencimento à espiritualidade feminina por um longo período de tempo, mas também um ponto de partida para a busca direcionada a um grupo e crenças baseados no desenvolvimento das mulheres. Este tipo de perfis – sociodemográficos, culturais e espirituais – responde ao modelo que caracterizou os seguidores das espiritualidades vinculadas com a Nova Era (Gutiérrez, 1996), no qual se mostra que a classe média é aquela que mais recorre a esse tipo de espiritualidades emergentes.

No caso argentino, Viotti (2010), analisando as práticas da classe média em Buenos Aires, fez questionamentos interessantes acerca das perspectivas de abordagem sobre o referido tipo de populações; indicou que, tradicionalmente, fora estudada a partir da crise de sentido e da crise de representação, neste caso, religiosa, assim como de uma aparente individuação das crenças em prol do desenvolvimento do que ele denominou “*ethos* religioso do conforto pessoal” relacionado com o desenvolvimento do *self*. De acordo com o autor, a classe média “moderna” se caracterizaria por deixar de lado as crenças religiosas, uma vez que elas eram consideradas o ressabio de um passado tradicional e uma



<sup>8</sup> De acordo com Garma (2004), os convertidos ativos ou buscadores espirituais são aqueles que se dedicam à busca constante de experiências místicas e que mudam de religião de maneira voluntária depois de certo período de experimentação. Garma, citando Dawson, menciona que esse tipo de sujeito escolhe conhecer, de maneira racional e aberta, as possibilidades que oferecem as novas experiências espirituais e de contato com o sagrado. Este tipo de conversão ativa pode se manifestar durante períodos determinados da vida, sendo influenciada tanto por fatores sociais e estruturais quanto por decisões do próprio sujeito.

manifestação de atraso social, definindo, assim, a classe média como majoritariamente secular. Entretanto, o referido autor aponta que as formas religiosas atuais questionam a natureza das crenças frente ao surgimento de um reavivamento das práticas religiosas associadas à Nova Era e, no caso de seu estudo, às práticas relacionadas com o catolicismo.

Ainda que sua abordagem esteja centrada em um espaço concreto, sua proposta de análise é igualmente aplicável ao caso mexicano e à análise dos seguidores das espiritualidades emergentes. Isso é possível porque considerar a classe média e analisar suas práticas religiosas e espirituais permite esclarecer as produções culturais ancoradas nas crenças e nas apropriações que alimentam a transformação e o avivamento da vida religiosa, assim como a modificação e ampliação dos limites do sagrado em relação a aspectos que antes eram considerados profanos ou seculares. Logo, observamos múltiplas lógicas de pertencimento que merecem ser examinadas não só como resultado de um processo de crise estrutural característica das sociedades “modernas”, mas também a partir da complexidade e dos modos nos quais são geradas novas formas de entender a crença, a prática religiosa e espiritual contemporânea com base na experiência dos sujeitos.

## Narrativas sobre o feminino a partir dos círculos de mulheres no México

Fazendo uma análise a respeito das narrativas geradas nos círculos de mulheres, podem ser identificados dois níveis diferentes: em primeiro lugar, aquelas características das organizações femininas e suas particularidades e, em segundo, as relacionadas com a representação das mulheres a partir da forma como são concebidas pelo discurso do sagrado feminino e pelas implicações que essas narrativas imprimem naquelas que aderem a este tipo de espiritualidade.

Vinculado com o primeiro nível, observa-se uma tendência para as organizações horizontais e para a geração de uma forma particular de



relação entre mulheres através da convivência sororária. Ambos os elementos vinculam-se com a forma na qual as mulheres se organizam e geram espaços de diálogo e de crescimento a partir de uma lógica igualitária, que teria o potencial de se refletir em aspectos sociais para além dos círculos. Nessa linha, de acordo com Bolen<sup>9</sup> (2004), a mulher como gênero possui um “talento natural” para integrar círculos:

Estar em círculo é uma prática de aprendizagem e crescimento que se nutre da experiência e da sabedoria, do compromisso e do valor de cada uma das mulheres que faz parte dele. [...] em um âmbito patriarcal, um círculo de iguais pode ser como uma ilha, onde se pode falar e rir livremente; tornando-nos conscientes do contraste, fazendo com que nos demos conta de que muitas de nossas ações estão perpetuando o *status quo* e de como poderíamos modificá-lo (Bolen, 2004, p. 22-23)<sup>10</sup>

Porém, não só essa autoria identifica esta tendência. Fisher (2000), fazendo uma comparação das formas de relacionamento masculino e feminino, menciona que a mulher “está mais interessada na cooperação, na harmonia e na conexão, em uma rede de apoio; entende-se a si mesma dentro de uma rede de amizades; faz contatos laterais com os demais e cria camarilhas<sup>11</sup>” (p. 56). Embora não exista uma explicação



<sup>9</sup> É doutora em medicina, analista junguiana e professora de psiquiatria na Universidade da Califórnia. O livro que foi tomado como base ou referência pelos diversos círculos de mulheres é intitulado *O millonésimo círculo*. Um de seus pressupostos principais é que os círculos de mulheres podem acelerar a mudança da humanidade para uma era pós-patriarcal. Nele, são mencionados alguns princípios básicos para que as mulheres criem círculos ou transformem os que já estão formados em veículos de transformação social, cultural e individual.

<sup>10</sup> No original: *Estar en círculo es una práctica de aprendizaje y crecimiento que se nutre de la experiencia y la sabiduría, del compromiso y el valor de cada una de las mujeres que hay en él. [...] en un ámbito patriarcal, un círculo de iguales puede ser como una isla donde hablar y reír libremente; nos hace conscientes del contraste, eso nos lleva a darnos cuenta de que muchas de nuestras acciones están perpetuando el statu quo y de cómo podríamos cambiarlo* (Bolen, 2004, p. 22-23).

<sup>11</sup> No original: “[...] está más interesada en la cooperación, la armonía y la conexión, en una red de apoyo; se entiende a sí misma dentro de una red de amistades; hace contactos laterales con los demás y forma camarillas” (p. 56).

minuciosa dessa tendência feminina, a autora aventura uma hipótese naturalista baseada na presença dos estrógenos, os quais, de acordo com seu argumento, “contribuem à necessidade feminina de se conectar com os demais, conseguir harmonia e consenso e trabalhar e se divertir em grupos relativamente igualitários<sup>12</sup>” (p. 69).

Em um âmbito prático, o fato de reunir-se implica estreitar laços entre as participantes, reforça sua confiança; mas também procura estabelecer laços duradouros de confiança, respeito e convivência para as demais relações entre as mulheres. Tal processo de apoio e reciprocidade em relação ao grupo de mulheres delimita-se pelo conceito de *sororidade*,<sup>13</sup> que se torna uma forma de relação entre o grupo de pares, assim como um modo de expressar uma forma alternativa de conduta entre e para as mulheres. Assim, os círculos de mulheres incorporam as noções do sagrado feminino, de modo que:

[...] este aspecto sagrado não deve ser hostil, incômodo, orientado à separação ou ser manipulador com o objetivo de encobrir dores antigas [...] As mulheres podem curar os modelos que elas mesmas representam: no lugar da conquista ou da competição com o homem, devem permitir que este mundo chegue a um novo ponto de equilíbrio entre homens e mulheres (Sams, 1993, p. 3)<sup>14</sup>.



<sup>12</sup> No original: “[...] contribuyen a la necesidad femenina de conectar con los demás, lograr armonía y consenso y trabajar y jugar en grupos relativamente igualitarios” (p. 69).

<sup>13</sup> De acordo com Lagarde (1997), “A sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. Esse termo enuncia os princípios ético políticos de equivalência e relação paritária entre mulheres. Trata-se de uma aliança entre mulheres, propicia a confiança, o reconhecimento recíproco da autoridade e o apoio. É uma experiência das mulheres que conduz à busca de relações positivas e à aliança existencial e política, corpo a corpo, subjetividade a subjetividade com outras mulheres, para contribuir com ações específicas de erradicação social de todas as formas de opressão e de apoio mútuo para conseguir o poder genérico de todas e o empoderamento vital de cada mulher”.

<sup>14</sup> No original: “[...] este aspecto sagrado no requiere ser hostil, molesto, orientado a la separación o ser manipulador con el objetivo de cubrir viejos dolores [...] Las mujeres pueden curar los modelos que ellas mismas representan: en lugar de la

Em segundo lugar, está a importância e centralidade das emoções e das experiências compartilhadas. Os círculos de mulheres são considerados como centros espirituais destinados a celebrar o processo de crescimento e de mudança com base na ideia de que “quando um número importante de pessoas muda seu modo de pensar e de se comportar, a cultura também muda e uma Nova Era começa<sup>15</sup>” (Bolen, 2004, p. 10). Tais organizações caracterizam-se como espaços que respondem a um modelo emocional (Illouz, 2010, p. 24), nos quais a dimensão afetiva em sua acepção individual, subjetiva e cultural (Calderón; 2014, p. 18), assim como a experiência compartilhada, convertem-se nas bases principais para gerar uma mudança de consciência nas mulheres. De acordo com Illouz, “as emoções são aspectos profundamente internalizados e refletem a ação, não porque não contenham suficiente cultura e sociedade, mas porque de fato contêm muito de ambas.<sup>16</sup>” (Illouz, 2010, p. 24). A importância da emoção para as mulheres nos círculos está, em consequência, vinculada com a ação e a reflexão coletiva, já que compartilhar e socializar as emoções e as experiências não só permite a sua expressão – o que se busca é a identificação com a ou com as outras –, mas também cria uma espécie de energia coletiva que tem o poder de transformar o conjunto de participantes em um nível subjetivo.

A emoção então pode ser definida como o aspecto “carregado de energia” da ação, onde a energia é entendida como um elemento que implica, ao mesmo tempo, cognição, afeto, avaliação, motivação e corpo [...] o que faz com que a emoção carregue consigo essa “energia” é o fato de que sempre concerne ao

---

conquista o competencia con el hombre, debe permitir que este mundo llegue a un nuevo punto de balance entre hombres y mujeres” (Sams, 1993, p. 3).

<sup>15</sup> No original: “[...] cuando un número importante de personas cambia su modo de pensar y de comportarse, la cultura lo hace también y una nueva era comienza” (Bolen, 2004, p. 10).

<sup>16</sup> No original: “[...] las emociones son aspectos profundamente internalizados y reflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas” (Illouz, 2010, p. 24).

eu e à relação do eu com outros situados culturalmente (Illouz, 2010, p. 24)<sup>17</sup>.

Em um segundo nível e a respeito das representações das mulheres, os círculos partem da ideia de que as culturas ancestrais mantinham uma conexão com a natureza, sendo a mulher uma das representações mais fiéis de seus ciclos e uma espécie de encarnação da “Mãe Terra”. A respeito do uso metafórico do corpo, Turner menciona que

este uso de um aspecto da fisiologia humana como modelo das ideias e processos sociais, cósmicos e religiosos, é uma variante de um tema inicial amplamente discutido: o de que o corpo humano é um microcosmo do universo (Turner, 1980, p. 119)<sup>18</sup>.

A esse respeito, as mulheres adquirem conotações sagradas em dois sentidos: por sua vinculação com a natureza,<sup>19</sup> particularmente a partir da reprodução e dos conhecimentos sobre o aproveitamento dos recursos de maneira não invasiva para o meio ambiente e, em segundo lugar, a partir da consideração do corpo como um espaço sagrado. Dessa forma, uma das narrativas dominantes em torno do corpo das mulheres parte da ideia de que elas são consideradas seres sagrados em si mesmas, como uma encarnação do divino. Essa narrativa implica, em primeiro lugar, que as mulheres reconheçam a divindade individual através da apropriação desse discurso a partir do âmbito subjetivo e, em segundo



<sup>17</sup> Aspas da autora.

<sup>18</sup> No original: “Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, es una variante de un tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo” (Turner, 1980, p. 119).

<sup>19</sup> Assim, a relação mulher-natureza manifesta-se em termos não só cosmológicos, mas, também, em sua dimensão espiritual para efeitos da criação do que, parece, é um dos mitos fundadores dos círculos de mulheres. Cabe destacar que, no interior desses grupos, não existe uma discussão em torno das implicações desta relação e das implicações culturais e de gênero que tal concepção trouxe consigo a respeito do estabelecimento de uma ordem social, que tradicionalmente coloca as mulheres em um espaço secundário.

lugar, é um exercício de reconhecimento das demais mulheres e seres no mundo. Em grande medida, a espiritualidade feminina baseia-se no desenvolvimento do *self* sagrado, considerando as características “próprias” das mulheres como principal veículo. Por conseguinte, muitas das estratégias do circuito de conhecimentos sobre o feminino, incluindo os círculos de mulheres, têm como eixo central a geração desta consciência sobre o sagrado por meio de trabalho sistemático, atribuindo um papel central ao autoconhecimento do corpo e a seus processos, assim como à identificação das emoções que cruzam as experiências cotidianas das mulheres. Consequentemente, os círculos podem ser entendidos como unidades processuais que buscam a apropriação subjetiva do discurso do sagrado feminino e o autoconhecimento do corpo; elementos que, ao serem interiorizados, são considerados como meios de empoderamento.<sup>20</sup>

Parte importante do exercício de reconhecimento pessoal refere-se à concepção do corpo como espaço de representação e também de prazer, de gozo e de autocriação. Assim, é fundamental conhecer e reconhecer o próprio corpo. Com essa finalidade, os círculos de mulheres geraram diversas práticas para que cada mulher se reconheça a si mesma e suas potencialidades tanto em nível social quanto espiritual. Tais estratégias giram em torno da exploração do corpo e da sexualidade, sendo esta considerada como um momento primitivo de reconexão



<sup>20</sup> De acordo com os dados coletados em campo, particularmente no caso dos círculos anuais e das oficinas de vivência sobre o sagrado, é realizada uma cerimônia de encerramento que consiste em um ritual de reafirmação, o qual tem como objetivo que cada uma das participantes se apresente para as demais como uma Deusa, gerando, assim, o reconhecimento pessoal e coletivo. Isto representa não só o resultado do trabalho individual desenvolvido ao longo da oficina ou do círculo, mas também um exercício de reconhecimento do corpo e da divindade que se reflete ao se assumir como uma Deusa pela adoção de um nome – que pode ser um exercício similar ao ritual de “siembra de nombre” [“cultivo de nome”, em tradução livre] característico da mexicanidade – e pela recapitulação pública do caminho percorrido ao longo do processo do círculo. Essa assimilação do discurso do sagrado feminino manifesta-se também pela afirmação “eu sou Deus”, na qual, por meio de um grito dirigido às sete direções, a mulher apresenta-se no mundo como um ser que, ao menos no discurso, assume-se como parte do universo e está vinculada a si mesma.

com o próprio corpo e como um meio pelo qual a energia das dualidades – femininas e masculinas – se faz presente. Uma das práticas comuns, ancoradas na relação da mulher com a natureza, relaciona-se com o reconhecimento da natureza cíclica feminina, desde o ciclo de vida até o ciclo menstrual. Para alcançar esse objetivo, os círculos recorrem a uma série de práticas inventadas e aprendidas através da literatura<sup>21</sup> e da experiência para fomentar o autoconhecimento.

As narrativas acerca do ciclo de vida recorrem à comparação da natureza e aos ciclos das mulheres através por meio de modelos arquetípicos. Afirma-se que as mulheres transitam por diferentes fases ao longo de suas vidas, sendo a principal o início do ciclo menstrual. A menarca é definida como o primeiro e mais importante ritual de passagem, já que o primeiro sangue menstrual representa não só a transição da mulher para a etapa reprodutiva, mas também o recebimento da nova mulher no clã das Deusas. Assim sendo, a menstruação é reconhecida como



<sup>21</sup> Nesta literatura encontram-se obras que são consideradas *best sellers*, tais como *The 13 original clan mothers* (1993), de Jamie Sams, que inspirou a criação dos círculos conhecidos como “13 luas”, e no qual se sugere a realização de uma série de rituais vinculados com o ciclo de vida e o ciclo menstrual, tais como os retiros de silêncio e o reconhecimento das mulheres como professoras e curandeiras de sua própria linhagem, assim como estratégias de vinculação com a sacralidade pessoal. Outro livro que é constantemente referido é *Lua Vermelha* (2010), de Miranda Gray; um manual para o conhecimento do ciclo menstrual e que, posteriormente, inspirou a criação de técnicas como a bênção do útero. Por outro lado, há também *Mulheres que Correm com os Lobos: Mitos e Histórias do Arquétipo da Mulher Selvagem* (2011), de Clarissa Pinkola, que se tornou um livro introdutório para o trabalho com o feminino e para “curar” as feridas emocionais. Finalmente, *O milionésimo círculo* (2004) e *El nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo* (2014) [O novo movimento global das mulheres. Construir círculos para transformar o mundo, em tradução livre], de Jean Shinoda Bolen, referência fundamental a respeito da importância dos círculos de mulheres no contexto contemporâneo. Esta literatura tem em comum, em primeiro lugar, o papel central do feminino e a relevância da comunhão entre as mulheres e o autoconhecimento. Embora sejam considerados referências, dado que muitos deles se constituem como manuais, as mulheres, no interior dos círculos, inovam as estratégias compartilhadas pela literatura por meio de sua própria experiência de vida e de suas estratégias de cura, principalmente com foco na superação de doenças ginecológicas ou de traumas vinculados à sexualidade.

uma marca particular das mulheres e, portanto, é difundida a ideia de sacralidade do fluido menstrual através de uma série de narrativas, normativas e práticas que são conhecidas como “menstruação consciente”. A partir dessa perspectiva, existe a apropriação de arquétipos femininos para caracterizar cada uma das partes do ciclo menstrual (Ramírez, 2016), apoiado, por sua vez, em metodologias como o diagrama lunar.<sup>22</sup> Por outro lado, considerar a menstruação como um fluido sagrado fomentou o uso de tecnologias ecológicas para seu tratamento, tais como o coletor menstrual, as compressas caseiras e, inclusive, o sangramento livre; todas com a finalidade de modificar as concepções patológicas e negativas sobre o sangramento e propiciar o contato das mulheres com a natureza e consigo mesmas.

Contudo, retomando a metáfora que afirma que o útero das mulheres é o espaço da gestação da Nova Era, as narrativas em torno do útero das mulheres o colocam como o centro criativo feminino, não só relacionado com a procriação, mas também argumentando que todas as criações das mulheres, sejam elas materiais ou intelectuais, das mulheres surgem deste lugar e do coração. Logo, o útero é utilizado como metáfora da consciência; exemplo disso é o seguinte fragmento compartilhado por uma das principais difusoras da técnica de bênção de útero, no México:

*A verdade é que, nos últimos anos, meu útero foi se transformando e a única coisa que pude fazer foi escutar aonde ele vai me*



<sup>22</sup> Este diagrama é proposto no livro de Miranda Gray e foi reinterpretado pelos círculos de mulheres. Sua metodologia vincula o ciclo menstrual com o ciclo lunar e suas fases; recorre ao uso de arquétipos – a bruxa, a donzela, a mãe e a feiticeira – para denominar cada uma das partes do ciclo menstrual com uma forma particular de ação e de consciência. O diagrama tem como função principal a observação e o seguimento do ciclo hormonal completo com a finalidade de propiciar, pela observação sistemática, o autoconhecimento, o reconhecimento das emoções e as atividades que cada arquétipo representa na experiência encarnada e vivida das mulheres.

*guiando [...] agora sou simplesmente eu, um útero mais iluminado que antes, que parte para novos caminhos e para uma nova vida.*<sup>2324</sup>

## Criando vínculos, curando feridas: etnografia de um ritual feminino

A menstruação, ao ser um dos temas de maior projeção e também um dos mais sensíveis para as mulheres, torna-se objeto de diversos rituais e o tema central de oficinas que se estabelecem no âmbito da espiritualidade feminina. O caso aqui relatado refere-se a um ritual que aconteceu em junho de 2014 e que tinha como objetivo convocar mulheres adultas para a realização de um ritual retrospectivo de menarca. Este círculo fazia parte de uma iniciativa em nível internacional acerca da criação de tendas vermelhas e círculos de mulheres nos bairros, tendo como propósito a difusão da chamada sabedoria feminina com foco no autoconhecimento do ciclo menstrual.

As tendas vermelhas, assim como os círculos de mulheres, são consideradas como um espaço de contenção. Originalmente, acredita-se que as tendas vermelhas eram montadas para que as mulheres menstruadas ficassem isoladas; no entanto, na atualidade, não é requisito indispensável para fazer parte delas ou para convocar uma. As tendas vermelhas são mantidas não só pela ou pelas mulheres que as convocam, mas também pelo conjunto de mulheres que participam delas e compartilham suas experiências com o restante das participantes. Tais tendas, assim como os círculos de mulheres, surgem a partir do interesse de uma ou mais mulheres que “procuram uma mudança em sua vida

////////////////////

<sup>23</sup> No original: “Lo que es verdad, es que en los últimos años mi útero se ha ido transformando y lo único que he podido hacer es escuchar por donde me va guiando [...] ahora soy simplemente yo, un útero más luminoso que antes, el cual parte a nuevos caminos y una nueva vida”.

<sup>24</sup> Disponível em: <http://miperiodoalnatural.blogspot.co.uk/2015/07/utero-nuevo-vida-nueva.html>. Postado em 6 de julho de 2015.



pessoal e que buscam ajudar outras mulheres. Existem mulheres que já estão em busca destes espaços e o único que falta é convidá-las e alimentar este desejo de ajudar e de unir”.<sup>2526</sup> Quando uma tenda vermelha é temática, como no caso relatado aqui, os objetivos concretos são divulgados e, assim, são convocadas as mulheres que “de coração desejem assistir”.<sup>27</sup> Como a maioria das convocações realizadas para os círculos de mulheres, esta foi difundida por e-mail e pelas redes sociais. O texto compartilhado dizia o seguinte:

*Tenda Vermelha “curando tua donzela”*

*Pela primeira vez, vamos compartilhar contigo nosso ritual de menarca (primeira menstruação). Sonhei oferecer este espaço no México por muito tempo e, agora, esse sonho tornou-se realidade! Gostaria de te convidar, de todo meu coração, para a primeira Tenda Vermelha do Meu Período ao Natural, na qual teremos como foco A Cura da Donzela. Curar nossa Donzela é curar a ferida da menina, curar as histórias que carregamos desde que passamos por essa primeira iniciação (nossa primeira menstruação).*

*A primeira menstruação é uma viagem única, é um momento introdutório no caminho de nossa transformação em mulheres. Cruzar esta primeira porta sem celebrá-la ou deixá-la passar despercebida causa uma enorme sombra na vida de toda mulher adulta, o que pode afetar a forma como pensamos e vivemos nossa menstruação ao longo de toda a vida. Embora muitas mulheres adultas não tenham recebido adequadamente esta mudança tão importante, é possível restaurar a mensagem recebida pela menstruação por meio de um ritual de menarca.*

*Esta Tenda Vermelha, com o tema Da Cura da Donzela, é precisamente um ritual de menarca o qual compartilharemos, pela primeira vez, com as mulheres que participem. Eu mesma fui*



<sup>25</sup> No original: “[...] buscan un cambio en su vida personal y que buscan ayudar a otras mujeres. Hay mujeres que ya están en busca de estos espacios y lo único que se necesita es invitarlas y alimentar ese deseo de ayudar y de unir”.

<sup>26</sup> Fragmento de entrevista realizada com a organizadora desta tenda.

<sup>27</sup> No original: “de corazón deseen asistir”.

celebrada, faz alguns anos, em um grande círculo de mulheres e foi uma experiência verdadeiramente profunda que curou muitas feridas. O ritual de menarca que iremos realizar no dia 28 de junho, dentro da nossa Tenda Vermelha, te ajudará a curar a ferida que carrega dentro de ti e que pode se manifestar na falta de direção na tua vida, falta de criatividade, problemas menstruais físicos ou emocionais, desconexão com o feminino, abuso sexual, entre outros temas.

Dá as boas-vindas a este grande caminho vermelho, a tua feminilidade, a ser mulher!

Todas as mulheres adultas são bem-vindas!<sup>28</sup>

A prática foi realizada no salão de um edifício localizado no bairro Roma, da Cidade do México. No interior do salão, foram colocados



<sup>28</sup> No original: *Carpa Roja “sanando tu doncella”*

*Por primera vez compartiremos contigo nuestro ritual de menarca (primera menstruación). ¡He soñado con ofrecer este espacio en México por mucho tiempo y ahora es un sueño hecho realidad! Te invito de todo corazón a la primera Carpa Roja de Mi Periodo al Natural en la que nos enfocaremos en La Sanación de la Doncella. Sanar nuestra Doncella es sanar la herida de la niña, sanar las historias que llevamos cargando desde que pasamos por esa primera iniciación (nuestra primera menstruación).*

*La primera menstruación es un viaje único, es un momento iniciático en el camino de convertirnos en mujer. Cruzar este primer umbral sin ser celebrada o pasarlo desapercibida, causa una enorme sombra en la vida de toda mujer adulta, por lo que puede afectar la forma en la que pensamos y vivimos nuestra menstruación a lo largo de toda la vida. Aunque muchas mujeres adultas no han tenido un recibimiento adecuado a este cambio tan importante, es posible restaurar el mensaje que recibiste de menstruación por medio de un ritual de menarca.*

*Esta Carpa Roja con el tema de La Sanación de la Doncella es precisamente un ritual de menarca el cual compartiremos por primera vez con las mujeres que asistan. Yo misma fui celebrada hace ya muchos años en un gran círculo de mujeres y fue una experiencia verdaderamente profunda que sanó muchas heridas. El ritual de menarca que llevaremos acabo el día 28 de junio dentro de nuestra Carpa Roja te ayudará a sanar la herida que llevas dentro, la cual puede que se manifieste como una falta de dirección en tu vida, falta de creatividad, problemas menstruales físicos u emocionales, desconexión con lo femenino, abuso sexual, entre otros temas.*

*¡Recibe la bienvenida a este gran camino rojo, a tu femineidad, a ser mujer!*

*¡Todas las mujeres adultas son bienvenidas!*

tecidos na cor vermelha com diferentes texturas; com eles, era simulada a forma da tenda e se formava um espaço delimitado para o ritual. Por outro lado, algumas das assistentes comentaram que entrar na tenda era como entrar no útero, em um lugar seguro e próprio. No meio do salão, havia um caminho de flores vermelhas que terminava ao fundo, onde fora colocado um altar com flores, velas brancas e vermelhas, assim como diferentes representações femininas e da lua em suas diferentes fases. Quando cada uma ficou no lugar em que se sentia mais confortável, começou o ritual, com a apresentação de cada uma das participantes,<sup>29</sup> que contaram por que decidiram participar da tenda e “o que traziam”.<sup>30</sup> Explicaram-se o objetivo da tenda e a razão da decoração do salão, afirmou-se que a cor vermelha era para simbolizar o sangue menstrual. Contou-se que, enquanto estavam arrumando o espaço para realizar a tenda, os tecidos caíram. Esse fato provocou a reflexão das organizadoras, já que tiveram alguns problemas com os arrendatários do espaço. Sua interpretação sobre essas dificuldades foi que a sociedade se encarrega de impedir esse tipo de reuniões, mas elas afirmaram que a tenda “se ergueu” pela vontade, pela intenção de realizá-la e pelo apoio das mulheres que participariam do evento.

Continuou-se com uma explicação acerca da importância do primeiro sangramento menstrual, dizendo que esse momento implica uma mudança de consciência por parte das mulheres, pois marca uma separação das meninas a respeito da mãe e é quando uma mulher começa o caminho vermelho,<sup>31</sup> o caminho da menstruação. O discurso transmitido remete principalmente à transmissão e ao reconhecimento da menarca como ritual de passagem feminino. Por outro lado, reiterou-se



<sup>29</sup> 25 mulheres entre 19 e 55 anos.

<sup>30</sup> Essa expressão relaciona-se com a situação emocional na qual as mulheres se encontram no momento em que chegam à tenda. Esse tipo de dinâmica é muito comum nos grupos de mulheres, já que é uma maneira de conhecer “com que tipo de energias trabalharão no círculo”.

<sup>31</sup> Essa expressão refere-se a uma interpretação feminizada do caminho vermelho, característico da neomexicanidade.

que a menstruação gerou em muitas mulheres a negação de si mesmas, motivo pelo qual ocorrem menstruações dolorosas ou doenças ginecológicas que são o resultado da negação do corpo, de seus processos e da feminilidade. Nesse sentido, rituais como o que estava sendo realizado têm o objetivo de curar as feridas que foram geradas a partir da negação do corpo e propiciar, assim, uma consciência mais amorosa e consciente sobre si mesmas e sobre os processos naturais.

A atividade seguinte foi realizada em pares. Cada par tinha que contar como se lembrava da sua primeira menstruação, a experiência de contar para sua mãe e como e o que gostaria que sua mãe tivesse dito ao contar que tinha tido seu primeiro sangramento. Cada uma compartilhou o relato com seu par. Ao finalizar essa dinâmica, esclareceu-se que se realizaria o ritual de menarquia, que consistia em caminhar pelo caminho de flores até chegar ao fundo do salão, onde cada mulher seria recebida pela guia da tenda e pela mulher com a qual havia compartilhado o relato – que representava a “mãe” da pessoa à qual seriam dadas as boas-vindas para o “caminho vermelho da menstruação”. Cada uma deveria sair do salão. Na porta, estava uma mulher que perguntava, com uma reverência, se elas estavam prontas para percorrer esse caminho.

Cada uma das mulheres entrou e, ao chegar ao altar, foi feita uma representação do momento no qual a mulher contava para sua mãe sobre seu primeiro sangramento, e a mãe dizia aquilo que a mulher desejava ter escutado. Posteriormente, a guia dava as boas-vindas à mulher, com uma reza e um agradecimento, e colocava um ponto vermelho na testa, no lugar onde, de acordo com o hinduísmo, está localizado o terceiro olho. Assim, ficava consolidado o ritual. Este *bindi* ou ponto, nesse caso, simbolizava a mulher que havia sido iniciada no caminho da menstruação. Tal exercício foi lento, cada uma levou seu próprio tempo para compartilhar e viver sua experiência e dividi-la com o grupo. Ao longo de todo o ritual, muitas mulheres viram suas histórias refletidas nas demais e gerou-se um ambiente emocionante para todas as participantes, inclusive chegando-se ao choro ou à euforia. Quando cada mulher havia

sido recebida no caminho menstrual, a guia agradeceu a participação e a disposição de cada uma das mulheres, bem como a experiência compartilhada. Comentou-se que era uma pena que esses rituais não fossem feitos quando uma menina tem seu primeiro sangramento, já que é um momento em que, potencialmente, se cria a irmandade entre mulheres, e que o caminho do sangue menstrual e da lua é uma forma de bênção do coração, da mente, do corpo e do útero.

## Conclusões

O circuito de práticas femininas no âmbito do movimento Nova Era adquire importância, pois se constitui em formas alternativas de organização que partem da busca de espaços igualitários e sororários. Tais espaços não só respondem às gramáticas internas desenvolvidas por essa matriz espiritual e cultural, como também dão origem a lideranças femininas e coletivos de contenção entre pares que retomam modelos arquetípicos como os círculos, considerados seus principais modos de conformação. Os círculos de mulheres, portanto, tornam patente um modelo de organização de tipo emocional, no qual parte fundamental da coesão dos grupos reside nas experiências compartilhadas tanto no plano individual quanto coletivo. Sendo assim, a crença no advento da nova era e no papel central das mulheres no desenvolvimento da espiritualidade pode ser importante, mas a experiência vivida a partir desses espaços é o elemento articulador dos sentimentos de pertencimento. Por sua vez, esse “sentir-se parte de” uma espiritualidade baseada em discursos e processos experienciais e corporais facilita a adoção das crenças e noções sobre o feminino, ao serem incorporadas como parte do cotidiano das mulheres e como um dos elementos de ancoragem emocional com seus pares.

Por outro lado, a procura direcionada do *self*, no caso das espiritualidades femininas, desenha e materializa um tipo de corporalidade ou *embodiment* (Csordas, 1994), no qual a relação entre o corpo feminino, a

natureza, a cultura, a experiência e a emoção se mostra como um todo em constante relação, não só como parte do discurso espiritual, mas também a partir da forma na qual se articulam esses elementos e se manifestam suas formas de apropriação.

Um elemento a ser destacado é a importância que adquire o corpo e seus processos como espaços de sacralidade, mas também a forma como a noção de *mulher* continua sendo construída em função do ciclo menstrual e, portanto, da etapa reprodutiva feminina. O discurso do sagrado feminino em sua dimensão corporal gera normativas em torno da forma de tratar, conhecer e experimentar o corpo, marcando, particularmente, tendências específicas nas formas de menstruar. Embora a mudança na concepção da menstruação, de um fato patológico a um elemento sagrado, seja positiva, estabelecer um modo específico de ação em concordância com uma ideia sobre o feminino impõe limites, novas normatividades e comportamentos<sup>32</sup> àquelas mulheres que se somaram às espiritualidades femininas.

Com o objetivo de incluir mais mulheres nos conhecimentos e espiritualidades femininas, os discursos sobre o corpo e seus ciclos sentiram a necessidade de se modificarem e se adaptarem à realidade e à circunstância das mulheres, dado que muitas das seguidoras destas práticas ou participantes deste circuito decidiram não exercer a maternidade como parte de sua trajetória reprodutiva ou encontram-se já na menopausa; é aí onde os discursos do sagrado feminino se adequam aos casos particulares com a intenção de criar uma narrativa suficientemente inclusiva para todas as mulheres para além da determinação de que uma mulher é Deusa porque há uma manifestação de sua natureza cíclica por meio do sacramento menstrual.

Propor a ideia de que as mulheres têm em suas mãos – e em seus úteros – a tarefa de alimentar a criação de uma Nova Era é atribuir-lhes

////////////////////

<sup>32</sup> Comportamentos e noções que autoras como Sosa-Sánchez, Lerner e Erviti (2014) desenvolveram e analisaram amplamente a partir de termo “civilidade menstrual”

um lugar central e sugerir uma lógica diferente da ordem social tradicional que as coloca em um lugar secundário, gerando, assim, um feminismo místico e uma noção de empoderamento<sup>33</sup> que, muitas vezes, ficam circunscritos ao âmbito espiritual. No entanto, de acordo com o enfoque da Nova Era sobre o equilíbrio entre os gêneros, o que se busca é a igualdade e a convivência entre homens e mulheres. A centralização excessiva para um desses elementos, contudo, não faria mais que aprofundar suas diferenças. Portanto, a espiritualidade feminina, em sua intenção de empoderar as mulheres no plano espiritual, gera também algumas estratégias de segregação que marcam uma distinção entre o discurso e a prática.

O discurso do sagrado feminino, no México, constrói-se em função de narrativas universalizantes e também incorpora narrativas e crenças locais<sup>34</sup> e inventadas<sup>35</sup> que pugnam pela reconfiguração dos papéis e comportamentos femininos a partir de seus contextos particulares. Sem dúvida, os elementos aqui mostrados permitem caracterizar a matriz Nova Era a partir de um discurso específico. No entanto, estas formas de praticar, aderir ou unir-se às práticas vinculadas com estes referentes estão situadas em um espaço no qual se repensam os papéis dos sujeitos em nível subjetivo, espiritual, social e coletivo que se modifica e se reconstrói a partir das necessidades de cada grupo, de cada sociedade e de cada contexto. Nesse sentido, para o caso mexicano, torna-se relevante a construção dessas narrativas e crenças, posto que visibilizam outras formas de organização que, apelando ao discurso espiritual, dão



<sup>33</sup> Entendendo o empoderamento como um “processo por meio do qual as mulheres incrementam sua capacidade de configurar suas próprias vidas e seu entorno, uma evolução na conscientização das mulheres sobre si mesmas, em seus *status* e em sua eficácia nas interações sociais” (Schuler, 1997, p. 31).

<sup>34</sup> Como as referências ao caminho vermelho, a importância das avós ou mulheres não menstruantes que remetem a noções dos povos mesoamericanos, a relação harmônica com a natureza, a recorrência a práticas como os *temazcais*, as limpezas com ervas para a cura do útero etc.

<sup>35</sup> A partir da experiência e trajetória espiritual e de vida das mulheres que guiam as práticas que são parte do circuito de conhecimentos e espiritualidade feminina.

visibilidade à importância das mulheres, de seus corpos e da emergência de espaços de diálogo e de contenção, que repousam em uma identificação entre os gêneros, e de um conhecimento cultural, espiritual e genericamente situado.





PARTE III

MOVIMENTOS  
IDENTITÁRIOS  
E PATRIMÔNIO  
CULTURAL

## Vetores de transnacionalização da Neomexicanidade<sup>1</sup>

RENÉE DE LA TORRE

Neste capítulo, descrevo os principais vetores que têm acionado a circulação, o trânsito ou a emigração de rituais pré-hispânicos e indígenas considerados como patrimônio do movimento religioso conhecido como Mexicanidade. Embora os vetores sejam considerados rotas ou caminhos que conduzem de um lugar a outro, aqui serão considerados como os agentes que transportam algo de um lugar a outro. Neste caso particular, me interessa apresentar quais têm sido os agentes, as dinâmicas e as vias de transnacionalização de alguns bens simbólicos sobre os quais se fundou o movimento espiritual da Neomexicanidade que, como explicaremos mais adiante, refere-se a uma versão híbrida de uma espiritualidade indígena de herança pré-hispânica, previamente ressignificada e ressimbolizada pela matriz Nova Era.



<sup>1</sup> Traduzido por Adriana Kerchner da Silva e Cyrano da Rosa. Supervisão: Liliam Ramos da Silva.

O objetivo, portanto, é descrever os caminhos e vertentes de globalização e transculturação de bens espirituais associados à Neomexicanidade, focando nas reapropriações simbólicas (seus significados e reinterpretações) e nos usos funcionais (diferentes apropriações) que se adequam aos distintos circuitos especializados por onde circulam e são realizados os intercâmbios transnacionais.

Meu interesse não é falar dos processos de desterritorialização (como geralmente fazem os estudos sobre globalização), tampouco considerar (como já fizemos anteriormente) os processos de reterritorialização e de ressignificação do Nova Era (etnizado, tradicionalizado ou patrimonializado). Neste trabalho, busco estabelecer os principais vetores que transportam bens religiosos, nos quais se reconhecia o mais genuinamente mexicano (indígena ou pré-hispânico), a distintos pontos de distribuição e consumo localizados em diferentes e distantes lugares do planeta.

Reconhecer os vetores da transnacionalização de uma tradição obriga-nos a acompanhar o movimento das práticas, agentes e objetos simbólicos referidos a essa tradição, para ir descrevendo os “relatos de viagem” que atravessam e organizam lugares, produzindo uma nova geografia transnacional e uma nova ordem que articula experiências que anteriormente estavam dispersas ou não eram assimiláveis dentro das demarcações tradicionais preexistentes (De Certeau, 1996, p. 125). Por exemplo, os estudos de etnografia multissituada permitiram ver que os símbolos e rituais espalhados em diferentes espaços podem ser considerados como uma tática para recuperar sentidos que religam cultura e território (Segato, 2007). Também se considerou a simultaneidade de práticas que ocorrem em distintos contextos nacionais, que produzem efeitos comuns, que articulam acontecimentos e experiências simultâneas e que permitem falar sobre um campo multilocal ou transnacional (Levitt e Glick Schiller, 2004). Entretanto, carregar a religião consigo no processo da diáspora ou ser um agente polinizador, exportador e difusor de religiosidades, também gera intercâmbios transculturais, que não

apenas apontam em direção à hibridização, como também à multiplicação de raízes e à recuperação (em geral imaginada) de linhagens ancestrais (Argyriadis e De La Torre, 2008). Desse modo, ao contrário da tese de que a globalização destaca a perda de raízes (Martín Barbero, 2003), o estudo da transnacionalização das tradições mostra que essa mobilidade cultural territorial é fator de multiplicação de raízes, linhagens ancestrais, nações originais, povos originários etc. (Capone, 2004). A transnacionalização religiosa permite ampliar a presença e a influência de culturas de base étnica, racial e nacional para além das fronteiras locais e nacionais. Inclusive, é geradora de concepções e projetos de “transnações”, referindo-se ao ressurgimento de nações a partir de limites e de fronteiras que não coincidem com os estados nacionais, mas que recorrem à espiritualidade para gerar narrativas de nações transnacionais (Oro e Mottier, 2012; Fancello e Mary, 2012; De La Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012a e 2012b).

Como já explicamos em trabalhos anteriores, diferentemente dos estudos sobre a globalização (Argyriadis e De la Torre, 2012; Capone e Mary, 2012), o interesse pela transnacionalização da religiosidade é uma aposta para considerar as relações interlocais, sem perder de vista que, de acordo com Ong (1999), o “trans” remete não somente ao cruzamento de fronteiras nacionais, mas também às dinâmicas transversais (que não são unidirecionais ou unicentradas, mas que, pelo contrário, conectam-se a vários pontos), transacionais (implicam negociações entre diferentes lógicas de ação, valorização e representação) e transgressivas (que muitas vezes geram híbridos que transgridem as categorias preestabelecidas para o reconhecimento de identidades nos contornos nacionais ou regionais).

A transnacionalização da Neomexicanidade ocorre em dois circuitos, diferenciáveis, mas muitas vezes interrelacionados. O primeiro está ligado ao movimento de mexicanidade radical, cujo vetor de transnacionalização foi o da migração e da diáspora entre as populações de mexicanos nos Estados Unidos pertencentes ao movimento chicano. Tanto a apropriação das narrativas, símbolos e cerimônias ritualísticas da

mexicanidade quanto a reinvenção dos elementos culturais de pureza autóctone da nação imaginada de Aztlán foram reterritorializadas para gerar um resgate de suas raízes. O segundo circuito (o qual analisaremos neste capítulo) é a Neomexicanidade, um híbrido entre as cosmovisões indígenas e pré-hispânicas e a espiritualidade Nova Era.

O interesse por este tema reside em destacar que a transnacionalização das espiritualidades neoíndias (como é o caso particular da Neomexicanidade) não segue a mesma via que os estudos da transnacionalização gerados pela globalização, que é unidirecional “desde um centro globalizado a uma periferia passiva, onde a religião toma uma forma neocolonial de imperialismo cultural” (Csordas, 2009, p. 3). Nem mesmo acompanha as rotas de migração (Capone e Mary, 2012), cujos estudiosos observam a maneira em que o trânsito humano de um país a outro não impede que, ao cruzar fronteiras nacionais, desloquem e levem consigo suas crenças, práticas, valores e rituais que contribuirão para a construção de comunidades étnicas e até mesmo diaspóricas (estabelecendo laços com as comunidades de origem) em âmbitos estrangeiros. Também não se corresponde com os estudos sobre a diáspora religiosa, pois não consegue configurar lógicas coerentes de campos transnacionais (Levitt e Glick Schiller, 2004) que coloquem em operação a simultaneidade das práticas religiosas que articulam espaços e comunidades descontínuas territorialmente. Por isso, se faz necessário pensar em como abordar seus deslocamentos e transformações transnacionais e dar conta das lógicas que os põem em circulação e, posteriormente, nos efeitos ambivalentes da ressignificação de valor e uso que têm sobre os rituais, símbolos, narrativas e tradições próprias da Neomexicanidade.

## A Nova Mexicanidade ou Neomexicanidade: hibridização Nova Era do legado pré-hispânico

Neomexicanidade ou Nova Mexicanidade são sinônimos que se referem a uma corrente cultural híbrida e eclética espiritualmente, mas com

centralidade nas culturas de origem indígena do México. São resultados da reinterpretação Nova Era da Mexicanidade. A ideologia neomexicana mistifica e idealiza a cultura pré-hispânica e certas expressões indígenas como acesso a sabedorias ancestrais.

Desde o século XIX, as escolas esotéricas contribuíram para exotizar o imaginário do México como um território onde esteve presente um antigo império, cujas sabedorias permaneceram ocultas nos vestígios dos centros cerimoniais pré-hispânicos, inclusive no sincretismo praticado pela religiosidade popular, e que devem ser decifradas para dar respostas ao presente. Os segredos inscritos nos vestígios arqueológicos foram parte do interesse de diferentes mestres esotéricos, como Helena Blavatsky, fundadora da Teosofia; Serge Raynaud de la Ferrière, astrólogo francês fundador da Grande Fraternidade Universal, e Samael Aun Weor, líder da Antropologia Gnóstica. Esses importantes mestres das escolas esotéricas viajaram ao México para estudar as inscrições, conhecimentos negados pelo Ocidente, focando no estudo do mistério das pirâmides, dos conhecimentos astrológicos e dos calendários inscritos na Pedra do Sol (calendário Asteca), do conhecimento sobre o cosmos e a matemática que tinham os maias, ou da misteriosa origem dos Atlantes de Tula, construídos pelos Toltecas (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016). As teorias esotéricas permitiram exaltar o passado pré-hispânico, valorizado como forma de organização-modelo para enfrentar a modernidade, e alimentaram o imaginário de crenças milenares com as quais anunciaram a restauração dos valores da antiga civilização capaz de sobrepujar o cristianismo e a modernidade (De la Peña, 2002).

Na década de 1950, tendo como contexto o nacionalismo cultural, surge o Movimento Confederado Restaurador da Cultura do Anáhuac, que promoveu a criação de *calpullis*, ou escolas, para reaprender e resgatar os costumes de raiz indígena, o conhecimento e o uso da língua náhuatl. A partir da década de 1970, as narrativas e valores próprios do movimento da espiritualidade Nova Era fazem-se presentes no México e articulam-se com as práticas da mexicanidade, em especial

estabelecendo uma analogia entre o milenarismo da chegada da Era de Aquário e o anúncio do despertar do Sexto Sol<sup>2</sup>, que juntos anunciam uma nova época, na qual o México, lugar guardião de uma cultura milenar, será um lugar-chave para o despertar de uma nova consciência. A matriz Nova Era contribuiu para reinterpretar o resgate nacionalista do indígena e pré-hispânico com novas finalidades, como a reconexão com a natureza e o cosmos, a busca pelo aperfeiçoamento interior, a sacralização da feminização e a espiritualização de suas tradições religiosas. A crença difundida mundialmente de que estaríamos vivenciando uma mudança de Era (a Nova Era de Aquário), a partir dos anos de 1980, gerou uma versão hibridizada da Nova Mexicanidade ou Neomexicanidade, que encorajou uma abertura tolerante em relação ao conjunto das tradições sagradas do planeta, indo além da xenofobia de muitos mexicanistas, e [preconizou] a prática de todas as formas de hibridismo cultural. A interpenetração do simbolismo autóctone indígena com as doutrinas cristãs, esotéricas (alquimia, astrologia, teosofia) e orientalistas (budismo, hinduísmo, islamismo) justifica a criação de rituais sincréticos (o kumbha Mela Solar), de danças transculturais (Citlalmina) ou de métodos sintéticos (a yoga maia ou a geomancia baseadas no I Ching e no calendário maia) (De la Peña, 2002, p. 213).

Os significados próprios da sensibilidade e espiritualidade Nova Era reinventaram e refuncionalizaram diferentes cerimônias e rituais étnicos, como a dança ritual *conchera*, o banho de temazcal, o calendário lunar, as cerimônias neoxamânicas com plantas de poder (em especial o peíote) e contribuíram para mitificar ainda mais tais práticas como depósitos de sabedorias herdadas pelos antigos povos do México



<sup>2</sup> Essa crença baseia-se na “Consigna de Cuauhtémoc”, segundo a qual Cuauhtémoc (o último imperador asteca), antes de ser capturado pelos conquistadores espanhóis em 1521, pediu a seu povo que “ocultassem tudo o que amavam e consideravam um tesouro, conservando o conhecimento por meio da cultura oral” (Güemes, 1984). A Consigna retoma um sentido profético, pois, segundo a tradição Asteca, depois de quinhentos anos aconteceria o início da era do Sexto Sol, que anuncia que, a partir de 1989, ressurgiria um tempo da restauração e despertar da cultura mexicana (De la Peña, 2002).

pré-hispânico, agora não vistos como bárbaros, assim como suas sabedorias não configuram meras superstições. Sua visão holística habilitou a reinterpretação do curandeirismo, da religiosidade popular sincrética e do animismo, ainda vigentes nas tradições populares dos povos indígenas e dos setores populares urbanos, como expressões de espiritualidades de ordem superior, com capacidades harmonizantes da relação do indivíduo com a natureza e o cosmos, e com propriedades de cura holística (corpo-mente-espírito).

Neste capítulo, pretendo considerar seis vetores de transnacionalização que compreendem a exotização do antigo império pré-hispânico (maias, olmecas, astecas) como possuidores de uma sabedoria milenar: o circuito de neoxamãs; os buscadores espirituais e seu efeito polinizador de culturas e religiosidades; a constelação de comunidades e escolas de formação de aprendizes Nova Era; os espaços nodais (*ashrams*, ecoaldeias, centros holísticos, comunidades utópicas ou *calpullis*) que articulam a circulação de adeptos na rede; os eventos-chave que se referem a celebrações e acontecimentos onde confluem em um tempo os diversos agentes presentes na rede da espiritualidade holística; e, por último, a mediação do mercado e as indústrias culturais que divulgam massivamente a Neomexicanidade, atraindo novos adeptos por meio do turismo e do consumo de literatura, serviços, bens e mercadorias.

### *O circuito de neoxamãs, os buscadores espirituais e seu efeito polinizador de culturas e religiosidades*

Integrados em uma rede mais vasta de espiritualidade Nova Era e Caminho Vermelho, os principais difusores transnacionais da Neomexicanidade são:

José Argüelles (ideólogo e colaborador de *La conspiración de Acuario* e autor de *O fator maia*) foi quem revelou e propagou a lenda que anunciava uma profecia maia com mudanças para a nova era, datada para dezembro de 2012 (De la Torre e Campechano, 2014). Argüelles difundiu



suas teorias do Calendário das 13 Luas ministrando cursos e oficinas em diferentes países. Publicou uma considerável quantidade de livros e foi muito ativo na venda – pela internet – de suas publicações. A partir de 2000, promoveu a criação de um movimento mundial conhecido como *A lei do Tempo*, baseado em viver de acordo com o Calendário das 13 Luas, com meses de 28 dias, que havia sido idealizado pelos maias. Segundo suas teorias, este calendário é uma perfeita conta do tempo, e ele o promovia como a única esperança para que a humanidade pudesse evitar as destruições ambientais que ameaçam o planeta Terra. O Calendário das 13 Luas (por ser natural, harmônico, uniforme e ordenado) procura substituir o atual calendário gregoriano, percebido pelos seguidores de Argüelles como uma imposição arbitrária para estender o domínio latino sobre a humanidade. Diferentes seguidores do Nova Era, sobretudo os que têm inquietudes ambientalistas e ecofeministas, têm adotado o Calendário das 13 Luas, considerando que ele permitirá restabelecer a harmonia dos seres humanos com o cosmos e com o ciclo feminino de 28 dias. O próprio Argüelles estimava que, em 2003, existiam por volta de 150.000 a 200.000 seguidores do Calendário. O Calendário não proclama somente um estilo de vida, mas também uma utopia, já que se acredita que é o caminho para acessar uma nova consciência cósmica, em harmonia com os ciclos do universo. Ele também tem sido retomado por círculos de mulheres ecofeministas que recuperam e sacralizam o ciclo menstrual.

Domingo Días Porta, equatoriano radicado no México, foi um antigo guru da Grande Fraternidade Universal Domingo Días Porta, discípulo de José Manuel Estrada na fundação da Linha Solar desta instituição, considerada a principal divulgadora do Nova Era na América Latina (através do yoga e do vegetarianismo). É o fundador de um movimento iniciático esotérico enraizado na América indígena conhecido como MAIS (*Mancomunidad de la América Iniciática Solar*, em espanhol) (García Medina, 2010). O MAIS foi fundado em 1970 e representou a indianização do Nova Era, promovida pela Grande Fraternidade

Universal, bem como a “novaerização” das tradições pré-hispânicas ou pré-colombianas e indígenas (Gutiérrez Zúñiga e García Medina, 2012). Domingo Días Porta tem sido um artífice não só da Neomexicanidade, mas também da neoindianidade. Os *maises* (lugares inspirados na concepção dos *ashrams*) se expandiram em distintas cidades do México e da América do Sul, fundando comunidades que promoveram um movimento “neoíndio”. Este movimento aspirava alcançar a unidade entre os povos da América, unindo os povos da águia (norte) aos do condor (sul), estabelecendo um conselho de anciões indígenas. Por um lado, estabeleceu vínculos e intercâmbios entre o Nova Era e tradições indígenas, em particular, com reconhecidos homens-medicina (navajos, cherokees, kunais e huicholes). Ao final de 1983, Días Porta fundou o primeiro *ashram-calpulli*, denominado Teopanti Kalpulli, perto da cidade de Guadalajara, que serviu de sede de diferentes cerimônias indígenas com buscadores espirituais *new agers*. Especialmente neste lugar, foram realizadas as primeiras cerimônias de temazcal, dança *conchera*, dança do sol e busca pela visão, praticadas por mestiços urbanos. Posteriormente, foram fundados *maises* e comunidades em diferentes lugares do continente americano, onde se fomentava uma forma de vida baseada em cultivar a terra, promover a homocultura, fazer artesanatos para compensar a tendência ao consumo, aprender línguas autóctones para adentrar no mundo mental indígena, conhecer os calendários antigos (que se conectavam ao calendário lunar de Argüelles) e visitar as comunidades autóctones, para aprender sobre os ensinamentos que as etnias tradicionais podem proporcionar (Carrillo, 2010). O MAIS participa ativamente nas “Convergências Harmônicas” (que reúnem em um mesmo dia milhões de praticantes em diferentes lugares do mundo) e no “Kanto da Terra” (cerimônias vinculadas com as tradições *siux-lakotas* desde 1989). Em 1992, as “Jornadas de Paz e Dignidade” consistiram em uma marcha de relevância continental que propagou o neopaganismo do Caminho Vermelho pelo continente sul-americano. Destes eventos participam seguidores dos diferentes circuitos da espiritualidade alternativa Nova Era, juntamente com os anciões guardiões das tradições indígenas.

Antonio Velasco Piña é autor de vários livros e sua obra principal é o romance *Regina. 68 no se olvida*. Esse livro, para muitos, é um romance, mas, para o autor e seus seguidores, é um testemunho histórico de um grande acontecimento espiritual que anuncia o despertar do México profundo. Em suas páginas, além disso, sustenta-se um discurso mítico e profético do despertar da mexicanidade à luz de uma aliança espiritual com o Tibet, contribuindo com símbolos e teorias para reinterpretar a história do México em termos de um despertar espiritual para a nova mexicanidade (Velasco Piña, 1987). Seu livro também proporciona chaves de atividade ritual para continuar com a missão empreendida por Regina. A personagem de Regina converteu-se no emblema de um movimento espiritual neomexicano conhecido como “reginos”. Sobre isso, em entrevista, Velasco Piña esclareceu:

O livro não é mais que um testemunho pessoal. Há muita gente que está insistindo no erro de crer que Regina é uma personagem do livro, que não pode sair do livro, e isso é totalmente falso. O importante não é o livro, o importante é a personagem e esta personagem produziu toda uma série de consequências por si mesma. A personagem, não o livro, inspirou poesias, esculturas, musicais, até fez coisas muito mais importantes, como motivar as consciências das pessoas para fazer transformações. Não passa sempre muito tempo sem que eu me surpreenda com um novo descobrimento de tantos que já tive (Entrevista pessoal de Antonio Velasco Piña, maio de 2008)<sup>3</sup>.

**Regina é a protagonista de um despertar espiritual da Nova Era no México. No entanto, para muitos de seus seguidores, é considerada como**



<sup>3</sup> No original: El libro no es más que un testimonio personal. Hay mucha gente que está metida en el error de creer que Regina es un personaje del libro, que no se puede salir del libro, y eso es totalmente falso. Lo importante no es el libro, lo importante es el personaje y este personaje ha producido toda una serie de consecuencias por sí misma. El personaje no el libro, ha inspirado poesías, esculturas, musicales, hasta ha hecho cosas mucho más importantes como es motivar las conciencias de la gente para hacer transformaciones. No pasa siempre mucho tiempo sin que yo me sorprenda con un nuevo descubrimiento de tantos que ha tenido (Entrevista personal a Antonio Velasco Piña, mayo de 2008).

guia de uma espiritualidade eclética, vinculada aos valores do neopaganismo e do neoindianismo, que reivindica distintas tradições autóctones (astecas, maias, olmecas ou zapotecas), mas que se abre ao diálogo com outras tradições culturais (o hinduísmo, o budismo e o Islã).

Para muitos de seus seguidores, o livro é um testemunho de uma verdade. É considerado um livro sagrado. Como menciona a líder do primeiro círculo de Reginas em Guadalajara:

Para mim foi absolutamente verdadeiro o romance de Regina. É algo tão real e tão esperado na minha vida. E eu segui seus ensinamentos. Eu leio Regina e digo: Que imaginação de Velasco Piña!, mas tem um discurso que consegue gerar uma coerência [...] Para mim, em toda a minha busca, Regina tem sido um ser excepcional que me deu muitas chaves e pistas e eu tenho tentado seguir Regina (Entrevista pessoal com Patricia Ríos Dungan, setembro de 2005)<sup>4</sup>.

A doutrina mexicanista encontra-se aqui integrada a um projeto planetário, cujo fim é compartilhado pelos seguidores *new agers*: o despertar da consciência cósmica (De la Peña, 2002, p. 81). Porém, com a especificidade de que promove a adoção de “‘nossas’ culturas pré-hispânicas, [que] foram extraordinárias as quatro. As quatro (*sic*) nos deixaram uma herança que é nosso mais valioso tesouro. Se soubermos aproveitá-lo corretamente, encontraremos modelos extraordinários para enfrentar a desumanização e a crise ambiental do planeta” (Velasco Piña em palestra).

Essa corrente espiritual, referida por seus seguidores como uma “tradição sagrada”, era formada originalmente por círculos femininos,



<sup>4</sup> No original: Para mí fue absolutamente verdadera la novela de Regina. Es algo tan real y tan esperado en mi vida. Y yo he seguido sus enseñanzas. Yo leo a Regina y digo ¡Qué imaginación de Velasco Piña!, pero tiene un discurso que logra generar una coherencia. (...) Para mí, en toda mi búsqueda, Regina ha sido un ser excepcional que me ha dado muchísimas claves y pistas y que yo he tratado de seguir a Regina. (Entrevista personal con Patricia Ríos Dungan, septiembre 2005).

que se reuniam para recuperar o sentido sagrado de sua feminilidade. O movimento regino gerou, além disso, um intercâmbio cultural entre a tradição sincrética da religiosidade indígena mexicana com o budismo. Fundou a Casa Tibet no México e convocou monges budistas para participarem de rituais em templos antigos das civilizações mesoamericanas, para provocar o despertar da energia da mexicanidade que, segundo assegura o movimento, permaneceu adormecida durante séculos. Nestas cerimônias, estabeleceram-se vínculos e intercâmbios entre os buscadores espirituais da corrente Nova Era com os *abuelos* guardiães da tradição indígena (dirigentes indígenas, capitães das danças *concheras*-astecas, curandeiras e xamãs) e os monges tibetanos, e formaram uma nova modalidade de dança híbrida que denominaram Citlalmina (González Torres, 2005). Os rituais de velação que celebram são ecumênicos; neles estão presentes os símbolos do catolicismo popular sincrético com os de outras culturas ancestrais, como a hinduísta, a budista, a celta, a maia ou a asteca.

Os reginos inspiraram-se nas teorias do despertar da consciência mediante as danças sagradas desenvolvidas pelo místico russo George Iván Gurdieff, valorizadas como livros transmissores de segredos ancestrais enquanto técnica de balanço energético; e, na busca da versão mexicana, encontraram as danças *concheras*: um ritual sincrético entre o catolicismo e a cosmovisão indígena otomí. Essa tradição foi escolhida por “sua profunda religiosidade, sua devoção pelos santos e rituais que os [reginos] definiam como possuidores de um conhecimento milenar: os herdeiros de uma antiga tradição que deveria ser aprendida para renovar a energia cósmica que passou do Tibet ao México” (González Torres, 2005, p. 171). As danças foram ressignificadas pelos reginos como o instrumento do despertar dos chacras, porque creem que nos seus ritmos e sons se transmitem códigos para despertar a memória genética. O toque do tambor, o sopro das conchas, os movimentos “cósmicos” da dança *conchera*, os timbres das vozes que são entoadas nos cantos de louvor, o som guardado na carapaça do tatu (com a qual se confeccionou

a *guitarrita*, principal instrumento musical da dança) são considerados geradores de ressonâncias vibracionais para despertar a memória adormecida na consciência que, segundo os reginos, sobrevive a nível genético. Acredita-se que os sons geram vibrações que impactam na ressonância magnética, produzindo efeitos telúricos nos campos eletromagnéticos da Terra e do universo, as mesmas que permitem articular o sentido das cerimônias dancísticas, tanto ao despertar da consciência individual, quanto à conexão e despertar da Mãe Terra.

O símbolo de Regina foi retomado por diferentes grupos e movimentos. Na cidade de Guadalajara, Patricia Ríos Dungan iniciou círculos de Reginas em torno do ritual do *inipi* sagrado, o *temazcal*, articulado com o Caminho Vermelho na tradição *lakota* (Ríos Dungan, 2012). Regina é valorizada por Alberto Ruz, líder das Caravanas Arco-íris e fundador da ecoaldeia *Huehuécóyotl*, como o arquétipo da mulher guerreira espiritual contemporânea, e difundiu-a por distintos países da América do Sul como simbolização dos valores do respeito à feminilidade sagrada e ao compromisso ambientalista com o planeta (Ruz Buenfil, 2002, p. 175). Além disso, curandeiras e sacerdotisas contemporâneas, reconhecidas como *abuelas*, se identificam com o símbolo de Regina tanto no México quanto em outros países. Regina foi incorporada ao movimento de danças *concheras* na Espanha, liderado por Emilio Fiel, reconhecido líder do movimento espiritual alternativo no país, dirigente do movimento “hispanekas” (De la Torre e Gutiérrez, 2011a). Também foi inspiração de círculos femininos no País Basco (Goicolea, 2002), implementada pelo grupo de teatro musical japonês *Regina, Cosmic Love* para resgatar suas tradições teatrais e abraçada por um grupo de coristas sagrados para resgatar as tradições celtas na França. Como explicou uma participante desse grupo:

Nós viemos da França, começamos com a tradição lá, porque é uma tradição que abraça todas as demais tradições. Estamos no bosque sagrado de Merlin, onde está a tradição celta, que tem muito em comum. O Wicca e o [Regina] daqui se parecem

e isso nos ajuda muito. Porque na França não tem bases fortes, tudo pode acontecer, estamos em busca. No México pessoas de todas as idades formam essas bases. Os jovens no tremor de 85 ajudaram, não roubaram. Na França teria sido diferente. Por isso estamos trabalhando (Entrevista pessoal realizada por Cristina Gutiérrez Zúñiga e Renée de la Torre em 1º de outubro de 2012).<sup>5</sup>

Alberto Ruz Buenfil representa a corrente hippie e ambientalista na Nova Mexicanidade. É o líder do movimento conhecido como Tribos Arco-íris. Desde finais da década de 1960, empreendeu viagens e caravanas fazendo psicoteatro, percorrendo diferentes *ashrams* e comunidades indígenas. Alberto Ruz, além de ser teatreiro, foi o responsável por implementar o teatro como uma maneira de recriar um mundo possível, distinto do existente, mas que, ao vê-lo representado, projeta a utopia do que pode ser o mundo de acordo com o que pode ser sonhado ou atuado, sendo também um incansável guia das Caravanas Arco-íris. Ele também tem promovido ecoaldeias e ecobairros: “A comunidade não é um *ashram*. Também não é um hotel do tipo centro de oficinas e terapias como é o Chrisgaia; é sobretudo um lugar que concentra e concretiza um modo de vida alternativa” (Entrevista com Alberto Ruz Buenfil, em 3 de outubro de 2012).

No entanto, tem sido principalmente um articulador de redes e circuitos para tecer projetos comuns na confluência da neomexicanidade, convocando líderes alternativos e chefes tradicionais nos Conselhos de Visões. Na década de 1980, regressou ao México e fundou a primeira ecoaldeia do país, chamada *Huehucóyotl* (em Tepoztlán, no estado



<sup>5</sup> No original: “Nosotros venimos de Francia, hemos comenzado con la tradición allá, porque es una tradición que abraza a todas las demás tradiciones. Estamos en el bosque sagrado de Merlín, en donde está la tradición celta, que tiene mucho en común. Lo Wicca y lo de aquí se parecen y eso nos ayuda mucho. Porque en Francia no hay bases fuertes, todo puede pasar, estamos en búsqueda. En México los de todas las edades forman esas bases. Los jóvenes en el temblor del 85 ayudaron, no robaron. En Francia hubiera sido distinto. Por eso estamos trabajando” (Entrevista personal realizada por Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre, 1 de octubre de 2012). Rodrigo, nos originais anteriores, não apareciam aspas. É preciso escolher com ou sem aspas e uniformizar em todo o livro. Gerusa

de Morelos) (Ruz Buenfil, 2012). Esse lugar abriga importantes projetos globais do Nova Era ambientalista, como o Instituto Internacional de Facilitación y Cambio; a defesa contra o milho transgênico; a Rede de Ecoaldeias da América; a Nestimar (uma empresa de terapia floral); a Universidade Gaia (que oferece cursos on-line de permacultura, ecoaldeias e tecnologias ambientais) e a Associação Cultural Chakaruna, que oferece cursos de xamanismo indoamericano e conduz peregrinações espirituais ao México, Peru e Equador (Comneno, 2012, p. 109). Partindo dessa comunidade utópica, foram empreendidas diferentes peregrinações de reabertura dos antigos centros espirituais nos principais centros arqueológicos (em que participou Argüelles). Também participaram n'A Conquista Espiritual da Europa, em 1992, como parte do movimento de resistência cultural à Comemoração do Quinto Centenário do Encontro de dois Mundos (Europa e América), que envolveu redes *newagers* da Espanha e do México, por meio da aliança de Ruz Buenfil com Emilio Fiel (primeiro capitão *conchero* da Europa, líder de Chrisgaia e guru dos hispanekas) (De la Torre e Guetiérrez Zuñiga, 2011b). Esse encontro propiciou a transnacionalização da tradição da dança ritual *conchera* (também conhecida como dança asteca) para a Espanha, França e Alemanha, entre as redes Nova Era do continente europeu, e o começo de uma nova identidade hibridizada.

Desde 1994, vários integrantes das Tribos Arco-íris empreenderam a odisseia conhecida como as Caravanas Arco-íris, que saíram do México em direção à América do Sul em ônibus batizados como *mazorcas*, ou espigas de milho, promovendo um modelo de ecoaldeia itinerante. A viagem percorreu distintos países que fazem parte da América do Sul (até a Patagônia, no Cone Sul) e visitou diferentes comunidades alternativas e também povoados indígenas. No seu trajeto, as Caravanas Arco-íris realizaram centenas de palestras, apresentações de teatro, oficinas, caminhadas, rituais neonativos, festivais artísticos enfocados no despertar da consciência ecológica, feminina e de revalorização dos indígenas (Ruz Buenfil, 2005). Especialmente, promovem o teatro como “uma



maneira de recriar um mundo possível distinto do existente, mas que, ao vê-lo representado, projeta a utopia do que pode ser o mundo de acordo ao que pode ser sonhado ou atuado” (Ibid, entrevista com Ruz Buenfil).

A seguir, identificaremos os principais vetores que habilitam a transnacionalização deste movimento espiritual.

## 1. Circuito de gurus, neoxamãs e líderes

Os agentes de transnacionalização e hibridização, reconhecidos como guias, mestres, chefes ou líderes, são, por um lado, protagonistas de comunidades utópicas que reconhecem uma nomenclatura, símbolos de identificação, conferem estilos de vida e praticam ciclos rituais bem definidos. Mas são também agentes nodais com grande capacidade de mobilidade e deslocamento para construir multipertencimentos que permitem ser articuladores de relações e intercâmbios interlocais com a rede global. São também intelectuais que têm construído narrativas e interpretações do Nova Era e, devido ao seu domínio de linguagens, de traduzibilidade de diferentes partes de crenças de distintas culturas, são agentes de translocalidade (Fancello, 2006). Seus ensinamentos e relações concentram os vínculos em comunidades e movimentos concretos, bem como ativam constantemente encontros e intercâmbios entre diferentes comunidades, grupos e culturas com amplas distâncias geográficas, étnicas, raciais e culturais. Podemos definir esses agentes nodais como gurus ou líderes intelectuais dos movimentos espirituais, atuando também como os seus principais divulgadores mundiais. Na maioria das vezes, são autores de livros famosos (*best-sellers* traduzidos em diferentes idiomas). Eles têm uma presença visível nos meios de comunicação e são também reconhecidos pelos buscadores espirituais, viajantes de uma comunidade à outra em busca de novas aprendizagens e experiências. São os fundadores de centros holísticos (comunidades utópicas e ecovilas, *ashrams* ou *calpullis* onde normalmente vivem com seus aprendizes)

que servem de modelos utópicos de outras comunidades espalhadas em diferentes cantos do planeta.

## 2. Os buscadores espirituais e seu efeito polinizador de culturas e religiosidades

Os promotores de espiritualidades híbridas e ecléticas ampliam relações sociais e intercâmbios culturais entre redes cosmopolitas globais de buscadores espirituais e xamãs (homens-medicina, curandeiros e demais especialistas em rituais provenientes de comunidades tradicionais); entre campos especializados (especialmente saúde, ciência, religião e arte) e circuitos Nova Era ou neo-esotéricos que circulam por um mercado mundial oferecendo oficinas e/ou fundando centros holísticos que promovem o conhecimento holístico. Tais promotores são polinizadores<sup>6</sup> de espiritualidades e tradições híbridas, semelhantes às abelhas, pois, ao visitarem tanto mestres quanto comunidades indígenas tradicionais, são em si mesmos vetores de hibridização entre distintas classes de tradições e movimentos espirituais cosmopolitas. Com seus trânsitos, que intercalam os papéis de mestre/aluno, vão tecendo conexões e intercâmbios culturais entre diferentes tradições espirituais, que são posteriormente assimilados e apropriados em novos contextos, em geral, contextos urbanos das grandes cidades. Desta maneira, consideramos que a polinização gera transferências e intercâmbios culturais e novos hibridismos entre os grupos e comunidades nativas e a vasta rede de buscadores espirituais reconhecidos como cosmopolitas que compõem a ampla teia da rede espiritual alternativa Nova Era (De la Torre, 2014). Isso tem contribuído também para gerar uma circulação e mobilização de agentes religiosos, relatos, rituais, técnicas e símbolos que relacionam às tradições indígenas de herança pré-hispânica o denso circuito mundial



<sup>6</sup> Retomo o termo “polinizadores” ou “butinagem” de Soares que, com esta metáfora, define os agentes religiosos itinerantes entre diferentes congregações religiosas que, mediante seu trânsito, acionam uma dinâmica de circulação religiosa multidirecional (Soares, 2009).

de espiritualidade Nova Era (ou espiritualidades alternativas às religiões tradicionais). A polinização está incrementando ainda mais a hibridização de tais tradições, que, ao serem reinterpretadas à luz da matriz holística da chamada espiritualidade Nova Era, tendem a fazer do mexicano (maia, tolteca, asteca, pré-hispânico, huichol, indígena) uma marca ou selo de autenticidade de uma espiritualidade autóctone. No entanto, de maneira ambivalente, têm promovido o desaparecimento de suas raízes ao serem associadas a um repertório de espiritualidade universal, como a mistificação dos saberes e poderes espirituais dos antigos povos do Anáhuac (em especial maias, astecas e toltecas) e a mistificação de alguns povos indígenas (sobretudo os huicholes ou wixáricas, hoje reconvertidos em guias de viagens de peiote e em mestres do neoxamanismo pela proposta de Carlos Castaneda).

