

Tendo como marcas emblemáticas duendes, bruxas, incensos, a chamada Nova Era constitui-se em um fenômeno; uma onda de práticas que vem caracterizando mudanças de comportamento, especialmente em segmentos médios urbanos, o que chama a atenção de cientistas sociais desde as últimas décadas do século XX.

Pretendo, neste artigo, situar perspectivas diversas de análise a respeito desse fenômeno (que se convencionou chamar *esoterismo*, *nova era*, *fenômeno neo-esotérico*, entre outras denominações), no Brasil, em particular. O balanço dos estudos realizados permite produzir um mapeamento das discussões levadas a efeito sobre o tema, considerando os aspectos que emergem como demarcadores de sua especificidade e que caracterizam suas práticas, experiências e discursos. São traçados de uma literatura que se encontra ainda em construção, desde que debruçada sobre um fenômeno que tem na dinamicidade e multiplicidade de direções uma de suas principais marcas.

Situar o *fenômeno neo-esotérico*¹ implica considerar as múltiplas possibilidades em que as ações e as representações correlatas emergem como manifestações presentes em comportamentos que, no Brasil, se tornaram visíveis no decorrer da década de 1980, acen-

tuando-se nos anos de 1990. É certo que algumas de suas características remetem a décadas anteriores, em especial a um conjunto de conteúdos veiculados no contexto da “contra-cultura”, o que é assinalado por vários autores.² No entanto, as diferentes leituras enfatizam a dinâmica do fenômeno e sua complexidade, visto que ele está relacionado ao universo da religiosidade, do consumo, do lazer, das novas apropriações/construções acerca do corpo, entre outros.

No Campo Religioso e em Outros Campos

As mudanças de comportamento, fortemente associadas às novas buscas de caminhos espirituais, foram identificadas em um primeiro momento no que diz respeito à relação com o sagrado.

Os autores familiarizados com estudos das religiões no Brasil tendem a delinear certos aspectos acerca do universo neo-esotérico no cenário brasileiro em confronto com