### 3. Constelação de comunidades e escolas de formação de aprendizes

Embora reiteradamente se afirme que a espiritualidade alternativa Nova Era é uma rede sem líderes claramente identificados (Ferguson, 1981), o movimento da Neomexicanidade é uma rede e, sim, tem líderes claramente identificados. Poderíamos defini-la como uma rede de movimentos espirituais carente de uma liderança única, mas com orientação comum: a reconexão híbrida e seletiva com as raízes indígenas e pré-hispânicas como caminhos para experimentar uma transformação individual e para contribuir com uma mudança de consciência cósmica conforme os valores e sensibilidades propiciados pela Nova Era de Aquário. O mesmo Antonio Velasco Piña se refere assim à potencialidade da relação entre pontos nodais e redes:

É necessário pensar em criar redes entre essas pessoas e esses pontos, porque uma rede puxa, e um ponto não. Esse ponto pode formar um fio, e esse fio pode se converter em uma rede, e a rede, sim, vai puxar, que é já na etapa que segue, digamos, agora mesmo já há muita gente em todas as partes do mundo que têm claramente

consciente que se não elevarem suas consciências e obtiverem sua espiritualidade, não vão alcançar nada, mas muitos deles se sentem isolados também e, bem, eu que faço sozinho, já estou alcançando algo sozinho, necessito me unir com os demais, então temos que nos unir com pessoas que têm os mesmos propósitos, e já estão aqui, tem vários deles, e já estão começando a formalizar redes em todas as partes do mundo (Antonio Velasco Piña em palestra, Guadalajara)<sup>7</sup>. Existem diferentes níveis de envolvimento na rede: residentes que vivem em comunidades eletivas utópicas (conhecidas como *ashrams*, centros holísticos, ecoaldeias, comunidades utópicas ou *calpullis*) que são regidas por regras em um espaço coletivo e nelas são reconhecidas lideranças, guias e mestres presentes na identidade comunitária. Estão também nessas redes os buscadores espirituais e os mestres que visitam continuamente esses lugares-residência que são, por sua vez, escolas de formação para futuros líderes de espiritualidades alternativas. Isso permite uma circulação de aprendizes e mestres entre os grupos, o que tem sido parte do seu êxito na expansão internacional, pois, em muitas ocasiões, mantêm intercâmbios onde circulam bens espirituais e adeptos. A respeito disso, Alberto Ruz explica que, para realizar a Caravana Arco-Íris, foi fundamental essa rede de espaços-comunidades presente no continente americano:

Nossos principais anfitriões foram os (contatos) de Días Porta, os *maises* e os grupos da linha das Treze Luas de Argüelles. (...). É uma rede visível e invisível porque eles têm literatura, porque têm encontros, porque têm festivais, porque têm cursos, porque têm mil coisas, mas que permanecem aqui embaixo, não? Mas porque eu já tinha todos os dados. Eu fui com toda uma lista de gente, que me deu Días Porta, e com as listas dos movimentos de Argüelles,



<sup>7</sup> No original: Se necesita pensar en crear redes entre estas personas y esos puntos, porque una red sí jala, y un punto no jala, un punto puede atraer para formar un hilo, y ese hilo convertirse en red y la red si va a jalar, que es ya en la etapa que sigue digamos, ahorita ya hay mucha gente en todas partes del mundo que tiene claramente consciente que si no se eleva su conciencia y obtiene su espiritualidad no se va a lograr nada, pero muchos de ellos se sienten aislados también y bueno yo que hago solo, ya estoy logrando algo solo, necesito unirme con los demás, entonces hay que unirnos con personas que tienen los mismos propósitos, y ya están aquí hay varios de ellos, y ya se están empezando a formalizar redes en todas partes del mundo (Antonio Velasco Piña en conferencia, Guadalajara).

onde todos me reconhecem como o compadre e sucessor de Argüelles (Entrevista, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Nas redes também estão os usuários ou consumidores esporádicos. Para muitos dos habitantes destes *ashrams*, suas técnicas espirituais têm se convertido em formas semiprofissionalizadas de vender serviços para curar, para controlar os vícios e para combater o estresse. A maioria desses lugares se abrem a certos públicos para oferecer serviços que se tornam uma forma de ganhar a vida. Os clientes ou pacientes podem ser somente esporádicos ou converterem-se em seguidores do movimento. Isso é o que permite que os ensinamentos logo sejam incorporados a outras experiências que geram dinâmicas e hibridizações transculturais criativas. Como veremos mais adiante, essas comunidades também são centros que se convertem em cenários-chave onde são realizadas cerimônias de iniciação ou de convergência do resto da rede.

#### 4. Espaços nodais (*ashrams, ecoaldeias, centros holísticos, comunidades utópicas ou calpullis*)

Cada um desses líderes tem fundado escolas que são, por sua vez, centros holísticos e até lugares de residência que oferecem modelos de vida utópica-alternativa. São espaços onde se materializam uma aspiração ou uma teoria como forma de vida. Além disso, estes centros se convertem em nós dentro da rede, uma espécie de parada, que articulam os percursos de muitos buscadores espirituais. Isso porque, na realidade, são centros de formação.



<sup>8</sup> No original: “Nuestros principales anfitriones fueron los (contactos) de Días Porta, los maizales y los grupos de la línea de Trece Lunas de Arguelles (...). Es una red visible e invisible porque tienen literatura, porque tienen encuentros, porque tienen festivales porque tienen cursos, porque tienen mil cosas pero que permanecen aquí abajo ¿no?, pero pues yo ya tenía todos los datos. Yo me fui con todo un directorio de gente que me dio Días Porta y con los directorios de los movimientos de Argüelles que todos a mí me reconocen como el compadre y sucesor de Arguelles” (Entrevista).

Os principais lugares nodais na geografia da rede são aqueles que convocam diferentes tipos de agentes, de distintas procedências e, sobretudo, são os que se convertem em lugares multifrequentados por pessoas com distintas tradições ou com tradições híbridas. Com frequência, são sedes de encontros espirituais da rede ou eventos-chave e, com isso, contribuem para organizar os ciclos em uma geografia sagrada. Porém, ao mesmo tempo, são espaços-modelo que se reproduzem em distintos lugares. Muitos destes *ashrams* funcionam como lugares-modelo de outras pequenas comunidades que se fundam em distintos lugares do mundo (exemplo disso são o *maises* ao longo do continente americano).

É importante pensar na função dos *ashrams* dentro de uma geografia espacial da rede transnacional da espiritualidade da Neomexicanidade e desta dentro da geografia da rede global de espiritualidades alternativas. Propomos pensar neles como espaços nodais, pois operam como lugares que articulam distintos pontos na rede. Podem funcionar tanto como sedes de organizações (por exemplo, o *Teopantli Kalpulli* de Días Porta é espaço-modelo de muitos *calpullis*), como lugares de confluência (*Huehucoyotl* é a sede dos conselhos de visões), e até mesmo, por vezes, se apresentam como espaços aos quais foram atribuídos um mito fundacional (por exemplo, a casa dos Reyes onde, supostamente, nasceu Regina e onde comparecem seus seguidores de distintos lugares do mundo a cada 2 de outubro para recordar sua morte sacrificial). De forma geral, são considerados como lugares sagrados que promovem um destino profético (uma espécie de terra prometida) ou lugares de relevância por constituírem locais de encontro ritualísticos dentro da tradição.

## 5. Eventos-chave (celebrações e acontecimentos)

Os líderes desse movimento têm sido promotores de eventos-chave na rede, nos quais têm participado diferentes grupos e líderes da Nova Era para projetar atividades ritualísticas que servem para elevar o nível

necessário de consciência para propiciar a mudança de época: o despertar da era de aquário.

### Nas palavras de Domingo Días Porta, uma cerimônia

é um ato ritualístico onde o tempo e o espaço adquirem uma significação profunda, mística e sagrada. A cerimônia perpetua um acontecimento vital, uma presença ou ato humano transcendente, um fato ou ciclo da natureza; assim, o passageiro se faz permanente, porque expressa os valores perenes do espírito (Domingo Días Porta “¿Qué es una ceremonia?” en Carrillo Armenta 2010).<sup>9</sup>

Esses eventos foram acontecimentos que permitiram a convergência de diferentes ramificações (líderes espirituais da Nova Era e da Mexicanidade, buscadores de alternativas, homens-medicina e guardiões de distintas tradições indígenas, artistas e autores vanguardistas) para poderem ser reconhecidos como parte de uma rede ibero-americana de espiritualidade alternativa (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2012a). Cabe mencionar os seguintes eventos-chave que constituem cerimônias de encontro dos distintos grupos ativos na rede:

A *Convergencia Armónica*, realizada em 1989, aconteceu em uma data na qual se reuniram, ao redor do mundo, os seguidores de uma nova consciência em uma mesma cerimônia multissituada e simultânea em 50 pontos distintos do planeta. Este evento conseguiu reunir uma plateia de cerca de 20 milhões de pessoas, identificadas com a busca de novas alternativas ao modelo e ao sistema de vida ocidental.

*Las marchas cósmicas* foram promovidas por Antonio Velasco Piña e realizadas em 2 de outubro de 1988. O percurso foi da Praça de Tlaltecólco até o Zócalo, Praça da Constituição na Cidade do México. Foram



<sup>9</sup> No original: Es un acto ritual en el que el tiempo y el espacio adquieren una significación profunda, mística y sagrada. La ceremonia perpetúa un acontecimiento vital, una presencia o acto humano trascendente, un hecho o ciclo de la naturaleza; así, lo pasajero se hace permanente, porque expresa los valores perennes del espíritu (Domingo Días Porta “¿Qué es una ceremonia?” en Carrillo Armenta, 2010).

realizadas para comemorar o 20º aniversário do sacrifício de Regina, personagem que morreu durante a matança dos estudantes no México em 1968, protagonista de um romance-histórico (Velasco Piña, 1987). As *marchas* são realizadas a cada 20 anos.

*Los Consejos de Visiones* são organizados desde 1990 por Alberto Ruz, líder das Tribos Arco-Íris, e onde ocorrem encontros de anciões, líderes espirituais, gurus e cientistas reconhecidos como os “guardiões da terra” (Ruz Buenfil, 2012).

O *Canto de la Tierra (MAIS)* é celebrado desde 1989 e tem sido um exitoso difusor latino-americano dos rituais *lakotas* entre *ashrams* vinculados à Grande Fraternidade Universal e o MAIS do México (García Medina, 2010).

*Las Jornadas de Paz y Dignidad*, organizadas desde 1992, são corridas de revezamento<sup>10</sup> intercontinentais iniciadas no marco da comemoração dos quinhentos anos do descobrimento da América. São realizadas a cada quatro anos e têm o objetivo de promover o reencontro com os “irmãos originários” de todo o continente americano. São a principal cerimônia do movimento Caminho Vermelho, hoje presente em diferentes países da América.

Em conjunto, essas celebrações constituem eventos-chave que articulam o espaço e a temporalidade da rede. Os eventos-chave têm as seguintes características e cumprem com as seguintes funções: são cerimônias de confluência e articulação de eventos distantes na rede e são ecumênicos, ou seja, plurinacionais, plurirreligiosos, multicircuitos e multiculturais (podem ser rituais, festejos, conselhos, marchas, feiras, workshops, *meetings*, congressos ou encontros), nos quais se reúnem praticantes da tradição de diferentes nacionalidades, estratos sociais, origens étnicas e com distintas orientações ideológicas e estéticas.

//////////

<sup>10</sup> No original “carrera de relevos”. Trata-se de uma corrida de revezamento que dura em torno de sete meses e perpassa diversos países do continente americano com o objetivo de resgatar os locais sagrados dos ancestrais indígenas. (N. do T.)



Alguns eventos-chave, como *Los Consejos de Visiones* e o *Canto de la Tierra*, são megaeventos nos quais coincidem diferentes agentes da rede em um mesmo lugar e tempo, além de contribuírem ao fato de que, ao praticar uma mesma cerimônia, os agentes possam imaginar-se como parte de uma comunidade ampliada ou rede.

Muitos desses eventos-chave puderam acontecer de maneira única, como foram *Las Jornadas de Paz y Dignidad* para comemorar o polêmico Descobrimento da América, mas marcaram o início de um projeto multinacional que estrutura o Caminho Vermelho. Vários dos eventos-chave são os cenários nos quais ou se estabeleceram alianças entre distintos grupos ou líderes de grupos (exemplo disso é o *Canto de la Tierra*, que inicia a aliança entre homens-medicina da *Native American Church* e líderes da mexicanidade), ou se empreenderam projetos transnacionais (como são *Los Consejos de Visiones* que pretendem dar voz aos chefes indígenas de diferentes comunidades do continente) ou se firmaram acordos que marcam uma agenda conjunta a nível global.

Em outros casos, podem representar datas-chave de celebrações que marcam ciclos e nas quais confluem diferentes grupos transnacionais (um exemplo disso são as *Marchas Cósmicas*, celebradas a cada 20 anos, que convocam os seguidores de Regina em diferentes lugares do mundo). Em geral, os eventos-chave contribuem para tradicionalizar os novos movimentos espirituais, marcando um reencontro cíclico e repetitivo. Também podem estabelecer celebrações ritualísticas que ocorrem de forma simultânea em um espaço disperso e descontínuo (como foi a *Convergencia Armónica*, celebrada em 50 países de forma simultânea, e também as danças universais ou toque de tambores intercontinentais).

## 6. O mercado e a projeção global pelas indústrias culturais

Por outro lado, a Neomexicanidade foi incorporada como marca de uma importante indústria cultural que promove sua oferta e consumo em um

supermercado espiritual Nova Era, com um selo autóctone e ancestral, e que é intercambiável com outros produtos que oferecem vias para a superação pessoal, para a cura, para uma vida sã, para a reconexão com o *self*sagrado e para alcançar harmonia (Hanegraaf, 2001). A literatura não apenas circula entre os círculos fechados dos discípulos, mas os livros também são, em geral, *best-sellers* mundiais. Suas mensagens são vendidas nas estantes esotéricas e de superação pessoal, onde se comercializam e consomem diferentes produtos medicinais que são utilizados nos circuitos de terapias alternativas, magia e esoterismo (Gutiérrez, 2008).

Também é importante mencionar que, se no princípio as cerimônias eram praticadas pelos seguidores da Neomexicanidade, hoje contribuíram para instituir tendências massivas. Por exemplo, as cerimônias de recarga de energia nos centros cerimoniais pré-hispânicos são hoje um fenômeno de massas, ao qual comparecem milhões de pessoas, além de terem se convertido em um atrativo do turismo cultural. Aliado a isso, a dança, os cantos sagrados, a ingestão de peiote e o banho de temazcal não apenas são praticados pelos simpatizantes da Neomexicanidade, mas também foram extraídos de seus contextos rituais e são cada vez mais oferecidos em circuitos de consumo terapêutico, turístico e em spas. Muitos hotéis que promovem um turismo com selo espiritual, natural ou étnico oferecem essas práticas como técnicas ancestrais para o relaxamento e o embelezamento. Tanto o temazcal como a ingestão do peiote são apreciados por seu valor terapêutico para sair dos vícios, da depressão ou de afetações psíquicas. Por outro lado, a dança foi incorporada como uma técnica corporal que reativa a mente e equilibra o espírito e é ministrada não apenas em centros holísticos, mas também em escolas e em academias (como o yoga). Finalmente, os cantos tradicionais também foram incorporados em centros holísticos como técnicas psicocorporais.

Por último, a indústria cultural do entretenimento retomou a mística e a estética da Neomexicanidade para promover videoclipes de cantores e cantoras pop. Entretanto, sua máxima difusão foi nos canais que

produzem documentários, como o History Channel, o Discovery Channel, o National Geographic e o Canal Infinito. Um caso emblemático foi a difusão global e massiva da crença na mudança da Era Maia, mais conhecido como Apocalipse Maia, que gerou o fenômeno global e massivo da 2012 (Sitler, 2006) e ajudou a propagar as teorias de José Argüelles baseadas em prever uma mudança de época anunciada pelos maias, que aconteceria em dezembro de 2012. Esse assunto foi documentado por Lizette Campechano (2013). A mediação da indústria cultural exponenciou o raio de alcance global e massivo das narrativas, símbolos e rituais da Neomexicanidade, que hoje circula e é consumida para além dos circuitos esotéricos das espiritualidades Nova Era.

## Conclusões

De umas décadas para cá, contextualizados nas dinâmicas de globalização e mercantilização, vários dos rituais próprios da mexicanidade, anteriormente considerados como parte do patrimônio étnico nacional, foram colocados em circulação em redes e circuitos globais que transnacionalizam a espiritualidade conhecida pelo selo de Neomexicanidade ou Nova Mexicanidade.

Os vetores de transnacionalização foram originalmente postos em circulação pelos trajetos dos buscadores espirituais do neoxamanismo, posteriormente reconhecidos como xamãs, gurus ou líderes. Essas pessoas valorizam a espiritualidade indígena como uma alternativa às religiões judaico-cristãs, por estar vinculada à sacralização da natureza, ser herdeira de conhecimentos ancestrais, manter relações com os antepassados, promover cerimônias pagãs que se conectam com a natureza, além de ser geradora de conexões holísticas entre o cosmos e o *self* individual e ser guardiã de rituais de sacralização de plantas de poder (como o peiote dos indígenas da América do Norte e os cogumelos mágicos de María Sabina). Esses elementos, atualmente, são muito apreciados, não apenas por mexicanos que buscam se reconectarem com suas raízes,

mas também nos circuitos globais esotéricos, neopagãos, de espiritualidade Nova Era, de formação dos neoxamãs, de terapias de psicologia alternativa, de ambientalismo, de serviços de saúde e bem-estar com a marca holística e alternativa, e nos círculos femininos.

É importante pensar que a Neomexicanidade transnacionalizada é, antes de tudo, um intercâmbio transcultural entre agentes em busca de espiritualidades que levem ao reencontro com as suas origens: a linhagem ancestral, a natureza, o Grande Espírito, o indígena místico e as sabedorias ancestrais. Por isso, sua primeira ambivalência é que, na medida em que são geradoras de hibridizações transculturais, são também gérmen da invenção e do resgate do autêntico, do essencial, do tradicional e do perene.

Isso chama a atenção para o estudo da transnacionalização da mexicanidade, pois, diferentemente de outras religiões diaspóricas, esta é multivetorial. Não necessariamente acompanha os fluxos de migração, tampouco segue a proposta dos empreendimentos missionários (ao estilo das igrejas evangélicas ou pentecostais) que buscam expandir sua fé pelo mundo. Na realidade, deve ser entendida de forma multivetorial. Em outras palavras, pela conjugação de múltiplos processos de circulação de bens religiosos, como os meios de comunicação, as tecnologias da informação, as indústrias culturais e o mercado, ou os intercâmbios simbólico-religiosos (gerados pelo efeito polinizador dos buscadores espirituais), os circuitos terapêuticos e as próprias redes e circuitos de praticantes de espiritualidades alternativas.

Esse efeito multivetorial torna complexas as análises culturais, pois transforma os valores, tornando-os ambivalentes, o que nos obriga a analisar suas táticas ou suas próprias formas de atuação dentro da mesma lógica do funcionamento de redes complexas. Deve-se considerar com atenção os efeitos dos buscadores espirituais, não somente como artífices de menus individualizados, mas, primordialmente, como polinizadores transculturais de espiritualidades híbridas. É necessário, ainda, refletir sobre o papel que recebem os *ashrams* ou *calpullis* como

espaços de confluência dos indivíduos que circulam na rede, como modelos das comunidades holísticas (mais como uma espécie de franquias do que filiais) que operam como vasos condutores da circulação de adeptos, aprendizes e mestres. Além disso, analisar o papel das cerimônias, não só como *happenings*, mas também como eventos-chave que instituem memórias, ciclos e horizontes a serem realizados no mapa do tempo. Isso nos ajuda a dar uma dimensão social a um acontecimento que, por ser espiritual, na maioria das vezes é tratado como um fenômeno meramente individual.

Podemos identificar os sentidos e usos de valor que imprimem os diferentes circuitos especializados por onde são distribuídos, consumidos e utilizados os rituais da Neomexicanidade. Por exemplo, o turismo promove o intercâmbio do valor da experiência, gerando sensações momentâneas, enquanto que o mercado imprime um valor de comércio e serviços, mediado pelo intercâmbio monetário. O circuito terapêutico confere eficácia simbólica ligada à cura holística mente-corpo-alma; o psiconauta instrumentaliza as cerimônias em torno de plantas de poder como passagem a formas alternativas de consciência; o xamânico oferece uma iniciação e um reencontro com a magia; o painidianista oferece uma via como recuperação da linhagem étnica e a reconexão com a natureza; o neopagão se articula com valores ambientalistas em redes de organizações não governamental que promovem a ecologia planetária; o ecofeminista é uma via para empoderar as mulheres e sacralizar a feminilidade da natureza. O circuito do espetáculo projeta imaginários e fantasias, e o Nova Era é uma matriz holística que espiritualiza as tradições vernáculas. Dessa maneira, o interesse em estudar os vetores de transnacionalização não tem relação apenas com as rotas espaciais que conectam territórios transnacionais, mas também, sobretudo, com os circuitos mediante os quais se transportam, se distribuem e se utilizam símbolos, narrativas, rituais, estéticas, agentes especializados, saberes provenientes de tradições religiosas com raízes indígenas mexicanas em

diferentes contextos culturais que transformam os valores de uso e ressignificam as práticas.

A Neomexicanidade não se reduz a um sentido de intercâmbio monetário, mesmo que o mercado seja, atualmente, um dinamizador de tal transnacionalização que tem catapultado elementos próprios do movimento para um consumo massivo e global de seus rituais e narrativas próprias. Por exemplo, se antes a comercialização religiosa era motivo de estigma e charlatanice, sua intermediação pode contribuir ora para significar prestígio, ora para banalizar o sentido transcendente de um bem religioso. O mercado, como as indústrias culturais, tem exponenciado a atração em direção a estes tipos de fenômenos espirituais, que são ao mesmo tempo terapêuticos, turísticos, empresariais ou de consumo. Por isso, mais que tendências, é necessário considerá-los como mediações de uma dinâmica multivetorial, que em seu conjunto constitui um eixo de transnacionalização do movimento espiritual da Neomexicanidade, universalizando o étnico, etnizando o global ou universal, mercantilizando o espiritual, bem como espiritualizando as mercadorias.

## Entrevistas

Velasco Piña, Antonio

2008 Entrevistado por Renée de la Torre 17 de mayo, Guadalajara.

2008 alocución general en la presentación de su libro *El retorno de lo Sagrado*, 17 de mayo, Guadalajara.

Patrcia Ríos Dungan

2005 Entrevistada por Renée de la Torre, Guadalajara.

Ruz, Alberto

2012 Entrevistado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2, 3 y 4 de octubre, Tepoztlán.

“Joven Francesa”

2012 Entrevistada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 1 de octubre, Aldea de los Reyes, Estado de México.



[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## Turismo religioso e Nova Era *on the road*: Espiritualidades, intercessões e destroços ontológicos

EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA

Pretendo abordar dois fenômenos religiosos-culturais, a Nova Era (New Age) e o turismo religioso católico, buscando interpretá-los enquanto forças contemporâneas de desterritorialização e dessubstancialização, por um lado, e re-territorialização e re-substancialização, por outro.

Minha hipótese é a de que os dois fenômenos sugerem uma nova configuração das identidades culturais, a saber: o esvaziamento da gravidade dos símbolos religiosos concomitante à reação contrária, que é a busca do peso. Seriam duas as maneiras como essa nova configuração identitária vem ocorrendo. A primeira delas refere-se à errância nômade nova-erista, que descanoniza tradições e ritos religiosos e não religiosos (diversos e distantes no tempo e no espaço). Isso se dá por intermédio de uma “quebra das ortodoxias e de seus códigos originais” (Amaral, 2003, p. 21), sem negar as crenças existentes, mantendo-as em estado de flexibilidade, provisoriedade, combinação, irresolução e indecisão, bem

como recusando-se à fixação do sentido em signos. Trata-se de um “espírito sem lar” (Amaral, 2000 e 2003). A segunda está ligada à obsessão em fixar significados em identidades fechadas, mas acoplada aos modernos meios de expressão midiática e cultural.

Aqui, meu argumento sustenta-se na ideia de pós-tradicional (Giddens, 2001): a defesa intransigente e repetitiva de uma suposta tradição, isto é, a tentativa de refazer sua gravidade é um esvanecimento, uma saudade da ontologia, pois o que é autoevidente – ou o que é tido como uma realidade “natural” absoluta, segundo os tradicionalistas – prescinde da constante recorrência aos mecanismos de apologia de sua existência.

Esses dois movimentos, opostos em suas direções, sugerem a produção de destroços ontológicos, ou seja, a perda da autoevidência e da naturalidade das identidades e símbolos religiosos que, doravante, estarão envolvidas em jogos de irreverência e leveza, por um lado, e gravidade e seriedade, por outro.

A seguir, apresento três experiências etnográficas que, embora distintas, relacionam-se com o argumento dos destroços ontológicos, corroborando a hipótese apresentada em duas direções: a dispersão e a concentração, a leveza e o peso, ligadas aos restos de uma identidade fixa e autocentrada.

## Turismo religioso católico-carismático e interstícios nova-eristas

Turismo religioso é um termo em discussão (Dias & Silveira, 2003; Secall, 2002; Wernet, 1992). Teoricamente, as definições possuem nitidez, mas, no cotidiano, as mesclas ocorrem com frequência: festejos religiosos, modernas peregrinações<sup>1</sup>, santuários/igrejas, megaeventos religiosos e



<sup>1</sup> Sobre as peregrinações e interfaces com o turismo religioso, Sá Carneiro (2004) realizou um estudo acerca de cinco caminhos da fé no Brasil. Há, também, um interessante estudo sobre o tema em Toniol & Steil (2010).



atrativos naturais (cachoeiras mágicas, serras místicas). Por outro lado, o deslocamento turístico-religioso faz parte do mercado de entretenimento, assim como de uma rede entrecruzada de pousadas, hotéis, agências de viagem, estruturas e agentes político-culturais-religiosos, tais como secretarias de turismo, associações comerciais, lideranças religiosas e outros agentes<sup>2</sup>.

Para delimitar este texto, elegi o “turismo católico-carismático” como objeto de análise, um conjunto de deslocamentos religiosos-turísticos ligados ao movimento carismático católico e à Comunidade Canção Nova<sup>3</sup>, fruto de investigações passadas que realizei<sup>4</sup>. Quase ao mesmo tempo em que pesquisava o catolicismo carismático, iniciei incursões sistemáticas no campo evangélico-pentecostal e Nova Era, buscando conexões entre os fenômenos distintos, marcados pelo esvaziamento da ontologia, por um lado, e por sua nostalgia, por outro<sup>5</sup>. Durante as pesquisas, incomodavam-me as “pontas soltas” das pesquisas e



<sup>2</sup> Nos anos 2000, o Ministério do Esporte e Turismo, junto com a Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, lançou o catálogo “Roteiros da Fé Católica”, um guia que selecionou 75 roteiros de cerimônias religiosas no Brasil, lançado no 28º Congresso Brasileiro de Agências de Viagens, ocorrido em 2000, em Salvador. Os deslocamentos dos católicos brasileiros geravam mais de 9 milhões de reais em viagens por ano. Sobre isso, cf: <http://viagem.estadao.com.br/noticias/geral,embratur-lanca-roteiros-da-fe-catolica,20000914p14762>. Acesso em: 15 de junho de 2016.

<sup>3</sup> Fundada em 1978 pelo padre Jonas Abib e por um grupo de leigos católicos convertidos à Renovação Carismática Católica (RCC). Para informações, cf: <http://comunidade.cancaonova.com/>.

<sup>4</sup> As pesquisas sobre os carismáticos-católicos começaram na graduação em Ciências Sociais (Antropologia), na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), e continuaram na especialização, mestrado e doutorado em Ciência da Religião (UFJF), bem como em dois estágios pós-doutorais. No primeiro, realizado em 2009, fui bolsista do CNPq, com projeto de pesquisa aprovado na área de Antropologia, onde tematizei os carismáticos católicos e suas expressões midiático-comunitárias. O segundo, em andamento, é um projeto na área de Filosofia/Teologia, em que trabalho as delicadas questões hermenêuticas-interpretativas para as Ciências Sociais da Religião e as Ciências da Religião.

<sup>5</sup> Em muitas ocasiões, identifiquei destroços ontológicos (Silveira, 2000; 2003a; 2003b; 2009; 2014; 2015). Outras pesquisas sobre os católicos e os católicos carismáticos, como as realizadas por Steil (1998; 2001; 2004) e Camurça (1998; 2010), também apontam para esses rastros e destroços.

os vieses contidos nas explicações sobre os carismáticos. Havia algo nas teorias que me insatisfazia, especialmente quando elas versavam sobre os rituais carismáticos<sup>6</sup>, eventos de massa, padres pop-stars, bandas e cantores, e locais de grande fascínio, como a comunidade Canção Nova, situada na cidade de Cachoeira Paulista, São Paulo. Essas interpretações<sup>7</sup> descreviam os carismáticos como grupos e indivíduos dotados de uma identidade antissincrética, moderna, racional, baseada em uma ética de valores ao modo “kantiano”, embora também estivessem ligados às formações tradicionais, como a obediência ao poder pastoral e à moral conservadora (Oliveira, 2007).

A experiência católico-carismática se estruturaria em torno de uma identidade moderna-racional: ética moral de princípios exclusivos; soberania absoluta de Deus com monopólio da salvação (Jesus Cristo) e do Espírito Santo (única fonte de êxtase e dispensação de carismas); denúncia do demônio, com a respectiva busca da libertação/exorcismo; e santidade moral, entendida como comportamento ascético, recusa do aborto, casamento gay e de outras moralidades contemporâneas.

Segundo essas teorias, a identidade dos carismáticos católicos seria forjada pelo contraste racional em relação às religiões de matriz africana/mediúnic, como a umbanda, o candomblé e o kardecismo, e em relação às influências da Nova Era, todas vistas como demoníacas. Todas essas configurações religiosas constituiriam, aos olhos carismático-pentecostais, uma nebulosa figura de elementos heteróclitos que também incluiria práticas de adivinhação, massagens holísticas, músicas Nova Era, filmes, livros, oráculos chineses, viagens a lugares sob a influência do demônio – por exemplo, São Thomé das Letras, cidade de



<sup>6</sup> Considerando apenas a RCC, há, pelo Brasil, os festivais de música, encontros temáticos (cura e libertação, encontro para casais e famílias etc.) e a expansão das comunidades de vida e aliança, abrindo filiais pelo Brasil afora, e também pela Europa e pelos EUA.

<sup>7</sup> Sobre isso, ver, por exemplo, os trabalhos de Mariz e Machado (1994) e Prandi (1997), entre outros.

Minas Gerais, desejada por grupos Nova Era e hippies. Essa nebulosa figura foi condenada em longas palestras que presenciei durante as observações de campo e as entrevistas que realizei junto a grupos de oração, seminários abertos, eventos restritos, ou seja, exclusivo para membros do movimento carismático e massivos, abertos a qualquer pessoa, em cidades como Juiz de Fora, Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Cachoeira Paulista, Curitiba, Porto Alegre, Recife, Salvador, Franca, Aparecida, Americana e outras<sup>8</sup>.

Percebi, durante as observações, conversas e entrevistas com grupos e indivíduos carismáticos-católicos e não carismáticos, que as explicações sociológicas subtraíam aspectos importantes dos processos simbólico-culturais que envolviam o consumo, a performance, o lúdico, o irreverente, e que, por isso mesmo, indicavam uma aproximação fenomênica com o mundo espiritual Nova Era<sup>9</sup>.

Puxando os fios da memória, lembrei-me de uma pesquisa de campo em 1999<sup>10</sup>, quando viajei, em veículo fretado, com uma pequena caravana<sup>11</sup> – eu, oito homens e quatro mulheres, membros do movimento carismático católico. Permaneci hospedado durante alguns dias em Aparecida, cidade que gira em torno do Santuário da Padroeira do Brasil,



<sup>8</sup> Acompanhei seminários, bandas e eventos da espiritualidade carismático-católica. Visitei e me hospedei nas cidades citadas em diversos períodos, curtos e longos: 1994, 1996, 1999-2000, 2003-2006, 2010-2012 e 2014-2015.

<sup>9</sup> Essas conversas e observações se deram quando viajei, em grupo ou sozinho, para participar de encontros e missas, em especial os realizados na Comunidade Canção Nova ou na cidade de Aparecida, um dos maiores santuários marianos do mundo. O local recebe cerca de 10 milhões de turistas ao ano, segundo os dados de 2015 do Ministério do Turismo.

<sup>10</sup> A pesquisa ocorreu durante o mestrado em Ciência da Religião, realizado entre os anos de 1998 e 2000.

<sup>11</sup> Da cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, lugar de minha pesquisa de mestrado, além da pequena caravana na qual estava, havia 30 outros carismáticos católicos que foram a esse evento. Cidade de médio porte, com cerca de 550 mil habitantes, possuía, naquela época, uns 95 grupos de oração e um movimento carismático altamente organizado; inclusive, uma associação fora criada para gerir os espaços, eventos, problemas, inclusive conflitos e tensões entre líderes e grupos.

Nossa Senhora Aparecida, com milhares de leitos para romeiros, peregrinos e turistas, uma das maiores redes de hospedagem do Brasil. Para participarem de eventos como missas, seminários e shows, realizados em cidades próximas ou distantes entre si, e visitarem centros altamente atrativos, como a Canção Nova ou a Comunidade Shalom, os carismáticos hospedam-se ali<sup>12</sup>. Tratava-se de um encontro de cura e libertação, ocorrido em agosto daquele ano, de 19 a 22, voltado para a “formação” de líderes, com oficinas práticas, palestras, vivências, testemunhos e outros instrumentos pedagógico-espirituais.

Liderava o encontro de cura e libertação um padre hindu, chamado Rufus Pereira<sup>13</sup>, que em anos posteriores (1999-2012) tornara-se uma figura requisitada pela Comunidade Canção Nova, uma das potências do catolicismo carismático. Esse sacerdote integrava o conselho internacional da RCC<sup>14</sup> e era reconhecido pela perícia em realizar exorcismos e libertações<sup>15</sup>. O evento reuniu em torno de dois mil líderes dedicados ao “ministério de cura e libertação”<sup>16</sup>, vindos de todas as regiões brasileiras. A programação do evento girou em torno de palestras,



<sup>12</sup> A sede da comunidade fica em Fortaleza, Ceará. Fundada nos anos 1980, é uma das mais poderosas comunidades, com mais de 30 casas no Brasil e 10 no exterior. Os deslocamentos (curtos ou longos) de pequenas caravanas são frequentes no movimento carismático.

<sup>13</sup> Faleceu em 2012. Há um site que fez uma compilação de palestras, bem como vídeos no YouTube, com algumas de suas pregações na Canção Nova. O site é: <http://www.padrerufus.net.br/p/pregacoes-padre-rufus-pereira-periodo.html>. Acesso em: 30 de maio de 2016.

<sup>14</sup> ICCRO é a sigla do escritório internacional da Renovação Carismática Católica, responsável pela coordenação de trabalhos em nível global.

<sup>15</sup> Apresentava-se como um dos poucos padres autorizados pelo Vaticano a realizar exorcismos. Suas palestras estão nas redes sociais, divulgadas pela Canção Nova ou por simpatizantes. Veja-se um exemplo de pregação sobre cura e libertação em uma missa na Canção Nova: <https://www.youtube.com/watch?v=lcdV90kOdwg>.

<sup>16</sup> Ministério de Cura e Libertação foi o nome dado às atividades ligadas às orações de cura e libertação nos grupos de oração, encontros e seminários de formação da “mão-de-obra” carismática.

entremeadas de orações coletivas, missas, testemunhos e outros dispositivos pedagógico-espirituais<sup>17</sup>.

Antes de dirigir-me à missa de abertura, que seria feita na igreja do século XVIII, visitei algumas lojas de produtos religiosos espalhadas pelas ruas da cidade<sup>18</sup>. Entrei com Junto a alguns curadores carismáticos, entrei em uma loja. Eles me cutucaram, dizendo em voz baixa: “Veja lá, a panela da fartura, coisa de credence, precisa cuidado pra não se contaminar”. A panela da fartura da qual falavam é uma pequena cumbuca de barro com cereais (arroz, feijão e sementes plastificados), com uma imagem da padroeira do Brasil. Depois, outro carismático sussurrou: “Mas aqui não é uma loja católica? O que aquelas imagens de preto-velho, iemanjá e Nova Era<sup>19</sup> fazem meio escondidinhas ali?”. Saíram da loja, então; alguns orando. Fomos à missa, lotada, longa, demorada, abafada. O Padre Rufus Pereira, traduzido simultaneamente do inglês por um intérprete voluntário, fazia um discurso cheio de referências ao amor de Deus que “a tudo cura”, “corações, corpos e mentes quebradas”; segundo o sacerdote hindu, “restaura o que se partiu” e “vai ao fundo da alma”, imagens de integridade, autenticidade e transcendência.

Uma outra fala do padre me chamou atenção: “A cura da alma e a cura interior é um processo para a vida toda, para serem buscadas a toda hora, pois sempre teremos de ser amados e curados para amar e



<sup>17</sup> Esse encontro foi realizado em um dos prédios da arquidiocese. A partir de 2002, ergueram um shopping com muitas lojas e praça de alimentação. Há a rede de TV Aparecida, com abrangência nacional, além da Rádio Aparecida, dos anos 1930. O shopping parece ter nascido de uma estratégia da Igreja, em aliança com o poder municipal e empresários, para organizar o imenso comércio que se formou em torno do santuário e que tem de tudo, de eletroeletrônicos a brinquedos. O Santuário Nacional tornou-se, assim, um grande complexo turístico-empresarial-comercial-religioso-midiático.

<sup>18</sup> A devoção à Nossa Senhora Aparecida nasceu em 1717, quando uma imagem foi achada no rio Paraíba, primeiro a cabeça, depois o corpo. A população narrou milagres alcançados, atraindo, ao longo dos anos, milhares de romeiros e peregrinos.

<sup>19</sup> Depois descobri que a pessoa se referia a pequenas imagens de gnomos e fadas. No imaginário carismático, esses seres pertencem à Nova Era, uma “conspiração demoníaca” contra o cristianismo.

transmitir a cura que vem de Deus e somente dele”. Algum tempo depois, quando li pesquisas que comparavam as sensibilidades carismáticas e nova-eristas, dei-me conta das semelhanças entre os fenômenos; entre elas, cito a etnografia de Steil (2004).

As transformações na prática religiosa são analisadas e identificadas na apropriação de formas religiosas de caráter místico, similares às do padrão Nova Era (Steil, 2004). Haveria um duplo movimento, entrada e saída do catolicismo, que se dá pelo abandono de elementos centrais de sua tradição e a ênfase na ideia de experiência direta com o sagrado, próxima dos cultos de possessão/mediunidade (Steil, 2004). Os grupos à margem do controle central do movimento seriam lugares de trânsito para novas formas de religiosidade, na entrada ou nas saídas, rumo a formas mais descolonizadas. O movimento carismático católico, ao mesmo tempo em que reteria os católicos na Igreja, possibilitaria, ainda, um deslocamento às formas tradicionais da identidade católica para formas mais individualistas e/ou reflexivas, indo ao encontro do movimento de destradicionalização da religião (Steil, 2004). O que possibilita essas entradas/saídas são, justamente, os deslocamentos e circulações que, em meu argumento, também envolvem aspectos geográfico-turísticos.

Sobre a Nova Era, Amaral (2000; 2003) fala de um eixo assentado sobre a ideia de energia e outro assentado sobre a de cura. Esse último modelo, o modelo xamânico, adquiriu a hegemonia e está próximo das sensibilidades católico-carismáticas. Percebi que a ideia de cura interior e libertação como um processo espiritual incompleto e incessante estava próxima do discurso carismático da Nova Era. Há um processo através do qual o sujeito busca seu self ou deixa-se restaurar e inundar-se, para transbordar ao mundo, por forças transcendentais ou cósmicas, em uma totalidade que o ultrapassa e da qual é uma ínfima parte, uma totalidade sentida ou re-encontrada dentro de cada pessoa.

Na pequena pousada onde me hospedei, os carismáticos não me deixavam sossegado para redigir o diário de campo: à noite, chamavam-me para orar e “praticar” as orações e os ensinamentos dados durante

o dia. Durante uma dessas reuniões, em um dos quartos do hotel, formamos um círculo; as mãos foram, então, impostas uns nos outros (nos ombros, na cabeça, no coração). Éramos seis pessoas de mãos dadas, quatro homens e duas mulheres. De repente, alguém soltou as mãos, começou a orar em línguas, a glossolalia, uma linguagem de sons, que pode ser cantada também, sem significados e morfologia racionais, uma performance verbal virtuosa. Senti uma sensação de estupor e me assustei. Um silêncio abateu-se sobre o ambiente. Instantes depois, alguém afirmava, categoricamente, que Jesus estava ali, vestes longas e brancas, barbas negras, mãos ensanguentadas, tirando de nós as “contaminações espirituais”<sup>20</sup>.

Os modos de ser carismático-católico brotavam o tempo todo nessa pequena reunião: a glossolalia, as revelações (palavras, imagens e emoções ditadas pelo Espírito Santo para mostrar coisas ocultas, dar uma ordem para curar, libertar, orientar), as curas (físicas, mentais, emocionais), as profecias (ordens, conselhos e expressões vinda de Deus, transmitidas, vocalmente, em primeira pessoa) e os repousos no espírito ou desfalecimentos extáticos<sup>21</sup>.

A atmosfera do evento como um todo era descrita assim pelos homens e mulheres que entrevistei<sup>22</sup>: “pisar em nuvens”, “esbarrar em anjos”, “ser acariciado por Deus”, “experimentar o colo de mãe”, “estar em um jardim místico”, “dançar com santos e Nossa Senhora”, “ouvir sons inefáveis”, “sentir forças poderosas que vem de Deus no fundo do ser”, “sentir o doce perfume do amor materno”, “sentir os dedos de Deus arrancando angústias do peito”, “um novo nascimento”, “um interior em



- <sup>20</sup> A ideia de contaminação presta-se a diferentes semânticas, conforme contexto, local e pessoas envolvidas.
- <sup>21</sup> O repouso no Espírito é um desfalecimento corporal que ocorre em oração. Estudo sobre a fenomenologia da cura carismática que, segundo minha hipótese, a aproxima da Nova Era, foi realizada por Csordas (1997).
- <sup>22</sup> Expressões ditas pelos participantes nos variados momentos de conversa e de entrevistas durante o intervalo entre as intensas atividades do seminário.

processo de renovação contínua”, “águas puras lavando o espírito”, “um novo homem nascendo” etc<sup>23</sup>.

Outro componente comum nos encontros de cura e libertação entre outros tipos de reunião diz respeito às tecnologias corporais<sup>24</sup>: abraços, imposição de mãos, toques, silêncios, danças etc. A densidade ontológica carismática está muito próxima da densidade fenomênica da Nova Era. Essas duas densidades existentes travam uma relação ambígua, negativa e positiva, com as dimensões da modernidade, tais como a racionalidade instrumental, o pensamento objetivo, a identidade coesa em torno de um eixo único/íntegro, a ética rigorista e antissincrética<sup>25</sup>, e com as da pós-modernidade, tais como verdades regionais e parciais, sentimento como índice da autenticidade do ser, identificações parciais e fugidias, fluxos permanentes, dissoluções de dicotomias. Há, nessa medida, uma convivência antagônico-complementar entre essas densidades e que constituem o que denomino aqui destroços ontológicos.

Pela manhã, no segundo dia do evento, após a palestra sobre libertação e exorcismo, estava ao meu lado uma curadora carismática, uma juiz-forana com uns sessenta anos de idade e dez anos de prática no ministério de cura e libertação. Mirando-me, lançou um olhar incrédulo quando o Padre Rufus Pereira criticou a acupuntura e as terapias complementares, porque essas seriam um pacto demoníaco, porquanto



<sup>23</sup> O tema do novo homem e da nova mulher é constante, com diversas modulações de sentido que aproximam a espiritualidade carismática de formas mais nova-eristas (Oliveira, 2003).

<sup>24</sup> Maués (2003) abordou essa temática e a descrição do ritual, bem como a hipótese da nostalgia do absoluto e da metafísica; portanto, as ideias dos rastros e dos destroços ontológicos parece é plausível.

<sup>25</sup> No imaginário católico, a lógica é a de uma “arte da inclusão”: “[...] integra uma variedade de formas e valores que poderiam ser, em outros contextos, radicalmente separados” (Fernandes, 1988, p. 97). É uma dinâmica parecida com a da Nova Era, que inclui elementos de outras tradições/espiritualidades, atravessada por uma lógica que descanoniza e dessubstancializa, liberando pontos de fuga, o oposto, portanto, da força centrípeta católica, que recria centros estáveis, justapondo ou fundindo elementos diversos.



provenientes de doutrinas não cristãs e reencarnacionistas. “Esse padre hindu está errado!”, exclamou a senhora com surpresa, em voz baixa, esperando alguma cumplicidade em meu olhar. Perguntei o porquê do espanto, ao que ela me disse: “Eu estava ruim da coluna há dois anos e fiz acupuntura. Não senti mais nada depois. Li livros, procurei saber, orei e pedi discernimento a Deus, e ele me disse que o que importa é a intenção”. Segundo a carismática, “Deus mostrou-me que pode tudo, pode fazer ou produzir luz das trevas e sempre trago isso em meu coração”. Maior surpresa, ainda, causaram as narrativas sobre os exorcismos feitos em aldeias rurais na Índia; entre elas, a de um homem possuído pelo Diabo que grudou no teto, ou a de uma árvore que ficou cheia de demônios expulsos de uma mulher idosa, invisíveis aos olhos comuns, mas prontos para atacar cristãos-católicos que reverenciassem deuses hindus ou algum altar a eles dedicados – segundo o discurso do sacerdote exorcista hindu.

Quase que paradoxalmente, em uma das palestras da segunda manhã, o padre Rufus Pereira disse: “Todas as religiões, no fundo, querem chegar a Deus”. E continuou: “Há tanta gente quebrada no corpo, na alma e no espírito, armas de destruição em massa, genocídios, e, por isso, procuram soluções e religiões que não resolvem”. Então, “as soluções verdadeiras surgem pelo cristianismo, com sua singularidade absoluta, ou seja, Deus é pessoa, somos pessoas e Ele quer ter um relacionamento pessoal conosco”. Há, ainda, um “amor tão radical que, se nós não correspondemos às expectativas, com os outros ou com nós mesmos, se fracassamos, Deus sempre perdoa, dá sempre chances de recomeçar”. Seu falar era bem vagaroso, quase ditando para o tradutor: “Jesus pregava e curava a toda hora, e a síntese de sua mensagem é que Deus nos criou por amor, para sermos como Ele, para sermos felizes. Nos criou para fazer parte de sua vida divina, e ele quer que cada um de nós sejamos melhores”.

Durante os intervalos do evento, mercadoria e consumo estavam presentes, os “verbos midiáticos” encarnados: livros sobre cura,

libertação, exorcismos, CDs, DVDs, terços dos mais diversos tipos, tamanhos, cores (terço da cura interior, terço da misericórdia etc.), objetos religiosos, camisas e outros. Nos pequenos estandes montados na entrada do auditório, havia a presença dos “produtos Canção Nova”, um elemento essencial do catolicismo carismático e do turismo religioso-católico.

Assisti à missa e à palestra do sacerdote hindu no “Rincão do Meu Senhor”, um local com capacidade para acomodar quatro mil pessoas. Lá, visitei o local dos acampamentos, conversei com jovens acampados<sup>26</sup> e outros que vieram participar da missa e das palestras. Em 1999, a comunidade Canção Nova tinha um enorme terreno, com galpões, onde se realizavam os encontros e missas, e outros prédios, com um espaço para a prática do camping dos peregrinos, romeiros e turistas – o que deu origem ao nome de um dos eventos mais populares, os Acampamentos, com temas variados. Possuía, ainda, uma rádio, que atingia boa parte do Brasil, dando passos mais consistentes para estabelecer sua rede própria de televisão, e um departamento de vendas ligado à Fundação João Paulo II, um organismo civil-administrativo criado para gerir as atividades sociais, econômicas, espirituais e mercantis.<sup>27</sup>

Nos anos seguintes, essa estrutura expandiu-se e diversificou-se muito. As fronteiras entre peregrinação, romaria e turismo indeterminavam-se, eram ambíguas. O catolicismo, em alguns casos, “expande-se



<sup>26</sup> Essa prática começou nos anos 1990, em que famílias e jovens traziam barracas para acampar durante os eventos. Nesse evento específico, a maioria dos 400 acampados tinha entre 18 e 25 anos.

<sup>27</sup> A Fundação é mantenedora da Faculdade Canção Nova, do Instituto Canção Nova, dedicada ao ensino médio e fundamental, de um posto médico, com ações de média complexidade. Suas receitas, déficit e superávit são fornecidos em porta: [http://img.cancaonova.com/cnimages/especiais/uploads/sites/7/2014/04/fjpii\\_balanco-2014-final-versao-site.pdf](http://img.cancaonova.com/cnimages/especiais/uploads/sites/7/2014/04/fjpii_balanco-2014-final-versao-site.pdf). Acesso em: 30 de maio de 2016. Possui, ainda, convênios com o poder público. Em 2013, recebeu 100 mil reais para ações ligadas ao SUS. Em 2012, recebeu, do Governo Federal, via Caixa Econômica Federal, cerca de 600 mil reais, destinados a obras de reforma e compras de insumos médicos em um convênio que vigeu até dezembro de 2014. Cf.: <http://img.cancaonova.com/cnimages/especiais/uploads/sites/7/2014/02/Extrato-7755362012-D.O.U-Reforma.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2016.

para além dos marcos dogmáticos e institucionais da Igreja Católica, podendo, ao mesmo tempo, ter assegurada a sua continuidade a partir [...] da descontinuidade em relação à tradição e [à] ortodoxia católicas”. Assim, “semelhanças e dessemelhanças, permanências e modificações no âmbito do catolicismo não necessariamente operam como práticas excludentes ou contraditórias, mas coexistem, contraditoriamente, em suas temporalidades diversas” (Toniol & Steil, 2010, p. 3).

A Canção Nova tornou-se uma grande especialista em venda, comércio e consumo de produtos, com uma marca própria, “produtos Canção Nova”. No discurso oficial constava: “A mensagem de Cristo vestida, lida e escutada... Gravada no coração de cada pessoa”<sup>28</sup>, com toda uma mística-magia de salvação, libertação, cura e evangelização<sup>29</sup>. Durante os anos 2000, foi criada uma rede de TV com programação e abrangência nacional e internacional. Lançou-se, em 2014, a primeira Web-TV católica. Possui um Portal Eletrônico, que conta com centenas de milhares de acessos e mantém núcleos e casas no Brasil (30) e em países como Itália, Israel, França, EUA (8) (Oliveira, 2015). A comunidade possui 671 mil sócios, 672 missionários integralmente dedicados (isto é, moram e vivem na sede e nas filiais) e 401 missionários com dedicação parcial (Oliveira, 2015)<sup>30</sup>.



<sup>28</sup> Cf.: <http://loja.cancaonova.com/institucional>. Acesso em: 31 de maio de 2016.

<sup>29</sup> Possuem televendas 24 horas por dia, site e uma rede de vendedores porta a porta, similar a empresas gigantescas de cosméticos, como Avon. No caso da comunidade Canção Nova, são voluntários que se inscrevem para vender catálogos de produtos. Cf.: <http://blog.cancaonova.com/portaaporta/>. Acesso em: 31 de maio de 2016.

<sup>30</sup> Existem movimentos criados pela própria comunidade, como o PHN-Por Hoje Não vou Mais Pecar, voltado para jovens e liderado por Dunga, pop-star da Canção Nova. Reúne milhares de jovens em um evento com o mesmo nome, realizado na Canção Nova. O discurso é voltado para a busca de uma vida guiada por rígidos padrões morais, como o namoro santo, sem relações sexuais antes do casamento, casamento sem anticoncepcionais (apenas métodos naturais) e contra a ideologia de gênero, uma narrativa que enxerga uma espécie de plano internacional em ação para mudar a opção sexual de crianças via educação (Carranza, 2000).

Atualmente, a sede da Canção Nova<sup>31</sup> conta com o Centro de Evangelização Dom João Hipólito de Moraes (70 mil pessoas); o Rincão do Meu Senhor (4 mil pessoas); o Auditório São Paulo (para 700 pessoas), o Santuário Pai das Misericórdias (10 mil pessoas)<sup>32</sup>. No espaço do terreno, há diversas capelas, posto médico, escola, restaurante, padaria, postos bancários, lojas de artigos religiosos, pousada, área de camping e, no entorno, prédios administrativos e prédios que abrigam obras sociais<sup>33</sup> (Oliveira, 2015).

A pousada da comunidade recebe dezenas de hóspedes. Há, inclusive, um setor responsável por fazer viagens, oferecendo pacotes e direção espiritual a cargo de sacerdotes e dos líderes mais experientes da comunidade. Os destinos variam dos santuários marianos na Europa, à Terra santa, em Jerusalém<sup>34</sup>.

O turismo católico-carismático provocou a expansão da rede hoteleira da cidade de Cachoeira Paulista, onde a comunidade Canção Nova está situada. Segundo dados da prefeitura, a cidade de Cachoeira Paulista recebe, anualmente, um milhão de visitantes, muitos deles peregrinos, turistas e romeiros que se dirigem à Canção Nova (Oliveira, 2015)<sup>35</sup>. Segundo a fala de antigos moradores, antes dos anos 1990, havia dois hotéis e uma pequena pousada. Hoje, são mais de 10 hotéis e pousadas. Há, por exemplo, a pousada São João Batista, que mantém sites, com um



<sup>31</sup> O terreno tem, ao todo, mais de 360 mil metros quadrados.

<sup>32</sup> Há grandes eventos, como o Festival Hosana Brasil (música, cantores e bandas), com mais de 15 mil pessoas anualmente (novembro/dezembro). Há um calendário extenso de eventos, além do litúrgico da Igreja Católica.

<sup>33</sup> Dados e informações podem ser acessadas em: <http://comunidade.cancaonova.com/quem-somos/linha-do-tempo/>. Acesso em: 31 de maio de 2016.

<sup>34</sup> Cf.: <http://blog.cancaonova.com/peregrinacoes/>. Acesso em: 31 de maio de 2016. A Canção Nova associou-se à outra comunidade religiosa, chamada Obra de Maria, dedicada, exclusivamente, a proporcionar viagens “espiritualizadas” a peregrinos. Possui 30 casas espalhadas pelo Brasil. Sobre ela, cf.: <http://www.obrademaria-peregrinacoes.com/site/quem-somos>. Acesso em: 01 de junho de 2016.

<sup>35</sup> Aparecida, que fica perto, recebe mais de 6 milhões de romeiros, peregrinos, turistas e visitantes anualmente.

link intitulado “Agenda Canção Nova” (com todas as datas dos eventos, mês a mês)<sup>36</sup>, e anúncios: “venha para Canção Nova e Circuito Turístico Religioso e reserva sua estadia conosco!”; “Santuário Pai Das Misericórdias. A Pousada São João Batista está a 940 metros da Canção Nova. Venha Nos Conhecer!”; “Venha para Canção Nova. Temos vagas para vários acampamentos”. Nessa pousada, a sala de recepção é catoliquíssima: um quadro com a imagem do sagrado coração de Jesus e de Maria, um pequeno nicho no canto da parede com várias imagens: Santa Terezinha do Menino Jesus, São Miguel e Nossa Senhora Aparecida.

O circuito turístico religioso envolve, além da Canção Nova, a cidade e o Santuário de Aparecida e a cidade de Guaratinguetá, onde está o santuário de Frei Galvão, que recebe milhares de fiéis. Há, na zona rural da cidade de Cachoeira Paulista, onde se situa a canção Nova, o santuário da Santa Cabeça, que recebeu, durante o ano de 2015, 40 mil pessoas. Em 1829, pescadores acharam a cabeça de uma imagem da Virgem Maria nas águas do Rio Tietê. A devoção passou a se chamar, então, Nossa Senhora da Santa Cabeça. Há relatos de curas e milagres relacionados aos problemas com a cabeça<sup>37</sup>.

É possível dizer que a Canção Nova é uma hierápolis, cidade sagrada, com hierarquias e estruturas que efetivam a gestão administrativo-espiritual<sup>38</sup>. Em outras palavras, ela é um complexo espiritual-turístico-empresarial-midiático, uma estrutura que é, simultaneamente, santuário, empresa, TV-Rádio-Internet, comunidade religiosa, produtor/consumidor/mercado de bens simbólicos de salvação, além de centro atrativo de caravanas e grupos católicos – e de outras religiosidades, par-

//////////

<sup>36</sup> Cf.: <http://www.pousadasaojoabatista.com.br/site/agenda-cancao-nova/>. Acesso em: 01 de junho 2016.

<sup>37</sup> Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2015/11/santuario-de-santa-cabeça-recebe-40-mil-fieis-por-ano-no-interior-de-sp.html>. Acesso em: 17 de junho de 2016.

<sup>38</sup> Nesse ínterim, nota-se, na Canção Nova e na RCC, relatos que incorporaram uma nova narrativa de origem da RCC: a freira italiana Elena Guerra e o papa Leão XIII (Oliveira, 2015).

ticularmente, dos evangélicos –, com pousada/hotel e local para acampamentos (barracas de camping). Outros pesquisadores, por exemplo, identificaram similaridades entre a cosmologia Nova Era e os carismáticos católicos, como Eliane Oliveira (2003; 2014). Em sentido semelhante, Mariz e Mello (2007) abordaram os dois movimentos em termos da insatisfação com a família e sociedade contemporâneas, o que joga água no moinho da hipótese de esvaziamento ontológico e de destroços metafísicos. Mas é necessário perguntar: haveria algum fio entre esse universo católico-carismático e a Nova Era?

## Destroços metafísicos nas estradas espirituais-religiosas<sup>39</sup>: Nova Era *on the road*

Foi um desafio pensar em fenômenos nova-eristas para este texto. De que forma abordar um poliédrico mundo espiritual, sem solidez, existente nas entrelinhas e interstícios das relações sociais e que se recusa a ser uma ordem ontológico-definitiva, dogmática-gloriosa ou fixa-institucional<sup>40</sup>?

As questões relativas às fronteiras das identidades e seus contornos radiais, rizomáticos, atormentam os pesquisadores do mundo Nova Era<sup>41</sup>. Pode-se entrar, portanto, nesse mundo, por qualquer porta ou triilha. Por isso, um resultado da indeterminação de fronteiras religiosas na



<sup>39</sup> O mundo Nova Era recusa o termo religião, associado ao institucional, ao rígido, ao endurecido, incapaz de captar os novos sentidos do sagrado.

<sup>40</sup> Sobre isso, Carozzi (1999; 2000), Amaral (2000), Hanegraaff (1996) e outros.

<sup>41</sup> Definir teórica e empiricamente a Nova Era é uma tarefa muito complexa e extrapola este texto. Há algum consenso sobre a década de 1960. Do rastro da contracultura – as revoltas estudantis e trabalhistas de 1968, o festival de Woodstock, em 1969, as novas e famosas bandas de rock e sua relação com religiosidades orientais, como o hinduísmo – emergiam produtos e serviços voltados para um público de classe média alta urbana que aspirava a um novo estilo de vida: livros, terapias corporais (massagens, yoga tântrica e outros), ressignificação de práticas antigas (astrologia, tarô e outras), workshops de terapia alternativa, e que começam a difundir-se nos grandes centros mundiais (Londres, Nova York, Los Angeles) e em locais como Fin-dhorn, Escócia.

bibliografia mundial são as variedades de descrição empírica e formulação teórica, desde uma metapragmática reflexivista nova-erista, contaminando e transformando diversos sistemas e tradições, até grupos que não são propriamente Nova Era, tais como as seitas mágico-milenaristas e ufológicas, por exemplo – tão próximas dessa espiritualidade que acabam sendo afetados por essa nebulosa e reagem, fechando-se e procurando identidades mais fixas, estáveis, ou seja, buscando o peso ontológico.

Segundo a literatura acadêmica, há uma oscilação entre duas lógicas e estruturas espirituais-religiosas: uma Nova Era assentada em uma lógica pós-tradicional, cujo símbolo seria a busca de um *self-shaping* autorreflexivo, que abre caminhos para incessantes hibridismos; e uma Nova Era assentada em uma lógica fundamentalista, mágica e tradicionalista, cujo epítome são as seitas *high-tech*, como a *Heaven's Gate*, organizadas em torno de ideias milenaristas, mágicas e sobrenaturais que enclausuram o círculo das livre-experimentações (D'Andrea, 2000). A heterogeneidade abordada se acima estende aos frequentadores que apresentam “diferentes graus e formas de adesão, elaboração e sofisticação na fundamentação das práticas que experimentam” (Amaral, 2003, p. 27).

Identifico, diante desse cenário, duas polaridades que formatam o amplo espectro nova-erista: comunidades alternativas, centros holísticos e outros lugares que catapultam o consumo (produção/oferta de livros, objetos, palestras, vivências, *workshops* e outros); e o fluxo itinerante de indivíduos, experimentadores, terapeutas, profissionais, xamãs urbanos, gurus neomodernos, facilitadores de *workshops*, lideranças espirituais que compram, vendem e usufruem de bens e serviços ligados a esse extenso caleidoscópio religioso e aceleram o deslocamento espiritual-turístico (Magnani, 1999a; 1999b).

O mundo Nova Era seria um “campo de experiências e articulações momentâneas, provisórias e efêmeras que inclui uma gama de pessoas diferenciadas e que apresenta, em seu campo de atividades, o

cruzamento de áreas tão diversas da vida como o negócio, o lazer, o esporte, a ecologia, a medicina, a ciência etc.” (Amaral, 2003, p. 47).

A nebulosa Nova Era é constituída, nesses termos, por “comunidades evanescentes”, formadas em tempos e espaços, que podem estar localizadas no mundo urbano e no rural (comunidades rurais que se retiram do mundo, fundam outras existências). Os produtos, serviços e consumidores ligados a essa nova nebulosa espiritual se tornam também híbridos, de contornos incertos, com finalidades diversas, consumidos por um público heterogêneo<sup>42</sup>.

Em 2004, deparei-me com esse mundo. Por essa época, quando lecionava em uma faculdade de turismo<sup>43</sup> e concluía o doutorado em Ciência da Religião, visitei, rapidamente, o que se tornou um complexo hotel-fazenda-pousada-*spa*, o Ashram<sup>44</sup> Vrajabhumi, na estrada para Teresópolis<sup>45</sup>, e que expressa toda a tipicidade Nova Era, embora ligado a uma religiosidade hinduísta, no caso, o Hare Krishna<sup>46</sup>.



<sup>42</sup> Práticas milenares, objetos antigos (máscaras tribais), técnicas corporais de meditação hindus (as diversas yogas), conhecimentos psicológicos (teorias de Carl Jung, Carl Rogers, psicologia transpessoal, parapsicologia), técnicas divinatórias (cartas e tarôs), paraciências e pós-ciências (bioenergia, biodança, astrologia), desterritorializadas de seu solo geográfico-sociocultural de origem e reterritorializadas, recombinadas e ressignificadas em uma tecnologia do “eu” bastante específica, digamos, um *self-embodiment* reflexivo, presente em ambientes urbanos cosmopolitas.

<sup>43</sup> Orientei uma pesquisa de TCC de graduação em turismo sobre o lugar em questão (Costa, 2004).

<sup>44</sup> Na antiga Índia, era um lugar afastado nas florestas, onde os iogues e gurus viviam, buscando a iluminação. Hoje, o termo designa uma comunidade formada com o intuito de promover a evolução espiritual dos seus membros e orientado por um místico ou líder religioso, ou então um lugar de práticas espirituais, restritas ou abertas, mantido por um agrupamento religioso de cunho oriental ou hindu.

<sup>45</sup> Estrada Teresópolis-Friburgo, quilômetro 6,5, Rio de Janeiro. O complexo é constituído, atualmente, pelo Hotel Fazenda Gaura Mandir Vrajabhumi e pela pousada/*spa* Vrindavana.

<sup>46</sup> Para uma apresentação inicial no Brasil, ver Guerriero (2001).



Em 2006, estive novamente no Ashram Vrajabhumi, desta vez em julho<sup>47</sup>, acompanhando uma caravana de oito pessoas, depois de comprar um pacote espiritual com meditação e vivências ou workshops nova-eristas. Interessava-me acompanhar como alguns sujeitos católico-carismáticos deslizavam por entre mundos aparentemente opostos e inconciliáveis. Um deles era o que chamei então de curador flutuante, uma categoria que emergiu de meu trabalho de campo no doutorado em Ciência da Religião e que corresponderia a indivíduos que frequentaram os ministérios de cura e libertação, exerciam os carismas de forma mais ou menos autônoma, não se ligando institucionalmente aos grupos, comunidades e paróquias em questão, perambulando e realizando orações de cura, libertações e exorcismos.

A caravana foi conduzida por um casal de meia-idade, praticantes de yoga e estudiosos do hinduísmo, como se definiam à época, residentes de Juiz de Fora. Fui junto com outros homens e mulheres, todos com mais de 20 anos, em sua maioria “católicos” (com pouca prática ou apenas batizados; um deles, o curador-flutuante, definiu-se como um católico carismático de “mente aberta”). Foi um fim de semana cinestésico: incensos, massagens, caminhadas, aromas (alecrim, alfazema e outros), meditações e vivências, como são chamados os exercícios performáticos nova-eristas, similares às fenomenologias que correm em eventos carismáticos. Soube, depois, que o casal de instrutores, um empresário e uma advogada, foi batizado na Igreja Católica, mas havia deixado o catolicismo e uma vida urbana agitada; ao longo do tempo, “formou-se”, viajando para aprender espiritualidades. O discurso dos dois rejeitava o termo religião e adotava o termo espiritualidade. Estiveram em São Paulo, em uma “escola xamânica”, na Índia e no Nepal, além do Equador, onde viveram alguns meses entre indígenas para aprender “magias xamânicas, com a finalidade de desenvolver o espiritual que está latente na maioria das pessoas”, segundo a fala da própria advogada.



<sup>47</sup> Na segunda semana de julho de 2006.

Na manhã dominical, ocorreu uma performance de sobrecarga sensorio-emocional, conduzida pelo casal, feita após um longo exercício de meditação. Com a ideia de “desamarrar os nós do ego, as cordas sociais, as máscaras que o sufocam”, para descobrir a “profundidade do humano-cósmico dentro”, e lá “encontrar o eu verdadeiro”, palavras do casal instrutor, cada participante deveria escolher um colega para abraçar e tocar com suavidade e leveza, como se plumas fôssemos, segundo as instruções. A expressão “desamarrar os nós” é similar à noção de libertação usada entre os carismáticos, e significa, no caso nova-erista, libertar-se dos condicionantes sociais (repressão familiar e social) para encontrar um eu mais profundo, o autêntico *self*, em um processo interminável, recomeçando a cada seminário ou vivência (Amaral, 2003; 2000).

Após o exercício do toque, conduziu-se uma visualização criativa, instigando os participantes a formarem imagens mentais, auxiliados pelos olhos fechados, incenso aromático e música instrumental. Alguns comandos foram emitidos, tais como: “Imaginem mil budas dourados saindo pelos poros, olhos, nariz, por cada parte do seu corpo”; “imaginem cada chacra do seu corpo sendo purificado, aberto, imaginem um fogo azul entrando pelo primeiro chacra e saindo pelo último”.

Sentados em uma almofada, cada um externou a raiva, dor ou frustração sentida, de acordo com uma linha do tempo, iniciada no momento da gestação. A cada “etapa” da vida, os instrutores pausavam: “quando estavas no útero de sua mãe”, “quando eras um bebê recém-nascido”, “quanto tinhas entre um e três anos de vida” etc. Houve choro convulsivo, murros em almofadas, gritos, gargalhadas guturais intermináveis e outras descargas sensoriais intensas. É interessante perceber que essa tecnologia sensorio-corpórea é similar à noção e à prática de cura interior dos carismáticos católicos que fazem uso de visualizações biográficas

– percorrendo os estágios da vida –, a partir de figuras da tradição cristã-católica, Jesus, Virgem Maria, anjos e santos<sup>48</sup>.

Toda essa conjugação das sensações e emoções evidencia alguma desconfiança do intelecto, do racional e do sujeito como centro irradiador de uma razão instrumental e fria. Depois da sobrecarga emocional, mais meditação com yoga para “buscar o eu profundo, onde dorme o cosmo [...], o cosmos está em você, atravessa você, respira em você, age em você” (palavras dos instrutores). O “clima espiritual”, como se referiram os participantes do evento, foi comentado nos intervalos: “encontrei dentro de mim a beleza cósmica que faltava”; “senti fluir uma energia espiritual tão grande pelo meu ser, parecia um pequeno sol dentro do peito”; “era como se muros velhos e esburacados estivessem caindo e um jardim florido se abrindo ante meus olhos”; “fui tomada por uma sensação intensa de calor, senti-me aquecida e, como um metal incandescente, senti que brilhava”; “redescobri a mim mesmo”; “do fundo do abismo eu vi uma luz vibrante e espiritual que subia sem cessar”, entre outras frases. Terminado o evento, o grupo dispersou-se, mas eu acompanhei o curador flutuante em suas andanças e experimentações.

Desde 2006, quando lá estive, o hotel-fazenda-pousada-*spa* sofisticou-se. Oferecem, hoje, pacotes com meditação no templo e atividades lúdico-espirituais em locais cheios de simbologias hindus<sup>49</sup>. Recebem



<sup>48</sup> Veja esta oração no portal da Comunidade Canção Nova: “Senhor Jesus, precisamos muito de Ti e de Tuas graças desde a nossa concepção, pois, depois de adultos, percebemos muitos sofrimentos em nós, os quais começaram antes mesmo da nossa fecundação. [...] Tu fostes gerado pelo Espírito Santo no ventre de Maria; a genética é de Tua mãe, e por ser ela cheia de graça, a fecundação foi maravilhosa! Hoje, pedimos-Te, Senhor, que Teu Sangue lave a genética vinda de nossos pais, lave toda contaminação espiritual, todas as doenças e maldições, todos os problemas de rejeição e sofrimentos, tudo que nossa mãe absorveu com relação a vícios, brigas, abandonos, violências, desrespeitos e demais coisas que possamos ter enfrentado durante os nove meses de gestação. [...]”. Disponível em: <http://formacao.cancaonova.com/espiritualidade/oracao/oracao-de-cura-interior-pelas-etapas-da-vida/>. Acesso em: 21 de junho de 2016.

<sup>49</sup> O *spa* holístico oferece massagens e banhos, descritos em página eletrônica. Veja: “Massagem Aromaterapêutica Ayurvédica – R\$ 150,00. Ajuda o relaxamento

grupos espiritualistas e promovem workshops, encontros holísticos, cursos e vivências<sup>50</sup>. Vendem três pacotes: o pacote Shiva<sup>51</sup> (Terapêutico), o Krishna (Romântico)<sup>52</sup> e o Ganesha<sup>53</sup> (Fim de Semana), referência direta a nomes de deidades hindus. Com a duração entre dois e três dias, esses pacotes contêm um conjunto de serviços e produtos mágico-místicos e terapêuticos, alguns dos quais com cerimônias no templo dentro do conjunto empresarial-terapêutico-espiritual.

Na origem dessa fazenda-*spa*-hotel, a ligação com a espiritualidade nova-erista é evidente:

Foram 25 anos de dedicação de Sergio Leite Pereira [...]. De playboy de Copacabana a Brâmane Hindu, estudioso da filosofia védica, alcançou nesta vida o título de Sriman Satru Koti Vinasana que o elevou à categoria de um homem evoluído espiritualmente. Dando prosseguimento ao trabalho de seu pai [...], o economista formado na PUC e carioca Ricardo Leite Pereira, também iniciado espiritualmente como Radha Raman, administra hoje a pousada, ampliando o potencial holístico único de Vrindávana, sem perder

---

neuromuscular, melhora a circulação sanguínea e linfática proporcionando profundo bem-estar físico e mental. [...]. Associada ao Shiatsu, técnica de massagem oriental, que libera o fluxo da energia vital percorrendo os canais do corpo, prevenindo doenças, desenvolvendo equilíbrio e harmonizando o funcionamento orgânico". Fonte: <http://vraja.com.br/spa-holistico/>. Acesso em: 15 de junho de 2016.

- <sup>50</sup> Cf.: <http://vraja.com.br/receptivo-de-grupos/>. Acesso em: 15 de junho de 2016.
- <sup>51</sup> O pacote Shiva inclui pensão completa, massagem shiatsu com alongamento, quiropraxia, banho de Eros & Afrodite (1 banho casal ou individual), massagem ayurvédica abhyanga, tratamento facial com máscaras revitalizantes, escalda-pés com reflexologia, bakti yoga no Ashram (cerimônias no templo). O preço varia dentre 1.500 e 2.500 reais. Cf.: <http://vraja.com.br/shiva/>. Acesso em: 15 de junho de 2016.
- <sup>52</sup> O pacote inclui pensão completa, *fondue* de chocolate, massagem Abhyanga ou shiatsu para casal, banho Eros & Afrodite no ofurô panorâmico, preparação do quarto com pétalas de rosas, lazer da pousada, eventos no templo indiano (palestras, cerimônia e meditação). O preço é de 1.700 reais. Cf.: <http://vraja.com.br/krishna/>. Acesso em: 15 de junho de 2016.
- <sup>53</sup> É o pacote mais barato, variando entre 790 e 1.100 reais, com pensão completa, caminhada temática, lazer da pousada, eventos no templo indiano (palestras, cerimônia e meditação) e alimentação caseira sem carne vermelha. Cf.: <http://vraja.com.br/ganesha/>. Acesso em: 15 de junho de 2016.

o espírito empresarial, que faz com que a cada dia este pedaço do paraíso fique cada vez mais belo<sup>54</sup>.

Na narrativa oficial acima, aparece a mistura de dois polos Nova-Era, o do poder-dinheiro e o da sabedoria-amor, que integram esse universo de vivências espirituais. Em outro texto de apresentação, lê-se o seguinte:

No topo das montanhas da Serra dos Órgãos em Teresópolis, está resguardado este paraíso de beleza natural ímpar, onde se encontram pessoas especiais de diferentes lugares. São naturalistas, esotéricos, casais namorados, espiritualistas e, claro, os amantes da natureza. Em um santuário ecológico, desde os anos 1970, oferecemos uma proposta de lazer única e confortável. **Reunimos a temática indiana ao ecoturismo e às terapias holísticas, em uma Pousada e Spa pioneiros do circuito turístico** [grifos meus]<sup>55</sup>.

Assim, foi durante esse fim de semana que conheci uma autodenominada bruxa wicca, Íris Egípcia, com uns 30 anos na época, cuja trajetória singular recuperei a partir de antigas conversas anotadas nos diários de campo. Nascida católica, frequentou a RCC quando adolescente; mas, ao entrar para uma faculdade particular a fim de cursar turismo, abandonou as práticas católicas e começou a experimentar outras religiosidades, ou melhor, segundo sua própria fala: “abri-me ao mundo espiritual”. A viagem à pousada oriental-hindu no território fluminense fora mais uma das muitas viagens que realizou depois de encontrar seu “eu mais profundo e espiritual”.

Segundo seu relato, “tinha visões, sentia muita coisa durante as reuniões de oração e sabia que tinha dons, mas não conseguia me encontrar na RCC, em especial quando se falava no pecado, na renúncia ao

//////////

<sup>54</sup> Informações disponíveis em: <http://vraja.com.br/vrindavana/>. Acesso em: 02 de junho de 2016.

<sup>55</sup> Informações disponíveis em: <http://vraja.com.br/vrindavana/>. Acesso em: 23 de junho de 2016.

mal e nas falsas religiões”. A ideia de “encontrar-se” é uma tônica nos discursos nova-eristas e não é muito distante de muitas narrativas de “conversões carismáticas”, nas quais a tônica é o encontro pessoal com a divindade, com Jesus e com o Espírito Santo.

Em 2008, ela já havia feito alguns cursos em São Paulo, em especial os que prometiam desenvolver “poderes xamânicos-espirituais” e os que promoviam uma formação para terapeutas holísticos. Com esse currículo existencial, abriu uma pequena loja de produtos esotéricos, fechada em 2011. Certa feita, contou-me a surpresa que teve quando encontrou uma mulher que fora comprar algumas velas e essências florais: “tinha a certeza de que ela frequentava o grupo de oração que eu ia”, afirmou sorrindo. Durante nossas conversas, mencionava o público heteróclito que procurava a loja, uma parte de católicos não praticantes, outra de umbandistas, candomblecistas, outra parte de pagãos e wiccanos, uma pequena parte de espíritas kardecistas e outra de sem religião, segundo a sacerdotisa wicca<sup>56</sup>. Nesses anos todos, a bruxa wiccana organizou encontros em cidades como São Thomé das Letras (Minas Gerais), um dos locais mais procurados por esotéricos, hippies e nova-eristas brasileiros, dirigindo caravanas de visitantes.

Depois de algum tempo, durante uma pesquisa sobre hibridismos religiosos, participei de um encontro e de um ritual para fazer vir o “animal interior totêmico”, segundo a definição da sacerdotisa wiccana. O encontro, situado entre uma vivência e uma palestra, realizou-se em uma cidade próxima a Juiz de Fora. Tomei carona no carro de um dos participantes e lá pernoitamos. Estavam eu, a bruxa ex-católica-carismática e mais três pessoas, dois homens e uma mulher, todos entre 25 a 38 anos, com curso superior completo. A wiccana fez uma roda de



<sup>56</sup> Quando indaguei se chegou a se associar à Wicca ou a uma “escola oficial”, ela respondeu dizendo que há muitas escolas para a espiritualidade, sendo que a mais importante é a escola da vida e o chamado da Deusa que ela ouviu no encontro de 2006. O chamado, na trajetória dessa sacerdotisa, deu-se aos poucos, à medida que experimentava os rituais e eventos de cunho espiritual nova-erista e pagão.

cristais brancos, velas, incensos e aromas, criando um ambiente mágico, acolhedor, vigoroso. No crepúsculo de uma sexta-feira, ela fez uma longa prelação sobre os totens e os animais de poder, citando Carl Jung e eventos bíblicos, como “o Leão da Tribo de Judá”, a “serpente de bronze erguida por Moisés no deserto”, entre outros animais que aparecem na Bíblia e textos sagrados.

No ritual de descoberta do animal interior, ouvimos, ainda, músicas de percussão “xamânicas” por algumas horas: tambores e flautas recriando sons da natureza, brisas, riachos, ventanias e tempestades. Depois, cada participante deitou-se e cerrou seus olhos. A oficiante conduziu, então, uma visualização criativa: “imagine você sendo conduzido por uma coruja por um labirinto de arbustos e árvores até um abismo”, disse ela em voz lenta e grossa. “Lancem-se nesse abismo cheio de brumas e fumaça e, lá ao fundo, encontrarás o animal de poder que habita em ti. Veja-o”.

Cada um narrou o que viu e/ou as sensações que sentiu: um cão negro, uma cobra colorida, um jacaré, um gavião, aranhões na pele, garras entre os dedos e mãos, calor nos pés e outras sensações e visões<sup>57</sup>. Interessei-me em participar desse encontro porque descobri, entre os futuros participantes, uma mulher que havia frequentado grupos carismáticos e que tinha estado em um acampamento da Canção Nova quando participei do encontro com o padre exorcista hindu. Foi a participante que manifestou a reação mais enérgica durante o ritual: quando chegou a sua vez de falar sobre o animal interior xamânico, ouvimos gemidos surdos e uma espécie de glossolalia “serpentária”, ou o que depois do transe essa mulher chamou de linguagem mística das cobras – expressões e cantos com muito “s” e “x”, sem sintaxe, morfologia ou estrutura racional de uma língua comum, bem similares às orações e cânticos glossolálicos dos carismáticos católicos.

//////////

<sup>57</sup> Nada consegui visualizar. A oficiante me disse que havia um bloqueio espiritual em mim, o que me impedia de entrar em meu verdadeiro eu, no *self* profundo; recomendou-me um “tratamento espiritual” mais específico.

Ao final do encontro, os comentários dos participantes giravam em torno do clima fenomênico criado: “vibrações intensas que desfizeram meu eu antigo”; “sensação de ser bombardeado por raios espirituais poderosos que abriam meu peito encouraçado”; “foi como descobrir um túnel antigo, escuro, apertado, mas, ao final, com um tesouro”; “senti como se estivesse sendo desamarrado de cordas grossas e apertadas”; “reencontro comigo mesma”, e outras narrativas. Após esse ritual, o grupo se desfez, e cada participante continuou adiante, no fluxo de sua rede de relações religiosas e espirituais.

## Conclusões

O fluxo entre identidade – substantivação, afirmação de cânones e pertencças, primado de regras e contextos – e identificação – não substantivação, desafirmação de cânones e pertencças, livre experimentação – é um movimento de vaivém. O que chama atenção no turismo católico-carismático e na Nova Era são as ideias de nova consciência, de reencontro com o divino, acesso às novas realidades do ser, do eu, do cosmo, do divino, redescobertas do sagrado transcendente, ultrapassagens de fronteiras, *inner-self* e outros elementos que ilustram o mergulho no sentido de ressignificar e ressemantizar conhecimentos, práticas, rituais e cosmologias em novos contextos urbanos – ou, ao contrário, para redescobrir identidades gastas, esgarças, dando-lhes, então, peso, gravidade e intensidade.

Os navegantes Nova Era estão em busca de uma transformação contínua do self, sentindo-se penetrados “pelo pleno potencial de vida” (Amaral, 2003, p. 48), o “espírito”; no caso dos buscadores carismáticos, revigorados pelo Espírito Santo, mediante o acesso a realidades profundas que olhos comuns não conseguem ver. A circulação de pessoas, bens simbólicos, corpos, “eus” e *selves* são conaturais ao sagrado, ao religioso e ao espiritual, provocando duas situações. Na primeira delas, emerge a centralidade das tecnologias do eu/*self*, manipulações do sagrado,



tornando a identidade um constante ponto de partida, sempre iniciado, nunca estável; ou seja, uma trajetória com pontos de chegada sempre provisórios, na qual valores e símbolos, novos e tradicionais (oriundos seja da religião, da ciência ou da cultura em geral), são postos em circulação, justapostos, misturados, a partir de combinações e bricolagens, recusando-se sínteses fechadas em si mesmas. Na segunda situação, ocorre o inverso; emerge a busca do peso, da fixação, do regramento, do anseio pela estabilidade, sobretudo ao evocar/invocar a grande tradição e o dogma; enfim, trata-se de uma busca ativa de um passado ideal, delimitado pela institucionalidade católica.

Nesse sentido, a tradição pode ser engendrada a partir de discursos, mecanismos e imagens modernas – baseadas na ideia de indivíduos com liberdade de escolha e reflexividade –, para trazer à tona os supostos fundamentos universais. Por isso mesmo, é uma tradição submetida aos poderosos fluxos de desterritorialização, dessubstancialização e descanonização, lutando para ser autoevidente e natural, coextensiva, portanto, à sociedade.

A busca de uma memória ontológica fechada ou de uma totalidade sempre aberta sugere a emergência de um jogo entre metáfora e metafísica. Há um duplo trabalho em ação no turismo católico-carismático e na Nova Era: o do apagamento das descontinuidades entre o passado e o presente, e o da busca por um novo sujeito, no enalço de seu *self* profundo (além das estruturas e culturas) ou no enalço de Deus dentro de si, lugar, onde, ou irá se encontrar com um Deus pessoal/único/absoluto ou com o cosmos, o sagrado, o mistério de si mesmo, sem bordas e sem fim.

Todavia, o desejo de metafísica insiste em agarrar-se às buscas e às reelaborações. Minha hipótese é de que os destroços ontológicos são encontrados no turismo católico-carismático e na Nova Era, em duas perspectivas diferentes: uma procurando restaurar o passado; a outra, ultrapassando-o. Em ambas, identifico um viés romântico. A Nova Era com a ideia de *self* profundo e autêntico, continuamente buscando em cada evento, único em sua unidade, mas provisório. O turismo

católico-carismático com a ideia de um *self* em busca de uma verdade religiosa, que encerraria o sujeito e suas experiências dentro de uma circunscrição segura, a saber: da narrativa católico-carismática.

Assim, a aversão ao peso na cultura religiosa contemporânea redundada, como reação, o fascínio de certos grupos e comunidades pela suposta profundidade e densidade perdidas. Surge, então, o resgate de tradições, ritos e fronteiras fechadas, evidenciando, simbolicamente, um amplo processo de desnaturação do religioso e do sagrado. Nesse sentido, o turismo católico-carismático e a Nova Era são, ao mesmo tempo, duas expressões desse amplo processo de esvaziamento, de produção de destroços e, ao mesmo tempo, duas forças que operam, por contrastes, a escavação das fundações metafísicas da religião, do mercado, do lazer, do Estado e da identidade social.

## Mentalidade histórica e novas espiritualidades em Catemaco, Veracruz: de um povo de bruxos a um centro esotérico neo-olmeca<sup>1</sup>

ALÍ CORTINA<sup>2</sup>

A história religiosa contemporânea evidencia tendências globais que têm lugar em diferentes contextos culturais. No ocidente, durante a segunda metade do século XX, o movimento Nova Era se caracterizou como um dos movimentos sociais mais importantes<sup>3</sup>. Embora fosse considerado, em princípio, uma espiritualidade contracultural à forma de



<sup>1</sup> Traduzido por Tiele Kawarlevski. Supervisionado por Cleci Bevilacqua.

<sup>2</sup> Licenciado em História pela Universidad Veracruzana. Mestrando em Ciências Sociais e Humanidades pela Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa. E-mail: alicortina33@gmail.com

<sup>3</sup> “A expressão ‘novos movimentos religiosos’ (...) designa distintas práticas religiosas – como o Nova Era – nascidas fora do âmbito das religiões históricas ocidentais ou das correntes inovadoras que geraram. Trata-se de um movimento muito heterogêneo que escapa a toda a tentativa de classificação...” (Teisenhoffer, 2008: 26).

vida ocidental<sup>4</sup> e à modernidade capitalista, na América Latina, onde possui um substrato histórico muito distinto e com uma destacada assimetria da experiência moderno-pós-moderna<sup>5</sup>, o movimento Nova Era tem ressignificado e combinado diversos sincretismos populares de longa duração (De la Torre y Gutiérrez, 2013, p. 15), contribuindo com o resgate e invenção de identidades étnicas conhecidas como neoindígenas (Galinier, 2008).

A combinação de uma idealização e exotização nacionalista do indígena, promovida no México pelo nacionalismo cultural<sup>6</sup>, tem contribuído também para chamar a atenção dos *new agers* que veem a cultura pré-hispânica e as cosmovisões indígenas como um objeto exótico,



- <sup>4</sup> Mardones (2007, p. 47) denominou essa forma de religiosidade de “Pós-moderna”, considerando-a como “mistura de neo-orientalismo, neomisticismo, neoesoterismo e o pretense último paradigma científico, é ele que melhor representa essa tendência pós-secular e pós-moderna rumo a uma subjetivação da religião, um redescobrimto de formas tradicionais, mágico-esotéricas e místicas, com toques ecológicos e terapêuticos”.
- <sup>5</sup> “... pós-moderno em seu sentido histórico, (...) porque gera uma multiplicidade de espaços e centros onde convergem e se difundem redes (...) abre a possibilidade para uma reconfiguração (...) de um espaço simbólico religioso que funciona com base na convergência e difusão de elementos heterogêneos (...). Não é absolutamente acidental destacar o fato de que o cristianismo, como religião ocidental que se inspira em códigos patriarcais e monoteístas, está menos preparado para enfrentar e assumir esse novo contexto cultural, e que, em contraposição, (...) a matriz das religiões indígenas e afroamericanas, precisamente porque suas estruturas significativas são politeístas e panteístas e de visão cósmica, é receptiva a componentes diversos e oferece uma grande margem para cultos e rituais diferenciados, integrados sincreticamente nas práticas dos diversos grupos e comunidades” (Parker Gumucio, 2008, p. 359).
- <sup>6</sup> Embora este tenha sido um trabalho impulsionado ao longo do século XIX, seus antecedentes institucionais modernos encontram-se na elaboração governamental das leis orgânicas que originaram o Instituto Nacional de Antropologia e História (1936) e o Instituto Nacional Indigenista (1948) (Martínez, 1977, p. 27). Período-chave em que “o México que emergiu da Revolução reconheceu, no passado pré-hispânico, em seu desenvolvimento histórico e cultural e nas tradições dos grupos indígenas e populares, símbolos que se identificaram como o genuíno da alma nacional” (Florescano, 1997, p. 167). A partir deste reconhecimento, foram patrimonializados os bens materiais pré-hispânicos, derivando na criação do Museu Nacional de Antropologia, em 1964, e, posteriormente, em inúmeros museus regionais em todo país (Florescano, 1997, p. 168-169).

carregado de valores de alteridade como sua ancestralidade, sua relação com a natureza e o espiritual. Como indicado por Galinier (2008, p. 74), as imagens do indígena Nova Era<sup>7</sup> se apoiam em um corpus de crenças e de rituais autóctonos, encapsulados em cerimônias de origem exótica, com a benção das agências de turismo. Esse é o caso de Catemaco, Veracruz, um povo indígena tradicional, famoso como povo de bruxos, que, nas últimas décadas, tem sido impactado por ondas migratórias de turismo espiritual (*new agers*) nacional e internacional – atraídas, principalmente, pelas mediações do turismo mágico –, e que tem sido difundido em meios massivos por ser o lugar sede dos congressos de bruxos organizados na região desde o final da década de 1970.

Por isso, na última década, se consolidou como um espaço esotérico neo-olmeca, atraindo especialistas e buscadores de experiências espirituais de alternatividade neoindígena e neoesotérica. Em suma, tais fatores de convergência e mercantilização das espiritualidades têm repercutido no processo histórico da região, posicionando-a como um centro neoesotérico de grande influência no México.

O presente capítulo tem como finalidade narrar uma história que pretende mostrar quais são as condições do surgimento das novas espiritualidades em Catemaco, Veracruz, considerando suas alterações nas coordenadas da dialética local-global. Isso será feito a partir da análise de dois eixos historiográficos: a história das mentalidades<sup>8</sup> e a micro-história<sup>9</sup>. Propõe-se uma interpretação ontológica da época, baseada nas



<sup>7</sup> “... a emergência do “índio Nova Era”, “místico” (...) está introduzindo paulatinamente uma nova visão da história do estado, por meio de mudanças cosméticas, mas que, ao final, levam a uma distorção notável da realidade histórica” (Galinier, 2008, p. 77).

<sup>8</sup> Chartier (2005, p. 32-40) menciona que o objetivo de historiar as mentalidades é “saber as razões e modalidades da passagem de um sistema a outro” e conhecer “a forma com que os homens a pensam e a transpõem”.

<sup>9</sup> “A perspectiva da micro-história (...) dá uma importância primordial às atividades, formas de comportamento e instituições que constituem o contexto em que as falas particulares podem ser entendidas adequadamente e permitem um debate significativo sobre aqueles conceitos e crenças que, do contrário, permaneceriam

mentalidades, cujos depoimentos anexam a memória histórica<sup>10</sup> como experiência da narrativa do presente, em correlação com a análise micro-histórica dos elementos públicos mais importantes da economia e da política local e regional.

## Antecedentes históricos, configuração do espaço e a mentalidade histórica

Catemaco, Veracruz, localizado ao sul do Estado, pertence, junto com San Andrés Tuxtla e Santiago Tuxtla, à região de relações familiares chamada “Los Tuxtlas”. Segundo dados arqueológicos, a cultura mais antiga sobre a qual se tem vestígios na região é a chamada cultura Olmeca, que se desenvolveu no período pré-clássico mesoamericano, entre os anos 1600 a.c. e 400 a.c., no sul de Veracruz e Tabasco (Florescano, 2011, p. 69-86).

Desde o seu “descobrimento”, na década de 1940, se atribui aos Olmecas a influência na técnica, na arte e nos sistemas de organização social que caracterizariam a civilização mesoamericana. Por isso, a antropologia mexicana a chama de “Cultura Mãe” (Vásquez Zárate, 2011, p. 95).

Todavia, o espaço regional se formou durante a época colonial, quando se instituiu o cantão de Los Tuxtlas, que retribuiu com um reconhecimento regional que remonta aos tempos pré-hispânicos. A história cultural é muito complexa, mas, de modo geral, se reconhece que a região foi povoada por náuatles desde o século XII<sup>11</sup>, e se fortaleceu

---

hermeticamente fechados em si mesmos sem a adequada referência à sociedade...” (Levi, 2001, p. 137). Contudo, como indica Chartier (2007, p. 74), uma micro-história que descuida o passado é suspeita, razão pela qual essa perspectiva não deve ser pensada sem sua interação com a dimensão global.

<sup>10</sup> “A memória é um elemento essencial do que hoje se costuma chamar de ‘identidade’ individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e da sociedade de hoje, na febre e na angústia” (Le Goff, 1991, p. 181).

<sup>11</sup> “... depois da destruição de Tula e por pressão dos tolteca-chichimeca, grupos de fala náuatle emigraram do centro do México até a planície costeira do sul de Veracruz e Tabasco, onde se assentaram entre a população populuca ou olmeca (que era conhecida por ambos os nomes)” (Molina Ludy, 1992, p. 47).

com populações zoque-popolucas provenientes da serra de Santa Marta e de populações mestiças de Tlacotalpan e de diversas comunidades que se encontram ao longo do rio Papaloapan do sul de Veracruz, quando emigraram por causa da erupção vulcânica do pico de San Martín, em 1785 (Covarrubias Duclaud, 2012, p. 40). Essa é uma data aproximada de quando Catemaco começa a adquirir forma de comunidade.

Nesse sentido, pode-se dizer que Los Tuxtlas se caracterizou historicamente por ser uma região de heterodoxia religiosa<sup>12</sup>, com uma mentalidade histórica<sup>13</sup> cujo núcleo se condensa sincreticamente entre o pensamento mesoamericano náuatle e zoque-popolucas com o catolicismo popular. Um suporte essencial para essa mentalidade encontra-se no pensamento mágico, o qual fica evidente, em Catemaco, nas diversas crenças coletivas referentes à existência de situações sobrenaturais refletidas na vida cotidiana das pessoas.

Entre as situações mais comuns, encontram-se os praticantes de magia ou bruxaria, que consideram ter o poder de incidir sobre a realidade tanto natural como social, por meio de procedimentos ritualísticos e da utilização de símbolos. Popularmente, esses especialistas são conhecidos como bruxos, xamãs ou curandeiros, os quais realizam diversas práticas – como amarrações de amor (magia amorosa), trabalhos para obtenção de bens materiais ou dinheiro, limpezas, bruxarias (danos a outras pessoas) ou previsões com diferentes finalidades; uma delas é conhecer as doenças que atingem os enfermos, tanto de caráter natural como sobrenatural, tal como o olho gordo, paralisia do sono, os maus



<sup>12</sup> Para Bastian (1990, p. 175-176), a heterodoxia religiosa “se trata de uma verdadeira imprecisão de comportamentos, instituições e valores religiosos que têm em comum a não aceitação à instituição religiosa hegemônica”.

<sup>13</sup> Para a Escola dos Annales, os sistemas de crenças religiosas e cosmológicas são indissociáveis da <<mentalidade histórica>> (Le Goff, 2005, p. 52) enquanto configuração temporal que se refere a estruturas e esquemas de pensamento inferencial articulados a partir de suportes culturais, linguísticos, conceituais, simbólicos, afetivos e cognitivos, que dispõem das “formas de pensar e de sentir” (...) (por exemplo, os limites entre o possível e o impossível ou as fronteiras entre o natural e o sobrenatural)” (Chartier, 2005, p. 20).

espíritos, o afundamento da moleira nos bebês e o feitiço por bruxaria (Münch, 2012, p. 64-65).

Ademais, devem ser incluídos outros especialistas tradicionais como as feiticeiras, os curandeiros, os herbanários e as parteiras, que atendem questões como a cura do corpo, correspondentes a essa cosmogonia. Essas pessoas, geralmente, adquirem esses conhecimentos na própria comunidade; alguns por meio de revelações oníricas e, no caso de pessoas que praticam a magia, a bruxaria ou realizam “pactos com o diabo”, as iniciações em santuários naturais são de vital importância, sejam em lagoas, morros, rios ou cavernas. Em Catemaco, o principal santuário é o morro do Mono Blanco.

Como menciona Vargas Montero (2000, p. 58), a cosmovisão náutle em Los Tuxtlas reflete uma profunda relação homem-natureza. Os seres fantásticos ou sobrenaturais são percebidos como parte do equilíbrio natural, alguns deles, inclusive, recebem o título de guardiões – como os chaneques, que “se relacionam diretamente com a antiga divindade Chane, que governa os seres da natureza, os animais e os seres fantásticos” (Vargas Montero, 2010, p. 112); ou os *chilobos* e os *hunchuts*, que se relacionavam ao inframundo e às cavernas (Vargas Montero, 2010, p. 110).

A concepção mágica do tempo tem mantido uma profunda relação com os antigos ciclos agrícolas<sup>14</sup> e se projeta em duas festividades locais: a celebração católica popular de Nossa Senhora do Carmo, celebrada de 16 a 18 de julho, e a festa da primeira sexta-feira de março. Durante esta última, os curandeiros herbanários, bruxos, xamãs, feiticeiras e benzedores fabricam seus “contras”, poções, trabalhos de magia, de proteção ou de magia amorosa, pois consideram que a energia dessa noite é muito importante para que funcionem os trabalhos de todo tipo.

////////////////////

<sup>14</sup> “A partir das fontes disponíveis, as representações de calendários mesoamericanos sofreram um impacto irreversível, de tal modo que os atuais indígenas se apegam ao calendário gregoriano e fixam nele as datas fundamentais do ciclo anual das festividades agrícolas” (Vargas Montero, 2010, p. 119).



Esse pensamento mágico, produto do sincretismo de três séculos, também criou uma noção curta do tempo, ou seja, acredita-se que a prática da bruxaria é mais efetiva em determinados dias da semana, principalmente nas terças e sextas-feiras; “os indígenas a adotaram facilmente, apesar de não terem ciclos de sete dias” (Olavarrieta, 1977, p. 218). De igual forma, diferentes crenças, como “fazer trabalhos”, realizá-los nas esquinas ou em uma encruzilhada, remetem ao paganismo europeu, assim como à crença em seres sobrenaturais, como o diabo e as bruxas europeias, as quais costumavam surpreender os pescadores da lagoa de Catemaco durante a noite em forma de “bolas de fogo” (Herrera García, 2007, p. 41).

## Turismo, migrações, meios de comunicação de massa e a invenção da identidade olmeca

Desde o final do século XVIII, Catemaco tem sido um centro que atrai peregrinações religiosas vinculadas à devoção e à fama de Nossa Senhora do Carmo, trazendo pessoas da região e de outros estados. Mais tarde, Catemaco começou a ser visitada por suas atrações naturais<sup>15</sup> pois, ainda em 1938, a bacia da lagoa foi declarada como zona protegida, o que começou a captar outros tipos de visitantes atraídos pelo turismo ecológico<sup>16</sup>.

A presença e a mobilidade estrangeiras, de forma paralela, se fizeram presentes pela filmagem cinematográfica de *La Vorágine* (Abismos de amor), em 1948, que, posteriormente, junto com outros filmes mais<sup>17</sup>,



- <sup>15</sup> A região de Los Tuxtlas é um dos lugares com maior biodiversidade do país. “Em suas selvas encontra-se mais de 25% da flora de Veracruz” (Ladrón de Guevara e Budar, 2008, p. 7).
- <sup>16</sup> Em 1943, realiza-se a “primeira oficina de planejamento comunitário dos recursos naturais da comunidade López Mateos, a partir da qual se estabeleceram as bases do desenvolvimento sustentável” (Reséndiz Picasso, 2004, p. 60).
- <sup>17</sup> Foram gravados os filmes: *Sombra Verde* (1954), *Muerte en el Jardín* - produção mexicano-francesa - (1956), *Bonampak*, *La Ciudad Perdida*, *Mina*, *viento de libertad*

fomentaram as dinâmicas de intercâmbio informativo, entre as quais estão incluídas as crenças religiosas.

Em 1950, a construção da rodovia federal 180 (Gomezjara, 1998, p. 129) conectou a região sudeste com o centro do país, facilitando o acesso ao turismo nacional. O turismo hoteleiro, aproveitando o *marketing* de Catemaco como lugar de tradição, integrou, na hospedagem de serviços terapêuticos como os *spas* com técnicas pré-hispânicas, por exemplo, o temazcal, no Hotel Playa Azul, fundado em 1956 por familiares do ex-revolucionário Cândido Aguilar (Reséndiz Picasso, 2004, p. 49).

Na mesma década, começou a ser exaltada a fama dos bruxos, curandeiros, herbanários e afins, que começaram a ser visados com maior frequência por pessoas de outras partes do estado e do país. Um elemento definitivo para ganhar o nome de povo de bruxos foram as visitas realizadas por distintos políticos e, inclusive, presidentes que acorreram em busca dos serviços dos bruxos, para consultar seu futuro pessoal e político (Gil Olmos, 2012, p. 70-72). A fama se espalhou e pessoas de outras partes do estado e do país procuraram se curar de alguma doença, conhecer seu futuro, realizar trabalhos de magia amorosa, obter proteções espirituais ou realizar danos a outras pessoas por meio da bruxaria.

Em 1960, Catemaco foi se transformando em um reconhecido mercado de produtos religiosos e esotéricos, incorporando novos objetos significantes às já conhecidas mercadorias tradicionais. Um exemplo disso são os altares de cura dos especialistas tradicionais e alguns domésticos, onde são introduzidas figuras de budas e pirâmides (Vargas Montero, 2009, p. 66-69).

Neste período, já se havia iniciado um processo de transposição de crenças entre a localidade e a globalidade que perduraria até a atualidade. Prova disso seria a inauguração de um templo Espiritualista

---

(1977), La Casa del Sur (1975), Medicine Man (1991), Las vírgenes de San Valentín (1991), Nurses on the line (1993), Ámbar (1994), Nanciyaga (1998), Hijos del viento (2000), Piedras verdes (2001), Arachnid (2001) e Apocalypso (2006).

Trinitário Mariano<sup>18</sup> na localidade de Sontecomapan, Catemaco, Veracruz, em 13 de setembro de 1965, como indica um *banner* no interior do templo. Os Espiritualistas Trinitários Marianos de Catemaco, igualmente, adotariam práticas religiosas e crenças relativas à primeira sexta-feira de março, tradição eminentemente mesoamericana, mas também adotariam a crença de exercer seu trabalho espiritual nas terças e sextas. A partir desse momento, se incorporariam novos especialistas espirituais à localidade; eles inclusive começariam a trabalhar para “desenvolver” o dom da cura em pessoas locais que teriam nascido com essa aptidão. É o caso da senhora Érika Noemí Santos (Curandeira), que lembra:

Quando comecei com meus ataques, me levaram a um templo espiritual que se chama Sontecomapan, aí os irmãos me encaminharam para ser espiritista, tive meus mestres [...] aí descobriram que eu tinha os ataques porque eu ia curar espiritualmente e já me desenvolveram para fazer esse tipo de trabalho [...] comecei com 9 anos e fui até os 15. Dos 15 anos pra cá eu sou materialista [...]. Comecei sendo espiritista, mas, aí, fiquei em estado muito grave, porque o espiritismo é muito fraco, então iniciei o material.

Por outro lado, durante as décadas de 1970 e 1980, com o apoio econômico dos governadores do Estado (Blázquez, 1986, p. 10180-11220), foram impulsionadas diferentes atividades econômicas que incluíam o “turismo mágico”. Foi somente em 1975 que o Estado, por meio do INAH (Instituto Nacional de Antropologia e História), fomentou o imaginário Olmeca, guiado pela construção do Museu Tuxteco Olmeca, em Santiago Tuxtla<sup>19</sup>, com o objetivo de reforçar a identidade regional a partir da recuperação de uma “herança cultural ancestral”. Os antropólogos



<sup>18</sup> Religiosidade de origem mexicana surgida em 1866, sincrética entre o judaísmo, o catolicismo e o espiritismo moderno. Tem como base uma cosmovisão nativista relacionada com o México pré-hispânico (Lagarriga Attias, 2002, p. 3).

<sup>19</sup> Seu antecedente se remonta a 1950, quando foi levada pela prefeitura – presidida por Ignacio Díaz Bustamante, com a anuência das autoridades do lugar e com a autorização do Museu de Antropologia e Historia da Cidade do México para sua melhor conservação – uma cabeça colossal olmeca ao parque de Santiago Tuxtla. El Dictamen, sexta-feira, 6 de março de 1970.

e arqueólogos contribuíram com a representação e projeção dos olmecas como “a cultura mãe”, o que incidiu na idealização do passado pré-hispânico entre os povoadores da localidade. Essa seria uma história da qual se valeriam para desenvolver futuras políticas culturais.



Descrição: A fotografia mostra a senhora Erika Noemí Santos em seu altar tradicional. Observam-se imagens católicas, como as da virgem de Guadalupe, de São Judas Tadeu, do Menino Jesus, da Vigem de Juquila e de outros santos recentemente canonizados, como São Simão, além de pequenos artefatos piramidais orientais. Ela também veste sua bata branca “para trabalhar” no espiritualismo trinitário mariano (Trabalho de campo, 2014).

Esses processos e acontecimentos, que podem parecer desconexos, já estavam gerando as condições históricas sobre as quais se desenvolveria

Catemaco como espaço heterodoxo de espiritualidades nas décadas seguintes.<sup>20</sup>

Em 1978, em razão da festividade da primeira sexta-feira de março, realizou-se o primeiro congresso de bruxos<sup>21</sup>, em Santiago Tuxtla, com a colaboração da secretaria de turismo do estado e de antropólogos. Esse congresso foi divulgado com antecipação em diversos meios de comunicação e suas temáticas eram a demonologia, o exorcismo, o magnetismo, a cristalomania, a astrologia e os amuletos. Entre os participantes anunciados estavam:

...o Reverendo Tao Raahn falará sobre o controle psíquico; o “professor” Antonio Vázquez de Alba será responsável pelo manejo do fenômeno paranormal; o “engenheiro” J. M. Ponton falará sobre previsões climatológicas [...]; o “doutor” Manuel Galindo falará sobre “demonologia” e “exorcismo”; os “doutores” Claudia e Reynaldo Contreras, sobre biorritmo; o “doutor” Emilio Hadad, sobre hipnose; e a professora Ingrid Carlson sobre cura “espiritual” [...]. O “professor” Miguel Ángel Villavicencio falará sobre herbanária; o “técnico” Gaudencio Tepancatl, sobre cura magnética; e, caso falte alguma coisa, estarão à disposição os “psíquicos” e práticos de todos Los Tuxtlas [...]. Todas as conferências serão no Museu de Antropologia e na Casa da Cultura.<sup>22</sup>

Nos folhetos regionais se anunciava: “... Haverá desde livros, amuletos e velas, até ervas, tarot, baralho espanhol e egípcio, perfumes, leitura de borra de café, cristalomania, curas psíquicas, diagnósticos,



- <sup>20</sup> Esse processo de urbanização começaria a infringir sérias mudanças no campo religioso de Catemaco, como menciona Bourdieu (2006, p. 37): “A oposição entre a cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião e, concomitantemente, traduz uma das divisões religiosas mais importantes em toda a sociedade afetada por esse tipo de oposição morfológica (Bourdieu, Pierre. 1992. p. 34).
- <sup>21</sup> “Essa reunião tem sido considerada de grande importância por psicólogos, psiquiatras e estudiosos de fenômenos paranormais, em virtude de que é a primeira vez em que um evento dessa natureza se abre para o público e para o turismo”. Diário de Xalapa, sexta-feira, 4 de março de 1978.
- <sup>22</sup> Diário de Xalapa, terça-feira, 28 de fevereiro de 1978.

artesanato mágico, radiestesia, sensores, biomagnetismo, astrologia e representações psíquicas”<sup>23</sup>. A promoção do evento ganhou destaque com os pacotes turísticos criados pela companhia Mexicana de Aviación<sup>24</sup>.

O principal feito desse evento, que definiria a história de Los Tuxtlas, seria a apresentação do “Bruxo Mor” de Catemaco, Gonzalo Aguirre Pech (considerado “a pessoa mais importante de toda a região de Los Tuxtlas”<sup>25</sup>; inclusive o PRI, Partido Revolucionário Institucional, queria elegê-lo prefeito de Catemaco), que seria transmitida pelos canais 13 e 2 da televisão nacional. No entanto, foi a entrevista que concedeu a Raúl Velasco, apresentador do programa de audiência nacional e internacional, “Siempre en Domingo”, que internacionalizou a exotização de Catemaco sob o *slogan* “Catemaco, terra de bruxos”.<sup>26</sup>

Nos anos seguintes, esses congressos se mantiveram<sup>27</sup> em Catemaco devido à consolidação de um imaginário da magia e da ancestralidade, em nível nacional e internacional. Contudo, não estiveram isentos de problemas, principalmente por questões envolvendo charlatanismo e demais características consideradas fraudulentas pelo público,<sup>28</sup> razão pela qual foi retirado o apoio estatal por quatro anos consecutivos, de 1984 a 1987.<sup>29</sup> Apesar disso, o final dos congressos estava longe de acontecer; para tanto, sua retomada, em 1988, apresentou uma proposta



<sup>23</sup> *Ibíd.*

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> Diário de Xalapa, sábado, 5 de março de 1978.

<sup>26</sup> Cabe acrescentar que ainda estiveram presentes no evento homens de letras, como Carlos Monsiváis (naquele momento enviado pela revista *Siempre!*). Também participaram diversos jornais tanto estaduais como nacionais, além de Antonio Andrade, da direção de rádio, televisão e cinematografia da Presidência da República (*Ibíd.*).

<sup>27</sup> Os congressos realizados em Santiago Tuxtla decaíram, inclusive deixaram de ser realizados durante muitos anos (Bustamante 2008, apud: Münch, 2012, p. 234-235).

<sup>28</sup> Diário del Itsmo, domingo, 14 de fevereiro de 1988.

<sup>29</sup> Diário del Itsmo, sábado, 6 de fevereiro de 1988.

diferente, promovida em diferentes meios pelas autoridades da seguinte forma:

...nesta ocasião, o congresso dos bruxos tem a intenção de encontrar a raiz antropológica desta agremiação na região de Los Tuxtlas e, para tanto, foram convidados conhecidos pesquisadores do tema [...] serão realizadas mesas-redondas e interessantes conferências que pretendem lavar a imagem de charlatanismo e exaltar os aspectos históricos e culturais de personagens tão peculiares [...] com essa mudança antropológica, o evento será mais atraente e interessante.<sup>30</sup>

...será tratado o aprofundamento da medicina curativa de ervas e plantas [...] na serra de Nanciyaga [...] Esta reunião, que estará aberta para o turismo nacional e estrangeiro, será eminentemente cultural e se buscará, sobretudo, resgatar as lendas, mitos das celebrações culturais realizadas na cultura Olmeca.<sup>31</sup>

Durante esse evento, para o qual chegaram especialistas de todo o mundo, se fez alusão aos “7 olmecas eleitos”, bem como à magia e à medicina olmeca. A partir desse momento, nas décadas seguintes, passaria a se chamar “festival de bruxos”, em vez de “congresso de bruxos”, e cresceria, não apenas em seu alcance social e midiático, mas também no âmbito Nova Era, incluindo diversos especialistas de terapias como o *reiki*, a reflexologia, a angelologia, a gnóstica, os Temazcais (saunas indígenas), a aromaterapia, os pais de santo, os babalorixás, os húngaros, entre outros, que impregnariam não apenas o festival, mas também Catemaco com outros horizontes espirituais. Um exemplo disso são algumas visitas dos índios Hopi, em 1992, que estabeleceram a prática do temazcal guerreiro mmm (Sergio Allison, antropólogo, neo-curador e organizador do festival de bruxos (apud Cortina, 2015, p. 181).

O que aconteceu nesse momento foi o reflexo de múltiplos processos de identidade, turismo e espiritualidade que, há alguns anos, se



<sup>30</sup> Diário del Itsmo, sábado, 20 de fevereiro de 1988.

<sup>31</sup> Diário del Itsmo, terça-feira, 23 de fevereiro de 1988.

entrelaçavam de maneira complexa no lugar, pois apenas dois anos antes, em 1986, se fundara Nanciyaga, uma reserva ecológica e hoteleira, que seria o desencadeador midiático<sup>32</sup> do turismo ecológico em Catemaco. Desde então, tem se promovido um discurso ecológico e holístico-terapêutico, no qual também se incorporaram as limpezas, as massagens e os temazcais, como forma de ritual pré-hispânico-Nova Era, em combinação com toda a classe de semióforos<sup>33</sup> olmecas, começando pelo nome de Nanciyaga (nome mítico de uma princesa olmeca), anexando representações de divindades como Chalchiuhtlicue (divindade olmeca da água), cabeças olmecas, seres fantásticos, réplicas de peças arqueológicas, entre outras. Lê-se assim em sua página na web:

Nanciyaga é o lugar onde confluem a selva tropical mais ao norte do planeta, com sua incalculável diversidade de flora e fauna, o lago e as águas minerais que concedem vida e movimento ao entorno; um lugar onde o visitante tem a possibilidade de entrar em harmonia com o natural e regressar à sua origem. Resguarda o entorno e favorece o ecoturismo sustentável. Nanciyaga oferece ao turista uma alternativa diferente de descanso, que vai desde uma visita guiada pelo lugar até a prática de certas tradições pré-hispânicas, como o banho de temazcal<sup>34</sup>.



<sup>32</sup> Nanciyaga começou com 4 hectares e atualmente tem 14. Desde seu início até a atualidade, tem sido visitada por emissoras nacionais, principalmente RTV (Radio Televisión de Veracruz), e internacionais, por exemplo, da Ásia, França, Rússia, Holanda. Também tem aparecido em reportagens como México Desconocido e esteve na revista Vuelo, que é oferecida nos aviões, telenotícias e telenovelas, entre outras (Belém Pedraza, Gerente General; Cit. por Cortina, 2015, p. 207).

<sup>33</sup> “Um objeto visível investido de significado” (Pomian, 1999, p. 13).

<sup>34</sup> Retirado de sua página oficial: <http://nanciyaga.com/>





Descrição: Altar de curandeira em Nanciyaga. Observa-se a deusa Chalchiuhtlicue, divindade Olmeca da água, junto à virgem de Guadalupe, entre outras imagens católicas.



Descrição: Réplicas de peças arqueológicas da cultura olmeca. A terceira é a representação da princesa "Nanciyaga".

Nanciyaga não se projeta unicamente para o exterior; também o faz para dentro de Catemaco, pois possui convênios com as escolas, às quais oferece cursos e trilhas relacionadas ao cuidado com o meio ambiente e ao resgate das tradições. Também é uma fonte de emprego para seus habitantes, inclusive tem trabalhado em conjunto com a prefeitura na elaboração de planos turísticos – como para o festival de bruxos de 1988. Essa é uma peça-chave para reconhecer o surgimento do discurso Nova Era nas instituições privadas locais, as quais têm se diversificado de múltiplas formas. Um exemplo é o hotel Prashanti, fundado em 2008, cujo anúncio é “O lugar onde tua mente percebe a alma”<sup>35</sup>, que oferece serviços de temazcal, cristaloterapia, limpezas quânticas de luz e *tours* ecológicos. Nos últimos anos (2010-2015), surgiram novos centros de terapias alternativas, principalmente de banhos rituais-spa de temazcais, que são anunciados como os da “verdadeira tradição pré-hispânica”, mesmo que, em geral, sejam apenas um conglomerado de ideias, cantos, decorações e imagens que buscam representar a nostalgia do México pré-hispânico.

O período compreendido entre o final da década de 1980 até o ano 2000 seria glorioso para Catemaco, pois com a consolidação do imaginário ancestral se impulsionaria um fenômeno duplo: por um lado, se intensificariam as visitas, principalmente as nacionais, aos bruxos e especialistas tradicionais; e, por outro lado, seriam criados processos de realocização e translocalização religiosa (De la Torre, 2008, p. 50) devido ao contato com novos especialistas de terapias alternativas, assim como com outras religiões translocalizadas, por exemplo, os pais de santo formados em Cuba, que iniciaram os trabalhos no ano de 2000 (Saldívar Arellano, 2008, p. 152-160).

Esses processos começaram a refletir no interior do próprio mercado local de San Andrés Tuxtla<sup>36</sup> e de Catemaco, onde foram incorporados

////////////////////

<sup>35</sup> Retirado de sua página oficial: <http://prashanti.com.mx/pagina/>

<sup>36</sup> Cabe mencionar que, segundo os dados apresentados por INEGI (Instituto Nacional de Estatística e Geografia) no ano 2000, é um dos sete municípios do Estado de

novos produtos com orientação Nova Era, como incensos, divindades e símbolos orientais, budas, miniaturas de gnomos e elfos, livros de yoga e alimentação saudável, entre outras mercadorias que se misturaram com elementos já existentes, como *sprays* e loções da sorte ou para atrair o amor, ervas, plantas, livros de magia como o de San Cipriano, amuletos, ferraduras etc. Também são integrados a esse mercado bens e símbolos de religiosidades emergentes, como é o culto à Santa Morte.

Está longe a possibilidade de os bens espirituais tradicionais, como as ervas, os santos católicos e os amuletos em geral serem obscurecidos pelos produtos Nova Era; ao contrário, são produtos que não entram em conflito, que se integram produtivamente na região e não se limitam a uma distinção de mercado, ou seja, os produtos Nova Era direcionados aos turistas e os produtos tradicionais à população local, pois todos os produtos oferecidos são consumidos pela população em geral.

Por sua vez, os meios de comunicação de massa terminariam por integrar Catemaco às lógicas da globalização, inicialmente com a chegada da televisão a cabo – “Cablevisión” – em 1989, embora tenham se diversificado, significativamente, da década de 1990 até a atualidade. Ao final dessa década, entre os anos 1997-1998, apareceriam os primeiros *cybers* (internet) e chegaria a empresa de telefonia celular Telcel. Contudo, esses serviços se diversificaram muito desde o início do século XXI. Tais meios foram bem aceitos pela sociedade, posto que permitiram, principalmente aos neocuradores, o estabelecimento de redes de contatos com outros especialistas da região e do mundo, assim como o acesso a conhecimentos disponibilizados na rede, que logo seriam incorporados para renovar suas ofertas. No entanto, alguns desses serviços são inaccessíveis, inclusive hoje em dia, para grande parte da população, razão pela qual, de maneira geral, se evidencia que os especialistas mais tradicionais não tiveram um contato real com a internet, como tem acontecido

---

Veracruz com maior população “sem religião”, tal como aparece no Atlas da diversidade religiosa no México (Gutiérrez Zúñiga, 2007, p. 116-118).

com as novas gerações, conforme menciona Sergio Allison (antropólogo, neocurador e organizador do festival de bruxos):

...estou em dia com a internet [...] utilizamos a internet, mais que outra coisa aqui em Catemaco, no *marketing*, como uma janela de Catemaco para o mundo e é uma retroalimentação; por meio da internet nós nos inteiramos de que há outras comunidades iguais. De Toluca nosso irmão Cuahutónac, nossa irmã Ayram, que é do México, guia espiritual, nosso irmão também mitra luz que conhecemos pela internet [...] A internet mudou bastante minha vida, de modo que eu posso passar meus conhecimentos ao mundo; conheci muita gente e também recebi conhecimentos, nós somos seres que nunca deixam de aprender, um verdadeiro antropólogo não deixa de aprender nunca.

De igual modo, os negócios turísticos, entre os quais se incluem hotéis, *spas*, reservas, negócios autossustentáveis, ecológicos, entre outros exploraram bem o recurso da internet para se promoverem por meio de páginas *web* e contatar agências de viagens nacionais e estrangeiras. Os bruxos, xamãs e curandeiros também se beneficiaram de maneira direta da internet, pois se promoveram por esse meio, seja de forma eletrônica, seja de forma publicitária, geralmente oferecendo seus cartões, onde estão o número de telefone e o e-mail:



Descrição: Cartões de visita de bruxos, xamãs, temazcaleiros, coach espirituais, espiritistas e curandeiros olmecas. Há especialistas que só viajam a Catemaco para divulgar seus serviços para outras partes do país.

Depois do ano 2000, aconteceria uma redução considerável do turismo devido a muitos fatores: por um lado, a má fama de alguns bruxos por terem vínculo com o narcotráfico, alguns outros por errarem em suas profecias,<sup>37</sup> e, por outro lado, pelo charlatanismo evidente que causou

////////////////////

<sup>37</sup> “O que por algum tempo foi um negócio próspero, do qual se beneficiaram todos os bruxos, foi afetado por um fator material que impactou negativamente no número de interessados por Catemaco (...) Com a derrota do PRI nas eleições de 2000, a crença nos poderes dos bruxos de Catemaco diminuiu consideravelmente, sobretudo, logo que o Bruxo mor, Tito Gueixpal, adivinhou o triunfo de Francisco Labastida nas eleições daquele ano” (Gil Olmos, 2012, p. 73).

desprestígio, em parte, a outros especialistas. Recentemente, entre os anos 2008-2010, buscou-se recuperar a boa fama de Catemaco novamente, com o apoio governamental por meio de *marketing* jornalístico. No início de 2008, por exemplo, foi divulgado que o governador Fidel Herrera Beltrán ganhou na loteria depois de ter visitado um bruxo de Catemaco.<sup>38</sup>

Igualmente, no mesmo ano, em Santiago Tuxtla, começou a ser promovida uma tradição inventada<sup>39</sup>, que consiste em receber o “ano novo olmeca” durante a primeira sexta-feira de março. Esse evento não apenas remete a uma invenção política, mas também atrai grupos *concheros* (grupos de dança ritualística) do movimento da neomexicanização provenientes do centro do país; estes realizam cerimônias na zona arqueológica de Três Zapotes.<sup>40</sup> Desde a primeira realização da cerimônia, a cargo do governador Fidel Herrera, o evento foi intitulado: “Festival Ritos, Cerimônias e Artesanatos Mágicos”, no qual “... os bruxos locais subiram à Colina Sagrada de Tatocapan para receber a energia do início do ano olmeca”<sup>41</sup>. Nesse rito, que previa uma nova tradição, participaram dançarinos populucas e, nas imediações do Museu Tuxteco, eram realizadas conferências sobre previsões de diversas índoles<sup>42</sup>.

Paralelamente, em Catemaco, os bruxos ofereceram as tradicionais limpezas, temazcais e danças, acompanhadas de conferências de



<sup>38</sup> Diário de Xalapa, quarta-feira, 9 de janeiro de 2008.

<sup>39</sup> “A ‘tradição inventada’ implica um grupo de práticas, normalmente regidas por regras aceitas abertas ou expressamente de natureza simbólica ou ritualística, que buscam infundir determinados valores ou normas de comportamento por meio de uma repetição, o que implica, automaticamente, continuidade com o passado... normalmente tentam conectar-se com um passado histórico que seja adequado para eles” (Hobsbawm, 2002, p. 8).

<sup>40</sup> “... uma centena de descendentes da cultura olmeca e alguns curiosos inevitáveis deram as boas-vindas ao ano novo de seu calendário na zona arqueológica de Tres Zapotes (...) Quando chega a meia-noite os “dançarinos” sobem no cerro e acendem um fogo purificador ao redor do qual dançam, até o amanhecer, pedindo ao ano que inicia que seja benevolente com eles, com sua gente e os livre de rancores e invejas”. El Siglo de Torreón, domingo, 4 de março de 2007.

<sup>41</sup> Diário de Xalapa, sábado, 8 de março de 2008.

<sup>42</sup> Diário de Xalapa, sábado, 1 de março de 2008.

antropólogos, que serviam para legitimar a autenticidade do ato. Durante o evento, foram anunciadas questões como: “Segundo o costume pré-hispânico, na primeira sexta-feira de março, se realiza uma saudação à deusa que era adorada na antiga cidade olmeca de Catemaco”,<sup>43</sup> em referência à divindade olmeca da água, Chalchiuhtlicue. Esse evento atraiu o turismo internacional, principalmente da França, de Israel e dos Estados Unidos.<sup>44</sup>



Descrição: Fotografia registrada no festival de bruxos de 2014, onde se observa os bruxos e curandeiros olmecas no palco, sendo fotografados e filmados por vários espectadores internacionais. Ao fundo, se observa uma escultura da divindade da água, Chalchiuhtlicue.



<sup>43</sup> Diário de Xalapa, terça-feira, 4 de março de 2008.

<sup>44</sup> Diário de Xalapa, terça-feira, 4 de março de 2008.

Nos últimos anos (2010-2015), juntamente com os festivais de bruxos, optou-se por chamar “Centro Cerimonial Homshuk”<sup>45</sup> ao espaço onde são realizados esses eventos, lugar anteriormente conhecido como “a ponta”, que tem uma relação com a origem pesqueira de Catemaco. A referência aos sete eleitos olmecas e a difusão de tudo o que se refere à tradição olmeca têm prosseguido em uma combinação eficaz com as práticas tradicionais dos bruxos.<sup>46</sup>



Descrição: Observa-se Luis Tomás Marthen Torres (“guicho”), principal expoente da “magia olmeca” de Catemaco. Fotografia tirada durante o festival de bruxos da primeira sexta-feira de março, em 2014.



<sup>45</sup> Divindade zoque-popoluca do milho. O nome náuatle é Sintioipi ou Tamakaatsin (Delgado, 2004; Apud por Vargas Montero, 2010, p. 110).

<sup>46</sup> “Para essa celebração se contará com as participações dos sete eleitos olmecas – bruxos da comunidade – que formam um círculo chamado “selo de Salomão” ou “estrela de David”, que é rodeado de fogo. No ato se utiliza enxofre, um cordeiro, uma galinha, um gato preto e círios negros”. Com a colocação desses elementos, um grupo de dança invoca os quatro pontos cardeais e são realizados os sacrifícios dos animais; tudo é ambientado com instrumentos pré-hispânicos como tambores ‘teponaztli’ e pau de chuva ‘Omechikahuaztli’”. Diário de Xalapa, quinta-feira, 6 de março de 2014.





Descrição: Pode-se ver alguns dos bruxos, curandeiros e xamãs de Catemaco e de fora da cidade. Fotografia feita durante o festival de bruxos da primeira sexta-feira de março, em 2014.

Paralelamente, durante esse período, a fama de Catemaco decaiu por diversas questões, principalmente, devido à insegurança, à contaminação de seus recursos naturais<sup>47</sup> e à sua incapacidade de competir com a “Cumbre Tajín”, que promove um encontro Nova Era em um importante centro pré-hispânico, ao norte de Veracruz, que acontece poucos dias depois da primeira sexta-feira de março.

## Novas espiritualidades, uma reconfiguração ontológica

A exotização do povo de bruxos e a incorporação de significados Nova Era trouxeram consigo mudanças ontológicas na mentalidade histórica

//////  
<sup>47</sup> Diário de Xalapa, domingo, 9 de março de 2008.

dos distintos especialistas de Catemaco. Algumas dessas mudanças ficam evidenciadas nos testemunhos obtidos entre os habitantes, os quais dão conta de uma série de discursos que têm fundamentado diferentes crenças que fazem referência a postulados científicos, orientados ao questionamento da história do planeta e à reinterpretação da história do México antigo como uma civilização avançada e em contato com a vida extraterrestre. Para ilustrar, retoma-se um fragmento do texto de Hilario Salinas (Herbanário):

...acredito nos extraterrestres porque se tu vês as pinturas que existem em Yucatán, onde está Packal dirigindo uma nave espacial, nos indica que, sim, houve contato extraterrestre com o povo maia e, sim, acredito e respeito porque, tanto se observou, que a serpente emplumada foi pintada na pirâmide com os movimentos do sol no equinócio de primavera; todos os anos na mesma hora e no mesmo minuto, não é coincidência; tinha que haver uma inteligência maior que nos legasse todo esse conhecimento. E acredito que há reptilianos e que há Anunnakis, não somos os únicos do universo [...] é muito fácil se dar conta de que há reptilianos, há pessoas em quem o olhar é diferente, sua forma de falar, as orelhas... e vais te dando conta de que têm certos movimentos, como os dos animais, aqui se diz como o jaguar, porque as pessoas caminhavam como o jaguar e, assim como os reptilianos, não somos os únicos, nós somos unicamente um protótipo, outra inteligência maior está nos estudando...

É cada vez mais comum a utilização de conceitos e referentes linguísticos provenientes do léxico Nova Era como “universos”, “dimensões paralelas”, “vibrações”, “energia”, “karma”, “reencarnação” e “consciência” que se incorporaram ao vocabulário cotidiano da população. Inclusive, alguns dos especialistas mais tradicionais – que não têm relação aparente com os grandes meios de comunicação – mencionaram seu interesse em aprender ou praticar técnicas orientais como o *feng shui*, o *reiki* ou a reflexologia, assim como em conhecer mais sobre os chacras ou sobre a viagem astral. Nesse sentido, Erika Noemí Santos (curandeira) disse: “Me chama a atenção isso do *Feng Shui*, porque é diferente do

que o que eu faço (...) escutei falar sobre os chacras, mas não tenho ideia alguma do que é”.

Cabe dizer que os extraterrestres<sup>48</sup> representam os seres sobrenaturais mais populares do mundo globalizado e, em Catemaco, circulam histórias do contato com esses seres, que têm prevalecido desde o fim da década de 1980 até a atualidade<sup>49</sup>, como testemunhou Luis Aurelio Organista (Temazcaleiro e aprendiz de curandeiro):

Eu tive uma experiência aqui na lagoa de Catemaco, faz uns 15 ou 12 anos, mais ou menos, saíam os discos voadores na ponta, saíam os OVNI's e todas as pessoas iam à beira vê-los; eu os vi, não posso te dizer que eram eles, mas vi a luz, mas, sim, acredito em muitas coisas, sim; há tudo isso aqui nesse planeta terra, tudo está aqui, nós levamos isso internamente.

Se anteriormente eram vislumbradas bolas de fogo sobre tal lago, que se acreditava serem bruxas, agora são OVNI's. Essas lendas contribuem para reafirmar o misticismo mágico do lugar e são muito frequentes em toda a região de Los Tuxtlas.<sup>50</sup>

Outro impacto é registrado na procura e oferta de novos horizontes terapêuticos que vão além dos saberes tradicionais, pois entre a



<sup>48</sup> Para Pascal Boyer (2002, p. 269), a crença popular nesses seres constantemente é descrita de uma maneira muito similar à de agentes religiosos. “Histórias em torno deles têm elaborações míticas, (...) que têm propriedades contraintuitivas, com enormes poderes (sem contar os acidentes aéreos ocasionais) – é muito similar à maioria das versões dos agentes sobrenaturais” (Boyer, 2002, p. 269).

<sup>49</sup> Na internet podem ser encontrados diversos relatos que narram a existência de extraterrestres. Em uma entrevista realizada com Julio Chagala, em 1996, ele narra como foi contatado por estes seres em 1993. Ver [https://www.ivoox.com/contactado-extraterrestres-catemaco-audios-mp3\\_rf\\_10873799\\_1.html](https://www.ivoox.com/contactado-extraterrestres-catemaco-audios-mp3_rf_10873799_1.html)

<sup>50</sup> “Centenas de pessoas que se encontravam fora de suas casas puderam ver, na noite de quarta-feira passada, por volta das 19 horas (7 da noite), uma luz que iluminava o céu de Los Tuxtlas (...) Segundo versões das pessoas que puderam ver esse objeto, que se diz não ter sido identificado, ele tinha a forma de uma bola de fogo, enquanto outros comentaram que era algo como um prato enorme que se pôde visualizar por cerca de uma hora e que, depois, se perdeu atrás dos morros”. Diário Eyipantla, terça-feira, 4 de março de 2011.

população se vem optando por algumas práticas orientais, como o *reiki*, a reflexologia, o yoga ou a meditação, que correspondem a concepções holísticas da realidade e sua relação com o corpo e a mente, como expressou Salvador (aprendiz de Reflexologia e *Reiki* e professor aposentado de História):

Estou estudando *Reiki* por minha conta. Comprei uma revistinha, por exemplo, aqui tem uma, aqui tem outra de saladas, vamos começar pela alimentação [...] estes livros eu comprei numa barracquinha de livros [...] Se fizeres esses exercícios diariamente, estarás estimulando teus órgãos [...] Esse livro que comprei, de Yoga, tem os movimentos básicos, as posições que estimulam todo o sistema orgânico, estás cuidando do teu corpo, estás te energizando, cuidando da tua aura; e se combinares isso com a alimentação e teus hábitos pessoais, vais te manter sempre jovem.

Além disso, a terapia de caráter psicoemocional foi absorvida principalmente pela prática dos temazcais, já que é um lugar que permite, de acordo com os participantes, que se tenha um momento de reflexão sobre a vida. É nesse sentido que os temazcaleiros têm se consolidado como terapeutas importantes, enfatizando os valores referentes ao respeito com a natureza e com os demais seres que vivem nela.

Por isso, nessa região, há um esforço para dar importância histórica ao seu passado, sem se importar se é mítico (inventado) ou real; e com isso se busca transmitir valores<sup>51</sup> como o respeito e o cuidado com a natureza, em resposta (talvez de forma inconsciente) à crise ambiental pela qual passa o planeta.

Por outro lado, outros especialistas têm adotado um discurso Nova Era *ad hoc* com seus serviços, como mencionou Concepción Lourdes Delfín, “Yuli, a dama de branco” (“Médium, Curandeira, Xamã e Bruxa”):

////////////////////

<sup>51</sup> Para Filoramo (2000, p. 417), a profundidade das novas formas de espiritualidade está nas consequências práticas e na ética peculiar que deriva disso.

Estamos em uma mudança de era, mas a estamos compreendendo de forma negativa e não positivamente; nós, seres humanos, sempre buscamos a estabilidade econômica, e as pessoas andam buscando mais o mal do que o bem; me incluo, tenho que te cobrar uma moedinha, mas não gosto de me incluir como santa ou boa; primeiro minha estabilidade econômica.

A complexidade com que se entrelaçou a mentalidade histórica<sup>52</sup> de Catemaco com os discursos Nova Era incorreu na mercantilização e no surgimento de novas formas de espiritualidades muito variáveis, cujo impacto é visto tanto em nível individual quanto coletivo. A historicidade desse fenômeno em si se orienta, em grande parte, para o neo-nativismo<sup>53</sup>; no entanto, sua singularidade se deve, em grande parte, à própria mentalidade tradicional de Catemaco, que atuou com uma predisposição ontológica na rápida e eficaz aceitação de outras formas de crenças, conhecimentos, terapias e saberes terapêuticos<sup>54</sup>. Por fim, Catemaco, como espaço histórico de heterodoxia religiosa, já oferecia serviços espirituais e esotéricos desde o início do século XX. A compatibilidade com o movimento Nova Era, inevitavelmente, deve ser pensada como a interação de diferentes elementos modernizantes e econômicos com a própria história do pensamento religioso regional de Los Tuxtlas dos últimos 60 anos, numa eficaz combinação com a invenção da identidade olmeca.

Nesse ponto, cabe mencionar que algumas pessoas que se encontram na lógica das novas espiritualidades tiveram, ao longo de suas vidas, uma estreita relação com disciplinas como a Antropologia e a História. Algumas delas foram professores em diferentes escolas de Catemaco,

//////////

- <sup>52</sup> “É importante observar que as ideias milenares sobre o fim do mundo e a instauração de uma nova era, mais do que se inspirar na tradição apocalíptica cristã, procedem da tradição escatológica indígena” (Florescano, 1994, p. 447).
- <sup>53</sup> Produto híbrido da interação entre as tradições indígenas mesoamericanas e o Nova Era (De la Torre, 2008, p. 57).
- <sup>54</sup> “Os conceitos religiosos são particularmente exitosos, porque as pessoas os representam de tal forma que usam capacidades que sempre tiveram (...) os conceitos religiosos são parasitários da ontologia intuitiva” (Boyer, 2002, p. 325).

proporcionando uma consciência histórica às novas gerações, a mesma consciência que se reinventa e legitima no presente.<sup>55</sup>

## Conclusões

Catemaco, como espaço religioso, tem se transformado desde a década de 1950 até a atualidade. Essa conjuntura, na história recente do pensamento religioso regional, mostra um processo contínuo de transposição de crenças, iniciado em meados do século XX, com a chegada de distintos esoterismos e a incursão do “Espiritualismo Trinitário Mariano” entre a população de diversas localidades pertencentes a Catemaco. Do mesmo modo que o espiritismo, o movimento Nova Era foi muito bem aceito devido à sua composição de elementos e esquemas de pensamentos (por exemplo, no binômio saúde-doença) que não compreendem a mente e o espírito como objetos separados do corpo, assim como o vínculo com a natureza e as diversas crenças em seres sobrenaturais, tal como já estava presente na cosmovisão regional de Los Tuxtlas.

As novas espiritualidades emergiram como um correlato no paulatino processo de urbanização, produzindo mudanças na mentalidade histórica, nas tradições locais (muitas delas se mantêm eficazes, como as iniciações) e na história pública local e regional. Há de se destacar a dimensão operacional do Estado nacional, que impulsionou a exotização e a ficcionalização das tradições indígenas, a partir da elaboração do discurso de identidade neo-olmeca, imaginário que direcionou a unidade e a ressignificação da identidade regional dos povoadores de Los Tuxtlas.



<sup>55</sup> A esse respeito, Hobsbawm menciona (2004, p. 19-21): “Hoje em dia, o mito e a invenção são fundamentais para a política da identidade, através dos quais, numerosos coletivos, que se autodefinem de acordo com sua origem étnica, sua religião ou as fronteiras passadas ou presentes dos estados, buscam conseguir uma certa segurança em um mundo incerto e instável, afirmando que ‘somos diferentes e melhores que os demais’”.

Dessa maneira, Catemaco, terra de um povo guardião de tradições, cujo núcleo é profundamente indígena, tem sido considerada como sede de bruxos e, recentemente, como um centro de cerimonial neo-olmeca. As condições para que tudo isso fosse possível implicaram processos sumamente complexos, com a intervenção de distintos elementos, que vão desde o turismo mágico, espiritual e ecológico, à incorporação de diferentes mercadorias neoesotéricas e Nova Era, a instauração das diversas redes de circulação dos novos especialistas de orientação terapêutica (em grande parte instauradas e impulsionadas pelos festivais de bruxos), até o desenvolvimento da política cultural de identidade olmeca. Tudo proporcionado pelos grandes meios de comunicação, que colaboraram para legitimar a reconfiguração e incorporação de novos imaginários e sistemas de crenças.

Nesse sentido, se pode interpretar que as diversas espiritualidades que coexistem no lugar, umas com maior profundidade histórica do que outras,<sup>56</sup> interagem num mesmo espaço-tempo permeado pela tolerância, principalmente porque lhes convêm economicamente. Isso se reflete nos múltiplos serviços locais oferecidos, desde os religiosos e os neoesotéricos até os Nova Era. Assim, Catemaco se incluiu, com eficácia, no sistema-mundo global, atendendo tanto às velhas necessidades (como a bruxaria e outras práticas mágicas) como às novas necessidades socio-culturais da vida cotidiana, numa época de aceleração das mudanças, permeada, em grande parte, pelos processos ocidentais da modernidade e da pós-modernidade.

Assim, o Nova Era foi a última mediação espiritual que impactou o espaço cuja singularidade está entrelaçada com o referido marco de pensamento histórico, criando uma profunda interação e hibridização espiritual entre o tradicional e o novo, tornando complexas e gerando,



<sup>56</sup> Para Braudel (1968, p. 98), as formas culturais de distinta duração se ajustam sem dificuldade, posto que se medem numa mesma escala: a história. “Por isso mesmo, participar espiritualmente em um desses tempos, equivale a participar em todos eles.”

ao mesmo tempo, dinâmicas que têm retrabalhado ontológica, cultural e economicamente o espaço. Isso permite a emergência de novas espiritualidades, que se articulam no movimento latino-americano Nova Era.

## Fontes

### Arquivo

Arquivo Geral do Estado de Veracruz

Arquivo Histórico de Xalapa

### *Referências Digitais*

1996 “Contactado por extraterrestres en Catemaco. Entrevista a Julio Chagala en 1996 por René Hiram”. Consultado el día 16 de noviembre de 2015, Disponible en: [https://www.ivoox.com/contactado-extraterrestres-catemaco-audios-mp3\\_rf\\_10873799\\_1.html](https://www.ivoox.com/contactado-extraterrestres-catemaco-audios-mp3_rf_10873799_1.html)

2015 “Nanciyaga”. Consultado el 4 de julio de 2015. Disponible en: <http://nanciyaga.com/>

2013 “Prashanti”. Consultado el 4 de julio de 2015. Disponible en: <http://prashanti.com.mx/pagina/>



# Peregrinações, turismo e Caminhos de Santiago no Brasil: transformações num ritual católico de longa duração

CARLOS ALBERTO STEIL<sup>1</sup>

Nosso objetivo, neste capítulo, é discorrer sobre as transformações que observamos na prática das peregrinações no Brasil. Para isso, ao mesmo tempo que buscamos traçar uma linha de continuidade entre as formas tradicionais e contemporâneas de peregrinações, também procuramos chamar a atenção do leitor para as rupturas que vêm acontecendo nas concepções e nos sentidos que são atribuídos pelos peregrinos a essas experiências e rituais. Nosso ponto de partida para a análise dessa prática de longa duração é a invenção e a disseminação dos Caminhos de Santiago no Brasil, que surgiram a partir do ano 2000, como uma nova forma de peregrinação. Esses caminhos surgiram por iniciativa de pessoas das classes médias que, após terem vivido a experiência do Caminho



<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil

de Santiago na Espanha, criaram essas novas rotas de peregrinações no Brasil, envolvendo, sobretudo, prefeituras, agências de turismo, empresas, universidades e organizações da sociedade civil, especialmente as Associações dos Amigos dos Caminhos de Santiago no Brasil. Nesse movimento, a Igreja Católica perde seu protagonismo como promotora de peregrinações, surgindo como um agente, entre outros.

Nosso pressuposto é o de que esses caminhos têm em comum o fato de se constituírem como tradutores de uma linguagem devocional e penitencial, na qual se expressava o ritual de peregrinação no catolicismo popular tradicional, para uma outra linguagem, que incorpora uma espiritualidade de matriz Nova Era. Nesse sentido, essa tradução revela uma transformação no regime religioso que transcende a especificidade observada no evento aqui analisado, apontando duas questões mais gerais: de um lado, a porosidade das fronteiras entre as religiões estabelecidas (institucionalizadas) e as *religiões do self*;<sup>2</sup> de outro, a complexidade das relações entre o sagrado e o secular, expressas na tensão entre os campos da peregrinação e do turismo. Buscamos, assim, neste capítulo, salientar os pontos de contato, os desencontros e as possibilidades de intercâmbio existentes entre esses campos, potencializados pela mediação de novos agentes que adentram a área do sagrado, como as prefeituras, as secretarias municipais de turismo e cultura, as agências de turismo e as empresas.

Pretendemos, também, chamar a atenção do leitor para as múltiplas interseções, os pontos convergentes e divergentes entre o catolicismo e as *religiões do self* no horizonte das transformações do campo religioso e da própria concepção e modelo da religião na sociedade contemporânea. Nesse sentido, vamos situar essa relação no marco mais extenso do que vem sendo definido como processos sincréticos de tradução dos

////////////////////

<sup>2</sup> Compreendemos as *religiões do self* a partir da distinção que Thomas Csordas (1996, p. 52-53) propõe entre *religions of people*, que teriam pretensões de caráter étnico e político, e *religions of the self*, que têm como objetivo último a transformação subjetiva.

elementos de um regime religioso no de outro. Um sincretismo que, para usar uma categoria dos estudos pós-coloniais, acontece não na condição moderna, sob o signo da identidade e da oposição, mas na condição da “pós-modernidade”, sob o signo da “ambivalência narrativa de tempos e significados disjuntivos” (Bhabha, 1998, p. 63).

No horizonte do paradigma da corporeidade, vamos refletir sobre as transformações no conceito e na experiência do sagrado que acontecem no âmbito dos Caminhos de Santiago no Brasil. Ao assumir uma perspectiva fenomenológica na análise dos dados etnográficos, que compilamos sobre esse novo modelo de peregrinação, não pretendemos desconsiderar a contribuição de outras perspectivas, como a da hermenêutica, mas, ao contrário, pretendemos estabelecer um diálogo profícuo entre essas diferentes abordagens, de modo a qualificar nossa compreensão desse fenômeno. Portanto, buscamos enfatizar em nossa análise tanto a dimensão da experiência quanto a dos significados, conceitos centrais da corporeidade e da hermenêutica – respectivamente. Assim, se o olhar hermenêutico nos possibilita perceber a pluralidade de sentidos que convergem e configuram as peregrinações ao longo do tempo, o da corporeidade nos dá acesso aos processos de subjetivação e reflexividade que conformam a experiência dos peregrinos dos Caminhos de Santiago no Brasil.

Enfim, procuraremos mostrar que a experiência de peregrinar deve ser interpretada incorporando múltiplos significados e diversas combinações possíveis entre o evento milenar das peregrinações, propagado e mantido pela tradição católica, e as experiências que emergem no deslocamento da mediação dessa tradição religiosa para a das agências turísticas, do mercado e do Estado. Nesse sentido, queremos chamar a atenção para a porosidade das fronteiras entre a experiência do sagrado e as esferas seculares da vida moderna, de modo que as motivações para os deslocamentos nesses caminhos já não se ajustam a enquadramentos preestabelecidos como, por exemplo, os que situavam a experiência turística e religiosa em domínios separados. Por outro lado, acreditamos

que são justamente as ambiguidades e os hibridismos, as tensões e as contradições, os padrões e os mal-entendidos que conferem vitalidade às peregrinações, reinventadas nos Caminhos de Santiago no Brasil.<sup>3</sup> Enfim, esses caminhos tanto instituem as condições para a atualização dos sentidos e das motivações associadas às experiências históricas de peregrinação quanto instauram um horizonte para novos sentidos e motivações que produzem resultados imprevisíveis e criativos em relação ao passado.

## As novas rotas de peregrinação no Brasil

Desde o início dos anos 2000, podemos perceber um número significativo de pessoas que têm se deslocado de diferentes pontos do país para realizar as peregrinações conhecidas como Caminho da Luz (Minas Gerais), do Sol (São Paulo), da Fé (São Paulo), das Missões (Rio Grande do Sul) e Passos de Anchieta (Espírito Santo). Essas novas rotas de peregrinação surgem tanto como uma invenção recente, como o Caminho do Sol, quanto uma reinvenção de antigos polos turísticos ou religiosos, como o Caminho das Missões e o Caminho da Fé, respectivamente, que foram ressignificados por meio da incorporação do ideário Nova Era e da mediação de novos agentes do mercado, representado por agências de viagem, e do Estado, representado por prefeituras, secretarias de cultura e turismo. Esses novos peregrinos, também autodenominados de caminhantes, empreendem essas caminhadas motivados por um ideal de transformação interior e aperfeiçoamento pessoal.



<sup>3</sup> Observamos nos caminhos aqui estudados uma aproximação com a situação descrita por Eade e Sallnow dos santuários, no sentido de que a força dos santuários, assim como a dos caminhos, não se encontra num enquadramento dentro de uma tendência religiosa única, mas na sua capacidade de conciliar a diversidade. Citando os autores: “O poder de um santuário, portanto, deriva em grande parte de seu caráter quase vazio, enquanto um espaço ritual capaz de acomodar diversos significados e práticas [...]” (Eade e Sallnow, 1991, p. 15).

Atentos a esse acontecimento, publicamos, em 2011, o livro *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião* (Steil e Carneiro), que resultou de um extenso estudo de cinco rotas de peregrinação brasileiras que ganharam visibilidade nos últimos anos e que têm em comum o fato de terem como modelo a peregrinação a Santiago de Compostela.<sup>4</sup> Conforme já mencionamos, nossa intenção era a de compreender como significados turísticos e religiosos são elaborados e se entrelaçam na construção social dessas modernas peregrinações. Para isso, tomamos esses eventos como rituais que os projetam para além dos limites de seus campos especializados – da religião ou do turismo –, permitindo que, por meio deles, aprofundássemos algumas questões que consideramos importantes e que dizem respeito à experiência do sagrado na sociedade contemporânea.

Por outro lado, ao desvincular-se de seus campos especializados, os Caminhos de Santiago no Brasil parecem indicar um novo modelo de peregrinação, cuja especificidade está marcada por uma inversão no movimento de busca da experiência do sagrado. Ao enfatizar a experiência espiritual como resultado de um processo pessoal de encontro com um sagrado imanente, que reside no interior de cada um, os Caminhos de Santiago no Brasil estão redefinindo o sentido último das peregrinações. Ou seja, já não se trata de empreender um movimento em direção a um sagrado que se externaliza na materialidade de uma imagem ou de um objeto localizado no espaço de um santuário.<sup>5</sup> Nesse sentido,



<sup>4</sup> Dada a complexidade dos temas e a localização das distintas áreas geográficas dos eventos, e objetivando a elaboração de um panorama geral dessas peregrinações, fizemos contato com outros pesquisadores, de diferentes partes do país, que já estavam realizando estudos de casos sobre uma das rotas, que se integraram ao nosso projeto e participaram na compilação do livro com a elaboração de capítulos específicos sobre os diferentes caminhos.

<sup>5</sup> Esse deslocamento do ponto de chegada para o caminho em si como motivação para os caminhos já foi observado por Nancy Frey (1998) em relação ao próprio Caminho de Santiago na Espanha, sobre o qual a autora afirma que a chegada se apresenta como um anticlímax em relação ao trajeto em si. Esse mesmo deslocamento do ponto de chegada para o movimento nas peregrinações foi amplamente referido no livro *Reframing the sacred*, de Coleman e Eade (2004).

podemos afirmar que esses eventos não estão apenas agregando novos significados às peregrinações, mas estão transformando-as num sentido radical. Uma transformação que segue a tendência mais geral do movimento atual da religião na sociedade em direção às espiritualidades centradas no indivíduo, as quais se disseminam de forma capilar no campo religioso, num processo de contaminação mimética.

Em termos linguísticos, convém observar aqui que os Caminhos de Santiago no Brasil estão agregando um novo sinônimo para peregrinação/peregrino, que é o de caminho/caminhante. Em língua portuguesa, há um sinônimo recorrente para peregrinação/peregrino, que é o termo *romaria/romeiro*. No entanto, enquanto o termo *peregrinação* designa uma experiência que parte de uma decisão pessoal e remete à história das grandes peregrinações do catolicismo mundial, *romaria* tem uma conotação grupal e coletiva e remete fundamentalmente ao catolicismo popular tradicional que, no Brasil, se constituiu num dos pilares de sua reprodução e disseminação até a metade do século XIX.<sup>6</sup> As romarias geralmente estão associadas a uma devoção particular e são organizadas nos locais de origem dos romeiros por líderes populares que cobram o valor das passagens, fretam um ônibus particular, alugam uma hospedaria para acomodar os romeiros no lugar de destino onde se situa o santuário ou o objeto de culto. O que interessa destacar aqui é que o termo *peregrino* pode ser usado como sinônimo tanto de romeiro quanto de caminhante, mas o termo *romeiro* nunca é usado como sinônimo de caminhante. Nesse jogo semântico, podemos observar que a conotação pessoal da peregrinação se acentua com o surgimento dos Caminhos de Santiago no Brasil, ao mesmo tempo em que sua referência a Santiago de Compostela, uma das grandes peregrinações do catolicismo mundial, inscreve a experiência dos caminhantes num movimento global.



<sup>6</sup> A mudança no catolicismo brasileiro teve início durante o papado de Pio IX (1846), com o movimento de romanização, que se difundiu globalmente para incluir o Novo Mundo. Seu principal objetivo era colocar o catolicismo local e nacional sob o controle institucional da cúria romana.

Por outro lado, a incompatibilidade do termo *romaria* para designar a experiência do caminhante revela um distanciamento dos sentidos e conotações associados dos Caminhos de Santiago de Compostela no Brasil em relação ao catolicismo popular e devocional, praticado especialmente nos grandes santuários do país.<sup>7</sup>

Os eventos aqui referidos, por sua vez, apontam para a recriação ou invenção de novas peregrinações, nas quais os peregrinos não apenas incorporam o turismo como mediação da experiência do sagrado, mas, também, em sentido inverso, transformam agentes turísticos em mediadores do sagrado. Em ambos os sentidos, pode-se observar mudanças significativas que ocorrem tanto no campo da religião quanto no do turismo. Assim, é bastante esclarecedor transcrever trechos das apresentações dos diversos Caminhos de Santiago no Brasil nos seus *sites* oficiais:

O Caminho do Sol nasceu com o objetivo maior de oferecer aos amantes de caminhadas um ambiente agradável, passando em sua quase totalidade, somente por áreas rurais, buscando a introspecção e o despojamento material.

O Caminho da Fé proporciona momentos de reflexão e fé, saúde física e psicológica e interação do homem com a natureza. Seguindo sempre as setas amarelas, o peregrino vai reforçando sua fé, observando a natureza privilegiada, superando as dificuldades do caminho, que é a síntese da própria vida. Aprende que o pouco [de] que necessita cabe na mochila e vai despojando-se do supérfluo.

O Caminho das Missões é um roteiro místico-cultural-histórico de caminhadas através dos 7 Povos das Missões. Uma boa opção para um encontro consigo mesmo e também com a rica história do povo gaúcho. A caminhada atualmente é comercializada por meio de pacotes individuais, no entanto, o objetivo desta comercialização em forma de pacotes é de integrar a comunidade



<sup>7</sup> Uma reflexão mais detalhada da semântica dos termos *peregrinação* e *romaria* pode ser encontrada no artigo “Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas” (Steil, 2003).

local e proporcionar que o peregrino possa caminhar sem levar dinheiro nenhum.

Os Passos de Anchieta é o primeiro roteiro cristão das Américas, resgata o caminho percorrido pelo primeiro mestre do Brasil nos seus últimos anos de vida. Ao revivê-lo, você se depara com as paisagens que inspiravam um gigante da fé e se encontra consigo mesmo nas reflexões que a jornada lhe oferece, descobrindo outro caminho, o do coração.

O Caminho da Luz é um caminho de peregrinação religiosa, ecológica e histórica, é muito mais do que um simples projeto turístico regional, é um caminho de peregrinação energizado pelos caminhantes e introspectivo pela força telúrica das montanhas, que provoca ao homem maiores possibilidades de mergulhar nos abissais de sua existência. O Caminho é mágico! Não apenas pelas inúmeras belezas naturais de que dispõe, mas pela magia do povo da região, que passou a respeitar o Caminho e a orgulhar-se de fazer parte desta que tem tudo para ser uma das maiores ou a maior rota de peregrinação do Brasil.

**As apresentações acima transcritas deixam perceber como estão imbricados sentidos religiosos e seculares na constituição dos caminhos. Assim, deparamo-nos com uma oscilação constante na perspectiva dos idealizadores – agentes profissionais de turismo e administradores locais, envolvidos – que visam tanto traduzir eventos religiosos em eventos turísticos quanto transformar eventos turísticos em eventos religiosos. Ou seja, detecta-se aqui um caminho de mão dupla, de “sacralização” do profano e de “secularização” do sagrado. Nesse sentido, esses caminhos, ao mesmo tempo que apresentam uma versão espiritual para um fenômeno turístico, também apresentam uma versão turística para um fenômeno religioso. Esse duplo movimento, constitutivo dos caminhos que vimos analisando, pode ser mais bem visualizado por meio dos breves trechos de relatos empíricos que recolhemos em nossa pesquisa de campo.**

Para a criação do Caminho do Sol, foi trazida uma imagem de Santiago da Espanha, que foi “entronizada” no horto florestal da cidade,



local final da peregrinação, doada por um dos hospitaleiros mais emblemáticos do Caminho de Santiago. Num primeiro olhar, poderíamos dizer que se objetivava associar a ideia da chegada a um lócus sagrado, como seria o caso da peregrinação a Santiago, cujo objetivo é chegar à catedral de Santiago de Compostela. No entanto, a justificativa dada pelo idealizador do Caminho do Sol, pela prefeitura e pelo padre local era de que como a cidade de Águas de São Pedro foi fundada em 25 de julho, no mesmo dia que se comemora o nascimento de Santiago, este passou a ser considerado, por um processo de recriação liderado pelos promotores do caminho, o padroeiro da cidade.

No Caminho das Missões, o trajeto a ser percorrido é um roteiro de caminhadas pelas antigas estradas missioneiras que ligam as reduções jesuítico-guaranis que forma o Parque Histórico Nacional das Missões, reunindo os sítios arqueológicos missioneiros de São Miguel Arcanjo (localizado no município de São Miguel das Missões), de São Lourenço Mártir (em São Luiz Gonzaga), de São Nicolau (em São Nicolau) e o de São João Batista (em Entre-Ijuís). Normalmente, esses locais são apresentados como “sagrados” e cheios de “energia” e, muitas vezes, os peregrinos são convidados a colocarem suas mãos nas ruínas para receberem “bons fluidos”.

Nesses dois caminhos, pudemos observar que a definição de seus trajetos, pontos de apoio e de chegada, teve por base o trabalho prévio dos seus idealizadores e promotores. Tratava-se de um projeto estratégico comercial que implicava investimentos da iniciativa privada, recursos do poder público e o envolvimento da população da região. Esta vai se incorporar ao projeto tanto pela participação na sua execução e desenvolvimento quanto como hospedeira dos peregrinos. Do ponto de vista político, os idealizadores e promotores dos caminhos procuravam apresentá-los como iniciativas que implementariam o desenvolvimento

regional, especialmente nas áreas do turismo e lazer.<sup>8</sup> Portanto, se o turismo é uma componente na formatação desses caminhos, no caso específico do Caminho das Missões, ele ganha uma centralidade que não encontramos nos outros eventos. Para fazer o Caminho das Missões, é necessário comprar um “pacote” de uma operadora de turismo. No caso do Caminho do Sol, as pessoas podem se inscrever por meio do *site* ou por telefone, onde recebem basicamente todas as informações necessárias, mas é sempre recomendado que participem de uma palestra dada pelo idealizador nos dias que antecedem a partida. No caso do Passos de Anchieta, o grande momento é a peregrinação anual que ocorre no feriado de Corpus Christi, que reúne mais de duas mil pessoas durante quatro dias de caminhada. Nesse caso, tanto a população local como as prefeituras, secretarias de cultura e turismo apoiam e participam direta ou indiretamente na produção do evento, que, dada a sua dimensão, necessita de todo um aparato de infraestrutura que interfere diretamente na vida da população local e na rede de hotéis e pousadas.

## Novos caminhos, novos mediadores

Um dos pontos em comum a todos os caminhos estudados é que, nesses contextos, a Igreja Católica adquire um lugar secundário, ainda que, em pelo menos dois deles (Missões e Fé), o ponto final seja o portal de uma igreja e que quase todos contem com rituais do repertório católico, realizados especificamente para os peregrinos. No entanto, em todos eles, são os idealizadores e organizadores leigos que assumem a centralidade. São eles os responsáveis por estruturar, organizar e propor as atividades que são oferecidas aos peregrinos. Assim, a experiência da peregrinação, traduzida nos termos no mercado de bens simbólicos, acaba estendendo



<sup>8</sup> No livro *On the nature trail: converting the rural into the ecological through a state tourism policy*, em coautoria com Rodrigo Toniol, fazemos uma análise detalhada da mediação do Estado na promoção de eventos correlatos aos dos caminhos aqui analisados (Toniol e Steil, 2015).

as fronteiras do próprio mercado, que passa a incorporar a espiritualidade – tradicionalmente vista como contrária ao mercado – como mais um produto oferecido ao consumo. Dessa maneira, a peregrinação passa a integrar a grade de mercadorias juntamente com outras atividades oferecidas por agências turísticas especializadas.

A oscilação do olhar sobre os caminhos entre mercadoria turística e experiência mística pode ser evidenciada tanto na apresentação dos respectivos caminhos nos seus *sites* oficiais quanto nos materiais e *folders* de divulgação, normalmente distribuídos nas feiras de turismo. As agências de turismo, enquanto mediadores econômicos, transformam a peregrinação, expressa na forma de Caminhos de Santiago no Brasil, num produto simbólico que é vendido no mercado como “uma jornada mística, de tradição, lazer, pesquisa, autoconhecimento e esporte” (Caminho das Missões), “de integração do homem com a natureza” (Fé e Luz), de “saúde física e psicológica” (Fé) ou, ainda, “de introspecção e despojamento material” (Sol). Entretanto, ainda que os caminhantes se engajem na caminhada como consumidores de um pacote turístico, as dimensões de sacrifício pessoal, de sofrimento e de despojamento se fazem presentes em suas experiências, aproximando-os dos peregrinos católicos tradicionais. Essa aproximação, no entanto, é parcial, uma vez que os sentidos que lhes são atribuídos diferem significativamente, na medida em que sua prática se inscreve no contexto de uma espiritualidade imanente pós-moderna, de caráter Nova Era, que vem se afirmando em oposição às religiões da transcendência. É esse horizonte da Nova Era que faz com que essas junções já não sejam vistas como estranhas, particularmente a relação entre religião e mercado.

Os dados etnográficos coletados apontam ainda para uma ambivalência permanente que é expressa pelos peregrinos em narrativas e práticas que ora veem o turismo e as relações de mercado como benéficas, ora como eminentemente “impuras”, contaminadoras da “autenticidade” da experiência de peregrinação. Talvez por isso mesmo, encontramos frequentemente nos depoimentos dos caminhantes uma demarcação

incisiva das fronteiras entre o peregrino e o turista, ainda que, na prática, essa distinção não se verifique com a mesma clareza. Nesse sentido, as categorias peregrinos e turistas operam mais como “tipos ideais”, boas para pensar, do que como sujeitos reais que possam ser encontrados ou descritos empiricamente. De um modo geral, pode-se estabelecer como linhas de clivagem o grau de imersão dos caminhantes no evento, sendo que, quanto maior a imersão, mais próximo da peregrinação se situaria o sujeito, e, vice-versa, quanto menor o comprometimento com o evento e seus rituais, mais próximo o caminhante estaria do polo do turismo e do mercado. Assim, a figura do peregrino vem associada sobretudo à experiência de despojamento, como relata um peregrino do Caminho das Missões. Ser peregrino, diz ele, “é pensar que tudo o que você precisa pode caber numa mochila”. Ao passo que a figura do turista remete ao consumo, ao bem-estar e às comodidades.

## O paradigma da corporeidade e a experiência dos peregrinos nos Caminhos de Santiago no Brasil

Os dados empíricos que reunimos sobre os Caminhos de Santiago no Brasil em nossa observação de campo e nos depoimentos que recolhemos de peregrinos têm indicado a necessidade de superar uma perspectiva estritamente semiótica na análise desses eventos. Há mais o que se dizer sobre eles do que apenas aquilo que se revela na interpretação dos significados sobre o que é ser peregrino ou turista nesse contexto dos caminhos. A interlocução que o paradigma da corporeidade propõe estabelecer com a semiótica parece-nos uma via fértil a ser explorada para o aprofundamento e a expansão das fronteiras compreensivas da peregrinação na pós-modernidade. Ao situar nosso objeto de análise no horizonte da corporeidade, somos levados a deslocar a ênfase do campo das representações para o da experiência, da mente para o corpo e do pensado para o vivido. Esse deslocamento teórico, por sua vez, aproxima nossa análise dos discursos e dos relatos dos próprios caminhantes

sobre suas vivências e sentimentos, possibilitando, desse modo, diminuir a distância entre a reflexão acadêmica e o pensamento dos sujeitos da investigação.

A reflexão que procuramos fazer aqui tem como principal interlocutor Thomas Csordas, que tem dado uma importante contribuição para os estudos antropológicos da religião na condição da pós-modernidade a partir de um viés fenomenológico (Csordas, 1994a, 1994b, 2002). Em sua perspectiva, os significados não se agregam simplesmente à experiência, como uma roupagem que reveste o vivido ou como uma representação mental, mas emergem da projeção dos corpos que se movimentam em direção ao mundo. Ou, como afirma Csordas (1994a, p. 10, tradução nossa), a perspectiva da corporeidade articula um importante ponto de vista metodológico em que a experiência corporal é entendida como a base existencial da cultura e do *self*, de modo que “estar-no-mundo é fundamentalmente condicional e, portanto, precisamos falar de ‘existência’ e ‘existência vivida’. Em termos gerais, a distinção entre representação e estar-no-mundo corresponde àquelas entre as disciplinas da semiótica e da fenomenologia”. Assim, sob o prisma fenomenológico, os Caminhos de Santiago no Brasil são um lócus privilegiado para se observar certas disposições implícitas que nos permitem compreender certos processos sociais que estariam engendrando estilos e modos pelos quais a religião estaria se configurando na sociedade contemporânea.

Há um trânsito constante de corpos, ideias, valores e concepções que aproxima os peregrinos dos diversos Caminhos de Santiago no Brasil, permitindo-nos falar de uma comunidade de prática e reconhecimento mútuos que se estabelece entre esses caminhantes. No entanto, se na maioria das comunidades as pessoas imaginam-se como parte de um todo a partir da crença de que laços sanguíneos, históricos ou ideológicos forjam sua identidade comum, para os nossos interlocutores são sobretudo os corpos em movimento que os conectam entre si e criam a

sua comunidade imaginada.<sup>9</sup> Desta forma, mais do que uma intersubjetividade que se institui na convivência cotidiana de sujeitos que se encontram inseridos em estruturas sociais, o que observamos nos caminhos são convivências esporádicas e intensas nas quais o movimento dos corpos por longos percursos de caminhada ocupa um lugar central na configuração de uma intercorporeidade que aproxima os peregrinos por meio de relações que prescindem, muitas vezes, da mediação da linguagem e dos significados. Numa aproximação entre Marshall Sahlins e Victor Turner, poderíamos afirmar que, assim como Sahlins (1981, p. 38) detecta uma “estrutura da conjuntura” como uma dinâmica social, identificamos, no caso das peregrinações, uma “estrutura da *communitas*”, de modo que a oposição “estrutura e antiestrutura”, proposta por Turner (1969), perde muito de sua força heurística.

Observamos na dinâmica social dos Caminhos de Santiago no Brasil um movimento que busca colapsar a dicotomia corpo e mente por meio da atividade física que se apresenta como a porta de acesso a uma dimensão da integralidade do sujeito. Nesse sentido, a oposição entre jornada exterior, experimentada no movimento físico do corpo, e a jornada interior, experimentada no movimento místico da alma, recorrente nas análises sobre peregrinação, parece se diluir na vivência desses novos peregrinos.<sup>10</sup> Esse colapso, observado nas narrativas dos



<sup>9</sup> Esse deslocamento no sentido de comunidade foi explorado por Leila Amaral (1996, p. 64-65) em seu artigo intitulado “As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade”, no qual a autora contrapõe um “sentido forte de comunidade”, percebido em termos de pertença a um grupo substantivo, situado num espaço definido por fronteiras geográficas e éticas, e um “sentido fraco”, onde “a comunidade é vista como um amplo movimento no mundo, em direção à transformação pessoal e social”. Os dados empíricos a partir dos quais ela reflete estão referidos à sua pesquisa sobre Nova Era nas comunidades Rajneeshpura, no Oregon, nos Estados Unidos, e na comunidade de Findhorn, no Reino Unido.

<sup>10</sup> Essa transformação, no entanto, não se completa no ato exterior do peregrino, mas remete sempre à dimensão ascética das jornadas interiores de um encontro místico com “o Outro”. Como afirmam Victor e Edith Turner (1978, p. 7, tradução nossa), “para a maioria, a peregrinação era a principal experiência da vida religiosa. Se o misticismo é uma peregrinação interior, a peregrinação é o misticismo exteriorizado”.

caminhantes, como temos procurado mostrar, tem repercutido no nível teórico e metodológico das ciências sociais que estariam cada vez mais críticas às análises que reforçam as oposições binárias entre subjetividade e objetividade, estrutura e ação e natureza e cultura. Assim, tanto na perspectiva dos peregrinos quanto na da corporeidade, como afirma Thomas Csordas (2002, p. 58, tradução nossa), “o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas deve ser considerado como o sujeito da cultura, ou, noutras palavras, como o solo existencial da cultura”.

O corpo em movimento apresenta-se, então, como o lugar privilegiado da experiência do peregrino no mundo ao mesmo tempo que institui uma comunidade imaginada de caminhantes que compartilham um *habitus* comum que, como afirma Bourdieu (1977, p. 124, tradução nossa), opera como

um princípio gerador e unificador de todas as práticas, o sistema das inseparáveis estruturas cognitiva e avaliativa que organizam a visão do mundo de acordo com as estruturas objetivas de um determinado estado do mundo social: esse princípio nada mais é do que o corpo socialmente informado [...].

Observa-se, assim, uma via de comunicação entre o enfoque metodológico e a sociabilidade em ato. Os significados são produzidos e operados não apenas como possibilidades para a explicação ou inscrição da peregrinação na cultura, mas constituem, juntamente com os sentimentos, as emoções e a intuição, o campo existencial em que os corpos se movimentam em direção ao mundo, aos outros corpos e aos objetos que formam a paisagem na qual a experiência se realiza. Isso nos leva a pensar nas dimensões histórica, cultural, religiosa e turística da peregrinação não como arranjo composto de sentidos que se agregam na configuração desse evento singular, mas como “dimensões vividas”, articuladas no corpo, que orientam os sujeitos no mundo.

Mas esse espaço existencial peregrino que redefine o sentido e o lugar do corpo na experiência dos caminhantes e na análise antropológica

também reformula o conceito de sagrado, expresso muitas vezes pelos peregrinos como um outro que escapa ao domínio e controle da consciência. Um outro que se desloca, no entanto, da transcendência de um Deus personalizado, pensado como um ser fora do mundo, para a imanência de uma força ou energia que se apresenta na intimidade do sujeito. Como afirma Csordas (2004, p. 168, tradução nossa), “ao invés do totalmente outro projetado no cósmico majestoso, eu quero voltar a nossa atenção para o intimamente outro”. Assim, o “totalmente outro” se transforma no “íntimo outro”, de modo que o totalmente outro e o intimamente outro são dois lados da mesma moeda. É essa alteridade estrutural, fundada no corpo, que se apresenta ao mesmo tempo como o sujeito da percepção e como um objeto entre outros objetos no mundo, que reincide na experiência do sagrado vivida pelos peregrinos.

Se há uma hierofania nos Caminhos de Santiago no Brasil, esta não se apresenta como a manifestação de uma divindade externa ao sujeito, um “selfsagrado personificado” num objeto ou imagem, mas como uma alteridade que emerge continuamente na intimidade do sujeito como uma aporia existencial. Assim, a razão última da peregrinação torna-se a busca de uma intimidade perdida que quer colapsar as divisões entre sujeito e objeto, corpo e consciência, sagrado e humano. A aporia se revela na contradição entre o desejo de colapsar a alteridade e a impossibilidade de alcançá-lo, visto que esta permanece como estrutural ao ser humano que se realiza por meio da sua objetivação na cultura. Enfim, o corpo aparece na peregrinação como o lugar por excelência da interação dessa alteridade entre o humano e o sagrado.

Alguns excertos da etnografia sobre o Caminho das Missões, que publicamos no livro *Caminhos de Santiago no Brasil* (Steil e Carneiro, 2011), reforçam essa dimensão do corpo como o lugar por excelência de reflexão da experiência humana que transcende o evento da peregrinação em si. Para a maioria dos peregrinos que entrevistamos, o Caminho é uma metáfora da vida. Como nos dizia Cláudio:



Eu penso assim, para mim, uma caminhada é mais ou menos como uma amostra da vida em que a gente vai prosseguindo mesmo com dificuldade, com chuva, com barro, com cansaço, com bolhas. Mas temos que retomar todo dia o nosso rumo para conseguir vislumbrar novos horizontes e chegar a um objetivo. (Cláudio, empresário).

O ato de caminhar torna-se por excelência um “aprendizado na prática”, enquanto o corpo versa em seus passos a metáfora do viver. “Você tem que fazer para saber”, através do “sentir”, como diz Salete. O caminhar, portanto, é o que torna real a metáfora da vida, seu lado experiencial e intransferível.

Eu acho que significa reflexão. Eu acho que na vida a gente tem que viver pedalando uma bicicleta e observando as maravilhosas paisagens que a vida nos oferece. Embora até ontem a paisagem tenha sido sombria, em virtude da chuva, eu acho que é isso. Olha que coisa mais maravilhosa: tu tens saúde, tu tens vida. E olhar para estes campos, todos verdes, com gado, eu acho que o significado é justamente um convite à reflexão. (Júlio César, empresário).

A identidade do peregrino delinea-se no próprio deslocamento, na medida em que o caminhar se torna um aprendizado, um meio de reflexão pessoal e de engajamento no mundo. Na realização dessa experiência, marcada pela densidade emocional desse processo de aprendizado, emergem algumas disposições voltadas à reflexão pessoal, desvelando a dimensão introspectiva do Caminho. Na vivência das condições do espaço por meio do caminhar há uma descoberta dos sentidos “verdadeiros”, que se encontram para além da cultura enquanto um sistema de significados. Peregrinar significa, em última instância, um retorno ao que há de “verdadeiro”, guardado em nossos corpos, e que pode ser acessado por meio do engajamento físico e mental do peregrino no próprio caminho. No movimento, o peregrino observa-se a si mesmo, reflete sobre sua condição no mundo e integração na paisagem, diluindo as fronteiras entre o corpo, a mente e o ambiente. Como nos dizia um peregrino: “Tudo ao nosso redor... nós dá uma luz”. Enfim, mais do que

uma relação metafórica dos peregrinos com a vida, o que se evidencia como central nos caminhos é a relação metonímica, que estabelece uma continuidade radical do sujeito com o mundo.

## O sagrado nos Caminhos de Santiago no Brasil

Ao situar a análise dos Caminhos de Santiago no Brasil nos marcos do paradigma da corporeidade, somos confrontados, de uma forma contundente, com a indeterminação de que se reveste o conceito de sagrado. Ou seja, já não se trata de tomar a oposição binária entre sagrado e profano como princípio explicativo do processo de secularização no qual teria emergido a modernidade como um destino inexorável da sociedade humana. A transformação que observamos na forma como a peregrinação se configura nos eventos que vimos estudando não resulta simplesmente da perda da pertinência e plausibilidade do sagrado. Ao contrário, o que detectamos é uma mudança significativa na experiência e conceitualização do sagrado que são revitalizadas e reelaboradas nos caminhos. Nesse sentido, para dar conta daquilo que é vivido pelos caminhantes, torna-se necessário superar a reificação desses polos e pensar o sagrado fundamentalmente como uma experiência humana que se desenha no movimento em direção ao mundo, aos objetos e aos seres que o habitam.

As etnografias que compilamos no livro sobre os Caminhos de Santiago no Brasil apontam para uma mudança profunda na compreensão do sagrado que coloca em xeque o conceito de religião. Nesse sentido, temos observado que o conceito de religião se tornou inadequado para expressar o que é vivido pelos peregrinos que, de um modo geral, rejeitam o próprio termo, preferindo expressar sua experiência como uma forma de espiritualidade. Ao fazer esse deslocamento da religião para a espiritualidade, os caminhantes não apenas redefinem os rituais, as práticas e os sentidos que configuram a peregrinação, mas também elaboram um outro conceito de sagrado que acaba tensionando a concepção hegemônica estabelecida na modernidade.

Os Caminhos de Santiago no Brasil operam, portanto, como mediadores entre um sagrado que se expressa na transcendência de uma divindade fora do sujeito e outro que se revela na imanência íntima do *self* de cada indivíduo. Ao reforçar a dimensão imanente do sagrado, os caminhos produzem um deslocamento estrutural na própria peregrinação, retirando sua ênfase do ponto de chegada e colocando-a no movimento em si. É no caminho e pelo caminho que o peregrino, ao entrar em contato com seu “verdadeiro eu”, encontra-se com o sagrado que reside em seu íntimo. Nesse movimento, os rituais perdem, em grande medida, o seu caráter formalístico e adquirem maior espontaneidade e improvisação, incorporando em sua *performance* a paisagem cultural e ambiental do trajeto. Abre-se, assim, um outro horizonte possível de vivência do sagrado e de experimentação e configuração das peregrinações. Ou seja, ao assumir esse olhar, afastamos qualquer intento de tomar o sagrado como princípio unificador e explicativo da emergência, configuração e disseminação desses eventos. Ao invés de assinalar as nuances e diferenças de que se revestiria o sagrado, enquanto uma entidade que se desdobraria no tempo, procuramos explorar a ideia, tão cara aos nossos sujeitos da pesquisa, de que o sagrado é múltiplo e está sendo constantemente redefinido na experiência vivida e nas *performances* dos peregrinos.

## Conclusões

Nosso interesse, neste capítulo, foi o de buscar compreender as transformações que vêm ocorrendo nas peregrinações no Brasil a partir de sua inserção no contexto global das peregrinações que estão incorporando um padrão estabelecido pelo Caminho de Santiago na Espanha. Nesse processo, destacamos alguns elementos que têm sido determinantes na configuração das peregrinações como Caminhos de Santiago no Brasil. O primeiro deles é a inversão do lugar de mediadores religiosos institucionais, tradicionalmente associados às peregrinações, como a Igreja Católica, por mediadores seculares, como agências de turismo e órgãos

de Estado. Como procuramos mostrar, não se trata de uma simples substituição de agentes religiosos por seculares, o que responderia a uma tendência mais geral de secularização, mas de complexos arranjos entre sagrado e profano, mercado e religião, público e privado. Assim, ainda que expressem processos mais gerais de reconfiguração do sagrado e do religioso na sociedade contemporânea, os Caminhos de Santiago no Brasil não são apenas um reflexo ou uma tradução local ou nacional do global. Ao situar a análise no campo etnográfico, procuramos destacar o papel da experiência corporal na conformação dos caminhos em si e na espiritualidade que essa experiência enseja para os peregrinos. Entendemos, no entanto, que esse processo não fica restrito ao fenômeno particular que estudamos, mas tem forte repercussão sobre as peregrinações de modo geral e sobre a própria conformação do sagrado na sociedade pós-moderna.

Vimos, ainda, que os Caminhos de Santiago no Brasil apresentam-se como mais uma modalidade de peregrinação ou de turismo disponível para o indivíduo entre as múltiplas opções oferecidas pelo mercado de bens simbólicos e religiosos. Ao mesmo tempo, procuramos mostrar que essa demanda está associada à perda da hegemonia da Igreja Católica no Brasil sobre as peregrinações e das religiões da transcendência sobre o conceito de sagrado. Desse modo, a pluralidade religiosa da sociedade brasileira enseja a possibilidade de múltiplas escolhas e modalidades de engajamentos religiosos e de vivências espirituais. Essa mudança, por sua vez, inscreve-se num movimento cultural na sociedade contemporânea de afirmação de uma espiritualidade difusa, baseada no indivíduo, em oposição à religião institucional, baseada em rituais de devoção, dirigidos a entidades externas aos sujeitos. Ainda que esse movimento possa ser identificado com a Nova Era, ele não se esgota nos marcos definidores desse conceito. Ao contrário, procuramos chamar a atenção para a transversalidade da espiritualidade da imanência e da corporeidade que tanto engendra novas formas de crer e de viver a experiência do sagrado, quanto atravessa as religiões da transcendência,

dando origem a novas práticas que são incorporadas aos sistemas tradicionais de crenças e rituais, como é o caso das peregrinações.

Assim, diferentemente dos peregrinos que se dirigem aos santuários devocionais brasileiros, os peregrinos dos Caminhos de Santiago no Brasil não precisam ser católicos para se colocarem em movimento e trilharem os Caminhos da Fé, do Sol, da Luz, das Missões ou os Passos de Anchieta. O que os atrai não é o destino, geralmente marcado pelo reconhecimento da hierofania de uma entidade sagrada à qual a peregrinação se apresenta como um ritual de culto e devoção, mas o movimento em si, que se inscreve na paisagem cultural e ambiental por meio da qual os caminhantes vão ao encontro de seu “verdadeiro eu”. Há aqui, portanto, uma inversão do ápice da peregrinação, que se desloca do ponto de chegada para o percurso em si. Desse modo, o movimento deixa de ser um meio para se alcançar um destino fora do sujeito e se torna a condição mesma do encontro consigo e com o sagrado, que se manifesta na intimidade de cada um. Se existe algum santuário a ser alcançado, este se encontra no coração de cada peregrino e será alcançado no percurso, no movimento interno da busca incessante de si. Assim, o *santuário físico-espacial* dá lugar ao *santuário de fluxo* que transcende as coordenadas espaciais e situa o peregrino na geografia psíquica e interior do espírito. Ou seja, no caso das peregrinações aqui estudadas, não há um lugar sagrado nem relíquias nem santos a serem reverenciados; o que há é o próprio caminho e o percurso a ser trilhado por cada peregrino em busca de si. Nesse sentido, entendemos que os Caminhos de Santiago no Brasil estão reinterpretando as peregrinações dentro de uma outra chave de leitura que parece traduzir as devoções aos santos da tradição católica para a reflexividade e a busca de si das religiões do *self*.

## O movimento neomaia no México: etnografia de um fenômeno transnacional<sup>1</sup>

MANÉLI FARAHMAND

No presente artigo, ilustro o desenvolvimento das espiritualidades Nova Era no México, por meio de um estudo de caso concreto, o movimento neomaia, em Yucatán, em especial suas interações entre seu caráter transnacional e as fronteiras da etnicidade. A maianidade, composta de um conjunto de traços específicos associados à “cultura Maia”, é a expressão de uma herança histórica complexa. A historiadora das civilizações Maias, Mercedes de la Garza, designa a esta categoria uma série de grupos que cobrem hoje certas regiões da América Central (no México: os estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo e uma parte de Tabasco; Guatemala, Belize e as regiões ocidentais de El Salvador e de Honduras). Não podemos falar de grupos homogêneos, na medida em que as línguas são diferentes (não se trata de dialetos) e os costumes se caracterizam dentro de heranças históricas múltiplas. No entanto, certos



<sup>1</sup> Tenho que agradecer particularmente ao Víctor Hugo Escobar Mendoza, mestrando da Universidade Autônoma do Estado do México, pela ajuda na tradução deste capítulo.

traços comuns entre estes grupos permitem classificá-los em torno de uma unidade cultural particular (De la Garza, 1999). Designada como questão de identidade social, a categoria (Maia) se constrói nas bases de uma construção social e histórica. Intensos debates historiográficos voltam a questionar a ideia da etnicidade Maia, na linha da obra de Fredrik Barth (1976), demonstrando o caráter contingente das políticas de categorização e de apropriações da etnicidade Maia.

Neste capítulo, me proponho a-se fazer uma distinção entre “maianidade” e “neomaianidade”. A neomaianidade, definida como uma das formas mais recentes e globalizadas da identificação com a maianidade, se expressa como uma forma de se sentir “espiritual” no mundo. Este sentimento é gerado em indivíduos, redes e grupos específicos, que reinterpretam a maianidade por meio de várias perspectivas, particularmente a da Nova Era. Parece importante compreender os diferentes desenvolvimentos da categoria “Maia” para operar esta distinção. O primeiro ponto deste capítulo consiste, então, em reler esta história, através dos debates historiográficos, nas três regiões principais que demarcaram as etnografias (Chiapas, Yucatán e Guatemala). Entretanto, este estudo se centra especialmente no Estado de Yucatán e sua capital, Mérida, lugar onde transcorrem os principais relatos.

Por meio de restituições não exaustivas destas etapas, é possível compreender como o termo Maia, que por muito tempo carregou uma conotação pejorativa, foi redefinido e revalorizado no espaço público, para, hoje em dia, se converter em uma ferramenta de criatividade ritual e simbólica no campo religioso. Isto permite também entender as variações entre uma região e outra, segundo um eixo principal de diferenciação, que é a relação com o político. Esta introdução explicará por que as manifestações neomaias, observadas em Yucatán, têm inspiração maior na Nova Era ocidental do que na militância maia guatemalteca.

Neste artigo, dialogo com outros capítulos deste volume, que mostram também como a valorização recente de certas identidades étnicas no Brasil e no México, segundo esta noção de “espiritualidade”, está

marcada pela associação destas identidades com um ideal da Nova Era. A trama deste capítulo permite também compreender os processos sócio-históricos que trouxeram, hoje, os usos “político-espirituais” ou “afetivo-espirituais” da maianidade. Analisaremos, por exemplo, o laço entre o “fenômeno 2012” e a mobilidade transnacional e religiosa dos líderes neomaiais.

Neste capítulo dedico-me, então, a esses novos modos de identificação e percepção da maianidade e às estratégias de diferenciação identitária nela encontradas. Este fenômeno será documentado com dados empíricos compilados entre 2012 e 2015 no marco de uma pesquisa multissituada (Marcus, 1995)<sup>2</sup>, devido à formação transnacional e globalizada da neomaianidade. A análise se apoia nas trajetórias, nos perfis e nos relatos de vida. O relato de vida é uma potente ferramenta para analisar as lógicas de produção, reformulação e difusão. Junto a isso, a análise recai também em observações diretas e publicações dos próprios atores (obras, sites, blogs, folhetos etc.).

Meu objetivo, com este artigo, é cobrir o fenômeno da neomaianidade, com sua diversidade interna, por meio de uma perspectiva histórico-etnográfica e uma análise temática. A primeira parte é consagrada à etnicidade Maia, explorada a partir de uma perspectiva histórica. A parte seguinte consiste em explorar a progressão do “maia étnico” para o “maia mítico”, ilustrada por dados etnográficos. Esta exploração nos permite compreender a construção da neomaianidade através de uma categorização interna que integra diferentes eixos temáticos: a questão identitária, os perfis dos participantes, os relatos biográficos, o contexto sociorreligioso emergente e de desenvolvimento, a mobilidade – analisada a partir da trajetória de um líder neomaia –, o laço entre a mobilidade



<sup>2</sup> Na Suíça (Neuchâtel, Lausana, Yverdon, Geneva, Basilea), na Guatemala (Quetzaltenango e a Cidade da Guatemala), no México (San Cristóbal de las Casas, Tulum, Playa del Carmen, Cancún e Mérida) e na região de Frankfurt, na Alemanha. Estes lugares representam os circuitos e as redes sociorreligiosas da neomaianidade.



e os processos de hibridizações, os discursos sobre a pureza maia e o tema da espiritualidade.

## Uma maianidade militante na Guatemala e Chiapas

Na Guatemala e em Chiapas, o termo “maia” foi reapropriado, principalmente, para formular reivindicações jurídicas e políticas (Chavaro-chette, 2013). Na Guatemala, esses processos estruturam o “movimento maia” dedicado ao resgate destes valores, línguas e costumes (Althoff, 2013). A historiografia sublinha a dimensão militante da autoidentificação à etnicidade maia neste contexto social<sup>3</sup>; um contexto que vê nascer sua acepção positiva e valorizante nas interações sociais (Bastos, 2007). No entanto, o fator “cosmovisão”<sup>4</sup> adquire uma importância própria desde os anos 1990 (Bastos *et al*, 2013, p. 324), marcando a passagem da construção étnico-política do Maia para a sua restituição político-espiritual (Bastos *et al*, 2013, p. 334).

Este modelo de Maianidade guatemalteca, com sua forma particular de entrelaçar o político e o espiritual, se encontra também em Chiapas, México. Durante a segunda metade do século XX, Chiapas constituiu um espaço onde se travaram diferentes lutas de poder pelo controle religioso e político da região. A situação de marginalização vivida pelas comunidades maias foi conduzida à emergência recente de um forte discurso de identificação, no marco do movimento Zapatista, que combina



<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Bastos (2007), García-Ruiz (1988; 1993), Macleod (2011), Althoff (2013), Warren (1998).

<sup>4</sup> A cosmovisão tem que ser entendida aqui como uma compreensão do mundo centrada sobre a interrelação e a busca de harmonia e de equilíbrio entre os seres humanos, a natureza e o cosmos (Macleod, 2013, p. 24). Inclui também o desenvolvimento espiritual e uma visão específica do tempo com o uso de calendários cíclicos (Bastos, 2007, p. 8).

cosmovisão maia e lutas pelo reconhecimento dos direitos culturais e políticos.<sup>5</sup>

## Maianidade em Yucatán: da negação à valorização espiritual

Yucatán apresenta um aspecto muito particular dentro dos estudos maias devido à especificidade de sua história, desde a colonização até as revoluções mexicanas (Castañeda, 2004, p. 38). Minha etnografia demonstra que seus usos são mais espiritualizados, ao estilo Nova Era, do que politizados. As análises histórico-antropológicas editadas por Quetzil Castañeda e Ben Fallwa (2004) interrogam a “etnicidade maia” e suas variações históricas entre os anos 1500 até 1935, adotando uma visão crítica sobre a questão de suas fronteiras. Estes estudos mostram que, na península, o termo “maia” foi construído com base nas políticas públicas e não nas relações de lutas entre grupos dominantes/subordinados (Castañeda, 2004, p. 42). Os “maiias” tiveram, de fato, um uso estratégico dos “significados” respondendo à “interpelação” colonial e estatal para negociar modos de governança específica (Castañeda, 2004, p. 46).

Foi em resposta aos movimentos de resistência durante a guerra das Castas que emergiram as conotações negativas do termo *índios*, e que estas percepções foram adotadas pouco a pouco pelos próprios *índios*. No entanto, depois do impacto ideológico das revoluções mexicanas em Yucatán (1910-1917), estas categorias foram ligeiramente revalorizadas com o início das políticas públicas indigenistas, ainda que sempre associadas com as classes populares (Gabbert, 2001, p. 474). Na segunda metade do século XX, a ascensão da indústria do turismo e as políticas de folclorização peninsular deram um impulso semântico elitista à categoria: os “maiias de Yucatán”; associaram-se, então, de maneira estereotipada, com a civilização pré-hispânica, com sua espiritualidade e seus grandes

//////////

<sup>5</sup> Ver, por exemplo Aubry (2005) e Baschet (2005).

avanços, ocultando totalmente as realidades socioeconômicas operárias e camponesas.

Será a elite indígena de Yucatán, que surge com base na educação, próxima ou protagonista dos programas indigenistas, que aportará, nos anos 1970, uma mudança semântica definitivamente valorizadora do termo no espaço público, com seu processo de revitalização e de preservação (no sentido político de revitalização cultural das línguas, cosmovisões e costumes). Neste capítulo, as expressões de “maias étnicos” ou de “etnicidade maia” são utilizadas sobre a base desta trama sócio-histórica vinculada à península de Yucatán.

### *Do maia “étnico” ao maia “mítico”*

A revalorização da maianidade através da espiritualidade é uma construção social relativamente recente. Estes modos contemporâneos de identificação, onde o afetivo-espiritual adquire prioridade (inclusive se o compromisso sociopolítico se faz presente), formam o “campo”<sup>6</sup> da neo-maianidade, para designar a produção, desde os anos 1980, de discursos e usos “espirituais” inspirados por um imaginário maia pré-hispânico, deslocando e multiplicando as âncoras territoriais por seu caráter transnacional.

Esse campo, longe de constituir uma unidade homogênea, é composto por uma diversidade de atores, representações e práticas, porém se distingue pela adoção comum, parcial ou íntegra, de uma “espiritualidade maia” revisitada. Esse campo segue marcado por lutas de poder e a



<sup>6</sup> Aqui, o conceito bourdieusiano de “campo” se entende como uma acepção semântica (e não como o “campo religioso”). Será percebido como um espaço estruturado, cujas fronteiras, em evolução perpétua, são constantemente redefinidas no interior pelos atores (Bourdieu, 1979). Este espaço é composto de subcampos marcados por lutas de poder, lutas por legitimidade simbólica e outras questões específicas que são tratadas neste texto.

circulação de pessoas, ao mesmo tempo ou alternadamente, produtores, difusores e receptores (Bourdieu, 1971).

A maianidade e a neomaianidade são duas maneiras de expressar a mesma realidade: a invenção ou a reinvenção da tradição.<sup>7</sup> O prefixo “neo” evidencia aqui a novidade histórica e a dimensão local destas “novas formas de indianidade”, visíveis no cenário nacional mexicano desde os anos 1990 (Molinié, Galinier, 2006). De modo paradoxal, designa, sobretudo, um movimento de *retorno* à civilização maia antiga, resultado do encontro entre o local e as redes mundiais da Nova Era (De la Torre; Gutiérrez Zuñiga, 2013, p. 155). A expressão neomaianidade nasceu de um compromisso entre os modos de identificação dos atores e a exigência histórico-etnográfica. Por outro lado, esta terminologia emico-etic rompe a distinção clássica entre a Nova Era, taxada de “inautêntica”, e a indigenidade, sinônimo de pureza cultural e de tradicionalismo. De fato, o campo da neomaianidade pode ser dividido em tendências principais<sup>8</sup>, que revisitam as práticas ancestrais a partir da matriz Nova Era. Este paradoxo interroga a distinção emic conflitante: pureza (autenticidade) *versus* sincretismo.

1. Os Maias “cardíacos” ou “de coração”
2. Os Maias “étnicos”

Este artigo está focado nos maias cardíacos ou de coração, que se sentem afetivamente e espiritualmente chegados à maianidade, sem responder aos critérios sociais clássicos de pertencimento étnico (língua, território, ascendência). Podem ser terapeutas não maias praticando, por exemplo, a “osteopatia maia” ou a “acupuntura maia” e cerimônias de

<sup>7</sup> Em referência ao conceito de Eric Hobsbawm (2006), significando aqui os processos de legitimação identitária por meio da apropriação de um passado pré-hispânico reconstruído ou reformulado.

<sup>8</sup> Esta tipologização não tem o propósito de reificar divisões e fronteiras sociais segundo critérios como o grau de “autenticidade” ou de “sincretismo”, mas recupera a estruturação dos atores para classificar dados empíricos.

inspiração maia nos sítios arqueológicos. Aos segundos correspondem, por exemplo, aqueles que adotam reinterpretações endógenas, inspiradas por uma cultura espiritual globalizada, de certas práticas comunitárias, como o temazcal maia, na linguagem das energias e dos chacras. Impor esta diferenciação conceitual permite revelar constatações ligadas à mundialização dos discursos, dado que estas duas categorias estão relacionadas. Os objetivos são idênticos, mas as estratégias mudam. A globalização e a transnacionalização têm uma relevância a partir de um ponto de vista conceitual, revelando uma visão comum, onde os atores têm que encontrar novas estratégias para estabelecer fronteiras identitárias.<sup>9</sup> Tanto no caso dos maias étnicos como no dos maias de coração, se observa uma produção de não autoctonia (ou de nova autoctonia) a partir de um regresso à indigenidade. A noção de autoctonia é importante por sua referência ao político, no sentido amplo da palavra, relacionado ao poder e ao discurso pós-colonial, implicando lutas pelo território e os direitos culturais. A distinção também é de ordem política, por não poder ser territorial ou linguística. A neomaianidade multiplica os lugares de ancoragem. Os dois, de coração e étnicos, se encontram ao mesmo tempo em lugares étnicos (América Central) e cardíacos (fora da América Central).

## Novas identificações com a maianidade

Os maias de coração utilizam um verdadeiro *shift* entre a maianidade étnica e a figura de um maia mítico, descontextualizado, difuso e “cós-mico”. Os seguintes fragmentos de entrevistas ilustram este ponto. Os membros permanentes da Tradição Maia Solar (TMS), todos maias de coração, não se definem como um grupo étnico ou cultural. Seu discurso se baseia em uma “tradição espiritual surgida de uma linha solar”.<sup>10</sup> Os participantes deste movimento se autorrepresentam como “uma



<sup>9</sup> Sobre a questão da globalização e seus impactos na definição das fronteiras socio-religiosas, ver a importante obra de Peter Beyer (1994).

<sup>10</sup> Susana, entrevista, 13.05.2014, Mérida, México.

reencarnação” dos “maias cósmicos”. Neste grupo, a linha é imaginária, fazendo referência ao conceito de Danièle Hervieu-Léger (1993) sobre a reconstrução imaginária da linha de crença e sua legitimação através da memória e a referência a uma “tradição”. Madre Nah Kin é a líder e chefe espiritual da TMS. Com o passar dos anos, esta tradição se transformou em um verdadeiro movimento, epicentro da neomaianidade em Yucatán. A TMS nasceu nos anos 1970, no México, em torno do mito fundador Kinich Ahau, uma figura supranatural antropomorfizada, com qualidades genéticas entendidas como superiores. Maia de origem “Atlante”<sup>11</sup>, teria vivido em uma Idade de Ouro (civilização maia clássica) e formado numerosos discípulos na “mais elevada” e “mais pura” cosmologia maia. Esta figura mitológica, tradicionalmente o guardião do sol na cosmologia maia yucateca (Montoliu Villar, 1989), é reinterpretada em uma linguagem neoesotérica da Nova Era como um “mestre elevado”, associada a uma visão eugenista. Os iniciados na TMS se sentem investidos da missão de despertar essas qualidades superiores de Kinich Ahau em cada indivíduo para criar uma nova humanidade, a partir da perspectiva de que uma transformação interior gera uma mudança coletiva.

E nisso aparece um maia vestido de manta e *guarachas*, e eu disse “bom, o que é isto?”. Ou seja, ainda tem muito de mim – muita reminiscência de minha vida, não? E ele começa a nos falar dos maias. Ele, descalço, em um salão de mármore, no México – na Cidade do México. Em uma colônia que se chama “Bosques das lombas”, que é uma colônia muito – de classe muito alta, não? E diziam “vais te adoentar descalço neste piso de mármore”. Ele dizia “a doença não existe. Está na tua mente. Eu sou mais que este corpo”. Uau! Eu disse “eu quero isso. Onde aprendeste isso? Eu quero isso”. Então, ele me disse “eu sou maia, mas o maia não é de uma zona, não é de um território. O maia é cósmico”. “Ainda que eu não tenha nascido em Mérida, sou maia?”, foi minha primeira pergunta. “Claro que sim. Nós maias somos de todo o planeta. Quando tu sentes o chamado do sol. Somos os filhos do



<sup>11</sup> Mãe Nah Kin relata o conto de Kinich Ahau em sua primeira publicação, de 1997: *Kinich Ahau. Sabiduría Solar*, Mérida, Editorial Kinich Ahau SCP.

sol". E eu não tive pai. Meu pai se foi quando eu tinha dois anos e quando eu era uma menina me diziam "quem é teu pai?" quando iam a uma festa escolar. Eu dizia "meu papai é o sol" (Cristina<sup>12</sup>, participante da Tradição Maia Solar e Maia de coração, entrevista, 05.05.2014 Uxmal, México).

Cristina é natural da Cidade do México. Mestiça, psicóloga de formação, casada, dois filhos, dona de uma empresa, recebeu uma educação católica, cresceu no universo da burguesia mexicana. Sua vida mudou radicalmente devido à doença de seu filho. Na busca de uma solução não médica para o tratamento, estudou terapias alternativas. Em sua trajetória terapêutico-espiritual, entrou em contato com uma maia yucateco, que a introduziu nos círculos da neomexicanidade. Ela viu sua iniciação maia solar como um compromisso profundo e integral com esta tradição, e percebeu sua maianidade como uma postura ontológica, um estado de ser no mundo. Para ela, há um "maia" contido em cada um, sob a forma de uma energia primordial universal. A maianidade é percebida como meta-histórica e metacultural. Sua iniciação na TMS responde às necessidades psicoemocionais e afetivas que se relacionam à sua trajetória. É sua ferramenta de reconstrução de uma linhagem espiritual.

Para falar de Ixchel. Ixchel é a dama maia do novo começo, da fertilidade, das crianças, da lua, do mar, das emoções e da medicina. E eu, como nasci e cresci na Europa, em um país católico, onde o catolicismo não tem muita importância, eu era atea. Além disso, não me interessava e não tinha muita conexão, mas sempre tive muita conexão com a natureza e com o divino, através dos animais etc. Porém, nunca verei absolutamente nada. Até tinha um pouco de repulsa. Porque a verdade é que o catolicismo na Europa – bom, em todas as partes – é complicado, não? Por não ir e não julgar nada disso. Então, eu cheguei aqui e de repente sentia uma conexão muito forte com essa dama, com essa deusa Ixchel. E ela me falou, ela me ensinou coisas, ela me mostrou coisas muito intensas, muito divinas realmente, muito altas em vibração



<sup>12</sup> Alguns nomes são fictícios para manter o anonimato.

(Lise, terapeuta independente e maia de coração, entrevista, 8.01.2015, Tulum, México).

Lise é de origem belga, vive em Tulum desde 2012 e organiza regularmente cerimônias de lua cheia e oficinas de tantrismo, além de se apresentar como crano-terapeuta. Ela se declarou representante da “energia feminina”, de seu contato reivindicado com Ixchel, a partir de seu transe místico na antiga cidade maia de Tulum. Ixchel é uma figura feminina arquetípica nascida da mitologia maia yucateca (Montoliu Villar, 1989), associada com a lua, a água e a maternidade na historiografia clássica. Lise se refere à figura de Ixchel e de outros princípios maias, como a noção de complementaridade, dualidade e harmonia entre gêneros, que ela mesma integra em sua cotidianidade, em suas interações. Também identifica Ixchel como uma efígie da “feminilidade sagrada” em harmonia com seu entorno. Seu discurso estabelece uma dicotomia entre a religião católica, que não a teria nunca convencido, e um sentimento de “conexão” com o mundo natural. Ixchel representa seu vínculo espiritualizado com a Mãe Terra.

Para estas pessoas – e os exemplos são ainda mais numerosos –, não é necessário ter uma filiação parental, linguística ou territorial para se sentir “maia” de “coração”. Nesta construção contemporânea, baseada em uma concepção inicialmente histórica da maianidade, o espírito e o laço afetivo são critérios próprios de identificação.

## Traços da maianidade de coração

Os Maias de coração constroem seus rituais e seus sistemas de representação em torno de uma releitura do tempo, orientada com a ideia de um novo ciclo, depois de 2012. Um ciclo de paz, amor, harmonia e abundância. As referências simbólicas são ecléticas, reflexos da mobilidade transnacional dos praticantes e localmente arraigadas. Por exemplo, se



constrói uma reflexão em torno do gênero situado na encruzilhada de valores pré-hispânicos maias e o tema Nova Era do “sagrado feminino”<sup>13</sup>.

Outras características são: a presença massiva nas redes sociais (Facebook, Twitter); a urgência de transmitir uma mensagem planetária de mudança, baseada em um ideal ecológico; a centralidade do corpo como veículo de desenvolvimento pessoal; a experiência mística estruturada sobre as iniciações; a dimensão de cura individual e coletiva como finalidade última; e uma combinação entre a crítica à ciência positivista e o uso de um vocabulário científico para legitimar as experiências místicas. O termo “cardíaco” se refere ao ritmo do coração, em relação com os trabalhos de Marion Bowman sobre o celtismo contemporâneo. Fala de “celtas de coração” para designar pessoas que sentem a identidade celta no coração, sem conexão ancestral com a categoria histórica (Bowman, 1995).

Por trás dessa nova leitura da maianidade, observamos uma vida social diversificada. Contudo, apesar dessa pluralidade interna, identificam-se características comuns, as quais tratarei nas próximas seções.

Os maias de coração apresentam características sociodemográficas similares, vivem em zonas urbanas e são em sua maioria mestiços ou estrangeiros, e na maior parte mulheres entre 30 e 50 anos. Nascidos em classes médias altas, às vezes do estrato da alta burguesia, têm, em sua maioria, estudos avançados e, muitas vezes, com especialização em psicologia aplicada. Ao longo do trabalho sobre os relatos de vida, a pesquisa focava nas lógicas de participação, de apropriação e de reformulação: esses processos respondem a lógicas de reconhecimento, de ascensão social, de autoestima, de gênero, de afirmação no espaço público, de legitimações de trajetórias terapêuticas? Quais são os acontecimentos



<sup>13</sup> O tema do “feminino sagrado” é amplamente presente na obra fundadora da Nova Era de tipo contracultural, Marilyn Ferguson (1980), *Les enfants du Verseau*, Paris, Calmann-Lévy.

biográficos deflagrações? Esse compromisso responde a uma ideia de mudança depois de decepções de diferentes ordens?

Os maias cardíacos primeiro se dizem atraídos pelas mensagens de meados de “2012”. A dimensão experimental é outra fonte de interesse; a maioria diz adotar esta espiritualidade por sua propensão a responder a situações cotidianas como o trabalho com os quatro elementos e direções, as purificações, tipo de comida, o altar, as orações, as medicações. Em cada situação (problemas racionais, de saúde ou materiais, baixa autoestima etc.), eles vão buscar por uma solução no “espiritual”, no “mundo invisível”, passando por obras e recomendações dos líderes, ou por outros dispositivos maianizados (medicações de ascensões maias, *temazcais*, danças e cantos maias, calendário ritual, sexualidade sagrada maia, yoga-maia etc.). Contemplam a espiritualidade maia como algo profundamente ritualista e pragmático, exportável a diferentes lugares geográficos e existenciais. A maioria passou por outros sistemas terapêuticos e neoesotéricos antes de se aproximar da maianidade, sendo que às vezes combinam estes sistemas simultaneamente (reiki, metafísica, círculos de mulheres, astrologia, mediunidade, numerologia, cabala, tarô, massoterapia, acupuntura, osteopatia).

Alguns participantes me disseram estar animados pela lógica dos pares (“temos a mesma missão”; “as oficinas de sexualidade sagrada reforçam nossa relação”; “meu nível de espiritualidade era mais elevado do que o do meu cônjuge, tivemos que equilibrar com indicações”). Os graus de adesão também variam, passam do compromisso integral à participação ocasional, da adoção incondicional a uma avaliação hierarquizada e comparação com outros sistemas.

A maianidade de coração contribui também para os debates científicos sobre as novas espiritualidades. Em um nível analítico, as observações diretas mostram que os participantes estão longe de se organizarem conforme o modelo convencional das grandes tradições religiosas; suas dinâmicas organizacionais podem também recuperar a forma de uma nebulosa místico-esotérica com fronteiras fluidas (Champion, 1995), ou

de um movimento estruturado com hierarquia e corpo doutrinal (como NMRs), ou situar-se entre os dois. Mãe Nah Kin confirmou manter uma hierarquia interna para representar a ideia de uma “tradição étnica”, mas deixando livre a circulação dos membros. Em termos de discursos, eles se afirmam “espirituais, mas não religiosos”. Segundo os contextos, esta afirmação é utilizada em oposição à alteridade religiosa dominante, que, no México, é a Igreja Católica. Seu uso se torna uma ferramenta estratégica de diferenciação e de reivindicação identitária. Para a maioria, a religião está relacionada à noção de julgamento, do bem e do mal, enquanto que, na espiritualidade, “luz e escuridão” constituem duas caras de uma mesma moeda. Aproxima-se da noção de “espiritual”, a noção de “sagrado”, um sagrado não convencional, imanente, sem fronteiras fixas – divergente do sagrado encontrado no cristianismo em substância e forma. Este termo “espiritualidade”, em princípio proveniente de uma herança histórica-cristã (Boas, 2014), é paradoxalmente utilizado aqui para requalificar antigos usos e discursos com sentidos anticristãos. Com este uso, é formulada uma crítica explícita dirigida ao sistema de valores morais do cristianismo, negando a instituição eclesiástica como modalidade única e reguladora da experiência do sagrado. O sentido do uso emic da noção de “espiritualidade” nos contextos do oeste europeu não é exatamente o mesmo – esta função funda a especificidade centroamericana da espiritualização das experiências étnicas, uma visão pós-colonial, fenomenológica e coletivista.

## Trajetórias dos neomaias

No marco deste estudo, foram entrevistadas 55 pessoas que ilustram a emergência desta neomaianidade transnacional, com a finalidade de resgatar as lógicas de participação, apropriação e difusão<sup>14</sup>. Entre estas,

////////////////////

<sup>14</sup> As entrevistas foram analisadas graças a um trabalho qualitativo de codificação, segundo a teoria da *Grounded theory* (“teoria fundamentada nos dados”) (Strauss, Corbin, 2004).

as lógicas biográficas são centrais como motores de maianização. Os neomaias mobilizam frequentemente fases específicas de suas vidas para explicar seus compromissos com o que chamam de “via espiritual maia”. Sua escolha, seus compromissos e ações são articulados, discursivamente, com certo estilo de vida, acontecimentos-chave, períodos de socialização e pessoas específicas.

As narrativas apresentam também estruturas repetitivas. Praticamente todos eles dizem ter recebido uma educação cristã, frequentemente católica, mas sem grande convicção ou sentimento de pertencimento. Antes de se aproximarem da neomaianidade, seu modelo existencial estava baseado no êxito profissional, no matrimônio, na família, no empenho pessoal e na acumulação de riqueza. No entanto, um incidente biográfico dramático acontece repentinamente (como uma morte, uma doença grave ou um divórcio), e vem acompanhado por um sentimento de desilusão e de decepção profunda frente à normatividade social<sup>15</sup>.

O acontecimento começa geralmente com uma experiência mística de “despertar” marcada por uma “comunhão”, em um meio natural, geralmente em um contexto arqueológico maia. A experiência é caracterizada pela irrupção súbita de uma voz, associada com figuras de religiosidade popular mexicana (como a Virgem de Guadalupe), ou em referência aos mitos cosmológicos maias<sup>16</sup>.

Este acontecimento-chave motiva o compromisso em uma via terapêutico-espiritual, implicando mudanças radicais nos modelos de vida. Nesta fase, alguns tentam sistemas de cuidados alternativos, reuniões metafísicas, círculos de palavras tipo psico-espirituais ou sessões de desenvolvimento pessoal. Outros renunciam ao trabalho assalariado por



<sup>15</sup> Dois pesquisadores fizeram observações similares em contextos da Nova Era. Ver Toniol; Steil (2015) e Steil; Toniol (2011).

<sup>16</sup> Os líderes têm geralmente uma trajetória mais linear, com um sentimento de terem sido eleitos desde a infância e de terem sempre estado em um caminho espiritual iniciático, sem interrupção ou sem uma conversão súbita (pelo ambiente familiar, a educação e os valores).

um serviço social próximo da população marginal, se dizem investidos de uma “missão de vida” ignorada até então. É nesta fase de renovação que se aproximam da cultura maia e declaram encontrar ali modelos e valores alternativos.

Observa-se também uma tensão entre uma concepção da Nova Era da filiação étnica (constelações, energias, princípio de escolha cósmica, origens intergalácticas etc.) e um enraizamento territorial de suas origens, acompanhado de relatos integrando os elementos próprios do universo xamânico mexicano: importância concedida à ruralidade, à natureza, aos dons e faculdades mediúnicas desde a infância, à transmissão iniciática com os avós, às visões em sonhos, cetros de poder, medicina natural e a animais de poder.

Os neomaiais, tanto os de coração como os étnicos, formulam também uma crítica pós-colonial da evangelização católica. Em sua perspectiva, a sabedoria maia teria sido reprimida, praticada clandestinamente devido ao cristianismo, depois desacreditada pela racionalidade científica, e hoje é tempo de voltar às verdadeiras raízes culturais do México e ao pensamento mágico-romântico. Esta crítica social se expressa através de uma mudança de tom nos discursos. Para os maias de coração, o primeiro contato com a maianidade é percebido como uma mudança positiva, um “despertar” depois de anos de ilusões. Os maias étnicos, ao contrário, descrevem um retrato idílico e nostálgico do mundo maia pré-colonial e pré-capitalista; o *shift* ocorre com uma migração para um centro urbano onde se resgata a sabedoria esquecida. Em ambos os casos, observamos a criação de uma superestrutura maia de tipo milenar. Os neomaiais também negam radicalmente a sociedade industrial de consumo e seus valores, enquanto certas atividades se inserem em lógicas de mercado (promoções, rentabilidade, posse de caros objetos de rituais, preço de participação, compra de materiais didáticos). Esses discursos criam suas raízes nos valores da contracultura mexicana dos anos 60, quando surgiu o neomexicanismo. No próximo tópico,

revisareis os processos sociorreligiosos que deram origem a esta nova performatividade maia.

## 1970-1990: fase de germinação

Antes de serem filhos de Aquário, os neomaiais são, primeiramente, os descendentes da contracultura. A próxima passagem da entrevista com a Mãe Nah Kin, líder espiritual da TMS, mostra sua reivindicação de continuidade com as mudanças de 68. Por trás de seu desejo de reatualizar as culturas ancestrais consideradas por sua “sacralidade inerente”, aparece uma forte crítica pós-colonial sustentada por uma ideologia nacionalista de mudança (“de consciência”), cuja fonte inicial estaria situada no México. Seu movimento representaria o começo desta nova identidade mexicana em Yucatán; uma mexicanidade que se autorreconhece e autovaloriza até suas raízes.

Nós, a Tradição Maia Solar, se inscreve dentro de um movimento nacional do México que se chama Mexicanidade, este é o real contexto. Se tu não conheces, ficará perdidíssima. A Mexicanidade surge no movimento de 68. Não sei se já ouviu falar sobre o 2 de outubro de 68, a matança dos estudantes Tlatelolco? [Sim] Então tem, tem um cronista que se chama Antonio Velasco Piña, e ele explica como esse foi um movimento para o despertar da consciência do México. E esse despertar da consciência tem a ver com suas raízes. Com a revalorização de quem somos, de onde viemos, nossas culturas ancestrais, voltar a ser sagrado o que era antes sagrado. Não ter vergonha do que antes considerávamos sagrado. Então, aqui no México, isso se chama 'movimento de Mexicanidade'. Acontece no centro do país, acontece em muitos – em outros estados da república. E nós, aqui no México, em Yucatán, representamos essa nova consciência do mexicano. Do mexicano que reconhece a si mesmo, reconhece os valores dos avós, a cultura ancestral. E não somente ficamos aí, e sim, eh, a fazemos – a fazemos atual. Nós a retomamos, atualizamos para dar uma injeção novamente à consciência do ser humano atual. Isso é o trabalho, vamos dizer, em síntese, do que nós fazemos. [...] (Mãe Nah Kin, líder da TMS, Maia de coração, entrevista, 13.05.2014, Mérida, México).

Os acontecimentos de 68 no contexto internacional foram alavancas importantes para a ascensão de novos movimentos sociais e religiosos (Ferreux, 2001). Movimentos contestatórios, orientados contra o Estado e o autoritarismo reivindicando a mudança, a emancipação e a ruptura com a sociedade de consumo do pós-guerra se multiplicam e são portadores de modos de vida alternativos (Dreyfus-Armand *et al.*, 2000). Estas ondas de mobilização não deixaram de marcar a Cidade do México, onde os movimentos contestatórios estudantis foram reprimidos violentamente pelo exército do governo de Díaz Ordaz, em 2 de outubro de 1968, na praça de Tlatelolco (Lempérière-Roussin, 1989)<sup>17</sup>.

No México, a publicação do livro *Regina*, de Arturo Velasco Piña, em 1988, marcou o princípio das revitalizações indígenas em consonância com os movimentos estudantis de 68 (De la Peña, 2001, p. 103). Este livro anuncia o início de uma “nova era” no México. É inspirado na profecia anunciada em *La mujer dormida debe dar a Luz* (1970)<sup>18</sup> e na chegada da era de Aquário, reconhecida pela Nova Era, que se desdobra a partir da figura de Regina. Historicamente, Regina é uma jovem estudante mexicana assassinada durante os movimentos contestatórios de 68 na Cidade do México. Mas a parte romântica relata que ela morre sacrificando-se por sua missão, tendo ativado a “energia cósmica” de dois vulcões mexicanos com a intenção de realizar a profecia<sup>19</sup>. Este mito constitui um dos fundamentos da mexicanidade, um “movimento cultural, político e espiritual”, adotado inicialmente por intelectuais mestiços e animado por



<sup>17</sup> Aqui tratamos dos incidentes aos quais se refere a Mãe Nah Kin em seu discurso.

<sup>18</sup> A aventura de um jovem mexicano iniciando-se nas “tradições sagradas do México e do Tibet”. Este jovem descobre no Tibet a existência de uma profecia que postula que o México “é chamado” como o centro do despertar da “nova cultura sagrada” (De Peña, 2001, p. 103).

<sup>19</sup> A profecia indica que o México ou seu “chacra” representaria o eixo geográfico da futura Nova Era e que sua ativação se realizaria pela restauração das tradições pré-hispânicas (De la Peña, 2001, p. 105).

uma reinterpretação idealizada do passado e a reinvenção das tradições pré-hispânicas<sup>20</sup>.

Historicamente, a contracultura tem sido o molde de experiências que deram origem a novos movimentos sociais (feminismo, ecologismo etc.) (Neveu, 2010, p. 62)<sup>21</sup>. Os termos “movimento” e “novo movimento” se situam, dessa forma, no centro dos debates que se referem a este período; implicam a dimensão do coletivo, na questão identitária, nas novas modalidades de mobilização, e na mudança social. Em consonância com essa noção, autores têm discutido a urgência de um “movimento Nova Era” no último terço do século XX. No sentido de um “movimento histórico”, tem sido identificado como um fenômeno californiano de princípios dos anos 1980, nascido em torno dessa noção de “mudança” como novo valor, na linha da contracultura, dentro de uma perspectiva utópico-milenarista de chegada de um mundo de harmonia social, de democracia e de regresso à natureza (Ferreux, 2001, p. 2).

Ao contrário de seus predecessores, James Sutcliffe concebe a Nova Era como um movimento ou uma entidade homogênea ou uma formação empírica que poderia ser assim designada. A Nova Era corresponde a um emblema discursivo que, historicamente, se caracteriza primeiro como apocalíptico, em seguida, como milenarista e, por último, como holístico (Sutcliffe, 2003). O termo Nova Era se refere a um tipo de palavra-chave que reflete a heterogeneidade do campo das espiritualidades



<sup>20</sup> O neomexicanismo corresponde à sua versão híbrida, inspirada na Nova Era, enquanto que o mexicanismo radical é um movimento integralista anti-imperialista e antissincretista (De la Peña, 2001). Sobre este tema, ver também De la Torre; Gutiérrez Zúñiga (2001).

<sup>21</sup> Por “movimiento social” se entende o conceito central na sociologia das militâncias. Esta designa as formas de “ação coletiva” ocorridas entre os anos 1930 e 1960, e se referem a uma mudança social e cultural. Um movimento social é sustentado por pessoas que têm interesses comuns, reunidas pela mesma “causa”. As lógicas de reivindicação, a politização do espaço público e a identificação de uma alteridade são outros elementos delimitadores (Neveu, 2010, p. 8-10). A categoria sociológica de “novo movimento social”, na linha dos trabalhos de Alain Touraine, designa as novas modalidades de mobilização que emergem depois da Segunda Guerra Mundial, no despertar de 68.



alternativas. O fato de não tratar a Nova Era como uma categoria com um conteúdo fixo, ou seja, como discurso e objetos universalmente observáveis, e de não relacionar a Nova Era como um “movimento”, mas como uma coletividade de buscadores difusa, distancia seu trabalho da sociologia ocidental, aproximando-se da literatura antropológica latino-americana.

As antropólogas americanistas Renée de la Torre e Cristina Gutiérrez Zúñiga não se centram na definição da Nova Era de modo substancial, mas a consideram como uma “matriz de sentido”, ou seja, um marco de “reinterpretação holística”. Esta versão lhes permite fugir da questão das tipologias para perceber a Nova Era como uma plataforma de perpétua ressignificação (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2013, p. 14). Esta abordagem é muito útil para analisar as hibridizações recentes entre cosmovisões indígenas e Nova Era. A dinâmica de criação destas novas identidades híbridas é dupla e inversa:

3. A ressignificação das culturas tradicionais com base nesta matriz de sentido, e seu impacto sobre as fronteiras da etnicidade (De la Torre, 2014, p. 2).
4. A etnização dos conteúdos da Nova Era no contato com as culturas indígenas latino-americanas (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, 2013).

Este duplo processo pode ser observado no campo da neomaianidade. Os movimentos transnacionais em busca de autoctonia Maia se desenvolvem no marco desta plataforma de hibridização; esses processos de ressignificação são especialmente evidentes com o “fenômeno 2012”.

## 1990-2012: auge do movimento

No início do século XXI, houve um movimento global de representações proféticas anunciando que, em 2012, no dia 21 de dezembro, o mundo

conheceria uma mudança radical (De la Torre, Campechano, 2014). Essa mudança tão esperada tem sido lida através de duas interpretações opostas: apocalípticas e milenaristas. A leitura milenarista floresceu nos círculos da Nova Era sensíveis à visão do advento de uma “Era de Aquário” (Mayer, Farahmand, 2014). Os relatos paracientíficos de autores independentes, como José Arguelles, Bárbara Hand Clow ou Ian Xel Lungold, dominaram a cena milenarista de “2012” (De la Torre, Campechano, 2014). Para eles, a civilização Maia antiga era possuidora de uma mensagem primordial para a evolução espiritual do planeta, e a data era uma etapa importante na harmonização das relações homem-natureza-cosmos (Bastos *et al.*, 2013, p. 317).

Na península de Yucatán, “2012” teve repercussão sobre o desenvolvimento da indústria do turismo místico. Observam-se imitações “xamânicas” de antigos cultos e cerimônias neomaias nos sítios arqueológicos<sup>22</sup>. Em Mérida, ainda hoje, os ônibus estão decorados com o tema “2012” e o *Tzolkin* (calendário ritual) aparece nas insígnias das lojas de artesanato local. No movimento da TMS, na periferia da cidade, “2012” é visto como um “processo de germinação” que começou em 2008, quando a terra recebe uma “nova frequência vibratória”, impactando maneiras de ser, pensar e sentir<sup>23</sup>. O “novo paradigma” acaba com o mundo anterior de “doenças, sofrimento, morte, conflito e degeneração” para introduzir uma nova era de “plena consciência”, “de conexão com o sagrado”, de “cura espiritual”, de “luz”, de “abundância”. Essas adaptações múltiplas produziram um milenarismo híbrido que encontrou eco nos movimentos de busca de autoctonia (De la Torre, Campeche, 2014).



<sup>22</sup> Sobre o turismo místico no México, ver Basset (2011; 2012), Castañeda (1997; 2009) e De la Torre; Campechano (2014).

<sup>23</sup> Notas de campo, abril de 2014, Mérida, México.

## “2012” e a transnacionalização da neomaianidade

O fenômeno “2012” acelerou o *shift* entre a “maianidade étnica” e a “maianidade mítica”, sendo o centro da perspectiva dos maias de coração. Os participantes na TMS me confessaram que passaram a integrar o movimento por curiosidade no tema. A rede da TMS tem se expandido graças a “2012”. Sua líder, Mãe Nah Kin, no início do movimento, já tinha uma mobilidade importante. Desde os anos 2000, obteve um reconhecimento internacional por suas representações em torno do calendário maia e sua mobilidade transnacional se intensificou. Suas mensagens assumem também uma atividade intensa na web, produzindo mais de 50 vídeos no YouTube, páginas do Facebook e aparições virtuais. Encontramos esse padrão em outras trajetórias de líderes neomaias como Ac Tah (Guanajuato), Arcadio Salanic (Quetzaltenango) e Yax Kin (Mérida).

Assim, depois de “2012”, o campo da neomaianidade se constrói de maneira transnacional e glocal<sup>24</sup>. A transnacionalização dos atores, objetos e imagens tem sido, sucessivamente, um recurso simbólico para os processos de reordenamento dos conteúdos e em fortalecimento dos discursos sobre a “pureza espiritual”.

A literatura antropológica sobre a “transnacionalização” embasa suas análises nos processos de desterritorialização e reterritorialização, as acomodações contextuais (ressignificações e reordenamentos), as redes e seus atores-chave, e as relações de poder que os atravessam<sup>25</sup>.

Na linha destes trabalhos, este conceito parece útil para analisar o campo da neomaianidade, dado que permite estudá-la em três fases: a deslocalização das práticas e dos símbolos, a translocalização (sua

////////////////////

<sup>24</sup> Para debates teóricos e epistemológicos recentes em torno da noção de glocalização, ver os trabalhos de Victor Roudometof (2015; 2003).

<sup>25</sup> Para essas análises, ver, entre outros, De la Torre (2012; 2014), Bava; Capone (2010), Mary; Capone (2012), Capone (2004).

circulação em um espaço transnacional) e a realocização de uma neo-maianidade global em novos territórios por processos de remodelação das práticas e discursos (De la Torre, 2012). A dinâmica desses grupos no espaço transnacional é fortemente gerada pela mobilidade de seus membros e de seus líderes, que circulam por redes mundiais de espiritualidade alternativa<sup>26</sup>. Estas redes estão constituídas por agentes hubs, reconhecidos por sua hipermobilidade e seu papel de conectores, constituindo-se nos principais difusores dos saberes<sup>27</sup>.

## Dialética entre mobilidade e hibridação

A líder da TMS, Mãe Nah Kin, é uma agente hub, nesse sentido, mas ela tem a particularidade de adotar uma mobilidade dupla. Esta mobilidade é ao mesmo tempo geográfica (transnacional) e espiritual. Ela tem, de início, uma mobilidade geográfica transnacional intensa, visto que ela viajou não somente pela América do Norte, América do Sul, Europa e Japão, mas também tem percorrido diferentes regiões do México com relativa frequência para compartilhar seus ensinamentos. Visita até quatro países por mês<sup>28</sup>. Sua organização *Casa del Sol* conta com não menos que cinco tradutores, seus livros são publicados em espanhol, alemão, francês e inglês. A organização conta com milhares de membros disseminados por todas as partes do mundo.

Sua mobilidade também é espiritual. Seu caminho espiritual se inicia muito jovem, seguindo os passos de sua avó xamã Olmeca, que despertou nela faculdades *psi* (extrassensoriais, clarividência, pré-cognição, mediunidade). Com quatorze anos, Mãe Nah Kin tem seu primeiro



<sup>26</sup> Para uma análise comparada entre o neoxamanismo francês e o neo-maianismo mexicano, segundo essas fases e através dos objetos rituais, ver Farahmand; Rouiller (2016).

<sup>27</sup> Sobre o tema e o papel dos agentes hubs na transnacional do religioso, ver De la Torre (2014) e Capone; Mary (2012).

<sup>28</sup> Nah Kin, entrevista, 13.05.2014, Mérida, México.

contato com a Nova Era por sua iniciação na *Gran Fraternidad Universal* (GFU)<sup>29</sup>. A GFU<sup>30</sup> é, nos anos 70, um dos principais difusores da cultura da Nova Era no México (Gutiérrez Zúniga, Medina Jesús, 2012). Desde cedo, ela é iniciada na prática de yoga, na meditação e no vegetarianismo. Ela obtém, dentro da GFU, o alto grau de Venerável Sat Arha. Logo começa a estudar Metafísica, então influenciada pelas doutrinas teosóficas de I AM, de Guy Ballard, nos anos 1930, nos Estados Unidos, verdadeiro precursor da Nova Era no continente (Overton, 2005).

Através desta corrente, ela se inicia na teoria dos “mestres elevados” que aprofunda em um “curso do milagre”, conhecido no México por suas combinações entre o mundo angelical cristão e a Nova Era. Naqueles anos, e durante cinco anos, ela abre um restaurante vegetariano em Mérida, chamado *El Árbol*. Logo é iniciada nos métodos de sabedorias orientais, ao xamanismo sul-americano, e ao esoterismo ocidental combinado a um trabalho de acompanhamento psicoespiritual: psicoastrologia, reiki, litoterapia, *Rebirthing*, neurolinguística, viagens xamânicas, animais de poder, regressão a vidas passadas, meditações ativas de Osho, entre outros<sup>31</sup>.

É no final dos anos 1980 que Mãe Nah Kin se coloca em contato com o universo simbólico dos maias. Em 1993, recebe um livro que revolucionaria sua visão espiritual, intitulado *El Templo del Sol, en la montaña sagrada de Uxmal*, e toma consciência, pela primeira vez, da figura solar de Kinich Ahau. Diz sentir, nesse momento, seu chamado. Vai aos templos de Uxmal e diz ter recebido ali a visão que a anima a “reativar” a sabedoria maia.



<sup>29</sup> Roberta, entrevista, 24.04.2016, Mérida, México.

<sup>30</sup> Corrente esotérica francesa liderada por Raynaud de la Ferrière, difundida na América Latina, nos anos 1950. No transcurso de seu desenvolvimento, as cosmologias indígenas são integradas nas doutrinas “*Mancomunidad Inicial India Solar*” (MAIIS), motivo de conflitos devido à divisão dentro do movimento (Gutiérrez Zúniga; Medina Jesús, 2012).

<sup>31</sup> <http://venerableabuella.com/bio-ext.html>, consultado em 25 de junho de 2015.

Mãe Nah Kin tem circulado então de uma corrente espiritual à outra, na mesma dinâmica que a metáfora de polinização religiosa (*butinage*) de Soares (2009)<sup>32</sup>, multiplicando os referentes simbólicos e seus contextos de ancoragem.

O polinizador circula de uma denominação religiosa à outra em um movimento multidirecional, e, por assim dizer, sincronizado no tempo e no espaço; as idas e vindas de um ponto a outro são constantes (Soares, 2009, p. 57). Sua mobilidade transnacional e sua polinização espiritual estão interconectadas. Sua mobilidade espiritual foi geradora, em seu retorno, de hibridizações culturais e de glocalizações. Esses processos refletem, por exemplo, na panóplia de acessórios rituais do Maia solar. O Maia solar tem trajes cerimoniais e acessórios variados, surgidos de uma articulação entre influências locais, yucatecas, e influências globais nascidas das redes mundiais da Nova Era. Esta justaposição reflete também na loja esotérica de seu centro, onde são vendidas pedras, pên-dulos, figuras de arcanjos, fadas, chaveiros com os símbolos das *World Religions* e objetos de rituais pré-hispânicos (acessórios de purificação, objetos de preparação de altares simbolizando os quatro elementos, instrumentos maias)<sup>33</sup>.

## Retorno à pureza maia

Estes processos de glocalização refletem também nas assembleias mitológicas do movimento (Farahmand, 2016). Em 2014, a deusa japonesa Amaterasu se converte no “feminino” de Kinich Ahau, a “deidade em aparência masculina” yucateca. Mas ambos seguem vistos como contendo às vezes o “feminino” e às vezes o “masculino” em uma dualidade



<sup>32</sup> Para uma literatura recente sobre esta noção e uma análise pioneira dos polinizadores na América Latina, ver Renée de la Torre (2014).

<sup>33</sup> Para uma análise da glocalização dos objetos rituais nos movimentos neotradicionais, ver Farahmand; Rouiller (2016).

interna<sup>34</sup>. O relato desta agregação reflete os efeitos de “2012” sobre o grupo. Em meados de dezembro de 2012, a TMS organiza um evento internacional em Uxmal, a antiga cidade maia. Os líderes religiosos, não mexicanos, são convidados para o evento, como Emoto Masaru, conhecido no Japão por seu trabalho sobre as influências do pensamento sobre a água. Posteriormente, uma aliança é criada com E. Masaru e sua equipe japonesa. Vários encontros e diálogos interespirituais são organizados no Japão com a participação da Mãe Nah Kin. Inclusive um evento do “novo ano Maia” foi organizado pela TMS no Monte Fuji, no Japão, no verão de 2014. Ao longo das viagens e dos encontros dentro das redes mundiais de espiritualidade alternativa, elementos exógenos são agregados na TMS. Estes reordenamentos simbólicos são acompanhados por um discurso sobre a pureza da tradição.

Nos estudos de Peter Beyer sobre a criação das identidades religiosas, a reivindicação da “pureza” constitui uma etapa na produção de uma “identidade sincrética” e, reciprocamente, os processos históricos de sincretização conduzem à criação de novas “purezas religiosas” (Beyer, 2005). Assim, cada “pureza religiosa” engendra “sincretismos legitimados” (Beyer, 2005, p. 423). Neste sentido, o sincretismo é “uma realidade que revela uma identidade já reconhecida e elementos exteriores a esta identidade” (Beyer, 2005, p. 420). O campo da neomaianidade é atravessado constantemente por esta tensão entre a busca da pureza e o reordenamento dos conteúdos adaptados a novos contextos sociais e à mobilidade dos líderes. Esta tensão engendra questões de poder ligadas a processos de legitimação e questões de autenticidade. As percepções desempenham, então, um papel importante.

A noção de sincretismo é sinônima de impureza para os atores, enquanto que a pureza denota algo autêntico, positivo. O sincretismo “é interpretado muito frequentemente como o signo de uma falta” – por exemplo, a “falta de resistência na proteção à pureza das tradições” (Bernand *et al.*, 2001, p. 42).



<sup>34</sup> Notas do campo, maio de 2014, Uxmal, México.

[Falando do sincretismo] mmh... eu acredito que não é. E vou te dizer uma coisa. Porque o beta Maia eu trato de conservar muito puro. Ou seja, as formas são da autêntica tradição Maia, que por certo não sei, não sei se te disse, eu tive contato com diferentes avós que hoje, que descansam em paz, já faleceram, estes que também chegaram em vida seus trabalhos [sic], suas realizações pessoais. Então, sim, assim como tive mestres zen, também tive avós de tradição com quem vivi, convivi e fizemos muitos trabalhos juntos. Então, eu trato de, como guardiã de uma tradição, manter o beta Maia muito limpo. Ou melhor, eu sim posso me sentir budista ou posso sentir, pois não sou Xintoísta, posso sentir o que quiser. Ou seja, eu gosto de muitas coisas. Mas com respeito à tradição, trato que tudo seja em termos de *Hubab Ku*, *Kinich Ahau*, *bakabes*, elementos, porque eu sinto que se não confundiria as pessoas. Este, e eu me sinto guardiã de uma tradição. E um guardião de tradição tem que ser muito limpo no que projeta, para que não se perca a tradição. Se eu mesma tivesse feito sincretismos e mais sincretismos, no final ninguém entenderia nada e se perderia o beta. Como aconteceu com outros movimentos onde incluem, não sei, questões chinesas, com questões Vikings, com questões Maias, com questões não sei o quê, e tudo se mistura, aí então ninguém entenderia. Que umas são Vikings, que o I-Ching é chinês, que o oráculo é Maia. Não sei se me explico? (Mãe Nah Kin, líder da TMS, maianidade de coração, entrevista, 13.05.2014, Mérida, México).

No discurso da Mãe Nah Kin, a pureza e a autenticidade são precisamente acompanhadas por uma rejeição radical do “sincretismo” sinônimo de fracasso em sua missão de preservação da pureza maia. A referência à pureza da tradição tem autoridade no contexto atual da diversidade religiosa no México; é também eco dos processos pós-coloniais de dessincronização, olhando pelas raízes históricas e culturais.

## Conclusões

Neste capítulo, o primeiro objetivo consistiu em restituir as etapas de construção da maianidade nas regiões que enquadram minha etnografia, com foco em Yucatán, para estabelecer uma distinção com a neo-maianidade e entender o processo de espiritualização e valorização da



etnicidade Maia no espaço público. Em primeiro lugar, este trabalho permitiu explicar as razões por que, em Yucatán, a diferença de Chiapas e Guatemala, os modos de identificação desta categoria, estão hoje em dia relacionados mais ao espiritual que ao militante; esta especificidade se remonta à história colonial desta região, à sua construção política e estatal e, finalmente, às suas reapropriações-reformulações horizontais. Esta resenha histórica, não exaustiva, conduziu-me aos atores centrais deste estudo, aqueles que consideram hoje em dia a dimensão espiritual e afetiva como eixos de definições autônomas, marginalizando a relação jurídico-política.

Estes modos contemporâneos de identificação, onde o afetivo-espiritual persiste, formam o campo denominado “neomaianidade” para designar produções contemporâneas e transnacionais de discursos e práticas motivadas por um imaginário maia pré-hispânico. Este universo neomaia é associado por seus atores à noção de “espiritualidade” numa perspectiva pós-colonial, expressando uma oposição ao sistema de valores do cristianismo.

A neomaianidade contribui também para os debates sobre as novas espiritualidades, em suas formas organizacionais, afastando-se do modelo convencional das grandes tradições religiosas. O prefixo “neo” destaca o elemento territorial desta nova performatividade, assim como sua dimensão glocal nascida do encontro com as novas espiritualidades globalizadas e seu caráter historicamente recente.

Formulei a expressão “neomaianidade” sobre a base de um compromisso entre a visão dos atores e a conceitualização distanciada, aportando precisões histórico-etnográficas. Destaquei que este fenômeno rompia a falsa distinção que por muito tempo se estabeleceu entre a Nova Era e a indigeneidade, propondo uma classificação em duas correntes principais: os Maias “de coração” e os Maias “étnicos”. Ambos oferecem novas formas de autoctonias sobre a base de reivindicação da autoctonia. Esta classificação questiona a tensão entre pureza e sincretismo, sustentada por questões de poder, que foram exemplificadas,

neste capítulo, por meio dos discursos da líder da TMS, Mãe Nah Kin. Mostrei, através de relatos de vida, como os Maias de coração operam um *shift* entre a figura do Maia étnico até um Maia cósmico, metacultural. A neomaianidade se aproxima, desta forma, das tradições reinventadas nos tempos de globalização (neobruxaria, neodruismo, neoceltismo, neoxamanismo).

Desenhei um perfil do Maia de coração sobre as recorrências socio-demográficas. É uma pessoa urbanizada, que tem acesso às novas tecnologias, que está bem estabelecida profissionalmente, com estudos superiores. Tem um antecedente religioso cristão, e passou pela subcultura espiritual da neomexicanidade que formou o *“Cultic Milieu mexicano”* em referência ao conceito de Colin Campbell (2012).

Antes de entrar em contato com a maianidade, sua trajetória é marcada por uma ruptura biográfica que termina com uma experiência mística que vai induzir mudanças radicais no estilo de vida. Começa a formular uma crítica pós-colonial da evangelização e uma recusa do capitalismo moderno, baseando-se em valores contraculturais e desejando reatualizar suas raízes “sagradas”. Sendo de maias coração ou étnicos, as entrevistas narrativas mostram que ambos passam por modos de legitimações identitárias baseadas em relatos das origens, influenciados pelo universo “xamânico” mexicano. Em ambos os casos, somos testemunhas da criação da uma superestrutura Maia, percebida como um recurso existencial para realizar mudanças positivas.

O estudo sobre os relatos de vida permitiu encontrar outras similaridades, como a atração para sua dimensão prática e transportável, ou a mobilidade transnacional dos participantes (intensificada com o fenômeno “2012”). Esta dimensão transnacional foi ilustrada por meio da análise do itinerário geográfico-espiritual da Mãe Nah Kin.

Por fim, vimos que “2012” não somente foi um fator de aceleração da mobilidade, mas uma fonte de hibridização, de glocalização e de reordenamento dos conteúdos feitos visíveis particularmente no plano mitológico, e olhando para objetos próprios à ritualística neomaia. Estes

processos de hibridização estão, paradoxalmente, acompanhados de discursos autorreferenciados sobre a pureza da tradição, gerando problemáticas de autenticidade no contexto da diversidade religiosa e cultural do México de hoje.

## Abreviações

TMS: Tradição Maia Solar

NMR: Novo Movimento Religioso

GFU: Grande Fraternidade Universal

## Entrevistas

Cristina, entrevista, miembro de la Tradición Maya Solar, Maya de corazón, camino de vida, 5 de mayo de 2014, Uxmal, México.

Lise, entrevista, terapeuta independiente y Maya de corazón, camino de vida, 8 de enero de 2015, Tulum, México.

Madre Nah Kin, entrevista, líder de la Tradición Maya Solar, Maya de corazón, camino de vida, 13 de mayo de 2014, Mérida, México.

Susana, entrevista, coordinadora general de la Tradición Maya Solar, Maya de corazón, camino de vida y contexto del movimiento, 13 de mayo de 2014, Mérida, México.

Roberta, entrevista, miembro de la Tradición Maya Solar, Maya de corazón, camino de vida y sobre la vida de la líder del movimiento, 24 de abril de 2016 Mérida, México.

## Página web

Biografía de Venerable Abuela Nah Kin, disponible en <http://venerableabuela.com/bio-ext.html>, consultado en 25 de junio de 2015.

A decorative graphic in the top right corner consisting of multiple parallel, wavy black lines that create a sense of movement and depth, resembling a stylized landscape or abstract pattern.

PARTE IV

ECOLOGIA  
E NOVA ERA

## Arte e processos criativos na circulação da espiritualidade wixárika<sup>1</sup>

INGRID ARRIAGA<sup>2</sup>

DIANA NEGRÍN<sup>3</sup>

Em 1968, Carlos Castaneda publicou *A Erva do Diabo*, primeiro de uma série de livros que se tornariam muito populares nos Estados Unidos e no México. No final da década de 60, havia brotado um interesse inusitado pelo fenômeno das plantas psicotrópicas e sua relação com culturas aborígenes, interesse esse que foi compartilhado tanto por jovens da subcultura *hippie* quanto por alguns acadêmicos e cientistas. Também era um momento de crise política e cultural em ambos os países, as metanarrativas nacionais eram questionadas e havia o desejo pelo “resgate das tradições negadas ou desvalorizadas pela história do Ocidente” (De la Torre et al., 2013, p. 31)<sup>4</sup>. Essa conjuntura foi suscitando uma



<sup>1</sup> Tradução Mauren Thiemy Ito Cereser. Supervisão: Cleci Bevilacqua.

<sup>2</sup> EHESS Paris

<sup>3</sup> CIESAS Occidente

<sup>4</sup> “el rescate de las tradiciones negadas o desvalorizadas por la historia de Occidente”.

forte atração e afeto pelos povos originários e desenvolvendo símbolos e imagens historicamente construídos pelos não indígenas e consumidos através de práticas cotidianas.

No final dos anos 60, enquanto o Estado mexicano ativava instrumentos para desenvolver as zonas indígenas através do *Instituto Nacional Indigenista*, diversos indivíduos buscavam sujeitos indígenas dispostos a abrir-lhes a porta para espiritualidades herméticas. Eram forças paradoxais que, apesar de serem baseadas em imaginários similares do “ser indígena”, almejavam formas diferentes de se relacionarem com indivíduos e comunidades indígenas. Enquanto o Estado buscava assimilá-los por meio da conservação de alguns aspectos folclóricos que contribuíam à empresa nacionalista e uma boa dose de civismo mexicano, viajantes independentes buscavam a alteridade por meio de um mundo indígena desconhecido.

Até a década de 60, as comunidades *wixaritari* (huichóis) – localizadas na Sierra Madre Occidental dos estados de Jalisco, Nayarit e Durango – permaneceram à margem das intervenções governamentais e das pesquisas acadêmicas. Esta “região de refúgio”<sup>5</sup> representava um grande desafio para os conquistadores espanhóis, bem como para os governos republicanos, já que sua geografia servia como uma barreira física dos acontecimentos políticos, econômicos e culturais que acometiam o resto do país. O historiador José Epigmenio Santana aponta que a Sierra Madre Occidental foi conquistada duas vezes entre 1527 e 1722, e, mesmo assim, a entrada de funcionários estatais, entidades religiosas e pesquisadores foi escassa (Santana, 1930, p. 38). As comunidades *wixaritari* também se mantiveram relativamente autônomas graças a sua capacidade de negociação e resistência. Com exceção de alguns pesquisadores como Carl Lumholtz, León Diguet, Theodor Konrad Preuss e Robert Mowry Zingg, foi somente depois de meados de 1960 que esse povo originário



<sup>5</sup> Termo cunhado por Gonzalo Aguirre Beltrán para descrever a perduração das relações coloniais nas zonas indígenas (Aguirre Beltrán, 1967).

chamaria a atenção de um público mais amplo. É nesse momento que os movimentos paralelos – e às vezes entrecruzados – do Estado, da Igreja, da academia e dos exploradores abriram as portas a uma crescente visibilidade do povo *wixárika*. A mais de 40 anos de *A erva do Diabo*, essa etnia encontra-se na mira de uma aglomeração de pessoas e associações interessadas nas suas práticas espirituais e seu uso do peiote.

O presente capítulo explora a circulação de símbolos religiosos e práticas espirituais *wixaritari* durante os últimos 50 anos em relação ao papel que representou a cultura material *wixárika* ao dar visibilidade a uma estética com vínculos espirituais. Imersas em um contexto de democratização e midiaticização nacional intenso, e rodeadas por uma economia de mercado neoliberal, essas representações e práticas visuais aceleraram o interesse de um público global em visitar os territórios comunais localizados na Sierra Madre Occidental, bem como os locais sagrados fora dessa região, em particular, a Reserva Natural e Cultural de Wirikuta, lugar de peregrinação e hábitat do *hikuri* ou peiote no semi-deserto de San Luis Potosí.<sup>6</sup>

Apesar de Wirikuta ter sido uma atração para o turismo espiritual durante várias décadas,<sup>7</sup> em 2010, tornou-se particularmente visível quando se divulgou uma série de concessões mineiras que ameaçam a ecologia e a integridade cultural da zona sagrada. As mobilizações cívicas em torno da defesa de Wirikuta marcam uma inusitada conjuntura histórica para o povo *wixárika*, onde as representações de cunho espiritual e despolitizado se unem com um movimento pelos direitos à



<sup>6</sup> A extensão territorial que faz parte da história e prática *wixárika* é mais ampla que as comunidades e os povoados localizados nos estados de Jalisco, Nayarit e Durango. Ao considerar-se os locais sagrados que compõem seus *kiekari* ou “território cerimonial”, também devem somar-se os estados de San Luis Potosí e Zacatecas, com um total de mais de 90.000 km<sup>2</sup> (Liffman, 2011, p. 14).

<sup>7</sup> Wirikuta inclui Real de Catorce, povoado com história mineira e centro devocional de São Francisco de Assis. Portanto, os processos de culto e o turismo espiritual que chegam a Real de Catorce têm duas origens primordiais: o catolicismo popular e os movimentos *Nova Era* que se mesclam com a tradição *wixárika*.

autodeterminação e à defesa territorial e cultural desse povo originário. O caso de Wirikuta, bem como as crescentes redes Nova Era que se nutrem de aspectos religiosos *wixaritari*, permite-nos ver como tal visibilidade favoreceu a defesa territorial e cultural *wixárika* e contribuiu para representações incompletas e reduzidas dessa cultura, especialmente com relação a sua cosmovisão, cada vez mais valorizada. Desse modo, o povo *wixárika* e suas relações com pessoas externas à comunidade originária representam um vértice que permite observar um dos casos, no México, de hibridação cultural acelerada cujos vínculos com o turismo espiritual, ecológico e cultural estão em constante restauração.

## Wirikuta e a espiritualidade originária

“Está em jogo a cosmovisão e o tecido social não somente do povo *wixárika*, acredito que de muitos povos mais. De alguma forma nossa espiritualidade também está sendo ameaçada... A espiritualidade mais originária. Ou seja, o amor pela Mãe Terra, o respeito, a proteção e a não poluição da natureza [...] O povo *wixárika* provoca muita empatia, tem muitos aliados e, mais que isso, tem muita sabedoria para contribuir com os ‘irmãos menores’, como nos chamam.”<sup>8</sup>

-Rubén Albarrán, integrante da banda de rock mexicano, Café Tacuba, falando sobre a defesa de *Wirikuta*, 11 de outubro, 2011<sup>9</sup>

No final do verão de 2010, as comunidades *wixaritari* e um círculo de seus aliados nacionais e internacionais foram alertados sobre a ameaça apresentada por uma série de concessões mineiras situadas dentro de Wirikuta, declarada Área de Reserva Natural Protegida e Lugar Sagrado

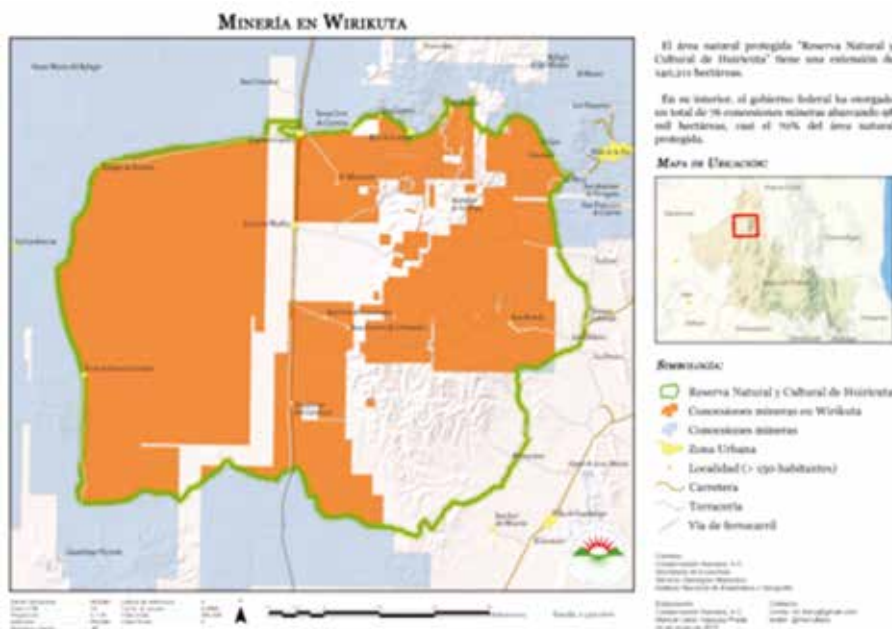


<sup>8</sup> “Está en juego la cosmovisión y el tejido social no solo del pueblo *wixárika*, creo que de muchos pueblos más. Y pues también de una forma nuestra espiritualidad también se está viendo amenazada...la espiritualidad más primigenia. Es decir, el amor por la Madre Tierra, el respeto, el protegerla y no contaminarla [...] El pueblo *Wixárika* genera mucha empatía, tienen muchos aliados y más que eso tienen mucha sabiduría que contribuirnos a los “hermanos menores”, como nos llaman.”

<sup>9</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=xndSeT7mH6c>, acesso em 5 de maio de 2016.



do Povo *wixárika* pelo estado San Luis Potosí em 1999. As concessões, que compreendem 97.000 hectares ou 70% do território total de Wirikuta, foram designadas a duas empresas canadenses que operam através de suas testas de ferro mexicanas (ver mapa). No entanto, esta região semidesértica é mais que um lugar histórico de peregrinação para esse povo, é também refúgio do peiote, cacto alucinógeno endêmico desse território e fundamental dentro das práticas religiosas dos *wixaritari* e de outros povos originários como o *náayeri*, *odam* e *rarámuri*. Apesar de outros locais sagrados do povo *wixárika* sofrerem ameaças e de haver vários casos de operações mineiras em territórios indígenas dentro do México e ao longo do continente, a ameaça mineira em Wirikuta rapidamente mobilizou a sociedade civil mexicana e internacional.



Retomando as palavras da epígrafe do cantor mexicano, Rubén Albarrán, muitos aliados mobilizaram-se com a convicção de que a mineração em Wirikuta representava um perigo “para a cosmovisão e o tecido social”, não somente do povo *wixárika*, mas de uma população global.

Dentro dessa perspectiva, as práticas religiosas *wixaritari*, arraigadas ao sacrifício e à oferenda a seu território sagrado, representam um ideal de “nossa espiritualidade” baseada na confluência entre natureza e ser humano. Uma espiritualidade que, seguindo uma metáfora amplamente compartilhada entre círculos Nova Era, perdeu-se como resultado da alienação produzida pelos processos culturais, políticos e econômicos da modernidade ocidental. Defender Wirikuta é salvaguardar um espaço que contém um alto valor espiritual que transcende fronteiras étnicas e geográficas. Dentro desse contexto, o peiote é um elemento chave que consegue mobilizar os setores sociais menos preocupados com os debates sobre a economia e a ecologia política da região. Embora alguns documentários tenham inferido que os *wixaritari* são “os últimos guardiões do peiote” ou “os últimos homens da medicina”, as ações tomadas no que se refere à proteção de Wirikuta mostram que os *wixaritari* estão bem acompanhados nesta defesa épica.

Nas mobilizações para a defesa de Wirikuta, a simbologia espiritual *wixárika* converteu-se em um eixo central através do qual “os mestiços interpretavam a indigeneidade em seus aspectos, sobretudo, ritualísticos.”<sup>10</sup> (Álvarez, 2014). Dessa maneira, os principais símbolos utilizados nas ações a favor da defesa de Wirikuta são o peiote, o veado, e o *tsikiri* ou olho de deus, figura quincunce feita de madeira com estame que representam os cinco pontos cardiais da cosmovisão *wixárika*.<sup>11</sup> As mobilizações públicas para “Salvar Wirikuta” incluíram marchas, eventos



<sup>10</sup> “los mestizos interpretaban la indigeneidad desde sus aspectos, sobre todo, rituales.”

<sup>11</sup> A cosmovisão *wixárika* está baseada na trindade sagrada do milho, do peiote e do veado. As atividades religiosas e agrárias, que correspondem às temporadas de secas (outubro-maio) e de chuvas (junho-setembro) e que fomentam as peregrinações, fundamentam-se no sacrifício e na oferenda do veado e do peiote para poder obter uma boa colheita, produto não só do empenho físico de cada família como também de reverência aos antepassados representados em cada ponto cardeal e em cada cargo religioso associado a seu respectivo centro cerimonial. Em contrapartida, as interpretações *Nova Era* e de grupos neoindígenas tendem a centrar-se no consumo do peiote, para obter benefícios psíquicos pessoais, deixando de lado os aspectos agrários, a noção comunitária e os sacrifícios correspondentes.

culturais como o *WirikutaFest*, em maio de 2012, e cerimônias que funcionavam como um cenário intercultural em que coincidem diferentes tradições indígenas e ne indígenas, ilustrando a afirmação de uma espiritualidade compartilhada ligada à proteção de um território historicamente sagrado para os *wixaritari*. É importante destacar que nem todos os mestiços aliados à defesa da cultura e do território *wixárika* o fazem por uma postura espiritualista, mas por uma convicção fundamentada nos direitos dos povos indígenas e na proteção do meio ambiente; nesse caso, de uma região de biodiversidade única no mundo. No entanto, o aspecto “espiritual” conseguiu mobilizar um setor diverso da sociedade civil; tal setor não tinha demonstrado as mesmas inquietudes por outros locais sagrados *wixaritari* ou por outras regiões do país que vivem conflitos socioterritoriais como resultado de megaprojetos de investimento transnacional.

Por outro lado, o imaginário do primitivo, que está atrelado ao conceito de “origem”, continua funcionando como um catalizador nostálgico que, contendo o faltante e o saudoso, não só é atrativo para o estabelecimento de relações pouco prováveis entre grupos sociais de poder aquisitivo diferente, como também para o desenvolvimento de projetos governamentais ambiciosos para a “integração” dos povos indígenas. A modernidade chega ao México com todos os “tropos do selvagem” (Neurath, 2012, p. 22), ocidentais incluídos, e isso implica que a curiosidade pelo outro, bem como a aculturação sejam processos sujeitos a estruturas de poder colonialista e, portanto, entidades desequilibradas. O “originário” é, nesse contexto, o “puro”, o “autêntico” e inclusive a “vítima” por sua vulnerabilidade. Além disso, a crítica à modernidade, pensada como um processo de ocidentalização homogeneizante, engendrou na América Latina um aumento dos processos de politização e de proteção do “originário”.<sup>12</sup> A mudança social traça seu caminho através de



<sup>12</sup> A corrente intelectual pós-colonial enfatiza que a modernidade não é um processo unidirecional do qual a Europa é a matriz das transformações econômicas, sociais e culturais que aconteceram particularmente a partir do século XIX. Pelo contrário,

apelações do público frente ao privado, invocando os direitos humanos de minorias, entre elas a dos povos originários. A outra face da aculturação, a resistência, provocou uma apropriação e popularização de mecanismos legais de defesa, autodeterminação e propriedade cultural.

Entretanto, que papel têm exercido os objetos da cultura material *wixárika* (como são os populares artesanatos de *chaquira* – miçangas – e os quadros de estame) para o estabelecimento de alianças que trazem oportunidades para a defesa cultural e territorial deste povo? E que problemáticas surgem das dinâmicas de apropriação e distorção das práticas religiosas *wixaritari*?

## Legado *wixaritari* na arte mexicana: a articulação do tradicional

“...há nos mexicanos, homens e mulheres, um universo de imagens, desejos e impulsos sepultados”<sup>13</sup>

- Octavio Paz, 1975.

A linha política assimilacionista do “indígena” no México, tão criticada hoje, vem de muito antes, da época pós-revolucionária e da política carrancista – de Venustiano Carranza – estendida por Álvaro Obregón e José Vasconcelos. A necessidade árdua de unir a população depois dos conflitos bélicos favoreceu a integração da arte com a nova linha política em gestação. Ambos se nutriram um do outro: a política se beneficiou dos símbolos resgatados pelos artistas, enquanto que estes se favoreceram de um Estado benfeitor. O imaginário criado em torno do indígena

---

vários autores argumentam que o contato entre a Europa e as regiões colonizadas como as Antilhas, Ásia do Sul e África, bem como os recursos naturais e a mão de obra dos habitantes dessas regiões foram fundamentais para estabelecer o que se conheceu como modernidade (ver os trabalhos de Dussel, 1996; Glissant, 1997; Spivak, 1999; Chakrabarty, 2000; Mudimbe, 2008).

<sup>13</sup> “...hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados”

formava uma parte central da estética e da identidade nacional e estava de mãos dadas com as políticas indigenistas. Assim, a institucionalização do popular se tornou um dos pilares de ação do Estado: “Definir o país e seu povo; estudar, explicar e descrever suas mais diversas manifestações culturais foi uma tarefa que uniu artistas e intelectuais com as variadas expressões das maiorias” (Pérez Monfort, 2015, p. 142).<sup>14</sup>

A comunidade de artistas plásticos, sobretudo aqueles que pertenciam à Escola Mexicana de Pintura, mais conhecida como muralismo mexicano, seguiam de perto os traços indígenas. O muralismo encontrou nos rostos e nas tradições indígenas a mexicanidade autêntica que buscava. Ao mesmo tempo em que difundiu ideais e aspirações revolucionárias, esse movimento permitiu também abrir caminhos à apreciação do estético no popular e, com isso, o florescimento do mercado da arte popular. Adicionalmente, os artistas da época estavam fortemente influenciados por movimentos espiritistas. Como uma nova forma de misticismo chegada da França, o espiritismo e seus adeptos estiveram à frente da onda modernizadora do país: a favor da igualdade de gênero, da secularização e da oposição política ao porfirianismo. O indígena, apesar da resistência de muitos, converteu-se em fonte de inspiração, pois representa a antítese do poder religioso.<sup>15</sup> Este representava um campo fértil para tratar temas prediletos dessa linha mística: a morte, a magia e a medicina alternativa; temas que não tinham espaço em uma noção de modernidade autoritária (Schraeder, 2009, p. 1-37).



<sup>14</sup> “Definir al país y a su pueblo; estudiar, explicar y describir sus más diversas manifestaciones culturales fue una tarea que unió a artistas e intelectuales con las variadas expresiones de las mayorías”

<sup>15</sup> Este aspecto explica por que alguns políticos também seguiam a linha mística. José Vasconcelos, por exemplo, “rechazó la doctrina espiritista, pero fue fuertemente influenciado por el ethos espiritista y una forma mística de nacionalismo mexicano y fue influenciado directamente por dos notables espiritistas, Madero y Henri Bergson” (Schraeder, 2009, p. 169). Tradução das autoras. [“... rechazou a doutrina espiritista, mais foi fortemente influenciado pelo *ethos* espiritista e uma forma mística de nacionalismo mexicano e foi influenciado diretamente por dois notáveis espiritas, Madero e Henri Bergson”].

É importante ressaltar que esta corrente cultural também se justificava e solidificava diante do fascínio que compartilhavam intelectuais e artistas da vanguarda europeia por um México desconhecido, mágico e surreal, no qual se justapunham – como no filme *Que viva México!* de Sergei Eisenstein – a violência social e a permanência nobre e encantadora das geografias e dos corpos de resistência. Nesses anos, a Europa está imersa na fascinação pelo distante, e os colecionadores de curiosidades provenientes do “mundo primitivo” começam a expor suas coleções. Paralelamente, no México, a rejeição ao colonialista e à produção em série mecanizada transformou os objetos tradicionais em um signo de distinção que constituíam a versão presente do pré-hispânico.

Tal distinção culminou com um importante selo internacional em 1930, quando se realizou, no Museu Metropolitano de Nova Iorque, uma exposição de arte popular mexicana (“folk art”) financiada pela Carnegie Corporation e que visitou triunfalmente 14 cidades daquele país. Depois de ter aberto caminho em solo estrangeiro, o México inicia, por intermédio do Museu Nacional de Artes Populares,<sup>16</sup> um inventário de arte popular mexicana a cargo do antropólogo Alfonso Soto Soria. É assim que Soto Soria, seguindo os passos de Lumholtz e Zinng, chega à serra de Jalisco buscando peças de arte ritual *wixárika*. Apenas em 1954, acontece a primeira exposição de “Arte Huichol” no Museu Nacional de Artes Populares. Apesar desses grandes passos, a estatuaría indígena divulgada pelas instituições governamentais, em particular pelos museus, jamais foi além da linha apreciativa limitada pelo indigenismo da época, que responsabilizava as autoridades pela condição marginal da



<sup>16</sup> A primeira exibição de arte popular no México data de 1921 e foi a base para a constituição do Museu Nacional de Artes Populares; montada em razão do centenário da independência, constituiu-se a partir de coleções privadas da elite cultural e política. A exposição foi acompanhada pela publicação do livro *Las artes populares en México* [As artes populares no México, em tradução livre] (1921 e 1922), a cargo do artista plástico Gerardo Murillo, também conhecido como Dr. Atl. A mesma exibição chegou a Los Angeles, Califórnia, e teve a versão do catálogo em inglês, encomendada a Catherine Anne Porter, sob o título *Outline of Mexican arts and crafts*.

população indígena e pela contradição em relação ao estabelecimento de políticas governamentais que buscavam sua modernização.

Entre 1970-1975, o governo federal através do INI (Instituto Nacional Indigenista) lançou, na Sierra Madre Occidental, o Plano Huicot.<sup>17</sup> Também chamado de Operação *Huicot*, impulsionou a infraestrutura da região; no entanto, isso não propiciou necessariamente uma maior qualidade de vida para os povos originários. Esse plano também abriu caminho para abusos e invasões de granjeiros, narcotraficantes e militares na zona (Liffman, 2012) e as portas para a formação de novos organismos políticos, como o Conselho Supremo Huichol, que subordinava o sistema de cargos tradicionais e agrários que já se praticava entre as diferentes comunidades da serra. Entretanto, mesmo durante esse período, era possível afirmar que os *wixaritari* haviam “resistido aos embates de séculos que, até agora, não conseguiram folclorizar sua religião, nem suplantam sua cultura, sua organização social” (J. Negrín, 1985, p. 12).<sup>18</sup>

Alguns afirmam que o Plano Huicot potencializou o mercado de artesanatos *wixárika* no México (Le Mûr, 2015). Embora, nos anos 50, já estivessem presentes nas ações dos frades franciscanos da basílica de Zapopan que promoveram inicialmente a produção para a venda (Kindl, 2007, p. 105-154) e que, hoje em dia, é de responsabilidade do pequeno “Museu Huichol”, localizado do lado da mesma basílica. O certo é que o *Huicot*, com a abertura de caminhos, permitiu o fluxo de material para a produção do “feito a mão” e simplificou os deslocamentos para os próprios *wixaritari* que iam às cidades em busca de oportunidades econômicas como a venda de sua arte e artesanato. No contexto



<sup>17</sup> Plano de assistencialismo governamental que buscava o desenvolvimento social e econômico - tal como seu nome sugere - das comunidades HUIchol, COra eTepehuana. O desenvolvimento regional prometia o caminho para “elevantar” a condição dos “indígenas” e conseguir sua participação na vida nacional, assegurando que não fossem, nas palavras do presidente Luis Echeverría, “estrangeiros na sua própria terra” (Relatório INI/CDI 1948-2012, disponível em: <http://www.cdi.gob.mx>).

<sup>18</sup> “resistido los embates de siglos que, hasta ahora, no han logrado folclorizar su religión, ni suplantam su cultura, su organización social.”

do projeto governamental, foram desenvolvidas oficinas de artesanatos com a introdução de novos materiais, substituindo o fio de lã tradicional pelo estame, o que reduzia os custos da produção e oferecia maiores possibilidades de combinação. As técnicas de *estambeado* e *chaquireado*<sup>19</sup> conseguiram, aos poucos, fixarem-se como tradicionais do “huichol” e, ao longo da década de 70, tinham superado vários filtros de juízo estético por parte dos credores e promotores, tanto nacionais como estrangeiros.

## Processos criativos: aliança espiritual ou intercâmbio de materialidade?

Esta forma de arte surgiu da união de um artesanato comercial e do gênio peculiar de alguns huichóis aculturados, mas comprometidos a cumprir também com as tradições. Tem a virtude de ser, para nós, um foco de contato idôneo com a cultura huichol, um intermediário visual e verbal, que nos fala através do denominador comum de beleza. (J. Negrín, 1985, p. 41)<sup>20</sup>

O desenvolvimento da arte *wixárika* é paralelo ao de seu mercado e hoje é interdependente dos mercados do turismo, da arte e da moda. De índole comercial, a arte *wixárika* tem sido um “modo de comunicação gráfica” que nasce por um impulso exterior (Kindl, 2010, p. 78). Isso implica que suas análises exijam diversos olhares, de modo que se inclua tanto o objeto material quanto os processos de sua produção, transferência, trato e uso (Good, 2010, p. 53-54). Temos, então, “dinâmicas de criação”



<sup>19</sup> O *estambeado* e o *chaquireado* são técnicas que consistem na adesão do *estambe* ou *chaqira* sobre uma superfície coberta de cera. Sua origem pode ser rastreada até a produção de oferendas tradicionais com uma saturação e distribuição do material muito distintas porque as oferendas são mais simples e menos coloridas que as peças para a venda.

<sup>20</sup> “Esta forma de arte ha surgido de la unión de una artesanía comercial y del genio peculiar de algunos huicholes aculturados, pero comprometidos a cumplir con las tradiciones también. Tiene la virtud de ser para nosotros un foco de contacto idóneo con la cultural huichola, un intermediario visual y verbal, que nos habla a través del denominador común de belleza.”



(idem, p. 58) que se confrontam e complementam com as “dinâmicas de identificação” (Neurath, 2010, p. 116) da cultura material.

Desde a década de 1960 até meados de 1980, os trabalhos de Juan Negrín e Peter Furst, embora cada um de índole distinta, foram fundamentais para tirar do anonimato os criadores e explicar o significado do que é plasmado nos quadros (Kindl, 2007, p. 155), construindo, assim, pontes de comunicação que facilitaram certas “dinâmicas de identificação”. Particularmente, as colaborações iniciadas entre Juan Negrín e os artistas *wixaritari* representam o auge da produção de quadros de estame de lã. Tais quadros variavam de tamanho, mas o maior que conseguiram fazer foi de 122 por 244 centímetros. Durante as décadas de 1970 e 1980, essa coleção de quadros foi exibida em diferentes museus de arte contemporânea e galerias nos Estados Unidos, Europa e, finalmente, no Museu de Arte Moderna no México. As exposições dos quadros em paralelo às publicações de suas narrativas serviram como uma porta de acesso, para um público global, à rica história oral e religiosa *wixárika*. Dessa maneira, a grande produção de quadros, entre 1960 e 1990, deu visibilidade de forma significativa ao povo *wixárika*, não só como uma etnia indígena das Américas com uma estética chamativa e original, mas também como uma etnia com uma vasta carga espiritual.

Embora continuem produzindo quadros de estame, a produção artesanal a base de *chaquira* substituiu-os de forma considerável, em grande parte por questões de custo e portabilidade. Entretanto, alguns artistas *wixaritari* confessam que a razão se deve, sobretudo, a sua simplicidade: “é possível corrigir rápido, mais fácil”; enquanto que outros atribuem essa mudança à carga simbólica do *estambeado*: muitos artistas “fogem dele” para evitar o compromisso com seus ancestrais (Arriaga, Comunicação pessoal com o artista, 2016). Os *chaquireados* seriam então “objetos menos problemáticos” (Neurath, 2005, p. 40-43). A joalheria e os objetos feitos de *chaquira* tornaram-se uma marca favorita de arte indígena, não só nos mercados artesanais do México, mas também em *powwows* nos Estados Unidos e nas feiras de arte popular ou *folk art*

em nível internacional.<sup>21</sup> Apesar de essas peças nem sempre estarem acompanhadas de narrativas complexas, os compradores costumam buscar objetos que possuam significados religiosos. Consequentemente, a relação entre o artesão *wixárika* e o comprador não indígena (seja em nível atacadista ou varejo) ocorre através de uma interpelação mútua, na qual o tema da espiritualidade sobressai. Como aponta Johannes Neurath: “é comum que o cliente não se conforme com objetos exóticos, mas que, além disso, procure obter explicações e conhecer seus simbolismos” (2010:115).<sup>22</sup>

Embora a espiritualidade seja um dos fios condutores da troca material *wixárika*, com frequência isso não implica em um contato íntimo entre os envolvidos; em raras ocasiões se estabelecem vínculos estreitos entre o produtor e o comprador: “o artista está afastado do uso final ao qual sua obra estará sujeita e da significação que adquirirá durante sua circulação em sua nova rede cultural” (Shelton, 1992, p. 228).<sup>23</sup> O valor que adquirem as peças *wixaritari* deixa de lado toda a carga utilitária para ser um objeto de decoração ou de luxo e, portanto, objeto de consumo. Um “quadro huichol” jamais será comprado por um *wixárika* “tradicional” (idem, p. 228); o processo criativo se desencadeia desde o início pensado para um espaço externo à comunidade.

No cenário da compra e venda do “circuito turístico”, a imagem do “huichol” usualmente é manipulada pelos galeristas e intermediários mestiços, enquanto os próprios *wixaritari* “se reapropriam dessa



- <sup>21</sup> Muitos artesãos *wixaritari* se queixam da pirataria, apontando que outros artesãos indígenas e não indígenas estão manufaturando bijuteria de *chaquira* a preços mais baratos e de pior qualidade. Nos anos 2015 e 2016, o Congresso do Estado de Jalisco incentivou a criação de leis que protegem o patrimônio cultural e artístico *wixárika*, embora ainda não estejam claros os mecanismos pelos quais se definirão ou implementarão esses regulamentos.
- <sup>22</sup> “es común que el cliente no se conforme con objetos exóticos, sino que busque tener también sus explicaciones y conocer sus simbolismos”
- <sup>23</sup> “el artista está aislado del uso final del cual su obra será sujeto, y de la significación que adquirirá durante su circulación en su nueva red cultural” (Tradução das autoras).

imagem e a aproveitam” (LeMûr, 2015, p. 116). A hierarquia, mesmo com uma crescente autonomia de venda dos artistas e artesãos, continua existindo entre o galerista e o *wixárika*, e tal estrutura hierárquica, salvo algumas exceções, impõem-se sobre os mecanismos de comunicação direta que o *wixárika* possa ter com o cliente. Cabe mencionar que particularmente a partir de 2000, várias empresas mexicanas e internacionais utilizaram aspectos estéticos da cultura *wixárika* e participaram em “colaborações” com artesãos *wixaritari*, muitas vezes centrados no repositório espiritual *wixárika* (D. Negrín, 2015). Dessta maneira, foram criados produtos, como *Tequila Maracame*, *Shaman Chocolates*, *Mezcal Buen Viaje* e ferramentas para jardins verticais, que se consideram inspiradas na união harmoniosa que têm os *wixaritari* com a natureza.

O tradicionalismo nacionalista mexicano da segunda metade do século XX, terreno fértil da indianização e pré-hispanização, funcionou como um ímã para exploradores espirituais do Nova Era. No entanto, essa busca pelo outro deixou de ser unilateral faz alguns anos. “É evidente que a arte huichol, como toda grande arte, surge da necessidade que seu criador sente de comunicar algo que é importante para ele, algo que (re)mova seu coração repleto de fé, de dor ou de alegria, e tem que ser exteriorizado [...] convertido o sentido em ação.” (J. Negrín, 1985, p. 40).<sup>24</sup> Isso afirma a arte *wixárika* como uma manifestação expressiva, um ímpeto de aproximação com o outro e talvez também como um repositório de transcendência do artista. Mas, para quem se dirige o objeto artístico realmente? De fato, seguindo seus passos na trajetória de transferência material, seus receptores são não *wixaritari*: amantes e curiosos do autóctone, adeptos a espiritualidades Nova Era e colecionadores de novas tendências artísticas. Seu significado é disputado através das diversas fases da cadeia de transferência. Alguns, os mais tradicionalistas,



<sup>24</sup> “Es evidente que el arte huichol, como todo gran arte, surge de la necesidad que su creador siente por comunicar algo que es importante para él, algo que remueve su corazón rebosante de fe, de dolor o de alegría, y tiene que ser exteriorizado [...] convertido lo sentido en acción.”

temem que o excesso de comercialização destrua o significado, dito em outras palavras, que a “universalização” da arte “esvazie os objetos de seu conteúdo específico” (Good, 2010, p. 51). No entanto, em que medida a demanda acelerada do mercado por essas produções plásticas enfraquece a intenção de exteriorizar tal devoção e emoção *wixaritari*?

Para artistas *wixaritari*, uma obra com significado contém uma força expressiva que é dirigida, sobretudo, aos seus ancestrais; no entanto, sua venda os faz conscientes de sua historicidade e de seu papel no mercado. Daí emerge uma das contradições fundamentais dos criativos *wixaritari*: um dos eixos tradicionais de relação entre membros da comunidade *wixárika* é o intercâmbio e, por essa lógica, o dinheiro é um empréstimo que, igual a outros recursos comunitários, não deve ser acumulável. O diálogo das categorias mentais em jogo durante uma transferência cultural, como a venda de artesanatos ou como uma cerimônia de limpeza *wixárika* para mestiços que compreende o uso do dinheiro, desencadeia novas reformulações identitárias e materiais dos envolvidos, principalmente, do objeto em transferência que passa a ser remunerado. Ao perguntar a um reconhecido artista *wixárika* sobre sua arte e seu trabalho criativo, sua resposta revela a complexa reformulação de significado de sua atividade criativa: “E se já não vendesse, continuaria fazendo arte?” - : “sim! ... hum, eu acredito que sim... é o que eu gosto de fazer... mas também se precisa para viver” (Arriaga, Comunicação pessoal com o artista 2016).

Além desse risco latente de indução do vazio de significado, o que se observa no cenário artístico é uma retroalimentação dos canais culturais e comerciais. A circulação do material na era da imagem midiática necessita do conteúdo espiritual como respaldo, se o que se deseja é discerni-lo do resto do fluxo de imagens. A principal dificuldade em tal discernimento emerge quando a espiritualidade que sustenta o material se desconecta dos processos criativos de produção do objeto dado, ou seja, da obra *wixárika*. A abstração do “espiritual” para o “universal”, que parece hoje compartilhar fronteiras com o “comercial”, isola a própria obra

de seu lugar de origem criativa, manifestando-se uma mutação do significado de seu conteúdo e a percepção do próprio objeto. Sem dúvida, tal mutação ontológica surge inclusive na primeira aquisição monetária de objetos votivos para fins de pesquisa e coleção.

## A cosmovisão valorizada

O *wixárika* (sic) dentro de sua comunidade indígena – que não é o huichol aqui entre nós – não atua segundo os estereótipos humanos que conhecemos nem aqui nem em outras partes, nem nos livros, nem nas imagens dos meios de comunicação. É difícil não projetar sobre o huichol conceitos românticos do “nobre selvagem”, quando não é o de “excluído, sumido na ignorância” ou de “Don Juan: sábio do peiote. (Juan Negrín, 1985, p. 8)<sup>25</sup>

Em junho de 2015, dois senhores *wixaritari* provenientes da comunidade de Tateikie (San Andrés Cohamiata) foram detidos ao tentar tomar um voo de Guadalajara a San José de los Cabos, Baja California, com peiote e artesanatos. Ambos tinham sido convidados a um evento chamado “El rescate de las culturas” [ O resgate das culturas, em tradução livre], organizado pelo *Movimiento Magisterial Democrático*, organização nacional de esquerda que se dedica à defesa da educação pública e à sindicalização de professores. As normas federais atuais para a extração, transporte e uso do peiote estabelecem que este cacto alucinógeno só pode ser utilizado com fins religiosos e com o aval das autoridades tradicionais indígenas. O transporte do peiote via aérea fora do território *wixárika* representava uma violação a essas normas. Enquanto a Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas (CDI) apoiava a defesa desses indivíduos através de um advogado *wixárika*, a Fundação



<sup>25</sup> “El *wixárika* (sic) dentro de su comunidad Indígena—que no es el huichol acá entre nosotros—no actúa según los estereotipos humanos que nos dan a conocer ni acá ni en otras partes, ni en los libros, ni en las imágenes de los medios de comunicación. Es difícil no proyectar sobre el huichol conceptos románticos del “noble salvaje”, si no es que se le da un enfoque de “marginado sumido en la ignorancia” o de “Don Juan: sabio del peyote”

Cultural Caminho Vermelho, “rede panindianista” (De la Torre e Zúñiga, 2016b, p. 9) que incorpora práticas e plantas sagradas indígenas, declarou que, uma vez mais, o Estado violava os direitos dos povos indígenas e suas práticas religiosas milenares. Na sua página do Facebook, lançaram uma campanha para arrecadar fundos para a defesa dos dois *wixaritari* e para os gastos das pessoas responsáveis pelos trâmites:

Fizemos um calculo<sup>26</sup> do que foi preciso para liberar nossos irmãos detidos. Chega a mais de 150.000 pesos, além dos danos físicos e morais causados por não haver um bom método nas normas constitucionais que protejam trânsito, destino e ação. Nós, como fundação cultural, por intermédio do nosso departamento jurídico e cumprindo com um projeto de trabalho coletivo com a Nação Wirra (sic), mobilizamos nosso corpo jurídico que se deram conta de todas as irregularidades existentes na detenção dos nossos irmãos.” (comunicado do *Caminho Vermelho*, 5 de junho de 2015).<sup>27</sup>

A campanha do Caminho Vermelho foi iniciada, embora os indivíduos já contassem com advogado pago pela Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas e tivessem sido liberados da prisão de Puente Grande, Jalisco.

Nas redes sociais como Facebook, pessoas com perfis *wixaritari* e não *wixaritari* discutiam o direito ao uso e transporte do peiote, não exclusivamente para os *wixaritari*, mas para uma gama mais ampla de pessoas não pertencentes a povos originários com uma tradição do uso do peiote. Cabe sinalar que as posturas mais críticas dentro dessas discussões derivavam de pessoas *wixaritari* que questionaram a realização



<sup>26</sup> Todas as faltas ortográficas da nota original foram mantidas.

<sup>27</sup> “Hemos hecho un calculo de lo que se necesitó para liberar a nuestros hermanos detenidos. Haciende a mas de 150.000 pesos, mas los daños morales y fisicos causados por no tener un buen método apegado a las normas constitucionales que protejan transito, destino y acción. Nosotros como fundación cultural a traves de nuestro departamento jurídico y cumpliendo con un proyecto de trabajo colectivo con la Nación Wirra (sic) desplazamos a nuestro cuerpo jurídico el cual se dieron cuenta de toda las irregularidades que existieron en la detención de dichos hermanos.”

de cerimônias fora do território e a troca de dinheiro: “Prestem atenção, que isso fique na consciência de toda a comunidade *wixárika*... há que se pensar bem nas coisas que fazemos. Porque ninguém cobra para fazer uma cerimônia, ninguém faz festa a pedido de outra pessoa, pelo contrário, isso gira entorno da nossa mãe terra” (comentários 5 de junho, 2015).<sup>28</sup> Outro indivíduo comentou sobre o assunto “mas eu não entendo por que levam peiotes para as cidades, isso é sagrado, acredito que nós também devemos reconhecer nossas falhas”.<sup>29</sup> Por outro lado, indivíduos não *wixaritari* reclamaram da injustiça que se cometia ao privar esses senhores e o povo *wixárika* em geral de seu direito a seus usos e costumes, até chegar ao ponto de se dizer que o consumo de peiote “é como comer tortilhas para eles”.<sup>30</sup> Diante da circulação da solicitação do Caminho Vermelho para pedir fundos para a defesa dos dois indivíduos, um funcionário da CDI envolvido no caso aconselhou que seu público nas redes sociais não se deixasse enganar, pois a Comissão tinha se encarregado das fianças, traduções e defesa, e lembrou que existiam normas específicas para o transporte de peiote e que essas eram violadas em grande parte pelas demandas de grupos Nova Era que se associam com os *wixaritari*.

A autodenominação étnica, recentemente permitida pela constituição, é uma ferramenta que dá oportunidade a comunidades e indivíduos de origem indígena de serem reconhecidos como tal, ainda que tenham nascido e crescido fora de comunidades oficialmente reconhecidas como originárias. No entanto, enquanto o direito à autodenominação permite uma renovação e revalorização para aqueles historicamente provenientes de comunidades indígenas, mas que perderam parte de seus usos

////////////////////

<sup>28</sup> “Ojo, que eso quede a conciencia de toda la comunidad wixárika...ahí (sic) que pensar bien las cosas que hacemos. Porque nadie cobra por hacer una ceremonia, nadie hace fiesta a petición de otra persona, al contrario, eso gira en torno a nuestra madre tierra”

<sup>29</sup> “pero yo no entiendo por que llevan peyotes a las ciudades eso es sagrado creo que nosotros también debemos reconocer nuestras fallas.”

<sup>30</sup> “es como comer tortillas para ellos.”

e costumes seja pela urbanização ou deslocamento, este novo direito identitário também abre portas para que pessoas de diferentes origens se autodenominem indígenas. A expansão de grupos Nova Era vinculados a membros do povo *wixárika* apresenta um novo desafio para os *wixaritari*, pois o uso do peiote tornou-os uma etnia indígena hipervisível e cada vez mais valorizada dentro dos círculos globais que praticam “espiritualidades alternativas”.

O antropólogo Jay Fikes adverte que a redução e fetichização da cultura espiritual *wixárika* e do uso do peiote, em particular, motivado por falsos xamãs estrangeiros têm efeito de pressionar o ecossistema de Wirikuta e criminalizar os próprios *wixaritari*, grupo étnico com maior tradição no uso sagrado e cultural de tal planta (Fikes, 2011). Embora as detenções por peiote sejam mínimas, o povo *wixárika* tem sido inserido em uma batalha legal e cultural no que diz respeito ao uso do peiote fora de seu território e contexto tradicional.<sup>31</sup> Como demonstram os comentários nas redes sociais, os *wixaritari* preocupam-se cada vez mais com as estratégias que podem utilizar para vigiar suas fronteiras culturais.

Assim como nas narrativas que adotam na venda de artesanatos, muitos *wixaritari* tornaram-se astutos na interpelação de sua identidade espiritual e alguns buscaram oportunidades econômicas e sociais diante de sua visibilidade como um povo de xamãs e artistas. Em seu estudo sobre a articulação e desarticulação entre um reconhecido *mara'akame wixárika* e um grupo de dançarinos de Tijuana, Alejandra Aguilar Ros enfatiza as mudanças mútuas que produzem estas interações ancoradas na troca espiritual e monetária, altamente criticada entre os próprios *wixaritari*:



<sup>31</sup> Atualmente, a Igreja Nativa Americana ou *Native American Church* (NAC) buscou introduzir-se no México e, dessa forma, conseguir os direitos, como instituição indígena, à coleta, transporte e consumo do peiote. É importante mencionar que o principal porta-voz, no México, pela incorporação da NAC é um mestiço que propõe o uso cerimonial e terapêutico das plantas alucinógenas e que tem uma ampla trajetória dentro das redes *Nova Era*.



Os *mara'akate* que se prestam a ensinar suas técnicas a mestiços, ou somente a realizar curas em centros exotéricos, são parte do que acontece no mundo huichol e não é possível colocá-los na cesta de fraudulentos. Na discussão se são práticas fraudulentas ou se existem xamãs mais autênticos que outros, perde-se de vista o trabalho antropológico: documentar o social, analisar processos e entender como é que os atores os provêm de sentido. (Aguilar Ros, 2013, p. 149)<sup>32</sup>

Aguilar Ros demonstra como um acordo inicial entre o *mara'akame* e o grupo de dançarinos, em que o primeiro ensinaria o “caminho huichol”, foi complicando-se, uma vez que os dançarinos sentiram um maior peso econômico e pessoal por causa das viagens e sacrifícios correspondentes. Finalmente, a relação inicial que se criou através de uma articulação de práticas espirituais iluminou os “significados diferenciados” que, aos poucos, se refletiram nas relações de poder desigual entre os diferentes membros da rede (Aguilar Ros, 2013).

Um caso de colaboração digno de ser observado, sem ser necessariamente de cunho Nova Era, é o do *Grupo Teukari de Apoyo a Jicaceros*, associação formada após o movimento para a defesa de Wirikuta, por iniciativa de um grupo de jovens entusiastas e sensíveis a espiritualidades alternativas e variadas. Conforme explicam seus membros, o grupo é coordenado pelos jovens mestiços mexicanos, mas dirigido por autoridades tradicionais de Tateikie. Encarregados da promoção e logística comunicacional de eventos de cultura *wixárika* para públicos não *wixaritari*, os jovens defendem o “costume *wixárika*”. Concretamente, a coordenação e promoção de cerimônias tradicionais, dirigidas por um *mara'akame wixárika*, permitem que o grupo arrecade fundos para as cerimônias nos *xirikite* (templos-altar) familiares, bem como para



<sup>32</sup> “Los *mara'akate* que se prestan a enseñar sus técnicas a mestizos, o sólo a realizar curaciones en centros esotéricos, son parte de lo que sucede en el mundo huichol y no es posible ponerlos en la canasta de lo fraudulento. En el argumento de si son prácticas fraudulentas o si existen chamanes más autênticos que otros, se pierde de vista el trabajo antropológico: documentar lo social, analizar procesos y entender cómo es que los actores los proveen de sentido.”

as peregrinações aos locais sagrados dos centros cerimoniais. Além do mais, devido a sua presença nas redes sociais, servem como polos de informação sobre notícias de índole política e cultural em torno dos grupos indígenas em geral.

As práticas de promoção realizadas pelo grupo de jovens são as mesmas que uma associação sem fins lucrativos ou uma organização não governamental faria: redes sociais, listas de e-mails, artigos jornalísticos, vídeos promocionais e convites pessoais, entre outras. As narrativas empregadas sempre designam um lugar sagrado ou de grande respeito aos *wixaritari*: “Temos a honra de contar com a presença do mestre...” (*site* Facebook de um dos colaboradores do grupo 2016).<sup>33</sup> A promoção, breve e concisa, acontece frequentemente acompanhada de alguma imagem *wixárika* ou, às vezes, de inspiração psicodélica ou neoindigenista, conforme o gosto do promotor. Quando se trata de um evento fora do país, a informação é distribuída em inglês, ou em espanhol, mas nunca em *wixárika*. A importância da dimensão espiritual – e a forte relação que ela tem com a garantia de permanência do grupo originário – manifesta-se nos discursos empregados pelos jovens; e é justamente esta que justifica e permite a reprodução de redes nacionais e transnacionais de apoio a alguns centros cerimoniais.

Em primeiro lugar, pode-se observar que especificamente nas dinâmicas de coordenação e convivência do Grupo Teukari, ao mesmo tempo em que há uma prática de troca, há manifestações de tolerância e afeto em ambas as direções. Além de a aliança se fazer diante de uma necessidade financeira, o que se destaca, na convivência, é a satisfação de ambas as partes por um intercâmbio cultural: um compromisso social experimentado e uma aproximação espiritual e cultural por parte dos jovens; uma tranquilidade financeira e aprendizagem de estratégias modernas por parte dos membros *wixaritari*. Obviamente, a convivência

////////////////////

<sup>33</sup> “Nos honra contar con la presencia del maestro...” / “We are blessed to have a two Marakame prayer circle...”

não está isenta de mal-entendidos e adaptações entre o próprio e o alheio, o íntimo e o público, assim como o justo e o abusivo.

Em suma, o núcleo dos conflitos que surgem nas associações entre *wixaritari* e não *wixaritari*, especialmente com grupos Nova Era, parece radicalar, sobretudo, no contraste de valores que guiam as práticas socio-culturais de cada lado da aliança com as dinâmicas de poder que se estabelecem entre eles. O Nova Era tem sido definido como uma “religião secular” baseada no “simbolismo privado” (Hanegraaff, 1999). Dentro de um novo tipo de espiritualidade secular, cuja base conceitual se define pela crença de que cada um cria sua própria realidade e de que a divindade existe no interior, imperam o otimismo, o individualismo e o naturalismo (Sutton, 2010). A aspiração de saúde dos membros dos grupos Nova Era é alcançada através de práticas de aproximação a outros grupos que possuem os conhecimentos que, presumivelmente, lhes abrirão o acesso a seu “eu” interior. No entanto, esses grupos sábios possuem, com frequência, uma noção de comunidade intimamente ligada aos sistemas de ordenamento interno social, econômico, ritualístico e estético. No caso *wixárika*, os mundos físico, social, natural e sobrenatural estão conectados em comunidade, e toda aliança requer um sacrifício que não necessariamente coincide com as fronteiras pensadas pelos membros de outros grupos espirituais. O resultado é que a negociação recai também sobre a própria noção de espiritualidade e sobre as práticas materiais e criativas das quais se deriva uma manifestação de respeito à fonte de tal espiritualidade.

## Conclusões

A história colonial e pós-colonial da América Latina definiu-se, em grande parte, pelas confluências e tensões dadas pelo contato, muitas vezes violento e quase sempre desigual, entre diferentes grupos raciais e étnicos. No caso mexicano, a evolução de diferentes correntes indigenistas consagrou um lugar central aos povos originários, mas sempre

através de uma lente de alteridade, celebração cautelosa e como objetos de curiosidade folclórica. Como observa Luis Villoro, o indigenismo revela os imaginários e as ansiedades sociais que o não indígena tem do indígena desde a conquista. Além disso, o indigenismo demonstra como a elite mexicana buscou uma plataforma de distinção internacional por meio do legado de seus povos originários, argumentando em defesa de uma riqueza cultural de escala comparável às civilizações clássicas da Europa (Villoro, 1987 [1950], p. 118). Seguindo essa lógica, a mestiçagem se propôs como a articulação ideal entre as diferentes raças que alcançariam a consolidação de uma identidade mexicana, nutrida pela diversidade cultural e a mestiçagem. A Escola de Pintura Mexicana, assim como o *boom* na arte popular, são algumas das manifestações mais claras de como essa confluência foi celebrada pelas mais altas esferas da sociedade mexicana e por círculos intelectuais no exterior.

Portanto, o imaginário ligado à mestiçagem, particularmente sua natureza híbrida, contribuiu com o crescimento de filosofias e práticas baseadas em espiritualidades ecléticas estrangeiras e pan-indígenas sob medida (De la Torre, 2013, p. 38). Foi somente na segunda metade do século XX que o povo *wixárika* passou a fazer parte, de maneira significativa, das narrativas desses novos grupos culturais e religiosos, atraídos pela aura psicodélica do povo *wixárika* como “*the people of the peyote*” (Furst y Schaeffer, 1997). Paralelamente, a construção de infraestrutura, ocorrida como resultado do Plano Huicot, e o impulso institucional e particular às artes *wixaritari* promoveram o nome e a cultura *wixárika* como nunca antes fora feito. Talvez o debate sobre a defesa de Wirikuta sinalize a culminação dessa longa construção de uma relação nacional e global com o povo *wixárika*. No entanto, dentro dessas relações surge um paradoxo: a hipervisibilidade da espiritualidade e da cultura visual *wixárika* deu maior vigor à defesa de seu território e cultura, mas também contribuiu para distorções que implicam conflitos interculturais, bem como lutas internas nas e entre as comunidades.

O México continua se projetando em uma conjuntura global, na qual sua geografia “mágica”, sua biodiversidade e sua heterogeneidade racial e étnica se presta a revelações utópicas. A convicção de assumir a diversidade impõe novos vínculos sociais e simbólicos entre os atores, fazendo do intercâmbio cultural não unicamente uma negociação do objeto, mas também uma negociação de conceitos de valor. Diversos olhares atravessam o objeto – seja este material ou ritual- o comercial, o espiritual, o técnico, o estético e o político. Como salientamos, ainda na circulação da espiritualidade, observa-se uma negociação do exercício de privilégios; tanto os criadores quanto os gestores e os usuários se veem submetidos a pressões econômicas e sociais da modernidade capitalista.

Frente à apropriação e à pirataria das artes *wixaritari*, bem como ao florescimento de cerimônias fora do contexto tradicional *wixárika* e ao controle da autodenominação com fins de legitimar o uso do peiote, as autoridades tradicionais *wixaritari* se veem na necessidade de proteger suas fronteiras culturais com maior urgência. As mesmas comunidades *wixaritari* diferem em quais são as coordenadas de tais fronteiras, e isso varia de acordo ao grau de conservadorismo na concepção do “costume”. Apesar de mais de meio século de troca intensa e aprendizagem mútua, a figura do “Don Juan: sábio do peiote” mantém-se atrás do pódio mediando uma interpelação contestada.

# Brechas no capitalismo? Etnografia de uma ecovila efêmera em Teopantli Calpulli, México<sup>1</sup>

CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA<sup>2</sup>

A partir do foco geral deste livro sobre as configurações do Nova Era em dois grandes países da América Latina, meu objetivo deste capítulo é contribuir para a exploração da lógica e do sentido das novas formas de sociabilidade religiosa desenvolvidas no âmbito das redes ibero-americanas de espiritualidade alternativa de perspectiva Nova Era. O surgimento e êxito dessas redes estão determinados, por uma parte, pelo contexto contemporâneo de crescente “desregulamentação institucional da crença” (Hervieu-Lèger 2008, p. 27)<sup>3</sup> em que sujeitos cada vez mais independentes dos modelos de legitimação institucional encontram formas



<sup>1</sup> Agradeço a Juan Manuel Ramírez Sáiz, cuja perspectiva inquisitiva e sistematizadora sobre a interpretação teórica dos novos movimentos sociais exposta durante o seminário no El Colegio de Jalisco (4 de dezembro de 2015) me deu novas luzes para explorar as redes de espiritualidade alternativa.

<sup>2</sup> E-mail: [cris.gutierrez.zu@gmail.com](mailto:cris.gutierrez.zu@gmail.com)

<sup>3</sup> “desregulación institucional del creer”, no original.

alternativas de validar sua crença e de dar bases mínimas de continuidade à sua interação; e, por outra, pelo contexto de crise do modelo econômico e social capitalista-liberal, que, no México, se associou a uma crise de governabilidade de tal grau que alguns a interpretaram como sendo própria de um estado falido, criando um ambiente generalizado de desesperança e carência de futuro. No âmbito múltiplo, diverso e plural dessas redes de espiritualidade, ambos os aspectos parecem dar sentido à atual consolidação de uma orientação contracultural para a construção de “um outro mundo” em nosso contexto latino-americano, em tensão com a orientação para a obtenção de um bem-estar espiritual pessoal alheio às circunstâncias históricas pelas quais atravessamos e com a qual frequentemente se caracterizou o movimento global Nova Era no seu conjunto.

Ainda que de raízes históricas profundas, o movimento identificado com esse nome surgiu originalmente como parte de um movimento de orientação contracultural na América do Norte e se transformou no processo de sua transnacionalização e sob a mediação de diversos vetores, dando lugar a diferentes vertentes. Champion o identifica, na França, como parte de uma nebulosa místico-esotérica particularmente sintomática de uma modernidade religiosa individualizada, privatizada e hedonista (Champion, 1997). Van Hove e York ressaltam a tendência que, impregnada e mediada pela lógica de mercado, converte o bem-estar espiritual em “commodity” dentro do denominado supermercado espiritual a serviço do consumidor cosmopolita (Van Hove, 1999; York, 1999). Por sua vez, Paul Heelas sustenta que o Nova Era, por meio de suas etapas muito distintas, consiste hoje, junto com outras espiritualidades contemporâneas, em uma aposta de ética pessoal e social-relacional descrita como “política da boa vida” (2008)<sup>4</sup> que o distingue e se opõe ao simples consumismo de serviços psicoterapêuticos. De la Torre, Gutiérrez e Juárez Huet (2013) assinalaram a imersão do Nova Era em um

//////  
<sup>4</sup> “política de la buena vida”, no original.

contexto latino-americano de defesa dos direitos culturais dos povos originários e do planeta *versus* a extração de matérias-primas por parte das empresas transnacionais, de onde se deriva uma orientação mais coletivista e reivindicativa do movimento que, inclusive, inscreve-o no quadro sociopolítico de movimentos pós-colonialistas do subcontinente (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, no prelo).

Proponho-me a documentar e analisar uma estratégia organizacional instrumentada em uma das redes mais consolidadas das espiritualidades alternativas, a rede de ecoaldeias ou ecovilas (ver Comunello e De Moura, neste mesmo volume), que consiste na convocatória aberta para participar do experimento de vida comunitária ecossustentável – de uma semana de duração em uma de suas comunidades-membro, Teopantli Calpulli, próxima à cidade de Guadalajara, México – organizado pelos “Guardiães da Terra” de outra comunidade-membro, a comunidade de Huehucóyotl, estado de Morelos, México. Ambas as comunidades de residência são pioneiras da rede de ecoaldeias no México e na América Latina e se formaram nos anos oitenta como a realização de um projeto de vida comunal, espiritual e ecológico de perspectiva Nova Era que, em outro momento, se denominou “utópico” e que hoje se denomina intencional, ou seja, baseado nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros.

Esse evento se denomina *Consejo de Visiones* (Conselho de Visões) e é organizado regularmente, desde 1991, em diferentes locais, para convocar os diversos circuitos da espessa rede de espiritualidade ibero-americana, de modo que se converteu em um “evento-chave”, ou seja, um tempo/espço

onde confluem praticantes de diversas origens étnicas e nacionalidades, diferentes credos ou identidades diferenciadas em uma mesma celebração ou ritual. É durante essas celebrações que se tecem interações entre elementos diversos e são gerados



imaginários comunitários que transcendem o local e o regional (De la Torre e Gutiérrez, 2012, p.146).<sup>5</sup>

A partir da realização de observação participante, entrevistas e do acompanhamento das redes sociais, descreverei os sujeitos participantes nesse evento; relatarei as diferentes atividades e dinâmicas desenvolvidas durante o mesmo e analisarei a diversidade de ações práticas promovidas para a construção de uma comunidade efêmera, ou seja, uma comunidade de residência de sujeitos de diversas nacionalidades, orientações espirituais e áreas de conhecimento, que se integrará somente durante uma semana para viver de maneira prática a ecossustentabilidade, compartilhar saberes e experimentar, de maneira intensiva, uma gama de técnicas e rituais derivados de diversas retomadas das espiritualidades indígenas. Essa convivência, proposta sob o princípio de igualdade entre os participantes, pressupõe, no entanto, a existência de um diferencial de saber, experiência e compromisso entre eles: os sujeitos experientes e com frequência comprometidos e ancorados territorialmente em uma ecoaldeia constroem a oportunidade de viver essa espiritualidade e forma de vida com participantes da rede com diferentes níveis de compromisso e envolvimento, e com os interessados em geral.

Neste trabalho, me interessa compreender, em primeiro lugar, como essas práticas em conjunto se encontram tensionadas entre o que Weber colocaria como uma orientação para uma ética intramundana que busca a transformação do mundo, e uma orientação místico-espiritual de fuga do mundo, que está centrada na produção de experiências pessoais de sacralização do *self* e da natureza; e, em segundo lugar, atender à renovada afinidade de suas propostas de transformação do mundo com setores juvenis e adultos contemporâneos mexicanos, imersos em uma experiência de crise do modelo econômico e social capitalista-liberal,

//////////

<sup>5</sup> “donde confluyen practicantes de diversos orígenes étnicos y nacionales, distintos credos o identidades diferenciales en una misma celebración o ritual. Es durante esas celebraciones cuando se tejen interacciones entre elementos diversos y se generan imaginarios comunitarios que trascienden lo local y lo regional”, no original.

cujos traços de sobrecarga ambiental e exclusão social são crescentemente evidentes. É claro que os buscadores espirituais urbanos que compõem essa rede que conecta a religiosidade natural neopagã e indígena com a luta ambientalista, na esperança de construir uma nova civilização em harmonia com o planeta e o cosmos que nos lembra do movimento *hippie* dos anos sessenta, não constituem um movimento político no sentido clássico de estar orientado à tomada do poder do Estado; no entanto, é igualmente evidente o posicionamento contracultural do movimento e sua vontade de construção de formas alternativas de vida. Mas, em que medida são “portadores de um outro mundo” (Zibechi e Hardt, 2013)<sup>6</sup>? Que ações práticas e simbólicas produzem em função da construção desse “outro mundo”? Pode ser esse evento considerado uma “brecha” do capitalismo, no sentido de ser lido como sintoma e meio de sua dissolução, uma expressão do “poder-fazer” de “pessoas comuns” (Holloway, 2011)<sup>7</sup>? Como entendem a transformação do sistema? Que imaginários da relação global/local, cósmico/corporal criam e socializam? Que tensões são geradas entre suas orientações ético-militantes e místico-espirituais, entre a orientação para a ação prática e para a ação ritual? Em terceiro lugar, vale a pena se centrar nas novas formas de sociabilidade religiosa constituídas em redes como forma organizativa, ir mais além da dinâmica de intermitência entre visibilidade e latência das redes apresentadas por Melucci (1999) e se perguntar que papel tem essa estratégia de experimentos de comunidade efêmera na dinâmica e na continuidade da rede espiritual transnacional? Que papel tem a comunicação virtual na configuração desses agrupamentos? Que novas sociabilidades religiosas são criadas na combinação entre convivência intensiva e conexão virtual?



<sup>6</sup> “portadores de un ‘mundo otro’”, no original.

<sup>7</sup> “gente común”, no original.

## Os Conselhos de Visão e a rede de espiritualidade alternativa

Em janeiro de 2015, Alberto Ruz, fundador da comunidade intencional Huehucóyotl, uma das mais antigas e emblemáticas da América Latina e promotora da Rede Global de Ecovilas, convocou a realização de um encontro durante a semana do dia 21 a 28 de novembro desse ano na Comunidade Teopantli Calpulli, uma comunidade ecológica criada pelo dirigente espiritual Domingo Días Porta como *ashram* da organização da Nova Era, Mancomunidade da América Indígena Solar (MAIS). Trata-se da décima quarta edição desse encontro, que, na comunicação do Comitê Organizador, foi apresentada nos seguintes termos:

Desde os tempos ancestrais, as tribos das quatro direções se reuniram em Conselhos para compartilhar histórias, aprendizagens e preces. Seguindo este legado e desde 1991 vêm sendo realizados, no México e em outras partes da Ibero-américa, encontros conhecidos como “Conselhos de Visão- Guardiães da Terra”. Trata-se de um experimento social que acontece graças à colaboração e [à] cooperação dos assistentes. Um evento voltado à conscientização da nossa responsabilidade de restaurar e proteger proativamente nosso planeta, as culturas originárias, a saúde integral da família e da comunidade (Comunicação eletrônica do Comitê Organizador, 23 de maio de 2015)<sup>8</sup>.

Ao longo de suas edições, esses eventos se converteram em pontos de convergência dos diferentes circuitos da rede de espiritualidade alternativa de alcance ibero-americano, uma vez que, desde sua



<sup>8</sup> Desde tiempos ancestrales las tribus de las cuatro direcciones se han reunido en Consejos para compartir historias, enseñanzas y rezos. Siguiendo este legado y desde 1991 se vienen realizando en México y otras partes de Iberoamérica encuentros conocidos como “Consejo de Visiones- Guardianes de la Tierra”. Se trata de un experimento social que se da gracias a la colaboración y cooperación de los asistentes. Un evento encaminado a la concientización de nuestra responsabilidad de restaurar y proteger pro-activamente nuestro planeta, las culturas originarias, la salud integral de la familia y la comunidad”, no original.

convocatória, envolveram os atores principais do núcleo da referida rede, ou seja, atores que são capazes de articular diferentes circuitos e práticas, que atuam como tradutores ou mediadores culturais entre eles, e que, dada a sua intensa mobilidade translocal e, inclusive, transnacional, contribuem para recolocar os objetos, práticas e significados em novos pontos da rede, criando novas conexões e um constante dinamismo hibridizante (Argyriadis e De la Torre, 2008).

De acordo com Alberto Ruz, no primeiro encontro realizado em Temoaya, estado do México, estiveram presentes líderes do movimento Nova Era e da Neomexicanidade no México e na Espanha, guardiães das tradições indígenas/populares (incluindo curandeiros, xamãs, ou membros com algum grau de representação/conhecimento de suas respectivas tradições/etnias), cientistas, artistas, *hippies*, neoíndios e ecologistas, reunidos com a vontade de articular um Conselho de conselhos em defesa da terra, entendida em uma dimensão espiritual: Gaia, bem como Tonantzin e Pachamama, Nossa Mãe Terra (Entrevista com Alberto Ruz, Tepoztlán, 2 de outubro de 2012).

Os sucessivos Conselhos de Visões foram realizados principalmente no México, e também no Peru (2003) e no Brasil (2005), constituindo um poderoso articulador da rede de espiritualidades ecológicas e alternativas ibero-americanas, na qual a iniciativa dos Guardiões da Terra e a comunidade intencional de Huehucóyotl, constituída em ecoaldeia, tiveram uma importância-chave.<sup>9</sup>

Entre as intenções específicas do encontro de 2015, intitulado “El Llamado de la Salvia” (O chamado da Salvia), encontrava-se a oportunidade de experimentar temporariamente o modelo de ecoaldeias para difundi-lo e fortalecê-lo. O modelo ecoaldeia inclui a ideia fundamental do assentamento ecologicamente sustentável, no qual se vive em

//////////

<sup>9</sup> Sobre a cronologia dos Conselhos de Visão e sua história entrelaçada com a comunidade de Huehucóyotl, ver Alberto Ruz Bonfil (2012b) e Renée de la Torre (2014); consultar sua página oficial em: <http://huehucoyotl.net>.

comunidade sob o princípio da sociocracia (ou democracia participativa) e do respeito à Mãe Terra e a “todas as nossas relações”. Além da experiência comunitária pontual, constitui “uma ferramenta para fazer outro mundo possível”<sup>10</sup>.

De acordo com García Medina (2010), Teopantli Calpulli foi fundada em 1983 no *início*<sup>11</sup> do movimento Nova Era, por iniciativa do líder espiritual Domingo Días Porta e da Grande Fraternidade Universal, seguindo o modelo das comunidades orientais de aprendizagem espiritual ou *ashrams*; porém, seguindo a direção indianizante que este líder espiritual buscava para o movimento Nova Era, se denominou *calpulli* para, assim, recuperar a unidade de organização social e política que, de acordo com os membros do movimento da Mexicanidade, caracterizou as sociedades indígenas náhuatl na etapa pré-hispânica; do mesmo modo, procurou-se a vinculação com a espiritualidade dos povos indígenas e, em particular, com as tradições do povo wixáritari ou huichol, radicado em montanhas remotas do norte de Jalisco e Nayarit, cujas tradições foram consideradas como uma das mais “puras” ou intocadas pela conquista espanhola. Assim, nessa comunidade, formada por poucos buscadores espirituais e suas famílias, adquiriu-se um terreno nas proximidades do povoado de San Isidro Mazatepec, e nas mediações do Bosque de la Primavera, na periferia da cidade de Guadalajara, onde conviveriam diversas tradições espirituais. O conhecido *mara'akame* (ou curandeiro-xamã), Pablo Taizán, “semeou” ou estabeleceu Calligüey, ou templo huichol, e se instauraram práticas rituais apegadas à cultura huichol, junto com outras marcadamente orientais, provenientes da formação de seus membros na Grande Fraternidade Universal (Gutiérrez Zúñiga, 2015a).



<sup>10</sup> Ver: <http://huehuecoyotl.net/xiv-consejo-de-visiones-el-llamado-de-la-salvia-2/>. Acesso em 10 de junho de 2016.

<sup>11</sup> Ver também García Medina e Gutiérrez (2012), Gutiérrez (2015a; 2015b) e Gutiérrez e De la Torre (2010).

O Conselho de Visão 2015, em Teopantli, ocorreu ao mesmo tempo que o Conselho Biorregional das Américas, tal como aconteceu com outros Conselhos de Visão desde 1996. As perspectivas da ecossustentabilidade e do biorregionalismo<sup>12</sup> deram uma nova vigência social e política às velhas apostas utópicas geradas no movimento *hippie* dos anos sessenta e setenta, que atrelou a orientação de exploração espiritual – estigmatizada como “escapista”, sobretudo por sua vinculação com o uso de psicotrópicos – com a construção de “um outro mundo” alternativo à “sociedade tecnológica ocidental” que produz exclusão e exploração. O planeta é sacralizado, combinando as concepções de Gaia e da Mãe Terra com as de Tonantzin (náhuatl) e de Pachamama (inca). A busca de tradições ancestrais se converte, nessa perspectiva, não somente em uma fonte de experiências espirituais, mas as reivindica também como um modelo de convivência com a natureza e um modelo utópico de futuro. Alberto Ruz, fundador de Huehucóyotl do Conselho de Visão-Guardiães da Terra, publicou nas redes sociais:

Nossas rústicas “aldeias *hippies*”, dessas que vocês tanto riram, aqui no México e no resto do mundo, agora são um dos poucos reconhecidos e belos modelos de habitats, em constante processo de coevolução consciente e plena transição, para se tornar



<sup>12</sup> O biorregionalismo é entendido como “a consciência de que as biorregiões são sistemas completos, compostos de grupos de subsistemas naturais diversos, integrados e regidos por leis e princípios ecológicos. O biorregionalismo reconhece que os humanos, como uma espécie entre muitas outras, devem trabalhar em harmonia com estas leis, se quiserem ter um futuro seguro. As leis e princípios ecológicos formam a base para o desenho de todo sistema humano a longo prazo: tecnológico, agrícola e político” (página web oficial Consejo de Visiones 2015 / El Llamado de la Selva, acesso em 20 de novembro de 2015, hoje desativada). No original: “La conciencia de que las biorregiones son sistemas completos, compuestos de grupos de subsistemas naturales diversos, integrados y regidos por leyes y principios ecológicos. El biorregionalismo reconoce que los humanos, como una especie de entre muchas otras, debemos trabajar en armonía con estas leyes, si queremos tener un futuro seguro. Las leyes y principios ecológicos forman la base para el diseño de todo sistema humano a largo plazo: tecnológico, agrícola y político” (página web oficial o Consejo de Visiones 2015/ El Llamado de la Selva, acesso em 20 de novembro de 2015, hoy desativada).

exemplo do que pudessem ser microsociedades mais sustentáveis (agora as chamam de resilientes), apesar e graças a todos os nossos tropeços, dos passinhos pra frente, dos passinhos pra trás, das estagnações e dos renascimentos. E saibam que também nos tornamos escolas vivas respeitadas e admiradas, onde nós, os velhos hippies, nos convertemos em Mestres. Essas famosas “ecolaldeias”, como agora são chamadas, estão sendo articuladas em redes, biorregionais, nacionais, continentais e planetárias, enredando-se organicamente (...) como empreendimentos cooperativos da sociedade civil, organizada autonomamente para substituir a velha pele da serpente da vida e ressurgir como um belo tapete colorido, no qual os fios e estames já estão sendo tecidos sutilmente como rizomas, por debaixo da falsa aparência desse outro “mundo feliz” construído pelas empresas predadoras do velho mundo<sup>13</sup> (Página b do Facebook do Consejo de Visiones México, post de Alberto Ruz Buenfil, 30 de dezembro de 2015).

**Dessa maneira, as boas-vindas a esta “ecolaldeia efêmera e cerimonial”, para realizar “um exercício tribal de autossuficiência”, definiu essa edição de 2015 do Conselho:**

Este evento é um exercício de autossustentabilidade e autogestão. Trata-se de juntos criar a ecoutopia cerimonial de uma aldeia efêmera de paz em que tod@s sejam corresponsáveis pelo resultado. Trata-se de fazer uma mudança nos paradigmas aos quais estamos programados: quer dizer, em vez de ver tudo do ponto



<sup>13</sup> Nuestras rústicas “aldeas hippies,” esas de las cuales ustedes tanto se reían, aquí en México y en el resto del mundo, ahora son de los pocos reconocidos y bellos modelos de hábitats, en constante proceso de co-evolución consciente, y plena transición para volverse en ejemplo de lo que pudieran ser micro-sociedades más sustentables, (ahora la llaman resilientes,) a pesar y gracias a todos nuestros tropezones, los pasitos pa’ delante, los pasitos para atrás, los estancamientos y los renacimientos. Y sepan que también nos hemos vuelto en respetadas y admiradas escuelas vivas, donde los viejos hippies nos hemos convertido en Maestros...Esas famosas “ecolaldeas”, como ahora las llaman, se están articulando en redes, biorregionales, nacionales, continentales y planetarias, en-redando-se orgánicamente (...) como emprendimientos cooperativos de la sociedad civil, organizada autónomamente para sustituir la vieja piel de la serpiente de la vida, y resurgir como un bello tapiz colorido en el cual los hilos y los estambres ya se están tejiendo sutilmente como rizomas, por debajo de la falsa apariencia de ese otro “mundo feliz” construido por las empresas depredadoras del viejo mundo”.

de vista individualista e de proveito de vantagens próprias, a ideia aqui é o bem-estar e as metas do coletivo e da Mãe Terra se antepõem às do indivíduo. É mudar nossa visão antropocentrista para uma visão biocentrista (da centrada no ser humano para a centrada na vida)<sup>14</sup> (página da web oficial de Consejo de Visiones 2015/ El Llamado de la Selva, acesso em 20 de novembro de 2015, hoje desativada).

## Teopantli Calpulli como lugar núcleo e como sede da ecoaldeia efêmera

Teopantli Calpulli tem uma extensão de quase 300,000m<sup>2</sup>, onde habitam regularmente cinquenta pessoas<sup>15</sup>. No entanto, 150 se manifestam como membros da comunidade, agrupados em vinte casas familiares, separadas entre si e em meio a amplos espaços para diferentes usos coletivos<sup>16</sup>. O acesso é indicado por “El árbol guardián” (A árvore guardiã), e entre as casas dispersas se encontra uma grande ceiba (árvore sagrada da tradição maia), considerada o centro da comunidade, além de uma horta orgânica, uma cozinha comunitária, um santuário ao oriente, um temazcal ao poente, uma pirâmide ao norte, um Callihuey (ou templo *wirrárika*) ao sul, uma *kiva* (habitação circular em torno do fogo destinada a rituais sagrados) com um monumento comemorativo da realização do Canto da Terra, em 1989, uma escola, um amplo campo reservado para os participantes da cerimônia “Promesa al Sol” (derivada da tradição do



<sup>14</sup> Este evento es un ejercicio de auto-sustentabilidad y autogestión. Se trata de juntos crear la eco-utopía ceremonial de una aldea efímera de paz en donde tod@as seamos co-rresponsables del resultado. Se trata de hacer un cambio en los paradigmas a los cuales estamos programados: es decir, en vez de ver todo desde un punto de vista individualista y de provecho y ventajas propias, la idea aquí es que el bienestar y las metas del colectivo y de la Madre Tierra se anteponen a las del individuo. Es cambiar nuestra visión de antropocentrista a biocentrista (Centrada en el ser humano a centrada en la vida).

<sup>15</sup> (<http://mexico.pueblosamerica.com/i/teopantli-calpulli/>).

<sup>16</sup> ([http://www.comuntierra.org/site/comunidades.php?id=37&id\\_idioma=](http://www.comuntierra.org/site/comunidades.php?id=37&id_idioma=)).



*Sundance* – Dança do Sol – entre os lakota), uma área de camping, entre outros.

O deslocamento geográfico dos participantes de diversos pontos do país – e alguns dos Estados Unidos, Espanha e América do Sul – até esse lugar distante, bem como a ruptura de seus ritmos cotidianos e a promessa de participação experimental em uma “ecoaldeia efêmera e cerimonial”, marcou a separação do tempo/espaço extraordinário que significou a estadia em Teopantli Calpulli, e a abertura para a experiência do sagrado.

O lugar do encontro oferecia, por uma parte, o valor histórico e simbólico de ser uma das comunidades utópicas mais enraizadas no Centro Ocidental, onde, em 1989, foi realizado outro evento, dos mais significativos e iniciadores da rede espiritual alternativa no México, o Canto de la Tierra (Canto da Terra), que consagrou *Calpulli* e o fundador da Mancomunidade da América Índia Solar, Domingo Días Porta, nas redes transnacionais de espiritualidade com orientação indígena, vinculado com indígenas do sul e nativos norte-americanos (García Medina, 2010). Para aqueles que tiveram conhecimento dessa trajetória histórica, o *Calpulli* constituiu um lugar central, ou seja, “aquele lugar que, por sua qualidade de referente simbólico em uma narração compartilhada, se converte em cenário para a realização de rituais para os quais convergem distintos circuitos de praticantes” (De la Torre e Gutiérrez, 2012, p. 146). Por outro lado, o lugar era oferecido como um espaço “natural”, distante da cidade, com espaços abertos para a construção provisória dos diferentes conselhos e para o acampamento ao ar livre, próximo ao bosque protegido de La Primavera, que abriga águas termais.

Com a chegada, os participantes se instalaram e acondicionaram diversas tendas e dois *tepees* para o funcionamento dos conselhos e para a realização de atividades cerimoniais e práticas, com a sensação de começar desde o zero e estarem fundando uma comunidade a partir do entorno natural. No entanto, o território estava previamente acondicionado (mato cortado, campos limpos, instalações comunitárias, banheiros

secos) graças ao trabalho dos “comitês sementes”, voluntários e pessoas contratadas dos povos vizinhos de Ahuisculco e San Isidro Mazatepec.

## Os participantes da ecoaldeia efêmera

O número de participantes oscilou entre 200 e 400 ao longo da semana. Constituíam um conjunto de pessoas com idades distintas: adultos mais velhos, várias famílias de adultos jovens com crianças pequenas e em idade escolar, predominando os jovens solteiros. Muitos deles, especialmente os mais velhos, se reconheciam por sua aparência como hippies de longa trajetória: cabelo e pele com longa exposição ao sol, uma apresentação pessoal que busca deliberadamente se desviar dos códigos hegemônicos (de moda, limpeza e ostentação de status), roupa e bijuterias artesanais, tatuagens, pintura corporal, rastas costurados com contas e penas. Havia também alguns considerados como “anciãos” da tradição, representantes de etnias yaquiemayo (norte do México), wírrarika (Centro Ocidente do México), elakota (Estados Unidos), com roupa artesanal, representativa e reivindicativa de sua origem.

Em relação às suas tarefas, pude observar que a maior parte dos adultos jovens e velhos eram artesãos e profissionais independentes (podendo se deslocar durante uma semana para participar dessa experiência) que oferecem um serviço ou fazem um produto artesanal com orientação saudável, ecológica ou espiritual: são oficinairos de técnicas de permacultura, de teatro comunitário, de técnicas de cura holística (corpo/mente/espírito), que ao mesmo tempo realizam a venda de insumos necessários para sua prática, todos orgânicos e alternativos; temazcaleiros, acrobatas, malabaristas ou dançarinos de capoeira, artesãos de roupa, joias ou tatuagens e pinturas corporais, músicos, pintores de murais, padeiros. Entre os jovens, havia alguns estudantes, vários recém-formados na faculdade, realizando trabalhos voluntários e, aproximadamente, uma dezena de praticantes do “nomadismo” que chegaram de trailer.

## A organização e o programa

As tarefas de organização do programa, acondicionamento do terreno, da cozinha e da padaria, a instalação dos banheiros secos e a preparação logística do evento levaram meses. Os gastos foram custeados mediante o estabelecimento de uma cota de ingresso de 3,000 pesos ou pagamento por dia de 400 pesos (aprox. 200 dólares) que incluiu alimentação, direito a acampar, acesso à água potável e participação em todas as atividades, na sua maioria organizadas pelos próprios participantes. Houve um número limitado de bolsas, negociadas em troca de trabalho voluntário antes e durante o evento, pelas quais optaram vários jovens que foram peças-chave para a organização do Conselho. No local, as negociações de produtos foram realizadas com trocas (em espécie) ou por meio de uma moeda alternativa que era chamada de “sálvia”.

O programa se articulou a partir da oferta dos primeiros participantes, segundo um longo processo de comunicação virtual e reuniões periódicas, face a face dos denominados “Comités Semilla” (Comitês Semente) desde o início do ano. Desde a convocatória, se estabeleceu a formação de sete conselhos por afinidade temática (Espiritualidade, Tradições, Ecologia, Movimentos Sociais, Crianças, Jovens e Saúde), os quais funcionaram como subunidades organizativas das atividades que eram oferecidas de forma simultânea durante cada dia do evento. A estrutura do programa geral pode ser conferida em um dos programas diários.

A rotina foi dada pela sequência diária de cerimônias ao Sol, café da manhã, trabalho pelo bem comum, plenária, oficinas/conselhos (oferecidos simultaneamente pelos sete conselhos), crepúsculo, danças circulares e bazar, jantar e apresentações culturais.

Ainda que os programas gerais dos conselhos fossem publicados pelas redes sociais antes do evento, a definição e a publicação dos programas de cada dia na sua versão definitiva foram se concretizando diariamente a partir da oferta e demanda existente, e continuaram se difundindo por meio do Facebook. Além disso, foi estabelecido um lugar

estratégico no mural periódico, visível no acampamento, o qual foi muito eloquente sobre o papel que a interação tem, através das redes sociais virtuais, na logística e sociabilidade dos participantes.

PROGRAMA GENERAL DOMINGO 22 NOV 2015							
ESPIRITUALIDAD	SALUD	ECOLOGIA	MOVIMIENTOS SOCIALES	ANCIANOS TRADICIONES	NIÑOS	JÓVENES	ARTE CULTURA
AMANECER / BIENVENIDA AL SOL / PRACTICAS ESPIRITUALES							
YOGA CANGILO	YOGA CANGILO DE NOVEDAD				YOGA DE NIÑOS		
DESAYUNO							
PLENARIA Y CEREMONIA DE APERTURA EN LA CEBSA							
- CEREMONIA DE APERTURA EN LA CEBSA - MEDITACION DE PAZ	- INFORMACION EN LAS PANTALLAS DE LA CEBSA - MEDITACION EN LA CEBSA	- MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- JORNADA DE TRABAJO - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- CEREMONIA DE APERTURA - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- JUEGO DE NIÑOS - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- JUEGO DE NIÑOS - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- JUEGO DE NIÑOS - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA
COMIDA							
- ALIMENTOS ORGANICOS - ALIMENTOS ORGANICOS	- COCINA ORGANICA - COCINA ORGANICA	- MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- JORNADA DE TRABAJO - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA	- CEREMONIA Y PLEGARIA - CEREMONIA Y PLEGARIA			- JUEGO Y COORDINACION - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA
ATADECER / DESPEDIDA AL SOL / PRACTICAS ESPIRITUALES							
CENA							
- CEREMONIA DE CIERRE - CEREMONIA DE CIERRE	- MEDITACION DE PAZ - MEDITACION DE PAZ			- CEREMONIA Y PLEGARIA - CEREMONIA Y PLEGARIA			- JUEGO Y COORDINACION - MANTENIMIENTO DE LA ECOSISTEMA

\*TEMATICAS DIABROS \*\*PROGRAMA SUJETO A CAMBIOS SIN PREVIO AVISO.



IV CONSEJO DE VISIONES GUAJALAJARA DE LA TIERRA  
EL LLAMADO DE LA SALVIA

21 - 28 NOVIEMBRE 2015

CONSEJO GUAJALAJARA DE LA TIERRA  
CONSEJO DE VISIONES GUAJALAJARA DE LA TIERRA  
CONSEJO DEVISIONES.ORG

Fig. 1: Cartaz com o programa de atividades do Conselho de Visões para o dia 22 de novembro de 2015 (extraído de [www.huehuecoyotl.net](http://www.huehuecoyotl.net)).

Uma panorâmica das características da variedade de oficinas, serviços, atividades artísticas e cerimônias oferecidas pelos conselhos pode ser observada no seguinte esquema:

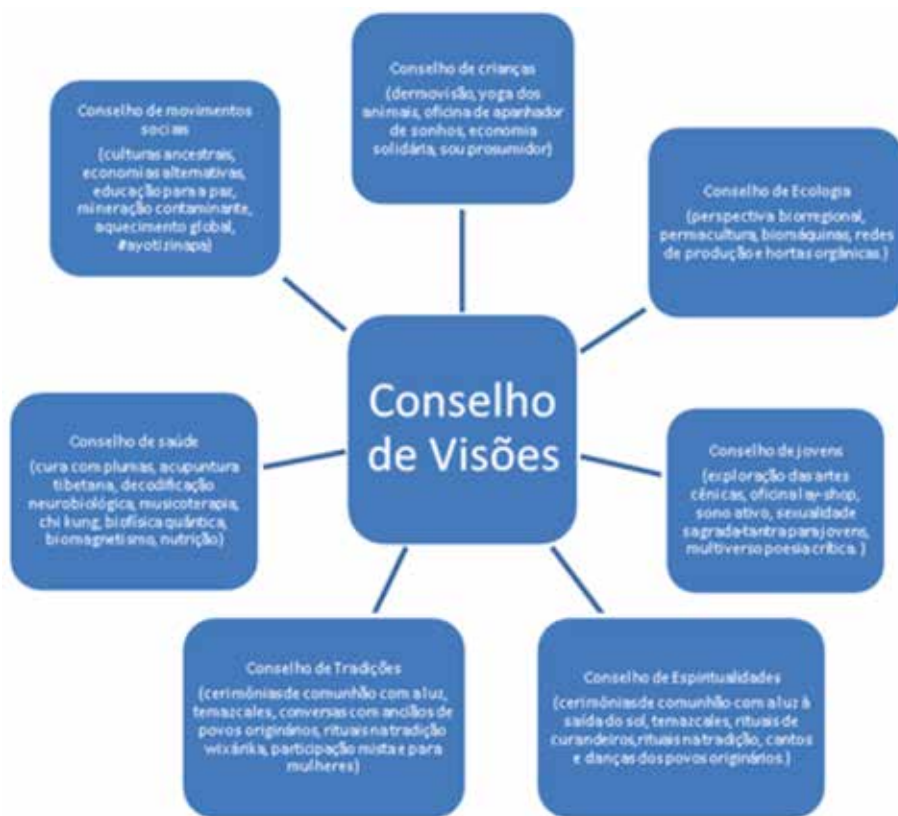


Fig. 2: Esquema organizativo dos conselhos e exemplos de sua oferta de oficinas/seminários/serviços.

O que os diferentes participantes procuravam ao se incorporarem neste experimento? Os participantes que haviam se incorporado à organização dos Comitês Semente e os responsáveis dos conselhos tinham já uma visão clara do seu trabalho e responsabilidade durante o Conselho: administrar, por exemplo, a condução da padaria ou do atendimento às crianças, sempre com o apoio de voluntários organizados espontaneamente. Para os outros, o conselho para a escolha de trabalho voluntário ou para a escolha de oficinas era o de “seguir o próprio chamado”, “fluir entre as diversas possibilidades”, com uma atitude de abertura para experiência

do experimento eco-comunitário e como parte de um processo pessoal de dimensão espiritual.

## A construção de uma microssociedade sustentável efêmera

Durante o experimento social, foi colocada em prática uma série de princípios para construir, dentro do espaço-tempo do Conselho de Visões, uma microssociedade autossustentável que fosse a que desejamos viver. Revisarei separadamente os diferentes planos econômico, sociopolítico, estético-lúdico, ecossustentável e espiritual que formaram esse modelo.

### a) Plano econômico

A viabilidade econômica da junção de aproximadamente 400 pessoas coabitando em acampamentos durante uma semana foi pensada sob as premissas contábeis de qualquer outro evento: os gastos não devem superar o valor arrecadado pelos recursos arrecadados. A participação supõe o pagamento de uma cota de entrada que incluiu todos os insumos básicos para o acampamento.

Porém, a partir da entrada na ecovila, o fluxo de bens e serviços se deu em um âmbito distinto: o do intercâmbio de saberes (oficinas, seminários, apresentações musicais, tratamentos e cerimônias com entrada livre) e a colaboração voluntária para o trabalho comunitário (limpeza, segurança, recepção, tradução, construção e manutenção de instalações temporais, sinalização, abastecimento, preparação de alimentos, manejo de resíduos, manutenção dos banheiros secos, acampamento, documentação, memórias, entre outros). Ou seja, não se trata simplesmente de um evento tipo “tudo incluído”, mas sim de *“uma operação econômica à margem do sistema”*. Adicionalmente, se estabeleceu um espaço de tianguis (mercado informal) para venda e troca de produtos e serviços, orgânicos, naturais, feitos à mão, artesanais, biodegradáveis e que façam

parte do comércio justo<sup>17</sup>. Em um muro estratégico dentro do acampamento se ofereciam e solicitavam serviços por meio da troca em espécie: “Solicito transporte para as pessoas hoje ao entardecer. Ofereço massagem terapêutica”. “Necessito de babá durante o temazcal da Abuela Margarita em troca de brincos de obsidianas talhados”.

Dessa forma que podemos falar do estabelecimento de um parêntese no funcionamento econômico cotidiano, vinculado ao mercado monetário e à obtenção de lucros, para promover no Conselho uma organização econômica alternativa, baseada na cooperação. O estabelecimento da moeda “salvia” constituiu uma solução às questões de paridade no valor simbólico, segundo o qual se buscou manter o encontro à margem da lógica do dinheiro e do mercado. A sensação predominante não era a de uma liberdade aquisitiva sobre novas bases de negociação, mas sim a da gratuidade e da troca enriquecedora para todos durante o período do evento, que, por sua vez, fornece uma certeza sobre a possibilidade de novas formas alternativas de organização do sistema. Por outra parte, dada a forma de vida da maioria dos assistentes adultos como artesãos, artistas e profissionais independentes, podemos observar que o evento atua como uma plataforma que lhes permite a introdução de elementos novos em sua oferta (terapêutica, plástica ou ritual) e sua qualificação constante (que lhes permite diferenciação), tal como a expansão de seus vínculos e alianças se tornam fundamentais para a manutenção de sua demanda e sustentabilidade dentro de um esquema de mercado.

### *b) Plano sociopolítico (interno)*

A aposta pelo funcionamento comunitário participativo constituiu um objetivo importante. Foi colocado em prática um processo participativo de tomada de decisões como parte da cocriação de uma microsociedade: as plenárias e as reuniões de cada conselho foram os espaços



<sup>17</sup> Página da web oficial do Consejo de Visiones 2015/ El Llamado de la Selva, acesso no dia 20 de novembro de 2015, hoje desativada.

instrumentados para a aprendizagem, deliberação e tomada de decisões coletivas sobre a resolução de problemas e o planejamento de trabalho voluntário para o funcionamento da comunidade efêmera.



*Fig. 3 Durante a plenária (foto de Cristina Gutiérrez Zúñiga).*

A aprendizagem não foi simples e não envolveu apenas as decisões coletivas no nível do Conselho, mas também praticamente todas as ações do grupo relacionadas com o sustento cotidiano da comunidade. Mais do que fazer um balanço geral sobre o êxito dessa proposta – que está fora do meu alcance –, darei alguns exemplos ilustrativos desta dinâmica e de alguns dos problemas enfrentados nesta e na próxima seção.

Um obstáculo claro a vencer na introdução da dinâmica participativa foi a tendência ao estabelecimento de lideranças carismáticas, elemento que parece vinculado de maneira quase necessária ao surgimento



de novos grupos espirituais (Weber, 1998). As redes de espiritualidade alternativa estão atravessadas por uma tensão entre sua orientação para a autonomia da pessoa e sua liberação a respeito de autoridades deificadas e dogmatizantes, e a fragilidade que essa posição implica na construção de uma segurança, plausibilidade e legitimidade de sua crença, que foi tipificada por Hervieu-Léger como um regime de autoavaliação da crença (2004). A experiência de comunidade de convivência intensiva e efêmera apresenta múltiplas oportunidades para fortalecer a própria certeza subjetiva mediante um regime alternativo, uma validação mútua da crença: o contato com semelhantes que oferecem sua própria autenticidade como critério de verdade (não sua autoridade) que constitui uma experiência de comunidade da crença não eclesial nem sectária, mas sim uma rede mística; e também com aqueles que se reconhece um grau exemplar de compromisso e longa trajetória, os reconhecidos líderes e organizadores deste evento, com claras qualidades carismáticas. Como pude constatar, o contato com eles constitui um dos atrativos da experiência da ecoaldeia temporal, e constitui uma oportunidade de aprendizagem e, ao mesmo tempo, dá certeza aos sujeitos autonomizados dos regimes institucionais da crença. Há que se acrescentar a isso que diversos líderes de longa trajetória que constituem na atualidade os motores de suas respectivas organizações/redes foram formados em uma cultura de guru/discípulo naturalizada pelo funcionamento das escolas herméticas e esotéricas precursoras da Nova Era (Grande Fraternidade Universal, movimentos gnósticos etc). Esses princípios contraditórios entre autonomia e liderança carismática se fizeram presentes em diversas ocasiões durante o evento, evidenciando uma tensão constante na rede.

Por exemplo, Abuela Esperanza Morán, cofundadora da comunidade de Teopantli Calpulli, se dirigiu ao Coyote Alberto Ruz no evento de encerramento com as seguintes palavras:

**Abuela Esperanza:** Teopantli Calpulli se viu abençoada com a presença de todos vocês, meus amados, precisávamos da sua

força, sua luz, seu poder, para que esta comunidade emergisse e pudesse cumprir com a missão para qual foi semeada... Se nos foi profetizado que desse centro do planeta sairia a luz para toda a humanidade [gritos, chocalhos, percussão] e hoje... vamos por um bom caminho... porque a consciência planetária despertou, e são vocês, Guardiães da Terra, os que vêm fazendo a mudança. A vocês foi encomendada essa missão e nós, nós entramos um pouquinho, preparamos isso um pouquinho, [...] Obrigada, Coyote da minha vida, obrigada por teres cruzado o meu caminho. Há 25 anos, eu disse “este hippie vai movimentar o mundo” sim, senhor! [gritos, chocalhos, percussão], o que marca o caminho e diz por onde, e percorre o planeta inteiro (...) semeando a nova semente, a nova consciência do planeta... Obrigada, Coyote amado.<sup>18</sup>

**Essa atitude, que evidencia a presença de uma relação de autoridade carismática, foi retribuída imediatamente no mesmo ato, no qual os membros do conselho de Saúde expuseram:**

Em nome da cura física e espiritual, a ti, Pai céu, a ti, Mãe Terra, (...) assim peço a ti para meus irmãos e irmãs, coerência, humildade para ter sabedoria, responsabilidade com o que vamos gerando em nossas vidas. Pedimos a ti consciência e sua expansão, a ti pedimos respeito até para os mais fracos, até a gente que se sente vulnerável, assim te peço que nos livre da chamanitis (...) que nos livre da *ceremonitis* para que nossos rituais sejam fortes, sejam saudáveis, sejam coerentes, assim te peço que nos livre da



<sup>18</sup> Abuela Esperanza: Teopantli Calpulli se ha visto bendecida con la presencia de todos ustedes mis amados, necesitábamos su fuerza, su luz, su poder, para que esta comunidad emergiera y pueda cumplir con la misión para lo que fue sembrada... Se nos fue profetizado que de este centro del planeta, saldría la luz para toda la humanidad [gritos, sonajas, percusión] y hoy...vamos por buen camino... porque la conciencia planetaria ha despertado, y son ustedes, Guardianes de la Tierra los que vienen haciendo el cambio. A ustedes se les ha encomendado esa misión y nosotros, nosotros entramos un poquito, lo preparamos un poquito, [...] Gracias oyote de mi vida, gracias por haberte cruzado en mi camino. Hace 25 años, yo dije “este hippie va mover el mundo” ¡sí señor!, [gritos, sonajas, percusión], el que marque el camino y dice por dónde, y recorre el planeta entero (...) sembrando la nueva semilla, la nueva conciencia del planeta... gracias Coyote amado, no original.

*protagonitis* para que nossa força na palavra não perca essa força [Todos: ahooo] [gritos, percussão]<sup>19</sup>.

Nessa mensagem, se mostra visível como a presença de lideranças protagonistas – e a ação de sujeitos que potencialmente medeiam o contato com o sagrado –, ao mesmo tempo que constitui uma realidade dentro da experiência da ecoaldeia, é considerada por muitos como um mal que prejudica o movimento e seus princípios de autonomia e participação. Assim, são nomeados parodiando nomes de doenças: “protagonitis” e “chamanitis”, porém, da mesma maneira, foi nomeada a “ceremonitis” que, unida à “chamanitis”, se torna eloquente quanto à tensão existente entre uma orientação prática e outra puramente espiritual, como veremos na seguinte seção.

### *c) Plano de ecossustentabilidade: consumo, descarte e alimentação consciente*

O eixo da ecossustentabilidade ensinado e praticado na ecoaldeia efêmera se encontra no controle do consumo, descarte e alimentação de cada pessoa, embasada em uma nova consciência do que essas ações significam no ambiente, na nossa saúde e em nossas relações com a natureza. Dessa forma, a alimentação foi vegetariana e orgânica, como resultado de uma “tomada de consciência” sobre suas consequências para animais, água e solo.



<sup>19</sup> En el nombre de la sanación, en el nombre de la curación, a ti Padre cielo, a ti Madre tierra, (...) así pido a ti para mis hermanos y hermanas, congruencia, humildad para tener sabiduría, responsabilidad con lo que vamos generando en nuestras vidas. A ti pedimos conciencia y expansión de ella, a ti pedimos respeto hacia los más débiles, hacia los que nos sentimos vulnerables, así te pido que nos libres de la chamanitis (...) que nos libres de la ceremonitis para que nuestros rituales sean fuertes, sean sanos, sean congruentes, así te pido que nos libres de la protagonitis para que nuestra fuerza en la palabra no pierda esa fuerza [Todos: ahooo] [gritos, percusiones], no original.

Esses posicionamentos adquirem uma dimensão política contra as grandes multinacionais do agronegócio e da alimentação, e a favor de uma transformação da escala civilizatória a favor da “permacultura”, ou seja, a cultura que nos leva como espécie a não espoliar os recursos do planeta, mas sim viver com nosso planeta. A alimentação é aqui entendida como uma chave experiencial de vivência da saúde e do bem-estar dentro de uma nova proposta espiritual e ética de harmonia com as diferentes espécies do planeta e com o próprio planeta entendido como Mãe Terra. A contaminação do ar, da terra e da água se traduz na ingestão de alimentos “tóxicos” produtores de doenças, dos quais é preciso “se limpar” e “se purificar” como uma nova forma de ter saúde e se experimentar harmonicamente no planeta e, ao mesmo tempo, se posicionar contraculturalmente frente “ao mundo”, ao “sistema” como consumidor proativo (prosumidor) e, em alguns casos, como não consumidor e como ativista.

O enfoque sobre os descartes segue a mesma lógica: é promovida uma tomada de consciência sobre o destino do lixo que geramos, como de nossos descartes humanos, sinal do nosso impacto sobre o solo, o ar e a água. “Temos que nos responsabilizar pela nossa merda” – disse com todas as letras Alberto Ruz em uma plenária ao chamar e reforçar a equipe de voluntários que se responsabilizaram pela manutenção dos banheiros secos. A importância dessas pequenas ações é resumida por meio de estêncil e adesivos que afirmam: “Sou revolucionário, uso banheiro seco”.

A adoção desses princípios na organização da ecoaldeia constituiu um eixo estruturante de sua organização e, conjuntamente com a proposta de tomada de decisões participativas, regeu até as menores interações entre os participantes. O trabalho comunitário era liderado por pessoas com experiência na vida da ecoaldeia, enquanto nós, o restante dos voluntários, estávamos aprendendo a operação desses princípios. Dessa maneira, pude constatar, por exemplo, a complexidade de preparar alimentos aplicando a economia de água por meio do sistema de

reutilização da água cinzenta e a não utilização de desinfetantes nem aditivos “químicos” na comida: Como tirá-los dos alimentos que íamos consumir? O que fazer então com a água que usávamos? Não devíamos impedir que fosse utilizada novamente para irrigação? Não era preferível descartá-la ao invés de enviá-la para o sistema de água cinzenta? Como descartá-la?

Os mais experientes na vida comunitária foram exemplo e autoridade, tanto na resolução prática, como na atitude para enfrentar as dificuldades. Por exemplo, durante a preparação da comida do primeiro dia:

Tinha muito trabalho na cozinha, os materiais eram insuficientes, o tempo passava e estávamos cada vez mais tensos. Apareceu um norte-americano mais velho, com um aspecto hippie antigo, e começou a cantar uma canção sobre fazer tudo com amor, em que facilmente podia se inserir um versinho sobre o que estivesse fazendo de fato. Adotamos a canção e começamos a cantar enquanto trabalhávamos:

Amor, amor, amor, amor

O lema é o amor

Com amor lavo as pimentas (que poderia mudar para “corto as batatas” ou “lavo o arroz”)

Isso é Amor

Todos nós nos entusiasmamos, foi como uma nova maneira de enfrentar a situação. Além disso, nesse momento, chegaram os encarregados da comunicação, que estavam documentando o processo de instalação da ecoaldeia com uma câmera de vídeo profissional. Todos na cozinha sintonizamos cantando entusiasmados na frente da câmera enquanto lidávamos com as verduras e a água. Era o que se supunha que viríamos a fazer e experimentar: vida em comunidade, trabalho voluntário, convivência alegre (Trecho do Diário de Campo).<sup>20</sup>



<sup>20</sup> Había muchísimo trabajo en la cocina, los instrumentos eran insuficientes, el tiempo avanzaba y estábamos cada vez más tensos. Apareció un norteamericano mayor, con aspecto de hippie de vieja cuña, y comenzó a cantar una canción sobre hacer todo con amor, en la que fácilmente podía introducirse un versito sobre lo que efectivamente estuvieras haciendo. La adoptamos y comenzamos a cantar mientras trabajábamos: Amor, amor, amor, amor La consigna es el amor Con amor lavo los chiles (intercambiable por “corto las papas” “limpio el arroz”) Eso es Amor Todos nos entusiasmamos, fue como una nueva manera de enfrentar la situación.

A instrumentalização de princípios gerais de uma nova atitude ecológica nas ações cotidianas é muito complexa e se revela com frequência à medida que, além de princípios práticos, são princípios de um sistema simbólico que sacraliza o “natural” e demoniza o “industrial” e o “químico”, que opera a percepção do perigo antropogênico, típica da modernidade tardia (Giddens, 2008). A partir desse ponto de vista, as ações ecológicas propostas apelam a uma efetividade de tipo ritual. Seu sustento objetivo para fundamentar uma prática se torna sumamente fraco e controverso (eficácia fática), e com frequência nos produziu sentimentos de frustração e inviabilidade. No entanto, diante dessa tensão evidente ante a eficácia simbólica e ritual de nossas titubeantes ações, os mais experientes atuavam sob o convencimento de sua conciliação: foram expressas em várias ocasiões a firmeza da intenção e o convencimento em princípios ditos, que estavam sendo aplicados na construção de um novo estilo de vida alternativo, cuja viabilidade *estava sendo demonstrada coletivamente através da própria existência da comunidade efêmera*. Portanto, a experiência da ecoaldeia se constituiu, por uma parte, como um regime de validação mútua da crença, assim como uma estrutura de plausibilidade de princípios utópicos para conformar uma cosmovisão alternativa (Berger, 2006).

#### d) Plano de saúde e a espiritualidade vinculada a Terra

As ofertas de serviços, oficinas e cerimônias articuladas pelos conselhos de Tradições, Espiritualidade e Saúde foram, sem dúvida, muito amplas. Os elementos em comum dessa variedade de técnicas e tradições foram

---

Además, en ese momento llegaron los encargados de comunicación, que estaban documentando el proceso de instalación de la eco-aldea con una videograbadora profesional. Todos en la cocina nos sintonizamos a cantar entusiasmados frente a la cámara mientras lidiábamos con las verduras y el agua. Era lo que se suponía que veníamos a hacer y experimentar: vida comunal, trabajo voluntario, convivencia alegre (Extracto del Diario de campo), no original.

a possibilidade de aproximação de um saber ancestral proveniente, em sua maioria, das tradições indígenas que são valorizadas como uma chave para o futuro, que possuem uma forma distinta de relação com a natureza sacralizada como Tonantzin ou Pachamama; uma recomposição da experiência humana de si mesmo, violentada tanto pelas concepções biomédicas (caracterizadas pela sua especialização e sua negação da dimensão espiritual, que invisibilizam a integração holística de mente-corpo-espírito) como pela orientação isolada, individualizante, produtivista e consumista com a que se valorizam os sujeitos na sociedade hegemônica. Em contrapartida, as oficinas e cerimônias, em sua maioria inspiradas em conhecimentos e rituais indígenas ou de reminiscências ancestrais e com alguma referência aos discursos científicos sobre a psique, a informática e a genética (“recodificação neurobiológica”, “reprogramação neurolinguística”), buscam a recomposição experiencial de um estado de harmonia e reconexão com si próprio e com a natureza, que passa pela “cura interior” e “das relações”. Trata-se da mesma conexão entre espiritualidade e cura relatada por Comunello e De Moura (neste mesmo volume). Vale a pena destacar que são processos fundamentalmente experienciais, distanciados das terapias centradas no conhecimento racional ou logocêntrico, que buscam uma auto-compreensão de si por meio da verbalização e da razão. O conhecimento das tradições ancestrais tem o mesmo foco: trata-se de experimentar e empatizar com a sua arte, seus relatos ou seus rituais como parte de um processo de enriquecimento pessoal e adoção de novos olhares frente à vida, não de conhecimento racional ou antropológico.

Práticas como o temazcal, o *tepee* (que inclui o ritual de consumo do peiote), a yoga matinal, as terapias de regressão, rituais tradicionais ou círculos de mulheres, constituem dispositivos terapêutico-rituais enfocados na produção de sensações corporais vinculadas a narrativas de “desbloqueio”, “purificação” e “reconexão” consigo próprio, com a natureza, com a Terra e com os ancestrais. Dois dos rituais mais amplamente solicitados foram o temazcal e o “Abraço de la Madre Tierra” (Abraço

da Mãe Terra). O primeiro, guiado conforme a tradição lakota, constitui uma cerimônia que metaforicamente reproduz a experiência do interior do útero materno, em que são trabalhadas intenções específicas frequentemente relacionadas com problemas nas relações, e é dele que se surge “renascido”. O Abraço à Mãe Terra, por sua vez, é uma experiência de “sentir-se dentro e parte” da Terra mediante o ritual de semienterros em terra fresca. Nestes rituais, podemos observar a colocação do corpo e suas sensações como *locus* da experiência de reconexão entre nossa interioridade e o planeta, entre a dimensão individual e a dimensão cósmica que nos superam e nos dão sentido, entre o eu e o cosmos sagrado. Convidam-nos e nos compelem a nos sentirmos parte de uma natureza reencantada que ressignifica nossa presença<sup>21</sup> no aqui e agora como parte dela, não como espécie chamada à sua conquista e dominação.

Os rituais, nesse contexto, funcionam e contribuem para estabelecer poderosas metáforas que constroem um imaginário que vincula a experiência interior com a ação global, como bem apresentam Comunello e De Moura (neste mesmo volume). Durante o encontro, foram repetidas ações rituais como metáforas de ações cujo objeto direto é a Terra, tanto em cerimônias formais como em pequenos atos simbólicos cotidianos.

Por exemplo, ao cortar ramos de sálvia para decorar e perfumar o círculo onde se acenderia o fogo sagrado em *kiva*, fui instruída por uma voluntária a “pedir permissão” a Terra para tomar parte dela para mim, com respeito, com amor e somente por uma intenção especial que o justificasse, que nesse caso era dispor de “medicina para o Círculo”.

Durante a cerimônia de encerramento dos conselhos, no último dia, foi organizada uma procissão de todos os participantes por cada uma das instalações dos conselhos, isto é, dos espaços onde haviam trabalhado durante a semana, apresentando de maneira criativa o que fizeram. Foi presidida pelos “avós” de Teopantli e das tradições indígenas

////////////////////

<sup>21</sup> Para uma análise específica da transculturação e espiritualização do temazcal em diferentes contextos, ver De la Torre e Gutiérrez (2016).



yaqui e mayo que nos acompanharam, e por Alberto Ruz como organizador por parte dos Guardiões da Terra, rodeados de defumadores que iam limpando e purificando nosso caminho. Ao caminhar, Alberto Ruz observava: “É uma procissão que, ao caminhar conscientemente sobre a terra, se torna uma caminhada espiritual pela história da terra”. Dessa maneira, o ato de caminhar não era o de somente se locomover de um lugar a outro, mas de fazer consciente que marcamos nossos passos na nossa mãe terra, reconhecendo-a, “sentindo o ritmo de seu coração”.

Essas ações cheias de significado não somente fazem da Terra uma entidade vivente, mas também estabelecem uma comunicação ativa com ela, e imprimem em atos concretos o valor da cura, da reparação, a partir da lógica simbólica do ritual.

A metáfora da Terra como ente vivente vai acompanhada da afirmação de uma nova orientação para ela, abertamente oposta à orientação capitalista que vê na natureza um conjunto de recursos exploráveis ou matérias-primas. Diversos atos ao longo da semana podem ser entendidos como uma descolonização simbólica ou ritual da terra e de suas espécies. Em vários momentos da caminhada, se encenou os minerais, as plantas, a água ou os animais como espécies capazes de denunciar seu sofrimento pela ignorância humana e exploração. Eles foram representados como espécies com agência.

**Voz feminina 1:** Saudações a todos, sou a voz da sálvia, nossa irmã, que diz que somente serve, dá seu serviço por amor e serve para limpar as casas, os banheiros, para harmonizar, para limpar nossos campos áuricos, para curar, que somente sabe dar, dar puro amor, o que querem todas as nossas irmãs que não têm voz, é igual: amor e respeito para elas.<sup>22</sup>

////////////////////

<sup>22</sup> **Voz femenina 1:** Saludo a todos, soy la voz de la salvia, nuestra hermana, que dice que solamente sirve, da su servicio por amor y sirve para limpiar las casas, para los baños, para armonizar, para limpiarnos nuestros campos áuricos, para curar, para sanar, si solamente sabe dar, da puro amor, lo que quieren todas nuestras hermanas que no tienen voz, es igual: amor y respeto para ellas, no original.

Dentro dessa orientação descolonizadora, diversos rituais tiveram foco na reparação da Terra e na experiência da unidade entre os humanos e com o universo, enviando, por exemplo, “energia curativa” ou repetindo *mantras* como:

Somos unidos com o universo  
Sempre, para sempre, sempre  
Somos unidos com o universo  
Sempre, para sempre, sempre.<sup>23</sup>



Fig. 4 Cantando o mantra “Pax Domine” no Conselho de Espiritualidade (foto de Cristina Gutiérrez Zúñiga)

////////////////////

<sup>23</sup> Somos uno con el universo /Siempre, para siempre, siempre / Somos uno con el universo / Siempre, para siempre, siempre, no original.

## e) Plano estético e lúdico

Uma parte central do programa semanal diz respeito às apresentações musicais, elaboração de murais de pinturas e a realização de celebrações programadas e espontâneas com música, dança, teatro, malabarismo, capoeira e uma ampla variedade de atividades lúdicas e artísticas, que constituíram uma dimensão essencial da experiência da ecoaldeia e proporcionaram vários momentos para a convivência e efervescência coletiva entre todos os participantes.

Esta dimensão da vida na ecoaldeia faz parte da proposta de construção de “um outro mundo”, proposta no decorrer da longa trajetória dos Guardiões da Terra<sup>24</sup>, ao considerar que apresenta uma recuperação de criatividade, capacidade artística, lúdica e expressiva, que envolve o corpo e o tempo dos sujeitos em uma direção oposta ao produtivismo de trabalho assalariado alienado (da propriedade e usufruto do produto em função de próprias necessidades) para se reorientar ao prazer do tempo e da geração de produtos com sentido para si, ou, simplesmente, belos e prazerosos.

A recuperação do lúdico e da arte constitui também uma proposta de descolonização simbólica do tempo e do corpo que marcou a experiência, a aparência, as atitudes dos participantes na ecoaldeia, pelo menos durante o tempo em que viveram nela. Comunello e De Moura (neste mesmo volume) relacionam de uma forma muito interessante a integração aos ritmos da natureza vivida na ecoaldeia com uma diferença notável e, inclusive, de oposição com relação à aceleração da cultura do consumo e da vida urbana.

Uma característica eloquente sobre essa experiência foi a transformação nas atitudes corporais de apresentação pessoal dos participantes: no final da semana, a apresentação e a atitude de praticamente todos os



<sup>24</sup> Ver a respeito os livros escritos por Alberto Ruz sobre a sua trajetória, e em particular das Caravanas Arco-íris (2012).

presentes tinham sido radicalizadas, seguindo o modo de ser despreocupado e lento dos velhos hippies, enfeitado com uma grande sofisticação na pintura facial e corporal, os adornos de materiais naturais e os enfeites no cabelo.

## Além das ecoaldeias efêmeras: propostas de ação local e vinculação com movimentos sociais

Os conselhos de Ecologia e Movimentos Sociais realizaram seminários, conversas e oficinas sobre a problemática da água, a defesa de Wirikuta (a rota sagrada dos wirráríka, cuja continuidade tem sido ameaçada por empresas extrativistas de minérios) e a defesa do milho nativo contra a privatização e a introdução de milhos transgênicos por parte da multinacional Monsanto. Sobre essa problemática, em particular, foi tomada a iniciativa de difundir entre os assistentes um livro com a história do milho, que, por sua vez, é um projeto colaborativo que procura documentar a cultura do milho no México. Também foi feita uma constante difusão da “Iniciativa por los derechos de la Tierra” (Iniciativa pelos Direitos da Terra) por meio da coleta de assinaturas e da promoção da continuidade da atividade por meio da plataforma Avaaz.

Uma característica interessante foi que entre os membros desse conselho foi constituído um comitê de vinculação com iniciativas locais dos povoados vizinhos ao Teopantli Calpulli. Este vínculo se torna natural depois que, no próprio Teopantlit realizado no povoado de San Isidro Mazatepec, o mais próximo, um “trabalho de recuperação de tradições locais”, foi anunciado o apoio à formação de um círculo de mulheres e a uma família ayahuasquera; também, ao povoado próximo de Ahuisculco, que durante o evento se encontrava em plena mobilização contra a contaminação de suas águas por aterros industriais e contra a extração de material de construção que esgota sua terra fértil e seus morros, até alterar consideravelmente sua paisagem.

Praticamente todas essas atividades foram informativas, e a determinação dos conselhos foi a de apoiar a denúncia dessas problemáticas e a multiplicação da informação das iniciativas por meio do ciberativismo, usando diversas plataformas: a página de Huehucóyotl, a página de Facebook do Conselho de Visões, que se manteve ativa durante várias semanas a mais e, sobretudo, a rede CASA, *Consejo de Asentamientos Sustentables de las Américas* (Conselho de Assentamentos Sustentáveis das Américas), que surgiu para fins de articulação das redes latino-americanas do Encontro Iberoamericano de ecoaldeias Colombia – Llamado de la Montaña, janeiro de 2012 –, e faz parte da Red Global de Ecoaldeas.<sup>25</sup> Depois do evento, realizei um breve seguimento dos principais espaços virtuais já mencionados vinculados ao Conselho e observei, por exemplo, a divulgação de postagens de anúncios e chamadas para cursos e reuniões, eventos concretos para a coleta de assinaturas, alertas de ocorrências para incentivar ações, como tentar evitar a destruição do Manglar de Tajamar, em Cancún, também denunciada pelo Greenpeace. Foi dada continuidade com a coleta de assinaturas pelos direitos da Mãe Terra e a denúncia do depósito de resíduos tóxicos das companhias de minérios em Wirikuta. Ficou claro que a continuidade do grupo mobilizado se encontra criptografada inteiramente na comunicação por Facebook, a vinculação através da rede CASA e o ciberativismo por meio de plataformas tipo Avaaz.

## Conclusões

Ao longo dessa descrição do experimento social de construção de uma ecoaldeia efêmera ou temporal, observei como a ação dos participantes articulados nessa rede espiritual alternativa se encontra atravessada por uma orientação para uma ética intramundana que busca a transformação do mundo, e uma orientação místico-espiritual de fuga do mundo: vão e vêm entre ações práticas e ações de valor simbólico ou ritual, entre

////////////////////

<sup>25</sup> (<http://www.casacontinental.org/que-es-casa/>, acesso em 10 de junho de 2016).

a eficácia simbólica e a eficácia fática. Provavelmente, sua originalidade e importância, em termos analíticos, proveem da sinergia estabelecida entre ambas. Por meio dos dispositivos rituais, não somente criam imaginários em torno da dimensão pessoal/local, que aparecem vinculada à dimensão global e inclusive cósmica, mas que faz possível que o mundo criado se converta em experiências corporais significativas e compartilhadas com outros, criando sua própria veracidade. A partir dessas experiências verificadas, podemos dizer que a criação de rituais em que, de maneira metafórica, realizam-se ações simbólicas de reversão do domínio e a exploração capitalista, reparação e descolonização, tem um caráter performativo sobre as ações dos sujeitos no mundo, já que estimulam as ações práticas de ecossustentabilidade ou de defesa do entorno. Ao estimular sua tomada de consciência sobre a importância do seu atuar, os participantes contribuem para constituir simbolicamente sujeitos coletivos e para fortalecer a continuidade desse fazer, outorgando valor simbólico às ações dentro dos imaginários planetários e globais que contribuem ao criar. Dessa maneira, a experiência ritual, que parece deslocar ilusoriamente o fazer no mundo, pode fortalecer a ação contra-hegemônica e a prática marginal dos sujeitos.

Comunello e De Moura apresentam com razão como “os rituais podem ser compreendidos como facilitadores na produção de identidades globais-locais em um contexto considerável de mobilidade e nomadismo”<sup>26</sup>. Porém, de quais identidades estamos falando? Que tipo de coletividades se constitui, além da experiência excepcional do experimento efêmero de convivência intensiva? Que papel têm essas experiências em ecoaldeias efêmeras em um conjunto de sujeito de origens e grau de compromisso diversos, articulados por uma rede que opera fundamentalmente por meio da interação na internet?

////////////////////

<sup>26</sup> “los rituales pueden ser comprendidos como facilitadores en la producción de identidades globales-locales en un contexto de considerable movilidad y nomadismo”, no original.

O espaço/tempo deste encontro temporal e intensivo, demarcado pelo deslocamento geográfico, e a extracotidianidade estabelecida pelos eu caráter experimental e efêmero constituíram uma experiência de plausibilidade da orientação altermundialista ecossustentável para os participantes em vários sentidos.

Por um lado, constitui uma experiência de plausibilidade dos modos de vida que foram escolhidos/construídos como provedores de bens e serviços independentes orientados a cura, arte, espiritualidade e ecossustentabilidade. O Conselho, como evento, é em primeiro lugar uma plataforma de intercâmbio que expande as relações e potencial demanda desses sujeitos, já que a inovação constante de seus conhecimentos e técnicas e a vinculação com novos atores e projetos são fundamentais em sua sobrevivência. Podemos dizer o mesmo de jovens estudantes e universitários egressos que, em um contexto de carência real de oportunidades, procuram uma atividade laboral que se torne afim a suas apostas ideológicas anticapitalistas. Sua orientação alternativa e contra-hegemônica se viu provavelmente consolidada em um clima de encontro entre semelhantes, colocando entre parênteses as regras de operação do sistema social, econômico e político durante uma semana e tendo constituído efetivamente uma comunidade durante esse tempo, sobre novas bases de ecossustentabilidade e horizontalidade na tomada de decisões. Ou seja, constituiu uma experiência de ter vivido uma “brecha” do capitalismo.

Por outro lado, a experiência de interação face a face – além do intercâmbio virtual que, com fins organizacionais, pode sustentar o enriquecimento mútuo entre pessoas com interesses afins – e a multiplicidade de eventos de efervescência coletiva em torno de sacralizações compartilhadas (como o planeta Terra, a natureza, os saberes de rituais de origem indígena, ou a autonomia das rotas espirituais pessoais), nos mostram que esse breve evento constitui, mais que uma plataforma de intercâmbio, um encontro de comunhão religiosa que se corresponde de diversas maneiras com as características estruturais de uma espiritualidade em

rede, alternativa à religião institucional, vinculada na autonomia pessoal e na autovalidação da crença, e hoje crescentemente alimentada pela exploração e pela interação virtual: oferece um espaço de validação mútua, compatível – ainda que não carente de tensões – com sua orientação à autonomia individual; oferece um espaço de aprendizagem e ritualização intensiva, em que se aprende a impregnar cada ação prática com dimensão simbólica, em que se oferece a experiência de ritual como uma intensa experiência sensorial e emocional de estar juntos e de produzir comunidades através dessa vivência corporal e significativa. Esse ângulo do ritual foi também analisado no caso da ecoaldeia brasileira. É preciso acrescentar e destacar que essa experiência corporal se encontra ausente no vínculo virtual, que, no entanto, constitui a base social ou estrutura de plausibilidade dessa rede alternativa.

Como pudemos observar, além desse evento massivo, a interação virtual é o *modus operandi* através do tempo/espaço cotidiano dos participantes dessa rede. Contudo, não significa que essa interação corresponda ao período de “latência” das redes, identificado por Melucci (1999), enquanto que os eventos, como o etnografado, correspondam a seus períodos de “visibilidade” pública. Esses processos têm sido profundamente transformados pela existência da interação virtual, que pode ser, inclusive, mais visível e pública que os eventos presenciais, limitados a um tempo/espaço local. De certa forma, a rede está sempre latente, e sempre visível na medida em que utiliza plataformas virtuais abertas e públicas para interagir. Essa interação virtual é a chave logística para fazer possível tanto seus encontros face a face (inclusive durante o próprio evento, como pudemos observar), como para imaginar a continuidade da conexão e da continuidade futura das iniciativas criadas/reactivadas na efervescência da convivência comunitária para a construção de “um outro mundo”. As intensas cerimônias realizadas na ecoaldeia efêmera podem ser vistas como consagração ritual de existência de uma comunidade espiritual global, efetivamente mantida em interação pela internet ao longo do tempo e que, graças a ela, pode se projetar para o futuro.



A etnografia dessa ecoaldeia efêmera nos é oferecida como uma oportunidade para nos aproximar, por um lado, das características das novas sociabilidades religiosas construídas pelas redes de espiritualidade alternativas, entre sujeitos crescentemente móveis e desregulados tanto em termos espaciais como da crença, que vinculados por meio das redes virtuais, criam formas *sui generis* de comunhão religiosa; e, por outro, da consolidação, no contexto latino-americano, de uma orientação contracultural e inclusive anticapitalista – entre outras –, dentro das redes de espiritualidade Nova Era, que parece dar nova vigência ao velho hippismo no contexto contemporâneo de crises do neoliberalismo em nossos países. Vale a pena continuar se perguntando sobre as formas de vinculação que estão se desenvolvendo com outros movimentos sociais ecologistas, feministas e indigenistas de caráter descolonial para a construção de outros mundos possíveis.

Traduzido do espanhol por Kétina Timboni.

### Fontes virtuais

“Qué es CASA”, en Consejo de Asentamientos Sustentables de las Américas (C.A.S.A.), consultado el 30 de noviembre de 2015, disponible en<<http://www.casacontinental.org/que-es-casa/>>

“TeopantliCapulli”, en *PueblosAmerica.com*, consultado el 30 de noviembre de 2015, disponible en<<http://mexico.pueblosamerica.com/i/teopantli-calpulli/>>

“XIV Consejo de Visiones ‘El Llamado de la Salvia’”, en Teopantli Kalpulli, consultado el 20 de noviembre de 2015, disponible en<[www.consejodevisiones.org](http://www.consejodevisiones.org)> [Página web oficial, hoy desactivada].

“XIV Consejo de Visiones, ‘El Llamado de la Salvia’”, en *Huehucoyotl*, consultado el 30 de noviembre de 2015, disponible en<<http://huehucoyotl.net/xiv-consejo-de-visiones-el-llamado-de-la-salvia-2/>>

*Huehucoyotl*, consultado el 30 de noviembre de 2015, disponible en<<http://huehucoyotl.net>>

Rigatti, Leticia y RyanLuckey, “Común Tierra”, 2010, disponible en<[http://www.comuntierra.org/site/comunidades.php?id=78&id\\_idioma=3](http://www.comuntierra.org/site/comunidades.php?id=78&id_idioma=3)>

Ruz, Alberto, “Consejo de Visiones” (post), consultado el 30 de diciembre de 2015, disponible en<<https://www.facebook.com/events/947401531978809/>>



[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

# Natureza, criação e perfectibilidade: práticas ecológicas e espiritualidade em uma ecovila no sul do Brasil

LUCIELE NARDI COMUNELLO<sup>1</sup>

ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO

*Acidentalmente, eu estava lendo O contrato natural, de Michel Serres, em que ele mostra que a derivação etimológica do termo religião é do latim relegere, ou seja, ler novamente, ler no sentido medieval, isto é, ser aconselhado pelo mundo, tomar conselhos do mundo, e daquilo que as pessoas dizem. Então, o contrário da religião não é o ateísmo, não é a falta de crença, e, sim, a negligência, negligere, não prestar atenção ao mundo, não ser aconselhado pelo mundo, não estar preparado para aprender com as coisas que estão à nossa volta.*

(Tim Ingold em entrevista organizada por Mafra et al., 2014, p. 307).



<sup>1</sup> PUCRS

## Introdução

Ao imergirmos no cotidiano da ecovila estudada, observamos uma grande variedade de atividades que constituem o dia a dia dessas comunidades. A Permacultura é uma delas – um sistema recorrentemente presente por meio de atividades como agrofloresta e bioconstrução. Em um dos cursos em que participamos, um vídeo de Ernst Götsch, uma referência em trabalho com agrofloresta, continha a seguinte frase: “O Universo inteiro é um instrumento de criação de recursos e tem como lei para promover isso a cooperação e o amor incondicional”. Cooperação é um valor que aparece relacionado ao ideal de “cocriação”, processo que requer a habilidade de “ler o mundo”, ou “reconhecer as coisas à nossa volta”, como Tim Ingold explora na citação que serviu de epígrafe para este capítulo.

Outra característica que nos chamou atenção é que muito do que constitui o cotidiano da ecovila é, em alguma medida, ritualizado. Despertar, respirar, contemplar a paisagem, comer, lavar a louça, ir ao banheiro, cuidar das lidas diárias, preparar a comida, comer, não são atos mecânicos ou automatizados. Neste sentido, viver em numa ecovila é celebrar todo o tempo, por meio de cada ação em todos os momentos do dia. E o que se celebra? A frase de Ernst Götsch ensaia uma boa resposta, na medida em que evoca uma cosmologia onde a natureza é provedora de ensinamentos que, se puderem ser percebidos e seguidos, garantirão um estado de permanente conexão que resulta em boas disposições, saúde, eficiência e fluidez no manejo da matéria do mundo. Magnani (2000) refere obras de alguns autores neste campo de estudos que descrevem a Nova Era como uma nova religião “pós-moderna”, na qual a revelação e os preceitos não provêm de uma instância externa e transcendental, mas do íntimo de cada um. Esta característica pode, apenas em certa medida, ser associada à experiência da ecovila pesquisada, onde há uma espécie de fusão ou continuidade entre as dimensões associadas ao “ínterno” e ao “externo”. A percepção do acesso ao “íntimo de cada um” não está

dissociada da relação do sujeito com a natureza e seus ensinamentos. A natureza joga aqui um papel ao mesmo tempo de ambiente externo, entorno que acolhe as pessoas, e ambiente interno, com o qual a conexão se associa à perfectibilidade do sujeito (D'Andrea, 1996) e seu alinhamento com as forças cósmicas. Talvez a noção êmica que melhor expressa esta experiência do *continuum* interno-externo nesta ecovila seja a de *sintonia*. A busca parece ser a compreensão dos fluxos da natureza da qual se faz parte segundo um processo que poderíamos chamar de ressonância, participação ou, ainda, engajamento (Ingold, 2000).

Na relação entre os ensinamentos da natureza e reconexão com a vida, ou com o cosmo, é que práticas ecológicas e espirituais encontram-se emaranhadas na ecovila estudada. A esta disposição meus interlocutores se referem como um processo de “cocriação com os outros e com a Natureza”, o que traduz uma intenção de simetria, em que se almeja o deslocamento de uma postura de domínio da natureza (ou, eventualmente, do outro) para uma postura de cooperação, de atuação conjunta, dotando os dois lados da relação de capacidade de ação. Assim, a comunidade apresenta um modo de viver e compreender o mundo voltado à busca de uma interação mais harmônica e sustentável com a natureza, que inclui a participação ativa de elementos *humanos* e *não humanos*. A noção de interdependência e práticas de manejo que inclui radicalmente o *humano* como *agente natural* parece caracterizar as relações situadas neste mundo mais-que-humano.

Em uma espécie de território transnacional, como descreveremos a seguir, as relações estabelecidas possuem certa gramática, rituais e sensibilidades que contribuem para uma experiência que atravessa fronteiras e identidades. Poderíamos identificar essas práticas como Nova Era e propor que parecem estar, no contexto apresentado, menos associadas ao fortalecimento de uma identidade nacional do que à abertura para aquilo que se dá através das fronteiras, reforçando a noção de uma identidade planetária, global. As práticas ecológicas e espirituais produzem um território existencial partilhado para além das fronteiras

estado-nacionais, ao mesmo tempo que também valorizam o enraizamento no local, mas de outro modo.

Em consonância com as propostas deste livro, a sublinhar, os estudos das expressões Nova Era no México e no Brasil, com suas adaptações e apropriações regionais e sua relação com movimentos ecológicos, este capítulo propõe uma reflexão, a partir de uma abordagem etnográfica em uma ecovila no sul do Brasil, acerca de dois pontos principais. O primeiro, de como as práticas nominadas por nossos interlocutores de “*cocriação com a natureza*” articulam ecologia e espiritualidade Nova Era<sup>2</sup>, na produção de continuidades entre mundo material e espiritual; e, o segundo, de como rituais postos em andamento por uma prática espiritual de tipo *bricoleur*<sup>3</sup> participam da construção de identidades globais-locais em um contexto de considerável nomadismo. O material discutido no texto é fruto de imersão em uma ecovila e acompanhado de registros em diário de campo e entrevistas que ocorreram no período entre setembro de 2013 e setembro de 2014, por ocasião de cursos – agroflorestal, culinária, bioconstrução, permacultura, entre outros; vivências – de saúde integral, círculo de mulheres, temazcal; e voluntariados – dois voluntariados, de 15 dias cada. Em nossa abordagem etnográfica, compreendemos o papel da Observação Participante como uma forma de juntar-se às pessoas nas suas especulações do que seja a vida e do que ela deveria ser, produzindo um profundo entendimento do que ela



<sup>2</sup> A sobreposição entre práticas ecológicas e espirituais, principalmente Nova Era tem sido amplamente explorada (Magnani, 1999; 2000; Carvalho e Steil, 2008; 2009; Steil, Carvalho e Pastori, 2010). A questão das identidades no circuito Nova Era tem sido discutida por autores como De la Torre Castellanos (2012), Amaral (2000), ou mesmo de perspectivas pós-identitárias, como em D’Andrea (2007), entre outros.

<sup>3</sup> A imagem do *bricoleur* aqui é evocada para ilustrar a característica da espiritualidade de constituir-se em uma composição de práticas, crenças, objetos, símbolos e ritos que vai sendo realizada ao longo da jornada do praticante, sem fazer referência a uma única doutrina ou instituição. Embora há quem defenda que, por este motivo, o Movimento Nova Era se trata de um caldeirão de práticas arbitrariamente utilizadas. Nós propomos olhar para a diversidade de apropriações locais dessas práticas, mas também para as semelhanças e continuidades entre práticas realizadas em diferentes contextos.

seja num tempo e lugar particulares (Ingold, 2010). O pesquisador está situado, com seus sentidos e modos de atenção, “na convergência de linhas e fluxos de materiais que o atravessam e constituem como uma unidade generativa que chamamos mundo ou ambiente” (Steil & Carvalho, 2014). Entendida dessa forma, a etnografia é sinônimo de participação – que deixa de ser o oposto da observação para tornar-se condição para o conhecimento em um mundo em movimento contínuo, em que o pesquisador, imerso, é atravessado por estes fluxos (luz, sons, texturas...) (Steil, Carvalho, 2014). Assim, produzir conhecimento e “conhecer desde dentro” (Ingold, 2013), noção que está em sintonia com a abordagem da comunidade estudada com relação à educação/aprendizagem que busca promover – por imersão. Tudo o que está em análise aqui são fragmentos do caminho de aprendizes, no contexto de uma Ecovila.

## O contexto: ecovilas, comunidades alternativas, movimento ecológico e Nova Era

Ecovilas são comumente definidas como “comunidades que possuem o propósito de viver em maior equilíbrio com a natureza, considerando as diversas dimensões da vida: econômica, social, cultural, ecológica, espiritual” (Jackson, Svensson, 2002). De acordo com a GEN (Global Ecovillage Network), ecovilas são

comunidades intencionais ou tradicionais<sup>4</sup> que buscam restaurar ambientes sociais, naturais e espirituais, na contramão de um processo de desintegração, utilizando, para isso, processos de decisão participatórios que envolvem todos os seus membros.



<sup>4</sup> A GEN inclui comunidades tradicionais dentro do seu conceito de ecovilas. Consideramos que esta apropriação carrega consigo problemáticas que não serão discutidas neste artigo. No entanto, pontuamos que o que experienciamos foi a valorização dos saberes e práticas tradicionais nas ecovilas. Essas últimas se apresentam, de modo geral, como comunidades intencionais, formadas por grupos sociais pertencentes ao que podemos chamar sociedades modernas.

São, em sua maioria, comunidades intencionais, que passaram a se organizar em torno de temáticas ambientais e denominar-se como tais mais significativamente a partir da década de 80 do século XX.

A partir das definições acima, as comunidades revelam a busca de uma maior “conexão com a Terra”, de modo a assegurar o “bem-estar de todas as formas de vida”. Ecovilas têm sido consideradas experiências comunitárias voltadas à construção de possíveis soluções para os problemas do nosso tempo, principalmente, a saber: limites do crescimento, crise ambiental e social, falta de sentido generalizada na sociedade de consumo, buscando resgatar práticas e saberes tradicionais e articulá-los ao estilo de vida moderno (Walker, 2005; Christian, 2003; Bontempo, 2011).

Ecovilas costumam ser caracterizadas pela presença de práticas ecológicas como design ecológico, bioconstrução, agroecologia, geração de energia em pequena escala, tratamento de água, gerenciamento de resíduos, reciclagem, compostagem, sistema de transportes como baixo impacto, sistemas como Permacultura, Biodinâmica, tecnologias sociais como sociocracia, governanças participatórias, facilitação de conflitos, inclusão social etc. em articulação com práticas espirituais como: yoga, tenda do suor, danças circulares sagradas, meditação, terapias alternativas, parto natural, biodança, círculo de mulheres, círculos de cura, constelação familiar, práticas oraculares etc., que remetem aos circuitos da espiritualidade Nova Era pela forma como são engendradas por seus praticantes, que lançam mão desta ou daquela prática conforme informados por sua intuição ou senso de um caminho espiritual próprio. Ambos os nichos de práticas, por assim dizer, compartilham de gramáticas e compreensões que envolvem a noção de um ecossistema/Universo composto de conexões entre todas as coisas.

Por um lado, o ideal das ecovilas como restauradoras de ambientes em suas diversas dimensões ancora-se em uma perspectiva do mundo degradado, limitado, em desequilíbrio. Esse discurso é, de certo modo, a bandeira do Movimento Ambientalista, que parece ter sido um dos



fatores a ter preparado terreno para o surgimento da própria noção de ecovila, embora suas raízes possam ser rastreadas a meados do século XVIII, com o Movimento Romântico, segundo recorte feito por Carvalho (2001). Conforme Tavares (1983), em uma espécie de publicação panfletária acerca de comunidades alternativas, situa-se no século XVIII o surgimento de comunidades alternativas de inspiração anarquista, que tiveram como precursores figuras como Robert Owen, Charles Fourier e, mais tarde, Leon Tolstói e Pierre-Joseph Proudhon, já no século XIX. Ainda, cita Gandhi como grande expoente, inspirador de comunidades independentes na Índia, contra o imperialismo inglês do início do século XX.

Sem precisar retornar mais um século em seus pormenores, podemos elencar importantes marcos do Movimento Ecológico, presentes na segunda metade do século XX, em articulação com importantes eventos acerca das comunidades alternativas, que também parecem ter sido inspirações para as Ecovilas contemporâneas.

Ainda no período da Segunda Guerra, o mundo experiencia, com as bombas nucleares de Hiroshima e Nagasaki, a percepção de um destino planetário comum, pela possibilidade de um fim coletivo, inaugurado pela tecnologia nuclear. Duas décadas depois, os movimentos de contracultura, embalados pelo período pós-guerra, questionam, veementemente, as estruturas da sociedade por meio de suas instituições. Os movimentos em Paris, em Berkeley e em Praga, envolvendo principalmente estudantes e trabalhadores, se tornam, em 1968, marcos dessa crítica à sociedade pós-industrial.

Em 1971, acontece, em Berkeley, uma Conferência acerca da sociedade alternativa, no sentido de um fim de protestos subterrâneos para a adoção de estratégias de construção de soluções, de modo que a “nova sociedade” pudesse justamente emergir do modelo criticado (Tavares, 1983). Um ano depois, a Primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, inicia, na esfera pública internacional, a discussão sobre os excessos produzidos pelo modo de vida

das sociedades pós-industriais, promovendo, em nível global, a reflexão sobre a necessidade de preservação ambiental. Em 1976, é fundada a *Federation of Egalitarian Communities*, nos Estados Unidos, inicialmente inspirada pelas redes de apoio entre os *Kibutzin*, em Israel, com o objetivo de articular e agrupar as comunidades alternativas da época, dando-lhes apoio.

Em 1986, o acidente nuclear de Chernobil, na atual Ucrânia, então parte da União Soviética, manifestou-se como uma ameaça local-global, uma vez que o vazamento da usina nuclear desta localidade viria a impactar a saúde e a vida de muitas comunidades do entorno, cruzando fronteiras – o problema de Chernobil rapidamente tornou-se problema do mundo, junto com a sombra da guerra armamentista e da ameaça de uma guerra nuclear.

Em 1987, a publicação do relatório Meadows alertou o mundo para os “Limites do crescimento”, denunciando a inviabilidade da expansão industrial desenfreada. No mesmo ano, é criada a *Fellowship for Intentional Community*, uma organização sem fins lucrativos, dedicada a promover a cultura cooperativa, incluindo, em seu escopo, ecovilas, projetos de co-housing, comunidades que partilham terras, comunidades que compartilham a receita gerada em uma espécie de economia solidária, cooperativas estudantis, comunidades espirituais e “outros projetos em que pessoas vivam juntas com base no compartilhamento de alguns valores”. Esta instituição entende que iniciativas como as citadas são “pioneiras para um viver sustentável, de transformação social e cultural e evolução social pacífica”, com foco nos Estados Unidos e Canadá.

Em 1992, finalmente, foi publicada a Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92), colocando em pauta a perspectiva do desenvolvimento sustentável (que até hoje desencadeia controvérsias no campo ambiental, em função dos questionamentos acerca da apropriação deste conceito pelo mercado, como forma de atenuar as críticas realizadas pelo Movimento Ambientalista ao modo de vida preconizado pela sociedade de consumo). O

Brasil foi sede desta Conferência, que reuniu governos, ONGs, entidades internacionais, movimentos sociais, em torno das questões ambientais. Em 1995, no Reino Unido, foi criada a GEN – Global Ecovillage Network<sup>5</sup>, com o objetivo de estabelecer uma rede entre “iniciativas que conectam diferentes culturas, países e continentes (...), servindo como um guarda-chuva para ecovilas, iniciativas de cidades em transição, comunidades intencionais e indivíduos alinhados com a ecologia pelo mundo inteiro”.

Ao longo das últimas décadas, acontecimentos como os citados foram alimentando a percepção de um colapso planetário, atualmente expresso na gramática da Crise Ambiental, Mudanças Climáticas, Aquecimento Global, diminuição da biodiversidade etc., que justificam ações de reparação, redução do impacto ambiental da ação humana, por sua vez, mote da consolidação de comunidades ecológicas (Ecovilas) (Ergas, 2010).

A espiritualidade, que aparece frequentemente engendrada nas práticas dessas comunidades, remete a uma postura *bricoleur* característica da Nova Era, como identificam Magnani (1999, 2000), D’Andrea (1996) e De la Torre Castellanos (2012). Alguns autores, como é o caso de Lacroix (1996), localizam o Movimento Nova Era associando-o com os Movimentos de Contracultura das décadas de 60 e 70. De fato, os dois movimentos possuem uma série de sobreposições. Carozzi (1999) refere a uma ala terapêutico/religiosa de um macromovimento sociocultural pós-sessantista de afirmação autônoma, rejeição das hierarquias e do autoritarismo. Porém, segundo a autora, este movimento diferencia-se dos anteriores em função da sacralização da autonomia. De fato, podemos afirmar que movimentos ecológicos e espiritualidade Nova Era são linhas que se encontram na década de 60, ainda que autores como



<sup>5</sup> Cristina Zuñiga (2016), em seu texto sobre ecovilas no México, neste mesmo livro, indica igualmente a relação entre a GEN – Global Ecovillage Network e o movimento de ecovilas na América Latina. Também constatamos em nossas pesquisas uma presença da GEN, não só em termos presenciais, mas também em termos de formação e propagação de uma espécie de currículo para o Desenvolvimento Sustentável.

Campion (2016) localizem as raízes da Nova Era no século XVIII, associado ao Romantismo, à Teosofia, à Antroposofia, impulsionadas pelo Iluminismo, Revolução Francesa, entre outros.

Na América Central, no início dos anos 70, um grupo ligado à Internacional Situacionista e às influências dos movimentos contraculturais de maio de 68 criaram os “Elefantes Iluminados” e se juntou à “Família Arco-Íris” e “Nação Arco-Íris”, ambas heranças de ativismo hippie e comunitarista. Essas experiências culminaram, em 1982, na fundação de *Huehucóyotl* (ou “velho coioote”, em náhuatl), no México (Buenfil 2012).

*Huehucóyotl* foi convertida no centro do Conselho de Visões dos Guardiões<sup>6</sup> da Terra e da Rede de Ecovilas das Américas, que é ligada ao CASA – Consejo de Asentamientos Sustentables de las Américas. Em 1996, um grupo de seus membros retornou à experiência itinerante: “La Caravana Arco-Íris por la paz”, pela América Latina, propondo o melhoramento do biorregionalismo, ecovilas, experiências e educação libertária (Buenfil, 2012). Nos anos de 90 e 2000, muitas comunidades alternativas, ecológicas, Nova Era e centros de Permacultura floresceram no Brasil.

O caso estudado neste capítulo é de uma comunidade no interior do Rio Grande do Sul, região sul do Brasil. Fundada em 2005, é parte da paisagem dos “Campos de Cima da Serra” – região de clima oceânico e vegetação composta de campos e florestas de araucárias. A iniciativa começou com um grupo de jovens, de classe média, urbanos, graduados, vinculados ao Núcleo de Fotografia da Universidade Federal, que tinham como ponto convergente a vontade de “viver de um modo diferente”. Um dos membros deste grupo havia feito um treinamento em Ecovilas, em um Instituto próximo dali – Instituto Integria. Mais tarde, outras experiências foram incluídas no percurso do grupo, como a Aldeia da Paz, do Fórum Social Mundial, em 2005. O projeto começou em

//////////

<sup>6</sup> Tema abordado por Cristina Zuñiga (2016) em seu capítulo sobre o movimento de ecovilas no México.

novembro do mesmo ano, com um “*mutirão*” para construir a primeira moradia adaptada, feita com uma Pipa de vinho reciclada. O perfil dos membros-fundadores encontra consonância com a descrição feita por Carozzi (1999) sobre Nova Era no Brasil, como uma rede internacional de indivíduos ocidentais, habitantes de regiões urbanas, com alto grau de educação formal.

A comunidade tem a forma jurídica de Instituto, sendo assim uma Organização Não Governamental (ONG) pois, desse modo, tornou-se possível oferecer cursos formalmente, o que, inclusive, representa uma parte significativa da vida econômica da comunidade. Uma identidade jurídica também possibilitou um manejo mais coletivo dos recursos da comunidade, como a abertura de uma conta em banco. Ao mesmo tempo que a possibilidade de viver de um “jeito diferente” implica uma série de rupturas em relação ao modo de vida reconhecido como “sistema”, a disposição em formalizar a organização da comunidade por meio da criação de uma pessoa jurídica apresenta-se como uma necessidade/disponibilidade em dialogar com a estrutura governamental, por exemplo.

O trabalho realizado busca promover a sustentabilidade na região por meio de parcerias e cooperação com a rede de agricultores e produtores locais, de trocas de produtos, do processo de certificação de orgânicos em uma rede participativa, em que um produtor atesta a qualidade do produto do outro (Grupo Gralha Azul), entre outros. Além disso, as parcerias com cooperativas com produção social e ambientalmente justas demonstram uma preocupação com a fomentação e fortalecimento de uma economia alternativa. Aliado a isso está a moeda social – “*verdinha*” – e o estímulo à lógica das trocas através das “Feiras de Trocas” realizadas nos cursos, ou ainda da economia da dádiva, com a prática do armário coletivo, em que as roupas ficam à disposição de quem precisa.

Quando conhecemos a comunidade, esta já se localizava em sua segunda sede, para onde migrou, em 2009, em função de condições climáticas anteriores, não favoráveis ao plantio. No terreno atual, há uma construção de madeira na entrada, onde fica a cozinha comunitária.

Além da cozinha, há 5 chalés de madeira ao redor de um lago e uma construção arredondada de madeira no centro da área coletiva. Do outro lado do lago, há uma sexta casa de madeira – a Casa Grande. Atualmente, a Casa Grande é utilizada como alojamento, com 17 vagas, onde ficam hospedados participantes de cursos, bem como os moradores de curto prazo e os amigos da comunidade, quando em visita. Ao lado da Casa Grande, há um pequeno galpão de madeira, um antigo paiol, cuja parte de cima abriga um morador e a parte de baixo serve de depósito para móveis e utensílios que não estão em uso. O terreno ainda conta com duas casas de bioconstrução em processo de construção. Uma delas, a minicasa, será destinada a abrigar um morador. E a outra, de proporções significativamente maiores, trata-se da casa de um dos membros veteranos da comunidade. A área total de 25 hectares pertence ao Instituto e está dividida em área coletiva e lotes individuais, não totalmente ocupados até o momento. Para ser candidato à compra de um lote, precisa-se de aprovação da comunidade e de passagem pela “*integração*”, processo que pode durar de seis meses a um ano, aproximadamente.

Caminhando pela Ecovila, pode-se perceber os jardins de flores, canteiros de ervas e plantações de vegetais, onde são cultivados cerca de 80% dos vegetais consumidos. Também é possível reconhecer no desenho da paisagem a presença da Permacultura. Não por acaso, em sua primeira década de vida, este Instituto tornou-se uma referência em Permacultura entre as comunidades alternativas da região do sul do Brasil, ao buscar compartilhar o conhecimento adquirido com a prática e a experiência. Trata-se de um lugar de experimentação e aprendizagem, onde se aprende ao fazer.

Outro elemento bastante evidente no ambiente são as expressões da espiritualidade local nas paredes e no interior dos ambientes: imagens de Buda, orações em bandeirinhas coloridas ao vento e o quadro dos sete *chakras* remetem às tradições orientais; um pequeno altar, feito de uma base de tronco de árvore, com cristais, ervas, conchas, velas, remete às

tradições indígenas<sup>7</sup> e mágicas. Há ainda o labirinto para a meditação, o recanto da Deusa, o calendário que indica a regência dos planetas e sua influência astrológica nos dias do mês. Cada chalé também possui um pequeno altar composto de diferentes elementos, de acordo o perfil de seus moradores, de pedras e plantas a fotos de mulheres negras e ornamentadas com artefatos de tribos africanas, passando por referências orientais – Shiva, Tara, Buda – e xamânicas – tambores, penas, conchas, imagens de animais.

No período em que se frequentou sistematicamente a comunidade, ela se constituía como um espaço transnacional, com a circulação de moradores e visitantes de diversos lugares do mundo: Equador, Espanha, Eslovênia, México, Alemanha, França, Argentina. Sua composição, entretanto, é significativamente flutuante, visto que pessoas vêm e vão, percorrendo uma rede alternativa, formada por outras ecovilas, além de cooperativas (de agricultores, produtos e serviços), espaços de espiritualidade e cura com terapias alternativas, metodologias de autoconhecimento, antroposofia, magia; eventos de agroecologia, permacultura, práticas xamânicas, coletivos de inspiração anarquista e alimentação vegana, iniciativas de educação informal, libertária e *homeschooling*; comunidades tradicionais (indígenas e quilombolas), guardadores de sementes, centros de formação de parteiras, movimentos sociais, movimentos de ocupação urbana, centros de Yoga e meditação, eventos de danças circulares etc. Este mapa advém das conexões estabelecidas pelas pessoas que frequentam a comunidade – moradores e participantes de cursos –, de forma que essas conexões, muitas vezes, os conduzem até lá, constituindo-se em portas de entrada e formando, assim, o que Magnani (1999) denominou “circuito” Nova Era.



<sup>7</sup> O resgate de filosofias e tradições antigas como formas de contestar valores capitalistas e o materialismo da sociedade de consumo foi marca dos movimentos de contracultura, bem como a reivindicação de um olhar distinto sobre a natureza da espiritualidade individual e o conhecimento racional e experimental (De la Torre Castellanos, 2012).

Quando iniciamos as visitas à comunidade, ela era formada por cerca de 20 pessoas. Alguns meses depois, eram somente 12 os moradores. Além deles, havia um considerável fluxo de pessoas – incluindo amigos, simpatizantes, curiosos, participantes de cursos, voluntários. Essa característica da comunidade faz sentir quão difusas são suas fronteiras: alta rotatividade de pessoas e, com elas, dos acordos de convivência da comunidade e, até mesmo, dos rituais partilhados. Neste sentido, um de meus interlocutores me contou sobre os “*processos*” ou “*fases*” vividas pela comunidade, que pratica determinados rituais – como por exemplo, mantras pela manhã, seguidos de meditação – de acordo com as pessoas que estão vivendo naquele espaço por um dado período de tempo. Como o fluxo de pessoas é grande, as mudanças em processos e rituais partilhados podem ser também. A vida da comunidade num determinado tempo/espaço parece ser determinada pelas pessoas que lá estão, de modo que nas vezes em que procuramos unidade e constância em termos rituais, encontramos multiplicidade.

Em seu site, a Ecovila afirma seu objetivo de ser um ponto de confluência de “talentos”, “conhecimentos” e “vibrações positivas” na “promoção da vida sustentável”. Considera que sua maior missão é “criar um terreno fértil para que a natureza seja plena em sua abundância e as pessoas empoderadas em seus dons e sua espiritualidade pessoal”. Recebe bimestralmente pessoas da região no intuito de compartilhar suas práticas por meio de cursos, vivências e imersão, valorizando “aprender uns com os outros e com os sistemas naturais, trabalhar com arte, amar com liberdade, dedicar a vida à divulgação da permacultura e dos valores da ecologia profunda”.

É interessante que, como aborda Amaral (2000), esses processos de aprendizagem diante da interação com o “cosmo”, com o “universo”, estão relacionados à percepção de cura. Ao afirmar a Nova Era como um fenômeno sociocultural, religioso e terapêutico, Carozzi (1999) também sublinha esta conexão entre espiritualidade e cura. Por meio da perspectiva da cura, fala-se de um corpo-espírito que, recursivamente, cura e é



curado pelo ambiente ao seu entorno. Assim, há, nesta comunidade, bem como em outros contextos Nova Era (Amaral, 2000, p. 61) e permaculturais, um compromisso simultâneo com o bem-estar individual e com a integração planetária. A cura do Planeta é a cura de cada um de nós e se dá ao longo do caminho de autoconhecimento<sup>8</sup>. Em estudo sobre engajamento na paisagem como forma de promoção de outras sensibilidades em uma área rural de reconhecido potencial estético, Steil, Carvalho e Pastori (2010, p. 57) sugerem que a “imersão na paisagem propicia uma experiência sensorial com o lugar, estabelecendo uma comunhão entre os corpos e as árvores, as ervas medicinais e aroáticas, as flores, os animais, as casas e os lagos”. Vemos a noção de “comunhão” proposta pelos autores como algo que está próximo da aspiração de meus interlocutores ao buscarem colocar em prática processos de cocriação com o outro e com a Natureza, que envolvem uma dimensão de aprendizagem, de espiritualidade (conexão) e de cura – de si e do planeta.

### “Cocriação com a natureza”: ecologia e espiritualidade na produção de continuidades entre mundo material e espiritual

Tomaremos aqui como exemplos de práticas de cocriação com a natureza a Agrofloresta e a Bioconstrução. Além de estarem relacionadas à autonomia alimentar e habitacional, essas técnicas estão igualmente associadas à busca de reconexão e harmonia com o ambiente em que se está inserido. A reconexão com o ecossistema é também uma reconexão com o Cosmo e, como veremos a seguir, implica o desenvolvimento de uma habilidade para interagir com o mundo, compreendendo seus



<sup>8</sup> Assim como o processo de cura, a busca de autoconhecimento e perfectibilidade (logo, de transformação) é também a busca de transformação do mundo em que vivemos, o que aparece alinhado com os achados de Cristina Zuñiga, em seu capítulo neste livro, ao discutir o contexto Nova Era em ecovilas no México (Zuñiga, 2016).

ensinamentos. Esta é também uma jornada espiritual, um caminho de cura, aprendizagem e autoconhecimento.

A técnica utilizada para a bioconstrução neste espaço é o *cob*, uma mistura de argila, areia e palha, que originalmente veio do sul da Inglaterra e tem sido utilizada em diversas partes do mundo. Para fazer a bioconstrução, em cada lugar, no entanto, é preciso sentir a proporção argila-areia-palha ideal para a mistura. Na mistura, o barro e a areia que provêm da terra, o capim que provêm do reino vegetal, bem como as madeiras que sustentam a estrutura e, para a confecção do reboco, o barro é misturado a esterco de cavalo, que provêm do reino animal, auxiliando a fermentação do material para torná-lo ainda mais forte e resistente. Assim, a feitura da casa se relaciona com a interação com o reino mineral, vegetal, animal e suas respectivas forças.

O processo de construção da casa implica um contato direto com a terra e os seres do lugar, preparando a mistura para a construção com os pés, pisando-a até que adquira a textura adequada. O trabalho com o barro é frequentemente acompanhado pelo som de um tambor, instrumento conhecido pela capacidade de prover uma conexão com as energias da terra, além de marcar o ritmo do trabalho coletivo de pisar a massa. Depois, é preciso sentir a textura da massa com as mãos e colocá-la de modo a formar a parede, utilizando a criatividade e agilidade das mãos para dar diferentes formas ao barro, moldando estruturas e criando acabamentos esteticamente agradáveis. O caráter artístico da bioconstrução também pode ser considerado um de seus aspectos espirituais: expressão de criatividade, o autor é capaz de reconhecer-se na sua obra, colocando nela a sua “energia”, por meio do uso das mãos, da intenção<sup>9</sup> e da consciência presente no ato de construir.

9 E com relação à intenção, não raro presenciamos eventos como o relatado por Zuñiga (2016), em seu texto neste livro, em que se destacava a intenção de “colocar amor” naquilo que se faz.

A escolha do local da construção exige uma capacidade de observação e educação da atenção para perceber o movimento do sol durante o dia, ao longo das diferentes estações do ano, bem como o fluxo da água das chuvas pelo terreno, a direção dos ventos, de forma a melhor aproveitar todos os recursos que já estão disponíveis naturalmente em um determinado local. O esforço de construir uma casa necessita da compreensão do entorno. Resgatar a conexão com os elementos e com a terra, que muitas vezes é evocada pelo nome Pachamama – vinculada às tradições indígenas das América Central –, faz parte de uma jornada ecológica e espiritual. Essa necessidade é contemplada em rituais como o Temazcal, por exemplo, do qual trataremos adiante, que busca a reconexão do humano com o útero da terra, bem como com os elementos, “*visando ao bem de todos os seres sencientes*”. Assim, reconectar com a terra e com a “Grande Mãe” ou “Mãe Divina” implica reaprender ritmos e relações, passando de uma relação de domínio para uma relação de integração. Essa articulação vem ao encontro do que De la Torre Castellanos (2012), ao definir Nova Era, refere como uma de suas características o resgate de experiências místicas junto às tradições negadas pela modernidade: oriental, indígena e a natureza.

Aprender a observar atentamente a vida, as formas, texturas e fluxos em interação em um ecossistema faz parte intrínseca do processo de construção de uma relação harmônica com a natureza. Esta habilidade para ler os ensinamentos do mundo e engajar-se de modo integrado com ele se estende a outros registros, como, por exemplo, compreender o que a presença de um animal, que cruza o seu caminho num determinado momento, significa para a jornada da sua alma. Captar o que quer dizer a presença de determinado animal é um exercício de observação e intuição, como me ensinou uma das minhas interlocutoras, Brígida, moradora antiga da comunidade, quando cruzamos com uma cobra na frente da porta da cozinha em uma manhã, quando íamos preparar o café.

Ao chegar perto da cozinha, encontro Brígida – parada na trilha, próxima à varanda –, que se aproximou de mim lentamente e

falando baixo ao me dar bom dia (diferente dos outros dias, quando já chegava na cozinha cantando em alto e bom tom, com um sorriso largo no rosto). Disse que estava ali contemplando uma cobra na porta da cozinha, e aponta em direção à porta. Conta que a cobra estava estirada na frente da porta da cozinha quando ela havia chegado, mas que agora estava enrolada ao lado da porta. (...) Ela diz que chegara havia alguns minutos e que estava contemplando a cobra, tentando olhar em seus olhos – “encarar a cobra” e buscando compreender, através desse contato, qual seria o ensinamento que a cobra teria vindo trazer, estendida na porta da cozinha, no dia de hoje. Comenta novamente sobre o significado da transformação/transmutação/renovação que a cobra representa para “os antigos”, relacionado à sua capacidade de trocar a pele. Fala da presença dos animais de poder. Não é sempre que um animal de poder se apresenta assim para alguém, ela explica (Diário de campo, fevereiro de 2014).

A “apresentação” ou “aparicação” de animais não é, neste caso, aleatória, mas faz parte de uma inteligência maior que a inteligência individual, mas da qual ela é parte. Como uma inteligência divina, cósmica ou da natureza, deve ser desvendada, pois se apresenta como uma pista ao caminho daquele que a recebe, rumo ao aprofundamento de si mesmo, ao autoconhecimento e à cura, como um caminho de aperfeiçoamento pessoal.

\*\*\*

Nos cursos de Agrofloresta há igualmente espaço para conversas sobre conceitos e aplicações. Os conceitos estão relacionados com os princípios da Agrofloresta: a dimensão “*cooperativa*” da natureza – mais do que competitiva –, a necessidade de transformar um modo de pensar binário e racional para um pensamento sistêmico, holográfico, a fim de reconhecer que o Universo segue em constante expansão em seus “*contínuos fluxos de energia*” e a “*existência de conexões e emergências*”.

Nas sessões de prática, o “focalizador” mostra ao grupo, enquanto caminhamos pelo campo, os primeiros canteiros da agrofloresta, feitos com o auxílio de Ernst Götsch<sup>10</sup>, um manejador de agroflorestas, suíço, nascido em 1948, muito conhecido pelo trabalho que desenvolve no nordeste do Brasil, há mais de vinte anos. Para agir em cooperação com a floresta, é preciso aprender a se comunicar com ela, a estar aberto para percebê-la... e isso acontece através dos sentidos. Em seu documentário “Nesse chão tudo dá”, mostrado no curso de Agrofloresta aos aprendizes, Götsch fala sobre sua visão acerca das relações humano-natureza, enfatizando a importância da observação e experimentação com o lugar no qual você está inserido e também sobre a diferença entre exploração e cocriação: *“Eu não estou cultivando a terra, eu estou manejando ecossistemas (...) Eu não estou explorando, eu estou cocriando (...) assim, é possível ser um ser amado por este lugar (...) Tudo o que eu falo vem do Livro da Natureza”*. Na condição de aprendiz de Agrofloresta, a mim parece que a leitura do “Livro da Natureza” requer certas habilidades e esse processo de aprendizagem requer a educação da atenção por meio da qual produzimos um certo lugar existencial, um modo de estar e habitar o mundo, a floresta, nos posicionarmos diante da vida e suas necessidades.

Foi possível observar os troncos das árvores ao redor dos canteiros, provendo nutrição para o solo. Eles estavam cobertos com fungos, formigas, outros insetos e minhocas em interação que, se souber ser “lida”, será excelente indicadora da vida no ecossistema, como nos sugere o facilitador, citando exemplos enquanto os mostrava. Os troncos passavam por um processo de degradação muito lento, gerando adubo para o solo e, ao mesmo tempo, permitindo a formação de uma rede de relações no



<sup>10</sup> Os meios digitais e as tecnologias de comunicação fazem com que considere Ernst praticamente um interlocutor, apesar de eu nunca tê-lo encontrado na comunidade. Ele lá esteve uma vez, por ocasião do início dos canteiros de agrofloresta. No entanto, é recorrentemente citado pelos membros da comunidade, que utilizam inclusive alguns de seus jargões acerca da relação do humano com a natureza no contexto da agrofloresta. Seu exemplo e experiência são muitas vezes retomados nos diálogos, práticas e cursos.

ecossistema: entre fungos, formigas, bactérias, todos cooperando para a diversidade e equilíbrio...

Esses movimentos requeridos para transformar árvores em nutrição para o solo implicam a compreensão de que o sistema (floresta) é capaz de gerar seus próprios insumos (em transformação constante para nutrir a si mesmo) e que o trabalho dos seres humanos, como agentes da natureza, consiste somente em acelerar este processo. Essa perspectiva parece superar a divisão humano-natureza, posicionando seres humanos como parte da natureza, em oposição à abordagem conservadora que defende que seres humanos não devem tocar a natureza, que ela deve ser protegida. Por outro lado, nem todo tipo de intervenção humana é validada por esta noção, uma vez que a “*cocriação*” requer que se esteja em “*sintonia*” com a natureza<sup>11</sup>, precisando, para isso, aprender a sua linguagem.

Um dos facilitadores do curso comenta como Götsch, que parece ser uma fonte de inspiração para a comunidade, em especial para aqueles envolvidos com o plantio, utiliza a “*parapsicologia*” no manejo da agrofloresta, estabelecendo uma comunicação com as plantas. O agricultor atribui seu sucesso com plantações das florestas a essa comunicação com os vegetais. Em outro vídeo a que assistimos no curso, o agricultor suíço Sepp Holzer, que transformou a árida paisagem das montanhas suíças em um fértil sistema agroflorestal, fala de sua experiência, única fonte de conhecimento em que confia e que causou significativas alterações no microclima da região em que atua. Ele compartilha sua receita: “*you should stay in silence with nature, listen and observe... to cooperate and not confront.*” O agricultor conta como grande parte das coisas



<sup>11</sup> A antropóloga Anna Tsing (2015), em sua palestra para a ASA Annual Conference, em agosto de 2015, trata de relações de mutualismo multiespécie e simbiose, que formam socialidades mais que humanas, a partir da cooperação que nasce da percepção de que nos tornamos seres em relação e de que a vida é formada de relações de interdependência. Trata igualmente do deslocamento necessário com relação à noção de paisagem: de algo independente da ação humana, para algo que exerce um protagonismo vivo em nossa história.

que realiza tomam forma em seus sonhos. Ao andar pela floresta, leva sempre consigo um bloco de notas. Por vezes, deita-se em meio à paisagem para dormir por alguns minutos e, nessas horas, costuma ter visões e captar informações para o manejo do sistema. Estes dois casos expressam formas de aprender a “linguagem” da natureza, de aprender a ler os seus sinais de um modo não somente racional, através de comunicação direta (“parapsicológica”) ou de sonhos, enfatizando outras sensibilidades requeridas para esta interação e integração mais plena.

É preciso educar a atenção e a observação do entorno, bem como a consideração de uma comunicação energética, sutil com as plantas, que permite acessar um saber ou conhecimento que não é puramente racional, mas que também pode acontecer a partir de uma espécie de incorporação. Um de meus interlocutores me explica que *“sementes são como chaves, que contêm segredos”*. Diz que a semente contém toda a informação da planta, tudo o que se precisa fazer. Quando planta, tem o hábito de comer pelo menos uma das sementes que está plantando... Deixa a semente na boca por um tempo, sentindo o gosto, a textura... relata que, deste modo, assimila um conhecimento sobre a planta que nenhum outro meio lhe dá, não é da ordem do racional. Há neste relato uma espécie de incorporação de saberes sobre as plantas, conferindo a elas um papel de educadoras. De modo inverso, uma das mulheres da comunidade me explica que quando está criando uma planta de poder, para ser fonte de cura para si (uma erva para a feitura de chás), costuma dar à planta urina, saliva e sangue menstrual, elementos esses que contêm informações sobre o seu organismo. A planta, desse modo, recebe essa informação e se torna ainda mais poderosa em seu propósito de cura daquele dado organismo. De modo mais simétrico, plantas ensinam e aprendem ao proverem nutrição e cura à comunidade.

Ainda relacionado à dimensão mais “sutil” do manejo dos sistemas agroflorestais, que se dá no plano energético, está o uso de homeopatia, para auxiliar a cicatrização das árvores em casos de podas mais radicais. A homeopatia é utilizada como uma alternativa aos agrotóxicos,

aos melhoradores de solo e alternativas de purificação da água. O uso de alternativas como a homeopatia se baseia nos problemas da toxicidade desses métodos convencionais. Assim, as noções acerca do plantio orgânico e permacultural com a agrofloresta aparecem também associadas aos processos de alimentação saudável, purificação do corpo, liberação de toxinas, terapias alternativas, como a terapia de Gerson, da qual alguns membros da comunidade fazem uso.

Nesta integração com o sistema agroflorestal, com os ritmos e ciclos da natureza, a comunidade lança mão da astrologia<sup>12</sup>. Há uma relação estreita entre a astrologia e a agricultura. O facilitador do curso de Agrofloresta explica a relação entre os elementos: terra, água, ar e fogo, seus respectivos signos, com as partes das plantas: *“signos de elemento terra (capricórnio, touro e virgem) correspondem ao tempo das raízes; os de elemento água (peixes, câncer e escorpião), aos caules e folhas; os de elemento ar (aquário, gêmeos e libra), flores e os de fogo (áries, leão e sagitário), aos frutos”*. Seguindo o calendário astrológico, a melhor época para colheita dos frutos corresponde aos dias regidos pelos signos do elemento fogo. Ao passo que, se estamos falando de plantio, o melhor tempo para realizá-lo são os dias correspondentes ao elemento terra, e assim por diante. Complementa que é preciso observar as fases da lua, pois elas também estão relacionadas aos ciclos de plantio e colheita. Ele diz que é claro que nem sempre dá para respeitar os ciclos, às vezes, é preciso dar conta de demanda de frutos, por exemplo.

Explica como a força da lua, quando está cheia, conduz a seiva – ou a energia – da planta toda para os galhos e folhas. Ao contrário, quando a lua está nova e, portanto, menos ativa, a seiva ou energia da planta se



<sup>12</sup> Segundo Magnani (2000), a astrologia está intimamente relacionada às raízes do Nova Era, por significar, justamente, a chegada da Era de Aquário, um fenômeno eminentemente astrológico. Desse modo, a presença da astrologia em contextos de espiritualidade Nova Era não é surpreendente. Interessante observar, neste caso, como a presença do sistema da astrologia opera nos modos de ser, nas relações entre as pessoas, nos cronogramas de trabalho agroflorestal e até mesmo no gerenciamento das atividades e cursos da Ecovila.



acumula nas raízes. Assim, a lua aconselha o tempo de plantio, o tempo de poda, o tempo de colheita. A presença dos ensinamentos da lua se estende igualmente a outros campos como, por exemplo, ao feminino: quando a “lua da mulher” (menstruação) chega na fase nova ou crescente, isso significa que ela está vivendo mais com o “arquétipo” da mãe, de Hera. Ao contrário, quando a lua chega na fase cheia, a mulher está vivendo o “arquétipo” da donzela, Afrodite. Ambos os “arquétipos” se traduzem em disposições corporais e práticas, estando a mãe mais ligada às habilidades do cuidado e a donzela ligada às habilidades da sedução. As luas regulam o ciclo menstrual e também falam das disposições desse “feminino” inscritas no corpo. A lua afeta também os humores, os estados emocionais, principalmente das crianças, que são mais sensíveis às suas influências, bem como aconselha as datas dos partos, como me foi dito em uma ocasião, pela parteira da comunidade: *“os bebês adoram nascer na transição da lua crescente para a cheia”*. Os cursos também são marcados considerando as fases da lua, sendo que as luas crescente e cheia são mais propícias à sua realização.

Assim, observar o movimento dos ciclos da natureza, das fases da lua e do trânsito das constelações implica uma mudança de ritmo que permite ao praticante “ler” a natureza, integrar-se a ela, construindo uma relação harmônica de cuidado, cooperação e cura. Como Phillip Vanini menciona em seu trabalho sobre casas (e vidas) “off grid”<sup>13</sup>, viver em sincronia com o clima, com as estações, ciclos naturais, fases da lua e observar estes movimentos como guias de suas ações leva as pessoas a outras temporalidades que marcam diferença com relação à aceleração trazida pela cultura de consumo e vida urbana. O clima e a lua, neste caso, podem moldar e dar ritmo aos hábitos de trabalho e rotinas da comunidade. Por outro lado, as atividades do mundo “lá fora”, como as relações comerciais em que muitas vezes se engajam para poderem



<sup>13</sup> Esta citação foi retirada de sua fala no Seminário intitulado “Beyond Perception”, que aconteceu em Aberdeen – Escócia, em setembro de 2015.

sobreviver economicamente, exigem um outro ritmo, mais urbano, menos integrado e harmonioso.

## Rituais, estética e identidades globais-locais em um contexto de nomadismo

Diferentes práticas são vividas nos cursos, nas imersões e no cotidiano da comunidade. Essas práticas compartilhadas pelo grupo dependem das pessoas que estão vivendo na comunidade. Entre elas, há espécies de rituais configurados por uma prática espiritual *bricoleur* e que, analisados a partir do ponto de vista de sua estética (no sentido de *aesthesis*), podem ser compreendidos como facilitadores na produção de identidades globais-locais em um contexto de considerável mobilidade e nomadismo.

Nesta seção, abordaremos três eventos específicos: as *Danças Circulares Sagradas*, em que a mediação da música e dos corpos produz uma espécie de comunhão e, através dela, um acesso ao sagrado; do ritual da tenda do suor, ou *Temazcal*, que visa ao estabelecimento da reconexão com o útero da terra, enfatizando nossa condição de filhos comuns desta terra; e o *Ritual do Feminino* que, ao lançar mão de múltiplas imagens da “mãe divina”, apresenta um sincretismo capaz de integrar múltiplas tradições em uma experiência contextualizada em um tempo/espaço compartilhado.

Algumas dessas práticas exigem o *expertise* do curador, que atua como um facilitador do “processo” individual, como é o caso do *Temazcal*, dos rituais que se utilizam de “*medicina*” (práticas xamânicas). O *Temazcal* orientado por Miguel e Ana<sup>14</sup> acontece uma vez por ano na comunidade. Miguel se apresenta como sendo mexicano, “*descendente*



<sup>14</sup> Os nomes aqui utilizados são fictícios, com o objetivo de preservar a identidade dos atores. Todos os dados descritos nessa seção foram retirados dos registros em Diário de Campo, realizado no mês de fevereiro de 2014, na ocasião de um dos voluntariados, com duração de 15 dias, quando pudemos participar do ritual referido, realizado em uma quinta-feira, 13 de fevereiro de 2014.

*dos mexica*”, acrescenta, diante da minha pergunta sobre sua ascendência; e essa identidade parece lhe conferir certa autoridade para assumir o papel de facilitador do Temazcal, além do fato de que tem feito isso há bastante tempo. Aqui, a identidade nacional “mexicano” pode reforçar ou conferir autoridade para a execução de determinada tarefa. No entanto, na vivência do ritual, todos participam igualmente como “filhos da Terra” que são. Identidades nacionais dão lugar à identidade planetária – eslovenos, equatorianos, espanhóis e argentinos passam todos a ser parte de uma única família, da qual a Terra é a mãe. Todos sentam em um mesmo círculo, no mesmo plano, sem roupas ou adereços como marcadores, e têm igual oportunidade de tomar parte do ritual, seja “fazendo um rezo”, “colocando uma intenção”, cantando ou tocando um instrumento. Esse paradoxo entre a reivindicação de pertencimento a uma cultura tradicional indígena e ao mesmo tempo a identificação com uma dimensão planetária ou cósmica, relacionada à cura e à busca de harmonização com o planeta, é abordada por De la Torre Castellanos (2012) ao mencionar os movimentos neoíndios, neopagãos, Nova Era.

No ritual, destinado à purificação corpórea e espiritual, o calor provindo de pedras incandescentes posicionadas no centro da tenda fechada acelera a circulação sanguínea, intensificando a oxigenação e eliminando toxinas. Os quatro elementos se fazem presentes no ritual, bem como os “seres do lugar” e as “entidades dos quatro portais” (equivalentes às quatro direções da rosa dos ventos). A essas entidades é feita uma saudação, é pedida permissão para a realização do ritual e a sua proteção, através de “rezos” ou orações às entidades<sup>15</sup>. A presença das entidades é reverenciada, o que se expressa nas posturas corporais, na introspecção e no silêncio de todos, enquanto elas são evocadas.



<sup>15</sup> A saudação das entidades ou forças naturais corresponde a uma espécie de técnica para a conformação de um espaço seguro, ou, como designaria Amaral (2000), “espaços salvos”, considerados em seu trabalho como centrais nas vivências Nova Era, as quais devem sempre iniciar com a certeza de um sucesso garantido pela presença de entidades ou forças sobrenaturais (p. 47).

A tenda do suor é a aproximação com o útero da mãe terra, um ritual de purificação e renascimento. As pedras, ao entrarem na tenda, são reverenciadas e saudadas, marcadas com “cobal”<sup>16</sup>, enquanto se faz um rezo acompanhado com intenções de cura, harmonização, comunicação e conexão, evolução de todos os seres. O ritual inclui uma rodada inicial de partilha de intenções: em clima de introspecção, vozes em baixo volume e pausas silenciosas enunciam intenções de cura de relações, clareza de comunicação, purificação, transmutação de emoções, benefícios a todos os seres vivos... e carregam consigo as emoções vividas pelos participantes em suas vidas naquele dado momento. “*Da mesma forma como somos formados por terra, fogo, ar e água e, por isso, contemos em nós o cosmo, devemos harmonizar pai e mãe, céu e terra, luz e sombra, positivo e negativo dentro de nós*”, explica Miguel. “*O ritual do Temazcal também trabalha esta integração*”, complementa. É interessante observar que a cada uma dessas polaridades corresponde uma disposição corporal, uma expressão em *performance*. Do mesmo modo, cada etapa do Temazcal mobiliza distintas emoções, disposições, *insights* e aprendizados.

Berthome e Houseman oferecem um breve apanhado histórico das análises antropológicas sobre a relação entre rituais e emoções, defendendo que ocasiões rituais – como processos de interação relacional – são uma área potente para a investigação de emoções. Para estes autores, rituais são contextos interativos dinâmicos e as emoções são ao mesmo tempo propriedades emergentes e componentes que integram as relações humanas (Berthome, Houseman, 2010, p. 57-75). Ao considerarmos as emoções como elementos emergentes em um contexto ritual, podemos compreendê-las como forças que podem ser mobilizadas, transformadas, liberadas em um ambiente conformado por corpos humanos e não humanos, densos como terra e sutis como presenças.



<sup>16</sup> Como é chamada uma espécie de mascerado de ervas com um aroma intenso e coloração muito escura.

A disposição dos corpos (tomados como composição de elementos: terra, água, ar e fogo) e a prática da partilha de emoções, sendo acolhidas pelo círculo, de certo modo, recolocam as pessoas em uma dimensão global-local. Global no sentido de que as emoções ou sentimentos que possam ser partilhados são compreendidos e acolhidos como elementos de uma experiência “humana”, assim como os corpos compostos de elementos; ao passo que a qualidade das emoções e sentimentos circulantes naquele espaço, naquele momento, remetem à radical contingência do fenômeno que ali se passa, enraizando-o no local. A experiência possibilita, então, a sensação de um pertencimento global, ao passo que isso se dá em um tempo-espaço circunscrito, contingente, local.

Durante a realização do ritual, de aproximadamente 4 horas, a experiência de “dissolução” é corpórea... os corpos desnudos e relaxados pelo calor, imersos em vapor, dão passagem às emoções. A sensação da fronteira corporal se torna difusa pela ausência da diferença de temperatura entre o corpo e o ambiente ou, ainda, do invólucro das roupas. O corpo se abre para o mundo através da dilatação dos poros, sensação de fusão com a imersão no vapor. A fusão também se faz sentir pela visão, quando não é possível enxergar absolutamente nada – visualmente, todos imersos em um corpo escuro. A fusão também é sentida através do som; estamos imersos, sintonizando os tons e intensidades das vozes em um mesmo e único corpo sonoro. As sensações convergem para a vivência de mistura com a terra (chão e pedras), o ar (compartilhado), o fogo (das pedras incandescentes), a água (vapor) e as plantas, com suas propriedades curadoras e intenso aroma (...).

Ao considerar a dimensão da estética no contexto religioso, Meyer (2009) ressalta os modos como a imaginação se materializa, sendo experienciada como real, através de incorporação que invoca e perpetua experiências, afetos e emoções compartilhadas que são ancoradas e ativas por um mundo de “*common sense*” (e aqui a expressão tem duplo sentido: de “senso comum” e de “sentidos/sensações” comuns). A partilha de experiências sensoriais, por meio de rituais que buscam retomar

as “tradições ancestrais”, parece atuar na construção de um território comum e fazer parte dos processos em que se aprende, com o mundo, consigo, com o outro, com a vida. Pousando a atenção à materialidade relacionada à experiência dessa espiritualidade-mosaico, podemos compreender a mediação de elementos como a música e os corpos, produzindo uma espécie de comum união nos rituais, tais como Temazcal, ritual do feminino e danças circulares sagradas.

Na ocasião em que fui convidada a participar do ritual do feminino por comemoração do Dia de Iemanjá, estávamos todas as mulheres da comunidade, algumas de suas mães, visitantes, amigas. A facilitadora começou pedindo para que todas as mulheres presentes na roda evocassem a “*Grande Mãe*”, a “*Deusa*”, independente de como a reconhecessem. Ela mesmo exemplificou, contando como foi o primeiro contato que teve com a “*Grande Mãe*”, através de Maria (Nossa Senhora, mãe de Jesus na tradição cristã<sup>17</sup>), mas que depois conheceu muitas de suas formas. Propôs então que iniciássemos o ritual com “*Ave-Maria*”, uma oração ao Sagrado feminino “na forma de Maria”. Ao olhar para o pequeno altar que havia sido organizado para o ritual, observei que havia uma imagem de “*Tara Branca*”, uma manifestação do feminino na tradição budista, ao lado de um pequeno livro intitulado *Deusas de todo o mundo*, que incluía a tradição grega, celta, hindu, entre outras; cristais, incenso, ervas, conchas e flores (estas últimas também associadas ao “*arquétipo*” do feminino)<sup>18</sup>. Após a oração, cada uma das mulheres que estava na



<sup>17</sup> A presença de elementos da religiosidade “católica”, como “Nossa Senhora”, “anjos”, entre outros, foi percebida por Amaral (2000), em sua etnografia sobre Nova Era, quando relata sua participação no ENCA, em 1993, e a presença de sobreposição desses elementos com uma apropriação bastante singular da Nova Era.

<sup>18</sup> Esta descrição encontra na definição de Amaral (2000) perfeita ressonância, quando a autora caracteriza a *Nova Era* como uma “religiosidade caleidoscópica”, um “sincretismo em movimento”. Abriga narrativas de autodesenvolvimento, uma espécie de aposta no melhoramento humano, associando propostas terapêuticas, experiências místicas e filosofias holistas. Inclui elementos esotéricos, tradição oriental e indígena. Está ligada ao movimento de “sacralização da natureza e encontro cósmico do sujeito com sua essência e perfeição interior”, entre outros (Amaral, 2000, p. 16).

roda foi convidada pela facilitadora a “colocar no centro da roda” para “honrar” as suas ancestrais (mãe, avós, bisavós) e, em sua apresentação, incluiu a evocação das entidades do local, fazendo também referência a Iemanjá, Odojá, Iansã, Oxum, manifestações do feminino nas tradições de matriz Africana – Candomblé, Umbanda<sup>19</sup>. Conclui com a frase “Eu sou Fulana!”. Após a parte introdutória, dançamos juntas, em círculo, a música de Tara Branca e entoamos hinos à Pachamama (tradição indígena da Meso América), mantras a Shiva e Kali (princípio masculino e feminino, respectivamente, da tradição hindu), pontos a Iemanjá e Iansã (tradição afro-brasileira). Encerramos o ritual do feminino com depoimentos emocionados sobre a maternidade, os aprendizados e relações entre mães e filhas, o tornar-se mãe, partilha de memórias da infância, relação com família e irmãos.

Nas danças circulares, há o contato com a terra, os pés descalços e a imersão na música, nos mantras e no movimento sincronizado dos corpos – conectados pelas mãos – como se todos no círculo fossem um só organismo. A sincronia não acontece de imediato e depende da sensibilidade dos corpos para perceberem um movimento que os transpassa. O movimento do círculo move a todos e cada um, em seu improviso, vai aos poucos se deixando levar pelo fluxo da dança, ao ajustar, educar a sua atenção e se deixar afetar. É preciso sintonizar com o ritmo, com a melodia, com o tempo do outro. “*Quem dança, reza três vezes*”, diz a facilitadora do ritual, enfatizando o papel do engajamento corpóreo na conexão com a dimensão do Sagrado. O mantra “Baba Nam Kêvalam” ressoa pelo Yurt, sendo que as palavras significam “*o amor é tudo o que há*”. A facilitadora propõe o movimento do círculo, demonstrando-o.



<sup>19</sup> Magnani (2000), em seu estudo sobre *Nova Era* no Brasil, registra não ter encontrado no circuito Nova Era incorporações ou referências aos cultos afro-brasileiros, como a presença de Orixás e outros elementos relacionados. Em minha experiência nesta Ecovila, muitas vezes ouvi referências a entidades das cosmologias afro-brasileiras, tais como a presença de um “*preto velho*” próximo a uma ponte no meio da mata. Mais frequentemente ouvia referências às entidades femininas: Iemanjá, Iansã, Oxum.

Como ocorrera anteriormente, alguns participantes ficaram com a execução do movimento de modo correto e ela assegura *“deixa fluir, segue o movimento do círculo”*. No início, movimentos mais duros, risadas desconcertadas, olhares furtivos, tímidos... mas, aos poucos, as vozes foram silenciando, o movimento foi ganhando leveza e se tornando mais síncrono, os corpos pareciam *“sintonizar”*, imersos em um mesmo som e ritmo, embalados pela mesma melodia. Cada um criava, no improviso, um modo de se movimentar com o outro, experimentando outras possibilidades de ser em movimento. Nesta dança, havia o toque das mãos, formávamos pares alternados e, por alguns instantes, olhávamos olhos nos olhos um do outro e nos saudávamos com uma reverência. Em outro momento da dança, o movimento sugere uma benção ao outro – *“o Deus que está em mim saúda o Deus que está em você”*. O movimento foi, aos poucos, tornando-se significado, sentido, vivido, promovendo uma atmosfera em que a emoção novamente circulou, desta vez não partilhada por meio das palavras, mas dos corpos: olhos marejados, lágrimas correndo pela face, sorrisos ternos e movimento dos corpos, em balanço, ao som da suave melodia do mantra.

Bernard Wosien, sistematizador das Danças Circulares Sagradas, via nesta arte uma forma privilegiada de acesso ao sagrado. Seu trabalho com danças tornou-se, desde 1976, *“um exemplo de uma rede internacional de meditação pela dança”* (Wosien, 2000, p. 25). O professor de dança explica que o trabalho do bailarino se dá no seu próprio instrumento, ou seja, no seu próprio corpo – para ele, o trabalho está no fundamento de nossa autocompreensão, no ser humano como imagem de Deus. A oração é comumente concebida como a via privilegiada de comunicação com Deus. Contudo, a natureza do ser humano é espírito-corporal e, portanto, a dança poderia ser considerada a sua via privilegiada de acesso a Deus. *“O homem não tem só linguagem, ele é linguagem, assim como todas as criaturas e coisas que nos parecem inanimadas – pedras, cadeias de montanhas, mas também plantas e animais e mesmo as estrelas”* (Wosien, 2000, p. 27).



Sobre o movimento dos corpos, Ingold (2013) observa o modo como um organismo humano passa por crescimento e transformação (fisiológica, neuro e psicológica) por meio dos seus movimentos e posturas. Corpos, em sendo vivos, nunca estão prontos ou acabados, mas sempre em processo de fazer-se. Suas habilidades são menos fruto de esquemas internalizados do que efeitos de uma autoexploração cinética (propriocepção). No contexto das danças circulares, poderíamos dizer que a sincronia do movimento se dá menos porque os participantes internalizaram a lição, do que porque se entregaram ao movimento que os atravessava, conduzia. A noção de internalização ou “embodiment”, na visão de Ingold (2013), ainda preserva uma dicotomia ou separação entre o órgão responsável pelo autoconhecimento e o sangue e a carne. Propõe, desse modo, que a chave para compreender ambos, autoconhecimento e vida orgânica, é movimento. Nós somos o nosso movimento. Ingold defende que a noção que temos de nós mesmos não pode ser separada da sensação que temos de nossos próprios movimentos em um mundo cinestésico. Assim, compreende, inclusive, a interação humana, concebendo que nós não experienciamos uns aos outros como invólucros, mas simultaneamente como “movedores” e “movidors” em correspondência aos que estão ao nosso redor. Por isso, conclui, a dança é tão capaz de iluminar o que significa não apenas viver no mundo.

Meyer (2009) ajuda a pensar a importância do papel dos sentidos e das sensações, da materialidade das coisas na construção da imaginação e dos significados sobre o mundo e sobre o sagrado, que passam a ser compartilhados por um conjunto de pessoas. Para a autora, o compartilhamento de experiências estéticas proporciona o aspecto de formação de uma comunidade como um processo dinâmico contínuo. Esse processo se dá através das fronteiras nacionais, promovendo uma espécie de sujeito global. Ao mesmo tempo, a própria experiência é radicalmente enraizada no local, pelas suas circunstâncias, espaço-temporalidades, protagonismos não humanos (natureza, entidades, seres do lugar) e emergências (emoções, corpos, movimento).

## Conclusões

Nossa proposta aqui foi a de refletir acerca de como as práticas de “*co-criação com a natureza*” articulam ecologia e espiritualidade, na produção de continuidades entre mundo material e espiritual; e, a segunda, de como rituais postos em andamento por uma prática espiritual *bricoleur* participam da construção de identidades globais-locais em um contexto de considerável nomadismo.

Demonstramos, neste caminho, como as bioconstruções se apresentam em seu plano material, requerendo habilidades de leitura dos ciclos da natureza, dos seus processos e ritmos, de suas texturas e consistências; ao mesmo tempo, se estendem ao plano das forças e energias relacionadas aos elementos, aos diferentes reinos naturais, e aos processos criativos de expressão de si na construção de uma casa/lar. Na agrofloresta, demonstramos práticas associadas à aprendizagem da leitura da natureza, inteligência da qual fazemos parte. Diversas sensibilidades são colocadas em jogo para realizar esta leitura, tais como a educação da atenção e dos sentidos e, para além disso, a intuição e a linguagem dos sonhos, como acesso a um tipo de conhecimento por uma via “mais que racional”. De certo modo, essa inteligência da natureza, ou do cosmos/Universo, é uma inteligência divina ou sagrada, cuja capacidade de leitura e sintonização conduz o sujeito a uma relação harmônica consigo e com o mundo ao seu redor, revelando a relação do mundo material com continuidades mais sutis: das árvores e plantas, aos seres do lugar, influência dos astros e constelações, manipulação energética.

No segundo momento, buscamos abordar rituais como o Temazcal, o Ritual do Feminino e as Danças Circulares Sagradas, enfatizando seu aspecto estético como facilitador na produção de identidades locais-globais, criando espaços de intimidade e aproximação das pessoas que possibilitam a formação da comunidade em um contexto de nomadismo e fluxos constantes. A ausência de um território rigidamente demarcado já foi apontada por Amaral (2000) como uma característica do fenômeno

Nova Era, ao caracterizá-lo como uma “espiritualidade desencarnada” (p. 17).

Enfatizamos os sentidos e atmosferas criadas por sons, ritmos, contato corporal, temperatura e uma espécie de dissolução física de fronteiras aliadas à passagem de emoções circulantes e forças do lugar como constituintes do “humano”, como potencialmente produtoras de um reconhecimento do outro que se dá através de fronteiras, transcendendo ao marcador identitário nacional, em direção a um global. Entretanto, isso é possível a partir de um fenômeno contingente, que reforça a sua qualidade local, capaz de gerar a sensação de vínculo e pertencimento. Ainda, o fortalecimento de uma identidade local-global depreendida na incorporação de diversas tradições, em que cada indivíduo pode escolher com qual imagem ou forma se identificar, ao passo que todas são compreendidas como diferentes manifestações da mesma energia criadora. Amaral (2000), ao analisar o fenômeno Nova Era na Inglaterra, nos ajuda a pensar esta questão ao sugerir que a porosidade ou ecletismo propiciam “uma facilidade para incorporar uma variedade de códigos culturais (...) devido a uma redução do seu conteúdo cultural particular, em benefício da flexibilidade da forma e do fluxo de imagens” (p. 129).

Por fim, enfatizamos o papel do engajamento dos corpos na vivência e expressão de um movimento coletivo, em um processo que acontece em múltiplas camadas, do sentido (sensorial) e do sentido (intencional) que vão sendo construídos a partir dos movimentos propostos e vivenciados com a execução repetida dos movimentos.

Consideramos que a experiência de ser com o outro expressão de movimento, bem como de emoções que emergem num determinado tempo-espaço, numa determinada atmosfera, possui um potencial agregador em cenários de nomadismo e trânsito. Inspiradas pela proposta de Meyer (2009) acerca da Formação Estética, sugerimos que é justamente a possibilidade de partilhar experiências como as descritas que colabora para a construção de um território existencial partilhado, menos por um ideal abstrato e mais por uma experiência corpórea, em um ambiente

mediado por cores, luzes, música, temperatura etc.; menos por identidades nacionais e mais por identificações contingentes que se fazem através das fronteiras. Essa postura vem ao encontro do que formula Leila Amaral (2000) ao refletir sobre o fenômeno Nova Era, relacionando-o com uma espécie de dessubstancialização do religioso, em que religião ou crença importam menos do que um modo específico de relacionar elementos rituais. A autora considera a descanonização da relação lugar-essência como um dos aspectos centrais da relação com o Sagrado no seio da espiritualidade Nova Era. Junto disso, a resignificação do que seja o laço comunitário, muito menos algo que se dá por lealdades compulsórias e um sistema unificado de significado do que pela combinação de diferentes códigos e fontes, na formação de uma comunidade não essencialista, em que “estar junto” não implica “estar com”, na busca de uma “sensibilidade unitária” (p. 178). Nossas impressões encontram-se em grande ressonância com as de Zuñiga (2016), em seu estudo sobre um caso no México, em que defende que “a criação de imaginários convertidos em experiências vividas através de dispositivos rituais pode ser apreciada em sua capacidade performativa: constroem a plausibilidade e existência de um novo “nós”, imaginado e experimentado como uma nova humanidade global, simbólica e materialmente conectada, ativa e em comunhão, como parte de Gaia/Tonantzin/Pachamama”.

O que conecta a todos estes fenômenos na experiência dos membros da ecovila estudada parece indicar a busca de um sentido transcendente para a vida imanente, que pode ser acessado desde que a pessoa se abra para a conexão íntima com a natureza e aprenda com ela. Algo que se aproxima de uma maestria da natureza por um lado e de uma aprendizagem ontológica, a partir da qual o sujeito se constitui em aquilo que é, nesta operação de autotransformação e “cocriação com a natureza. A experiência transcendente, aqui, se dá por meio do autoconhecimento, da aprendizagem e da conexão corporal-espiritual e local-global de cada pessoa com todas as coisas que as rodeiam e que, nestes casos, são o ambiente marcado pela presença da natureza e práticas ritualizadas de celebração das relações com este mundo natural, incluindo humanos.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. A doutrina do Santo Daime. In: **Sinais dos Tempos**. Rio de Janeiro: ISER 1990.
- AGUILAR ROS, Alejandra. Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari: proceso de articulación. In: **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.
- AGUIRREBELTRÁN, Gonzalo. **Regiones de refugio. el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica**. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista. 1967.
- ALEXANDER, Kay. Roots of the new age. **Perspectives on the new age**, v. 31, 1992.
- ALGRANTI, Miguel. Teorías etiológicas de la enfermedad y algunos principios terapéuticos en las prácticas de las Escuela Científico Basilio de Buenos Aires. **Scripta Ethnologica**, v. 29, p. 109-119, 2007.
- ALTHOFF, Andrea. Divided by faith and ethnicity: religious pluralism and the problem of race in Guatemala. **International Journal of Latin American Religions**, v. 1, n. 2, p. 331-352, 2017.
- ÁLVAREZ, Irene. El Frente en Defensa de Wirikuta: la construcción de lo sagrado. **Pacarina del Sur**, v. 5, n. 20, 2014.
- AMARAL, Leila. As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade. **Religião & Sociedade, Rio de Janeiro: Iser**, v. 17, n. 1-2, p. 54-74, 1996.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era**. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, p. 47-79, 1999.

AMARAL, Leila. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: **Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha**. São Paulo: Attar, p. 17-59, 2003.

ARELLANO, Juan Manuel Saldivar. **Nuevas formas de adoración y culto: La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México**. Madrid: Vision Libros, 2009.

ARGYRIADIS, Kali et al. **En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas**. Ciudad de México: CIESAS-IRD, 2018.

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, René. Introducción. In: **En Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales**, Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 11-42, 2008.

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Introducción: del objeto al método: los desafíos de la movilidad. In: **En sentido contrario transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas**, Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 13-26, 2012.

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Los tiempos inestables de las neoreligiones. In: **Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad en México y Colombia**. Ciudad de México: IRD-CIESAS-IDYMOV, p. 471-508, 2007.

ARIAS YERENA, Aldo Daniel. Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol: Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li. **Cuicuilco**, v. 19, n. 55, p. 195-217, 2012.

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira**. São Paulo: Edusp. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo 2008.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade**, v. 34, p. 11-35, 2014.

- ATTIAS, Isabel Lagarriga. Espiritualismo trinitario mariano. Viejas y nuevas estrategias terapéuticas. **Antropología**, No. 68. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 3-10, 2002.
- AUBRÉE, Marion; LAPLATINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2009.
- AUBRY, Andrés. **Chiapas a contrapelo: una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica**. Ciudad de México: Editorial Contrahistorias, 2005.
- AURELIANO, Waleska de Araújo. Sofrer na Alma, Sentir no Corpo: Interfaces contemporâneas entre emoções, espiritualidade e saúde. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, Paraíba**, v. 13, n. 37, p. 59-79, 2014.
- BAER, Hans A. The Work of Andrew Weil and Deepak Chopra-Two Holistic Health/New Age Gurus: A Critique of the Holistic Health/New Age Movements. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 17, n. 2, p. 233-250, 2003.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997. 181 p. 1998.
- BARKER, Eileen. **New religious movements: a practical introduction**. London: Her Majesty Stationary Office, 1992.
- BARTH, Frederic. **Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 1976
- BASCHET, Jérôme. **La rébellion zapatiste**. Paris: Flammarion, 2019.
- BASSET, Vincent. **Du tourisme au néochamanisme: Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique**. Paris: Editions L'Harmattan, 2011.
- BASSET, Vincent. Monts sacrés et cultes néochamaniques. Regards croisés Mexique-France. **L'Autre Voie**, v. 9, 2013.
- BASTIAN, Jean Pierre. La heterodoxia religiosa en la historiografía mexicanista de 1968 a 1988. **Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, v. 10, n. 21, p. 175-186, 1990.

- BASTIDE, Roger. O milenarismo enquanto estratégia de busca de uma nova identidade e dignidade. In: **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006
- BASTOS, Santiago; CUMES, Aura; LEMUS, Leslie. Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. In: **Volumen 1: Introducción y análisis generales**, 2007.
- BASTOS, Santiago; TALLY, Engell; ZAMORA, Marcelo. La reinterpretación del Oxlajuj B'aqtun en Guatemala: entre el New Age y la reconstitución Maya. In: **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.
- BAVA, Sophie; CAPONE, Stefania. Religions transnationales et migrations: regards croisés sur un champ en mouvement. **Autrepart**, n. 4, p. 3-15, 2010.
- BERENZON GORN, Shoshana; ALANÍS NAVARRO, Sarahí; SAAVEDRA SOLANO, Nayelhi. El uso de las terapias alternativas y complementarias en población mexicana con trastornos depresivos y de ansiedad: Resultados de una encuesta en la Ciudad de México. **Salud mental**, v. 32, n. 2, p. 107-115, 2009.
- BERENZON-GORN, Shoshana; ITO-SUGIYAMA, Emily; VARGAS-GUADARRAMA, Luis Alberto. Enfermedades y padeceres por los que se recurre a terapeutas tradicionales de la Ciudad de México. **Salud pública de México**, v. 48, p. 45-56, 2006.
- BERGER, Peter L. **El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión**. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.
- BERNAND, Carmen et al. Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 114, p. 61-66, 2001.
- BERTHOMÉ, François; HOUSEMAN, Michael. Ritual and emotions: moving relations, patterned effusions. **Religion and society**, v. 1, n. 1, p. 57-75, 2010.
- BEYER, Peter. Au croisement de l'identité et de la différence: les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation. **Social Compass**, v. 52, n. 4, p. 417-429, 2005.
- BEYER, Peter. Religion and globalization. **Religion and Globalization**, p. 1-256, 1993.



- BHABHA, Homi. El entre-medio de la cultura. In: **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amorrortu Editores p. 94-106, 2001.
- Bhabha, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BLÁZQUEZ DOMÍNGUEZ, Carmen. **Estado de Veracruz. Informes de sus gobernadores, 1826-1986 - Tomo I**. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1986.
- BOLEN, Jean Shinoda. **El millonésimo círculo**. Barcelona: Editorial Káiros, 2003.
- BOLEN, Jean Shinoda. **El nuevo movimiento global de las mujeres: construir círculos para transformar el mundo**. Barcelona: Editorial Kairós, 2014.
- BONET, Octavio. COMO SERÁ? Hoje é dia de rezar: benzedeira. Disponível em <<http://g1.globo.com/como-sera/noticia/2016/03/hoje-e-dia-de-rezar-benedeira.html>>. 2016.
- BONET, Octavio. Itineraciones e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold. **Sociologia & Antropologia**, v. 4, p. 327-350, 2014.
- BONTEMPO, Marcio. **Ecovilas, Sustentabilidade e Consciência Planetária**. Disponível em <https://mbecovilas.wordpress.com/2011/11/30/ecovilas-sustentabilidade-e-consciencia-planetaria/>. Acesso em out.2012. 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. **Revue française de sociologie**, p. 295-334, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso. **Relaciones. Estudios de historia y sociedad**, v. 27, n. 108, p. 29-83, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge university press, 1977.
- BOWMAN, Marion. Cardiac Celts: images of the Celts in contemporary British paganism. In: **Paganism Today**. Londres: Thorsons, pp. 242-251 1995.
- BOYER, Pascal. **¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso**. Madrid: Taurus, 2002.
- BRAUDEL, Fernand. **La historia y las ciencias sociales**. Madrid: Alianza, 1968.

- BUDAR, Lourdes; LADRÓN DE GUEVARA, Sara. **Arqueología, paisaje y cosmovisión en Los Tuxtlas**. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008.
- CALDERÓN RIVERA, Edith. Universos emocionales y subjetividad. **Nueva antropología**, v. 27, n. 81, p. 11-31, 2014.
- CAMPBELL, Colin. The cult, the cultic milieu and secularization. In: **The cultic milieu: Oppositional subcultures in an age of globalization**. Walnut Creek: AltaMira Press p. 12-25, 2002.
- CAMPECHANO, Lizette. **El Milenarismo postmoderno y su globalización: El caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las Industrias Culturales**. Tese para obter o grau de Mestre em Comunicação. Guadalajara: Universidade de Guadalajara. Disponível em: [https://www.academia.edu/17561150/El\\_milenarismo\\_posmoderno\\_y\\_su\\_globalizaci%C3%B3n.\\_El\\_caso\\_del\\_fen%C3%B3meno\\_de\\_la\\_profec%C3%ADa\\_maya\\_2012\\_en\\_las\\_industrias\\_culturales](https://www.academia.edu/17561150/El_milenarismo_posmoderno_y_su_globalizaci%C3%B3n._El_caso_del_fen%C3%B3meno_de_la_profec%C3%ADa_maya_2012_en_las_industrias_culturales). 2013.
- CAMPION, Nicholas. **The New Age in the Modern West: Counterculture, Utopia and Prophecy from the late eighteenth century to the present day**. Londrês: Bloomsbury Publishing, 2015.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Cuidado de si”, “imperativo de realização de si” e produção de subjetividades em redes carismáticas da Igreja Católica no Brasil no meio universitário. **Revista História: Debates e Tendências**, v. 9, n. 2, p. 348-363, 2009.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen**, v. 1, n. 1, 1998.
- CAPONE, Stefania et al. Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa. In: **En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latino-americanas**. Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 27-46, 2012.
- CAPONE, Stefania. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. **Revue internationale d’anthropologie et de sciences humaines**, n. 51, p. 9-22, 2004.
- CAPONE, Stefania. La religion des orisha: Les enjeux d’une transnationalisation religieuse ou le syncrétisme revisité. In: **Colloque de Recherche de l’ISSRC**,

- Enquête en Sciences Sociales des Religions: Psychologie de la Religion, Sociologie des Religions, Sciences Sociales des Migrations.** Lausanne: University of Lausanne. 2014.
- CAPONE, Stefania; CAROZZI, María Julia. La autonomía como religión: la nueva era. **Alteridades**, n. 18, p. 19-38, 1999.
- CAPONE, Stefania; MARY, André. Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa. In: **En sentido contrario transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas**, Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 27-45, 2012.
- CAROZZI, María Julia. **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CAROZZI, María Julia. Definiciones de la New Age desde las ciencias sociales. **Boletín de lecturas sociales y económicas**, v. 5, n. 2, p. 19-24, 1995.
- CAROZZI, María Julia. La autonomía como religión: la nueva era. **Alteridades**, n. 18, p. 19-38, 1999.
- CAROZZI, María Julia. **La desacralización de las relaciones personales duraderas en el movimiento de la nueva era y el circuito alternativo en Buenos Aires**. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- CAROZZI, María Julia. **Nueva era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción**. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: **El estudio científico de la religión a fines del siglo XX**. Buenos Aires: CEAL p. 17-53, 1994.
- CAROZZI, María. "Introdução". In: **A Nova Era no Mercosul**, Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. Aparecida: Editora Santuário, 2000.
- CARRILLO, Juan Francisco. **La vida es ritmo danza y movimiento. Bases y principios de la danza ritual azteca**. Guadalajara: Nauta editores. 2010.

- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura et al. Qual educação ambiental: Elementos para um debate sobre educação ambiental e extensão rural. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, vol. 2, num.2, Porto Alegre, Brasil. 2001.
- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo. **Ambiente & Sociedade**, v. 16, n. 4, p. 103-118, 2013.
- CARVALHO, Isabel Cristina Moura; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a naturalização do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & sociedade**, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.
- CARVALHO, Isabel Cristina Moura; STEIL, Carlos Alberto. O habitus ecológico e a educação da percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental. **Educação & realidade**, v. 34, n. 3, 2009.
- CASTAÑEDA, Carlos. **Las Enseñanzas de Don Juan**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CASTANEDA, Carlos. **Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. "We are not indigenous!": An Introduction to the Maya Identity of Yucatán. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 9, n. 1, p. 36-63, 2004.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. Chapter Thirteen. Heritage And Indigeneity: Transformations In The Politics Of Tourism. In: **Cultural Tourism in Latin America**. Amsterdam: Brill, 2009. p. 263-295.
- CASTILLEJOS, Carlos. **Cazador de nágual: Aromas de la sabiduría maya tolteca**. Ciudad de México: Ediciones Mazacalli, 2008.
- CASTILLEJOS, Carlos. **Corazón de Venado**. Ciudad de México: Siembra Olmeca, 1996.
- CASTILLEJOS, Carlos. **Linajes de serpientes**. Ciudad de México: Siembra Olmeca y Edilux, 1998.

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. São Paulo: SciELO - Centro Edelstein 2008.
- CHABLOZ, Nadège. **Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamanique de l'iboga au Gabon**. Paris: Academia, 2014.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAMPION, Françoise. La nébuleuse New Age. *Études*, v. 382, n. 2, p. 233-242, 1995.
- CHAMPION, Françoise; MANZANARES, César Vidal. Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. In: **El hecho religioso: Enciclopedia de las grandes religiones**. Madrid: Alianza, p. 709-742, 1995.
- CHARTIER, Roger. **La historia o la lectura del tiempo**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- CHARTIER, Roger. Prologo a la edición española. In: **El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural**. Barcelona: Gedisa, p. I-XII, 2005.
- CHAVAROCLETTE, Carine. L'État guatémaltèque et les populations mayas: stratégies d'identifications ethniques négociées chez les Chuj (1821-2011). **Critique internationale**, n. 3, p. 133-150, 2013.
- CHÉVEZ, Lilián González. Hueytlacatzintli. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero. **Cuicuilco**, v. 19, n. 53, p. 301-324, 2012.
- CHIRICO, Francesco. Spiritual well-being in the 21st century: It's time to review the current WHO's health definition. **Journal of Health and Social Sciences**, v. 1, n. 1, p. 11-16, 2016.
- CHRISTIAN, Diana Leafe. **Creating a life together: Practical tools to grow ecovillages and intentional communities**. Gabriola Island: New Society Publishers, 2003.
- COLEMAN, Simon; EADE, John (Ed.). **Reframing pilgrimage**. London: Routledge, 2004.

- COMNENO, Sandra. Corrían los años ochenta en Huehucóyotl. In: **Huehueoyot: raíces al viento. 30 años de historia de una eco aldea**. Cuernavaca: Servicios Gráficos de Morelos, pp. 103-109, 2012.
- CORRÊA, Thaísa Palmieri Costa. **Pousada Ashram Vrajabhumi: um olhar pós-moderno sobre novos produtos turísticos**, Trabalho de Conclusão de Curso, (Graduação em Turismo). Santos Dumont: Fundação Educacional São José, 2004.
- CORTINA BELLO, Ezequiel Ali. **Localidad-globalidad: mentalidades religiosas y microhistoria en Catemaco Veracruz (1956-2015)**. Xalapa: Universidad Veracruzana 2015.
- COVARRUBIAS DUCLAUD, Miguel. **El sur de México**. Ciudad de México: Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas, 2012.
- CSORDAS, Thomas J. (Ed.). **Transnational transcendence: essays on religion and globalization**. Berkeley: University of California Press, 2009.
- CSORDAS, Thomas J. et al. (Ed.). **Embodiment and experience: The existential ground of culture and self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CSORDAS, Thomas J. **Language, Charisma, and Creativity**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- CSORDAS, Thomas J. **The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing**. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CSORDAS, Thomas. Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. **Current anthropology**, v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.
- CSORDAS, Thomas. **Body, meaning, healing**. Cham: Springer, 2002.
- CSORDAS, Thomas. Corpo/significado/cura. **Porto Alegre: Editora da UFRGS**, v. 5, 2008.
- CSORDAS, Thomas. Modos somáticos de atención. In: **Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos**. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 83-104, 2010.

- DA SILVA, Diana Negrín. El indio que todos quieren: El consumo de lo 'huichol'tras la batalla por Wirikuta. **Sociedad y Ambiente**, v. 1, n. 8, p. 54-74, 2015.
- DAMAZIO, Sylvia F. **Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- D'ANDREA, Anthony. **Global nomads: Techno and new age as transnational countercultures in Ibiza and Goa**. London: Routledge, 2007.
- D'ANDREA, Anthony. Self and reflexivity in post-traditional religiosities: the case of the New Age movement. **Chicago Anthropology Exchange**, v. 27, p. 5-24, 1998.
- DAS NEVES MACRAE, Edward John Baptista. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano: artes de hacer**. Ciudad de México: Universidad iberoamericana, 1996.
- DE LA PEÑA, Francisco. **Los hijos del sexto sol: un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad**. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- DE LA PEÑA, Francisco. Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 3, n. 3, p. 95-113, 2001.
- DE LA PEÑA, Francisco. Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la new age. **Cuicuilco**, v. 19, n. 55, p. 127-143, 2012.
- DE LA TORRE, Reene. Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas. **Revista Cultura & Religión**, v. 1, n. 1, p. 145-162, 2007.
- DE LA TORRE, Renée. "Introducción: variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age". In: DE LA TORRE, Renée et al., (Coords.). **Variaciones Latinoamericanas del New Age**. Ciudad de México: CIESAS, p. 13-24, 2013.

- DE LA TORRE, Renée. **El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados**. Ciudad de México: CIESAS, 2012.
- DE LA TORRE, Reneé. Estética azteca de las danzas concheras. Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas. **Versión. Estudios de comunicación y política**, n. 20, p. 147-186, 2012.
- DE LA TORRE, Renée. La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, v. 10, n. 10, p. 49-72, 2008.
- DE LA TORRE, Renée. Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara. **Cuicuilco**, v. 19, n. 55, p. 145-170, 2012.
- DE LA TORRE, Renée. Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. **Religião & Sociedade**, v. 34, p. 36-64, 2014.
- DE LA TORRE, Renée. Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales. **Metapolítica. Siglo XXI continuidades y rupturas**, v. 5, p. 98-117, 2001.
- DE LA TORRE, Renée. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**, p. 27-37, 2013.
- DE LA TORRE, Renée. **Religiosidades nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara**. Ciudad de México: CIESAS, 2011.
- DE LA TORRE, Renée. Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas “conchero-aztecas. **Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre**, n. 54, p. 61-76, 2008.
- DE LA TORRE, Renée; CAMPECHANO, Lizette. Apocalipsis maya: una creencia posmoderna en la era de la información. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 7, n. 20, p. 35-57, 2014.
- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. La neomexicanidad y los circuitos new age. ¿Un Hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 153, p. 183-206, 2011.



- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Los hispanekas: concheros con aires de nueva era. In: **Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional**. San Nicolás de Los Garza: Universidad Autónoma de Nuevo León/El Colegio de Michoacán, 2011.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: Danza y construcción de una nación imaginada. In: **En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas**. Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 145-174, 2012.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutierrez. El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 18, n. 24, p. 153-172, 2016.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. Genealogías de la Nueva Era en México. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 16, n. 2, p. 55-91, 2016.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. Mercado y religión contemporánea. **Desacatos**, n. 18, p. 9-11, 2005.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. **Mismos pasos y nuevos caminos: transnacionalización de la danza conchero azteca**. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2017.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México/Estados Unidos. **Debates do NER**, v. 1, n. 21, p. 11-50, 2012.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilli Juárez (Ed.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**. Ciudad de México: CIESAS, 2013.
- DE LIMA VAZ, Henrique C. **Raízes da modernidade: escritos de filosofia VII**. São Paulo: Loyola, 2002.
- DE MICHELIS, Elizabeth. Modern Yoga. History and forms. In: **Yoga in the modern world**. Contemporary Perspectives, New York: Routledge Hindu Studies Series, p. 17-35, 2008.
- DE OLIVEIRA, Amurabi Pereira. Nova Era à brasileira: a new age popular do Vale do Amanhecer. **Interações**, v. 4, n. 5, p. 31-48, 2009.

- DE OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues. **Canção nova e as peregrinações pós-modernas: Hierópolis carismática de Cachoeira Paulista–SP**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- DE SÁ CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa. Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 6, n. 6, p. 71-100, 2004.
- DECORET-AHIHA, Anne. **L'exotique, l'ethnique et l'authentique. Regards et discours sur les danses d'ailleurs**. Bruxelas: Université libre de Bruxelles, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrênia**. Rio de Janeiro: Editora 34. 1997.
- DÍAS PORTA, Domingo. Importancia de las ceremonias. In: **La vida es ritmo danza y movimiento. Bases y principios de la danza ritual azteca**. Guadalajara: Nauta editores, 2010.
- DIAS, Reinaldo; DA SILVEIRA, Emerson José Sena. **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas: Alínea Editora, 2003.
- DIEM, Andrea Grace; LEWIS, James R. Imagining India: the influence of Hinduism on the New Age movement. **Perspectives on the new age**, p. 48-58, 1992.
- DOS SANTOS, Júlia Otero. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca. **27ª. Reunião Brasileira de Antropologia**. Bélem-Pará, Brasil, 2010.
- DREYFUS-ARMAND, Geneviève; ZANCARINI-FOURNEL, Michelle. **Les années 68: le temps de la contestation**. Paris: Complexe, 2000.
- DUSSEL, Enrique D.; MENDIETA, Eduardo. **The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation**. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.
- ELIADE, Mircea. **El yoga. Inmortalidad y libertad**, trad. Diana Luz Sánchez. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 1998.

- ELIADE, Mircea. **Técnicas del yoga**, Barcelona: Editorial Kairós, 2008.
- ERGAS, Christina. A model of sustainable living: Collective identity in an urban ecovillage. **Organization & environment**, v. 23, n. 1, p. 32-54, 2010.
- FAGETTI, Antonella. Iniciaciones, trances y sueños. **Investigaciones sobre el chamanismo en México**. Distrito Federal, México: Plaza y Valdés Editores, Benemérita Universidad de Puebla, 2010.
- FANCELLO, Sandra. **Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen: nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest**. Paris: Karthala Editions, 2006.
- FANCELLO, Sandra; MARY, Andre. Naciones africanas y empresas de reevangelización en Europa. In: **En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas**. Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 217-238, 2012.
- FARAHMAND, Manéli. Glocalization and Transnationalization in (neo)-Mayanization Processes: Ethnographic Case Studies from Mexico and Guatemala. **Religions**, v. 7, n. 2, p. 17, 2016.
- FARAHMAND, Manéli; ROUILLER, Sybille. Mobility and religious diversity in indigenusness-seeking movements: A comparative case study between France and Mexico. **Religion and Superdiversity**, v. 18, n. 1, p. 53-71, 2016.
- FEDELE, Anna; KNIBBE, Kim E. Gender and power in contemporary spirituality. In: **Ethnographic approaches**, New York and London: Routledge, 2012.
- FERGUSON, Marilyn. **The Aquarian conspiracy: Personal and social transformation in the 1980s**. Londres: Routledge & Kegan, 1981.
- FERGUSON, Marilyn; BENEY, Guy. **Les enfants du Verseau: pour un nouveau paradigme**. Paris: Calmann-Lévy, 1981.
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá. In: **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, p. 85-112, 1988.
- FERREUX, Marie-Jeanne. Le New-Age. Un “nouveau monde” cybersacré. **Socio-anthropologie**, n. 10, 2001.

- FIKES, Jay C. **Carlos Castaneda, academic opportunism and the psychedelic sixties**. Victoria: Millenia Press, 1993.
- FIKES, Jay C. Scrutinizing Self-Proclaimed Shamans and Appropriations of Huichol Peyote Pilgrimages, Making Apprentice-Shamans Chic." e American Mosaic: e American Indian Experience. Database. **The American Mosaic: The American Indian Experience**, 2013.
- FILORAMO, Giovanni; PONS, María. **Historia de las religiones**. Barcelona: Crítica, 2000.
- FISHER, H. **El primer sexo, Las capacidades innatas de las mujeres y como están cambiando el mundo**. Madrid: Taurus, 2000.
- FLORESCANO, Enrique. La creación del Museo Nacional de Antropología. **El patrimonio nacional de México II**, p. 147-171, 1997.
- FLORESCANO, Enrique. Los Olmecas. In: **Historia General de Veracruz**. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz y Universidad Veracruzana, p. 65-89, 2011.
- FLORESCANO, Enrique. **Memoria mexicana: ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica 1987.
- FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem-religião. **Numen**, v. 3, n. 2, 2000.
- FOTIOU, Evgenia. On the uneasiness of tourism. In: **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**. Oxford: Oxford University Press p. 159-181, 2014.
- FRENOPOULO, Christian. Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las iglesias. **Trama. Revista de Cultura y Patrimonio Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural Montevideo: AUAS**, n. ° 3, 2011 Publicación semestral, p. 43, 2011.
- FREY, Nancy Louise. **Pilgrim Stories: On and Off the Road to Compostela**. Berkeley: University of California Press, 1998.
- FRIGERIO, Alejandro. Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina.

- Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 7, n. 7, p. 223-237, 2005.
- FRIGERIO, Alejandro. La¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 18, núm. 24, p. 209-231, 2016.
- FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**, p. 47-70, 2013.
- FUNES, María Eugenia. La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el Nuevo Management en Argentina: afinidades y tensiones. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 18, n. 24, p. 191-208, 2016.
- GABBERT, Wolfgang. Social categories, ethnicity and the state in Yucatan, Mexico. **Journal of Latin American studies**, v. 33, n. 3, p. 459-484, 2001.
- GALINIER, Jacques. **Endo y exochamanismo en México... Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica**. Conferência apresentada no Colóquio sobre New Age realizado no CIESAS-Guadalajara, 2015.
- GALINIER, Jacques. Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna. In: **En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas**. Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 223-243, 2008.
- GALINIER, Jacques; FIORAVANTI, Antoinette Molinié. **Los grupos místico-espirituales de la actualidad**. Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores, 2002.
- GALINIER, Jacques; FIORAVANTI, Antoinette Molinié. **Néo-Indiens (Les): Une religion du IIIe millénaire**. Paris: Odile Jacob, 2006.
- GALINKIN, Ana Lúcia. **A cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: Technopolitik, 2008.
- GARCÍA DE FUENTES, Ana; XOOL, Manuel. Turismo alternativo y desarrollo en la costa de Yucatán: Turismo, globalización y sociedades locales en la península de Yucatán, México. **PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, p. 173-195, 2012.

- GARCÍA MEDINA, Jesús. De GFU a MAIS; La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967-2002. **Guadalajara, tesis bajo la dirección de Cristina Gutiérrez**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2010.
- GARCÍA MEDINA, Jesús; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. La indianización de la nueva era en Guadalajara. **Cuicuilco**, v. 19, n. 55, p. 219-244, 2012.
- GARCÍA QUINTANILLA, Alejandra; EASTMOND SPENCER, Amarella. Rituales de la x-táabentun (*Turbina corymbosa*) y de los mayas yucatecos. **Cuicuilco**, v. 19, n. 53, p. 257-281, 2012.
- GARCIA-RUIZ, JESUS F. L'état, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala. **Revue française de science politique**, p. 758-769, 1988.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús. L'émergence politique des sociétés Mayas dans le contexte de l'état-nation au Guatemala. **Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines**, n. 42-1, p. 91-120, 1993.
- GARMA, Carlos. **Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México**. Ciudad de México: Plaza y Valdes/UAM/Iztapalapa, p. 15-28, 2004.
- GARZA, Mercedes de la. **Los mayas 3000 años de civilización**. Ciudad de México: Monclém Ediciones, 1995.
- GIDDENS, Anthony. A vida em sociedade pós-tradicional. In: **Em defesa da sociologia: Ensaio interpretações e réplicas**. São Paulo: Editora da UNESP, p. 21-96, 2001.
- GIDDENS, Anthony. **Consecuencias de la modernidad**. Madrid: Alianza, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro. Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade. **PLURA. Juiz de Fora, MG. Vol. 3, n. 1 (jan./jun. 2012), p. 79-96**, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. Cuidado dos Mortos: uma. de condenação e Legitimação do Espiritismo, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: **Arquivo Nacional**, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. Modernidades Alternativas e a Antropologia nas Dobras do Tempo. **Numen**, v. 9, n. 2, 2006.

- GLISSANT, Édouard. **Poetics of relation**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- GLOCKNER, Julio. Testimonios históricos sobre el consumo de enteógenos. **Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México**, p. 441-465, 2010.
- GOIGOLEA, Irene. Regina en el país vasco. In: **Regina y el movimiento del 68. Treinta y tres años después**. Madrid: EDAF, 2002.
- GOMEZJARA, Francisco. Catemaco. In: **Enciclopedia municipal veracruzana**. Xalapa: Gobierno del estado de Veracruz, 1998.
- GOOD, Catherine. Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos: problemas teórico-metodológicos para el estudio del arte. **Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México, El Colegio de Michoacán, Zamora**, p. 45-65, 2010.
- GOULART, Sandra. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. Campinas: Tese de doutorado em Ciências Sociais-UNICAMP, 2004.
- GOULART, Sandra. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. **O uso ritual da ayahuasca**, Campinas: Mercado das Letras 277-302, 2009.
- GOULART, Sandra; LABATE, Beatriz; CARNEIRO, Henrique. “Introdução”. In: **Labate, B. C. & Goulart, S. L. (eds.). O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, pp. 29-55, 2005.
- GRAY, Miranda. **Luna roja: emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual**. Madrid: Gaia Ediciones, 2010.
- GREENFIELD, Sidney. **Cirurgias do além: Pesquisas Antropológicas sobre Curas Espirituais**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GROISMAN, Alberto. Trajectories, frontiers, and reparations in the expansion of Santo Daime to Europe. **Transnational transcendence: Essays on religion and globalization**, p. 185-204, 2009.
- GÜEMES, Lina Odena. **Movimiento confederado restaurador de la cultura de Anáhuac**. Ciudad de México: CIESA, 1984.

- GÜEMEZ, Miguel A. The Mayan Language. Sound of the souls of their ancestors. **Voices of Mexico**. Ciudad de México: CISAN, 2009.
- GUERRIERO, Silas. “El proceso de resignificación de las religiones tradicionales”. In: **Variaciones Latinoamericanas del New Age** p. 263-286, 2013.
- GUERRIERO, Silas. Novas configurações das religiões tradicionais: resignificação e influência do universo Nova Era. **Revista TOMO**, n. 14, p. 35-53, 2009.
- GUERRIERO, Silas. O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Revista de Estudos da Religião**, v. 1, p. 44-56, 2001.
- GUMUCIO, Cristian Parker. Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. In: **América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo**. Buenos Aires: CLACSO, p. 337-364, 2008.
- GUTIÉRREZ CONTRERAS, Salvador. **Los coras y el Rey Nayarit**. Tepic, Nay: Impre-Jal, 1974.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. La dimensión más oscura de la existencia: Indagaciones en torno al kieri de los huicholes. **Revista de El Colegio de San Luis**, v. 3, n. 5, p. 325-329, 2013.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza conchero-azteca como práctica terapéutica new age en México y España. **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**, p. 227-258, 2013.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. **Congregaciones del éxito: interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara**. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Gran Fraternidad Universal. **Encyclopedia of Latin American Religions**. Cham: Springer. p. 1-5, 2015.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new age. In: **Raíces en movimiento. Prácticas**



- religiosas tradicionales en contextos translocales.** Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CEMCA/CIESAS/IRD/ITESO p. 363-392, 2008.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Mancomunidad de la América India Solar. In: **Encyclopedia of Latin American Religions.** Cham: Springer, 2015.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. **Nuevos movimientos religiosos. La nueva era en Guadalajara.** Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 1996.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Población 'sin religión'. **Atlas de la diversidad religiosa en México,** Ciudad de México: CIESAS p. 116-123, 2007.
- GUTIÉRREZ, Cristina; DE LA TORRE, Renée. El campo religioso en Guadalajara en el siglo XX. Una cronología. In: **Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario.** Guadalajara: El Colegio de Jalisco, p. 159-226, 2010.
- GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio Genet. El culto del Santo Daime: Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. **Revista de El Colegio de San Luis,** v. 3, n. 5, p. 56-89, 2013.
- GUZMAN, Mauricio G. Why peyote must be valued as a biocultural patrimony of Mexico. **Peyote. History, tradition, politics and conservation.** Santa Barbara: ABC-CLIO/Praeger Publishers, p. 43-62, 2016.
- HACKETT, Rosalind IJ. New Age trends in Nigeria: ancestral and/or alien religion?. **Perspectives on the New Age,** p. 215-231, 1992.
- HALIFAX, Joan. **Shaman: The wounded healer.** London: Thames and Hudson, 1988.
- HANEGRAAFF, Wouter J. et al. Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual imperialism versus cultural diversity. In: **New Age Religion and Globalization.** Aarhus: Aarhus University Press, p. 15-30, 2001.
- HANEGRAAFF, Wouter J. **New age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought.** Albany: Suny Press, 1997.
- HANEGRAAFF, Wouter J. New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. **Social compass,** v. 46, n. 2, p. 145-160, 1999.
- HARNER, Michael J. **The way of the shaman.** London: Harpercollins, 2009.

- HEDGES, Ellie; BECKFORD, James. Holism, Healing and the New Age. In: **Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality**. Edinburgh: University Press, p. 169-187, 2000.
- HEELAS, Paul. **Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism**. London: John Wiley & Sons, 2008.
- HEELAS, Paul. **The New Age movement: Religion, culture and society in the age of postmodernity**. London: Wiley-Blackwell, 1996.
- HEELAS, Paul. **The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity**. Oxford: Blackwell, 1996.
- HERRERA GARCÍA, Salvador. **Entre la magia y la bruma: estampas catemánqueñas**. Veracruz: IVEC, 2007.
- HERVEU-LÉGER, Danièle. **El peregrino y el convertido: La religión en movimiento**. Ciudad de México: Ediciones del Helénico, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Por una sociología de las nuevas formas religiosas: algunas cuestiones teóricas previas". In: **Identidades religiosas y sociales en México**. Ciudad de México: IFAL/IISS UNAM p. 23-46 , 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour mémoire**. Paris: Éd. du Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HESS, David J. Disobsessing disobsession: religion, ritual, and the social sciences in Brazil. **Cultural Anthropology**, v. 4, n. 2, p. 182-193, 1989.
- HILL, Peter C. et al. Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. **Journal for the theory of social behaviour**, v. 30, n. 1, p. 51-77, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. **Sobre la historia**. Barcelona: Crítica, 1998.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **La invención de la tradición**. Barcelona: Crítica, p. 273-318, 2002.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **L'invention de la tradition**. Paris: Editions Amsterdam 2006.

- HOLLOWAY, John. **Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo**. Madrid: El Viejo Topo, 2011.
- HUSS, Boaz. Spirituality: The emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular. **Journal of Contemporary Religion**, v. 29, n. 1, p. 47-60, 2014.
- ILLOUZ, Eva. **La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda**. Buenos Aires: Katz editores, 2010.
- INGOLD, Tim (Ed.). **Redrawing anthropology: Materials, movements, lines**. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2011.
- INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 15-29, 2012.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, 2010.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2015.
- INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 21-36, 2015.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
- INTROVIGNE, Massimo. **Les veilleurs de l'Apocalypse**. Paris: Claire Vigne, 1996.
- JACKSON, Hildur; SVENSSON, Karen (Ed.). **Ecovillage living: restoring the earth and her people**. Cambridge: Green Books, 2002.
- KELLY, Aidan A. An update on neopagan witchcraft in America. **Perspectives on the new age**, p. 136-51, 1992.
- Khayat, M. H. 2009 Spirituality in the Definition of Health: the World Health Organization's point of View. retrieved february 22.
- KIN, M. N. **Kinich Ahau: Sabiduría Solar**. Mérida: Editorial Kinich Ahau SCP, 1997.

- KINDL, Olivia. Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (wixaritari). **Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México**, El Colegio de Michoacán, Zamora, p. 65-97, 2010.
- KINDL, Olivia. **Le Nierika des Huichol: un art de voir**. Tese de Doutorado. Paris: Paris 10. 2007.
- KOSS-CHIOINO, Joan D. Spirit healing, mental health, and emotion regulation. **Zygon**, v. 40, n. 2, p. 409-422, 2005.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo: Mercado das Letras/Fapesp, 2004.
- LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.
- LABATE, Beatriz Caiuby; BOUSO, José Carlos. **Ayahuasca y Salud (Ayahuasca and Health)**. Barcelona: LosLibros de La Liebre de Marzo, Colección Cogniciones, 2013.
- LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (Ed.). **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**. New York: Oxford University Press, 2014.
- LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (Ed.). **Peyote: History, tradition, politics, and conservation**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2016.
- LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.
- LABATE, Beatriz Caiuby; LIMA, Edilene Coffaci de. Medical drug or shamanic power plant: The uses of Kambô in Brazil. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 15, 2014.
- LACROIX, Michel. **L'idéologie du New Age**. Paris: Flammarion, 1996.
- LAGARDE, Marcela. **La política de las mujeres**. Madrid: Cátedra, 1997.
- LAMBEK, Michael. Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. **Cuerpos plurales**. Buenos Aires: Biblos, p. 105-125, 2010.

- LANGDON, Esther Jean; ROSE, Isabel Santana de. (Neo) Shamanic dialogues: encounters between the Guarani and ayahuasca. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, v. 15, n. 4, p. 36-59, 2012.
- LANGDON, Jean; SANTANA DE ROSE, Isabel. Medicine alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. In: **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**, p. 81-104, 2014.
- LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora**. Bauru: Edusc, 2001.
- LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. **Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência**, v. 10, n. 2004, p. 39-61, 2008.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: Edufba, 2012.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: Edusc, 2002.
- LAU, Kimberly. **New Age capitalism: making money east of Eden**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- LE BRETON, David. **Antropología del cuerpo y modernidad**. 4 reimp. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- LE BRETON, David. **La sociología del cuerpo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **El orden de la memoria el tiempo como imaginario**. Barcelona: Paídos, 1991.
- LE GOFF, Jacques. **Pensar la Historia**. Barcelona: Paídos, 2005.
- LE MÛR, Rozenn. La evolución del arte huichol junto al turismo. Entre apreciación y apropiación cultural. **Desacatos**, n. 49, p. 114-129, 2015.
- LEMPÉRIÈRE-ROUSSIN, Annick. Le mouvement de 1968 au Mexique. **Vingtième siècle. Revue d'histoire**, p. 71-82, 1989.
- LEVI, Geovanni. Sobre Microhistoria. In: **Formas de Hacer Historia**. Madrid: Alianza, pp. 119-143 2001.

- LEVITT, Peggy; SCHILLER, Nina Glick. Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society 1. **International migration review**, v. 38, n. 3, p. 1002-1039, 2004.
- LEWGOY, Bernardo. Uma religião em trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais. **Ciencias sociales y religión. Porto Alegre, RS. Vol. 13, n. 14 (set. 2011), p. 93-117**, 2011.
- LEWIS, J.; MELTON, G. Introduction. **Perspectives on the New Age**. Albany: Suny Press, p. IX-XII, 1992.
- LIBERMAN, Kenneth. The reflexivity of the authenticity of ha ha yoga. **Yoga in the modern world: Contemporary perspectives**, v. 7, p. 100-120, 2008.
- LIFFMAN, Paul M. **Huichol territory and the Mexican nation: Indigenous ritual, land conflict, and sovereignty claims**. Tucson: University of Arizona Press, 2011.
- LUNA, Luis Eduardo. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru. **Journal of ethnopharmacology**, v. 11, n. 2, p. 135-156, 1984.
- LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- MACLEAN, Hope. **The shaman's mirror: Visionary art of the Huichol**. Austin: University of Texas Press, 2012.
- MACLEOD, Morna. Mayan Calendrics in Movement in Guatemala: Mayan Spiritual Guides or Day-keepers Understandings of 2012. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 18, n. 3, p. 447-464, 2013.
- MACLEOD, Morna. **Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas**. Ciudad de Guatemala: FLACSO, 2011.
- MAFRA, Clara et al. A Antropologia como participante de uma grande conversa para moldar o mundo. entrevista com tim ingold. **Sociologia & antropologia**, v. 4, n. 2, p. 303-326, 2014.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da nova era**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.
- MALUF, Sônia Weidmer. **Les enfants du verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au sud du Brésil**. 1996. Tese de Doutorado. Paris: EHESS.
- MALUF, Sônia Weidner. Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, 2, p. 147-161, 2005.
- MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. **Mana**, v. 11, p. 499-528, 2005.
- MALUF, Sônia Weidner. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 5, n. 5, p. 153-171, 2003.
- MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. **Annual review of anthropology**, v. 24, n. 1, p. 95-117, 1995.
- MARDONES, José María. **Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y postsecularización**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- MARDONES, José María. **Para comprender las nuevas formas de la religión**. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 169-186, 2003.
- MARIZ, Cecilia; MACHADO, Maria das Dores. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações do ISER**, v. 45, p. 24-34, 1994.
- MARLENE, Dobkin De Rios. Narcotourisme, mea culpa d'une anthropologue. **Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi**. Paris: Éditions Imago, p. 387-400, 2010.

- MARTÍN BARBERO, Jesús. La globalización en clave cultural. **Renglones**, v. 53, p. 18-32, 2003.
- MARTÍNEZ, Eduardo. **La política cultural de México**. Paris: Unesco, 1977.
- MARTINS DE OLIVEIRA, Eliane. **O mergulho no Espírito de Deus: diálogos (im)possíveis entre a Nova Era e a Renovação Carismática Católica na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova**, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UERJ, Rio de Janeiro, 2003.
- MARTINS DE OLIVEIRA, Eliane. Semântica da Canção Nova: relações de duplo vínculo e segredo em pesquisas sobre a Comunidade de Vida Canção Nova”, In: **Novas leituras do Campo Religioso Brasileiro**. São Paulo: Ideias & Letras, p. 126-155, 2014.
- MARTINS, Cecília Loreto; DE MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues. Insatisfações com a família e sociedades contemporâneas: uma comparação entre comunidades católicas e New Age. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 13, p. 49-75, 2007.
- MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, p. 80-105, 1999.
- MARY, André. Políticas de ‘Reconquista espiritual’ e imaginários transnacionais. In: **En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latino-americanas** Ciudad de México: CIESAS-IRD, p. 131-143, 2012.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, v. 46, p. 10-40, 2003.
- MAYER, Jean-François; FARAHMAND, Manéli. Le phénomène 2012. **Cahiers de l’Institut Religioscope**, núm. 12. Fribourg: Institute Religioscope, 2014.
- MCGUIRE, Meredith B. Health and spirituality as contemporary concerns. **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 527, n. 1, p. 144-154, 1993.
- MCGUIRE, Meredith B.; KANTOR, Debra. **Ritual healing in suburban America**. New Brunswick Rutgers University Press, 1988.



- MCKEVITT, Christopher; EADE, John; SALLNOW, Michael J. **Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage**. London: Routledge, 1991.
- MELUCCI, Alberto. Teoría de la acción colectiva. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia**, v. 1, p. 25-54, 1999.
- MEYER, Birgit. **Aesthetic formations: Media, religion, and the senses**. Cham: Springer, 2009.
- MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- MOL, Annemarie. **The Body Multiple**. Durham: Duke University Press, 2003.
- MOLINA, Virginia. Los indios de Veracruz. In: **Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos**. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- MOLINIÉ, Antoinette. La invención del new age andino. In: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina; JUAREZ, Nahayeilli (coords.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**, Ciudad de México: CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata, 2013.
- MONTERO VARGAS, Guadalupe. La cosmovisión de los pueblos indígenas. **Atlas del patrimonio Natural, Histórico y Cultural de Veracruz**. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
- MONTERO VARGAS, Guadalupe. La cultura popular en Veracruz. In: **Ensayos sobre la cultura de Veracruz**. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 43-63, 2000.
- MONTERO VARGAS, Guadalupe. **Prácticas religiosas y New age en Los Tuxtlas Veracruz**. Xalapa: Contrapunto, 2009.
- MONTOLIU VILLAR, María. **Cuando los Dioses Despertaron: Conceptos Cosmológicos de los Antiguos Mayas De Yucatán Estudiados en el Chilam Balam de Chumayael**. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

- MORALES, María del Rosario Ramírez. Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 18, n. 24, p. 134-152, 2016.
- MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge** Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.
- MÜNCH GALINDO, German Guido. **La magia tuxteca**. Ciudad de México: UNAM, 2012.
- NAVARRO, Carlos Garma. La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. **Alteridades**, n. 20, p. 85-92, 2000.
- NEGRÍN, Juan. **Acercamiento histórico y subjetivo al huichol**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1985.
- NEURATH, Johannes. La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad. **La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad**. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, p. 21-36, 2012.
- NEURATH, Johannes. Máscaras en mascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos. **Relaciones. Estudios de historia y sociedad**, v. 26, n. 101, p. 22-50, 2005.
- NEVEU, Érik. **Sociologie des mouvements sociaux**. París: La Découverte, 2010.
- NIGENDA, Gustavo et al. La práctica de la medicina tradicional en América Latina y el Caribe: el dilema entre regulación y tolerancia. **Salud pública de México**, v. 43, p. 41-51, 2001.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela. **Magia en los tuxtlas, Veracruz. Colección Presencias**, 1977.
- OLIVAS HERNÁNDEZ, Olga Lidia. **La nueva era de las tradiciones de la experiencia corporal como eje articulador en las trayectorias religiosas**. Ponencia presentada en el XIX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Tlaxcala, México, 1-3 de junio 2016.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira et al. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. Tese de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2012.

- OLIVEIRA, Isabela. Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação. Brasília: Tese de doutorado em História -Universidade de Brasília 2007.
- OLIVEIRA, Luciane. O poder do discurso carismático. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 13, p. 77-92, 2007.
- OLMOS, José Gil. **Los brujos del poder: el ocultismo en la política mexicana**. Barcelona: Debolsillo, 2012.
- ORO, Ari Pedro; MOTTIER, Damien. **Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual (Sudamérica, África, Europa)**. Ciudad de México: CIESAS/IRD2012.
- OTT, Jonathan. **Pharmactheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia**. Barcelona: La liebre de marzo, 1996.
- OTT, Jonathan. **Pharmactheon: Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia**. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo, 2011.
- OVERTON, Fuller J. Saint-Germain. In: Wouter Hanegraaff J., **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Boston: Brill, 2005.
- PEREZ MONFORT, Ricardo. **México Contemporáneo 1808-2014. La Cultura**. Ciudad de México: El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica/ Fundación Mapfre, 2015.
- PERRIN, Michel. **Le chamanisme**. Paris: Presses universitaires de France, 1995.
- PIERRE, BOURDIEU. **La distinction: critique sociale du jugement**. Paris: Ed. de Minuit, 1979.
- PIÑA ALCANTRA, Sarai. **Turismo y neo-chamanismo en la sierra mazateca, Oaxaca**. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em Etnologia. ENAH. México, 2015
- PINEDA, Miguel A. Güémez; MIGUEL, A. Integración-articulación de la medicina tradicional yucateca con la medicina institucional. **Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán**, v. 231, p. 32-42, 2004.
- PIÑEIRO, Juanjo. **Psiconautas. Exploradores de la conciencia**. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2000.

- PINKOLA, Clarissa. **Mujeres que corren con lobos**. Barcelona: Ediciones B, Segunda reimpressão, 2011.
- POMIAN, Krzysztof. Historia Cultural, Historia de los Semióforos. In: **Para una Historia Cultural**. Madrid: Taurus, p. 73-100, 1999.
- PRUE, Bob. Protecting the peyote for future generations: building on a legacy of perseverance. In: **Peyote: History, Tradition, Politics and Conservation**. Santa Barbara: Praeger, p. 129-150, 2016.
- RABELO, Miriam Cristina. **Corpos e espaços nas práticas de comida do candomblé**. Trabalho apresentado na XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Mesa Redonda: Religião e Corporeidade, Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel. Tres teóricos, tres movimientos sociales alternativos y la construcción sociopolítica. **Intersticios sociales**, n. 13, p. 0-0, 2017.
- RAMÍREZ SUAREZ, Yenny Carolina. **Subjetividades contemporáneas: el yoga como práctica de sí**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- RESÉNDIZ PICASSO, Juan. **Monografía de Los Tuxtlas: Catemaco, Veracruz, San Andrés**. Tuxtla: en Mercadotecnia y comunicación, 2004.
- RESSEL, Henrique da Costa. **Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzchilatlan**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2013.
- RICHES, David. The holistic person; or, the ideology of egalitarianism. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 6, n. 4, p. 669-685, 2000.
- RIVERA, Edil Torres. Espiritismo: The flywheel of the Puerto Rican spiritual traditions. **Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology**, v. 39, n. 2, p. 295-300, 2005.
- ROBERTSON, Roland et al. Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. **Global modernities**, v. 2, n. 1, p. 25-44, 1995.
- RODRÍGUEZ, María Teresa. Las Trece abuelas del Mundo. Un ejemplo de chamanismo cosmopolita. **R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (coords.). Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.

- ROSE, Isabel Santana de et al. **Tata endy rekoe-Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Florianópolis: Tese de doutorado em antropologia social. Universidade Federal de Santa Catarina 2012.
- ROUDOMETOF, Victor. Glocalization, space, and modernity 1. **The European Legacy**, v. 8, n. 1, p. 37-60, 2003.
- ROUDOMETOF, Victor. The glocal and global studies. **Globalizations**, v. 12, n. 5, p. 774-787, 2015.
- RUCK, Carl, et al. Entheogens. **Journal of Psychoactive Drugs** 11, nº 1-2, p.145-146, 1979.
- RUDNICK, Abraham. The notion of health: a conceptual analysis. **Israel Medical Journal Association**, vol 4, p. 83-85, 2002.
- RUZ BUENFIL, Alberto. De la Bauhaus situacionista Drakabygget en Suecia. **Huehucoyotl. Raíces al viento**, v. 30, p. 17-30, 2012.
- RUZ BUENFIL, Alberto. La imaginación al poder: 33 años después. **Regina y el Movimiento del 68**. Ciudad de México: EDAF, p.151-196 2002.
- SAÉZ, Oscar Calavia. Authentic ayahuasca. **Ayahuasca shamanism in the amazon and beyond**. New York: Oxford University Press 2014.
- SAHLINS, Marshall. **Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SAID, Edward. **Orientalismo**. Barcelona: Debolsillo, 2008.
- SAMS, Jamie. **The 13 original clan mothers: Your sacred path to discovering the gifts, talents, and abilities of the feminine through the ancient teachings of the sisterhood**. HarperSanFrancisco, 1994.
- SANCHIS, Pierre. Modernidade e pós-modernidade. **Análise & Conjuntura**, Belo Horizonte, v. 7, n. 2/3, maio/dez, 2008.
- SANTANA, José Epigmenio. **Nuño Beltrán de Guzmán y su obra en la Nueva España: historia patria**. Ciudad de México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1930.

- SCHAEFER, Stacy B.; FURST, Peter T. (Ed.). **People of the peyote: Huichol Indian history, religion & survival**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- SCHMIDT, Bettina. Meeting the spirits: Puerto Rican Espiritismo as source for identity, healing and creativity. **Fieldwork in Religion**, v. 3, n. 2, p. 178, 2009.
- SCHRAEDER, Lia Theresa. **The spirits of the times: The Mexican spiritist movement from reform to revolution**. Davis: University of California 2009.
- SCHULER, Margaret. Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento. **Poder y empoderamiento de las mujeres**, v. 1, p. 29-54, 1997.
- SCHULTES, Richard Evans; HOFMANN, Albert; RATSCH, Christian. **Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- SCURO, Juan. De religión y salud a espiritualidad y cura: el neochamanismo como vehículo del cambio. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 17, n. 22, p. 167-187, 2015.
- SCURO, Juan. Etnografiando, escribiendo e imaginando: Notas sobre el Santo Daime en el Uruguay [Ethnography, writing and imagining: Notes on Santo Daime in Uruguay]. **Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay**, v. 10, p. 115-131, 2012.
- SCURO, Juan. Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.
- SCURO, Juan; RODD, Robin. Neo-shamanism. In: **Encyclopedia of Latin American religions**. Cham: Springer, 2015. p. 1-6.
- SECALL, Rafael Esteve. **Turismo y religión: aproximación a la historia del turismo religioso**. Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial, 2007.
- SEMAN, Pablo Federico; VIOTTI, Nicolás. El paraíso está dentro de nosotros: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. **Nueva Sociedad**, n. 260, p. 81-94, 2015.

- SHELTON, Anthony. Predicates of aesthetic judgement: Ontology and value in Huichol material representations. In: **Anthropology, Art and Aesthetics**. Oxford: Clarendon Press, p.209-244, 1994.
- SHIMAZONO, Susumu. “New Age Movement” or “New Spirituality Movements and Culture”?. **Social Compass**, v. 46, n. 2, p. 121-133, 1999.
- SILVEIRA, E. Tarô dos santos e heresias visuais: um catolicismo new age?. **CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. Novas Comunidades Católicas**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.
- SILVEIRA, EJS da. Guerra cultural católica: política, espaços públicos e lideranças eclesiais. **Religião, política e espaço público: discussões teóricas e investigações empíricas**. São Paulo: Fonte Editorial, p. 11-48, 2015.
- SILVEIRA, Emerson J. Sena da. Tradicionalidade e estratégia identitária no catolicismo: do turismo religioso os retiros religioso-ecológicos. **Novas leituras do campo religioso brasileiro**. São Paulo: Ideias & Letras, p. 16-30, 2014.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. A “posse do Espírito”: cuidado em si e salvação; uma análise do imaginário da Renovação Carismática Católica. **Rhema**, v. 6, n. 23, p. 143-169, 2000.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. O ‘pop’no espírito: festa, consumo e artifício no movimento carismático/pentecostal. **Festa e religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais**. Juiz de Fora: Templo Editora, p. 137-158, 2003.
- SILVEIRA, Emerson. Turismo religioso, mercado e pós-modernidade. **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas: Alínea, 2003.
- SINGLETON, Mark; BYRNE, Jean. The classical reveries of modern yoga: Patanjali and constructive orientalism. In: **Yoga in the Modern World**. New York: Routledge, 2008. p. 89-111.
- SITLER, Robert K. The 2012 phenomenon New Age appropriation of an ancient Mayan calendar. **Nova Religion**, v. 9, n. 3, p. 24-38, 2006.
- SOARES, Edio. **Le butinage religieux: pratiques et pratiquants au Brésil**. Paris: KarthalaEditions, 2009.

- SOINTU, Eeva; WOODHEAD, Linda. Spirituality, gender, and expressive selfhood. **Journal for the scientific study of religion**, v. 47, n. 2, p. 259-276, 2008.
- SOSA-SÁNCHEZ, Itzel A.; LERNER, Susana; ERVITI, Joaquina. Civilidad menstrual y género en mujeres mexicanas: un estudio de caso en el estado de Morelos. **Estudios sociológicos**, p. 355-383, 2014.
- SOUZA, André Ricardo; SIMÕES, Pedro. **Espiritualidade e Espiritismo: reflexões para além da religiosidade**. São Paulo: Porto de Ideias, p. 244, 2017.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present**. Cambridge: Harvard university press, 1999.
- STEIL, Carlos Alberto. A igreja dos pobres: da secularização à mística. **Religião e sociedade**, v. 19, n. 2, p. 61-76, 1999.
- STEIL, Carlos Alberto. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. **Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 117-146, 2001.
- STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papirus, p. 29-52, 2003.
- STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião e Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 11-36, 2004.
- STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. **Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2017.
- STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, p. 31-47, 2012.
- STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, v. 20, p. 163-183, 2014.
- STEIL, Carlos Alberto; DE MOURA CARVALHO, Isabel Cristina; PASTORI, Erica Onzi. Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e



- da religiosidade numa paisagem ecológica. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 54-64, 2010.
- STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas. **Caderno CRH**, v. 24, n. 61, p. 29-49, 2011.
- STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas. **Caderno CRH**, v. 24, n. 61, p. 29-49, 2011.
- STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp, 2003.
- STRAUSS, Anselm L. et al. **Les fondements de la recherche qualitative: techniques et procédures de développement de la théorie enracinée**. Saint-Paul: Academic Press, 2004.
- SUTCLIFFE, Steven. **Children of the New Age: A history of spiritual practices**. London: Routledge, 2002.
- SUTTON, Peter. Aboriginal spirituality in a new age. **The Australian Journal of Anthropology**, v. 21, n. 1, p. 71-89, 2010.
- TAUSSIG, Michael; VALENCIA GOELKEL HERNANDO TR. **Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación**. Bogotá: UC, 2002.
- TAVARES, Carlos AP. **O que são comunidades alternativas**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.
- TAVARES, Fatima Regina Gomes. **Alquimista da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos**. Salvador: Edufba, 2012.
- TAVARES, Fátima RG. Terapias alternativas e diversidade terapêutica brasileira. In: **Cultura e instituições sociais**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, p. 263-279, 2006.
- TAVARES, Fátima. Experiência religiosa e agenciamentos eficazes. **Para além da eficácia simbólica. Estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: Edufba, p. 261-282, 2012.
- TAVARES, Fátima. Usos e significados da terapêutica no contexto religioso. **Religião e Sociedade**, v. 26, n. 2, p. 187-199, 2006.

- TAYLOR, Charles. **A secular age**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, James. **Buddhism and postmodern imaginings in Thailand: The religiosity of urban space**. London: Routledge, 2016.
- TEISENHOFFER, Viola. De la 'nebulosa místico-esotérica' al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos. In: **Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales**. Ciudad de México: IRD: ICESAS: CEMCA: ITESO: El Colegio de Jalisco, p. 45-72, 2008.
- TONIOL, Rodrigo Ferreira. **Do espírito na saúde**. Porto Alegre: EdUFRGS 2017.
- TONIOL, Rodrigo Ferreira; STEIL, Carlos Alberto. Ecologia, Nova Era e Peregrinação: uma etnografia da experiência de caminhadas na Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**. Porto Alegre. Vol. 11, n. 17 (jan./jun. 2010), p. 97-119, 2010.
- TONIOL, Rodrigo. Cortina de fumaça: terapias alternativas/complementares além da Nova Era. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 16, n. 2, p. 31-54, 2016.
- TONIOL, Rodrigo. New Age and Health. **Encyclopedia of Latin American Religions**. Cham: Springer International Publishing, p. 1-4, 2015.
- TONIOL, Rodrigo; STEIL, Carlos Alberto. **On the nature trail: converting the rural into the ecological through a state tourism policy**. Nova York: Nova Science Publisher's, Incorporated, 2015.
- TORRES, Yolotl González. **Danza tu palabra: la danza de los concheros**. Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2005.
- TROUT, Keeper; TERRY, Martin. Decline of the genus Lohophora in Texas. **Peyote, History, Traditions, Politics and Conservation**. Santa Barbara: Praeger p. 1-20, 2016.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **In the midst of disturbance: Symbiosis, coordination, history, landscape**. Exceter: European Association of Social Anthropologists, 2015.

- TURNER, Victor Witter; TURNER, Edith LB. **Image and pilgrimage in Christian culture**. New York: Columbia University Press, 1978.
- TURNER, Victor. **La selva de los símbolos**. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- TURNER, Victor. **The ritual process: Structure and anti-structure**. New Brunswick: Aldine Transaction Publishers, 1969.
- VAN HOVE, Hildegard. L'émergence d'un "marché spirituel". **Social Compass**, v. 46, n. 2, p. 161-172, 1999.
- VÁSQUEZ ZÁRATE, Sergio. Las Culturas Mesoamericanas. In: **Historia General de Veracruz**. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz; Universidad Veracruzana, p. 91-120, 2011.
- VELASCO, A. **La mujer dormida debe dar a luz**. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1973.
- VELASCO, A. **Regina: 2 de octubre no se olvida**. Ciudad de México: Punto de Lectura, 1987.
- VERNETTE, Jean. **Le New Age**. Paris: PUF, 1992
- VERNETTE, Jean. Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesses. **Les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui**. Paris: Bayard/centurion, p. 21, 1999.
- VILLORO, Luis. **Los grandes momentos del indigenismo en México**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- VIOTTI, Nicolás. El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. **Apuntes CECYP**, n. 18, p. 39-68, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, p. 113-148, 2002.
- VON STUCKARD, Kocku. Reenchanted nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 70, n. 4, p. 771-800, 2002.
- WALKER, Liz. **Ecovillage at Ithaca: Pioneering a sustainable culture**. Gabriola Island: New Society Publishers, 2005.

- WARREN, Kay B. **Indigenous movements and their critics: Pan-Maya activism in Guatemala**. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- WERNET, Augustin. Peregrinação à Aparecida: das romarias programadas ao turismo religioso. In: **Turismo, modernidade, globalização**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- WIEGAND, Phil C.; FIKES, Jay C. Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco. **Relaciones. Estudios de historia y sociedad**, v. 25, n. 98, p. 49-68, 2004.
- WINKELMAN, Michael. Psychointegrator plants: Their roles in human culture, consciousness and health. In: **Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy**, Santa Barbara: Praeger, p. 9-54, 1995.
- WINKELMAN, Michael. **Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.
- WOSIEN, Bernhard. **Dança: um caminho para a totalidade**. São Paulo: Editora Triom, 2000.
- YORK, Michael. Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial. **Social compass**, v. 46, n. 2, p. 173-179, 1999.
- ZIBECHI, Raúl; HARDT, Michael. **Preservar y compartir: bienes comunes y movimientos sociales**. Buenos Aires: Mardulce, 2013.
- ZNAMENSKI, Andrei A. **The beauty of the primitive: Shamanism and Western imagination**. New York: Oxford University Press, 2007.

TRIBO DA  
ILHA  
EDITORA

ISBN: 978-65-86602-36-4



9 786586 602364 >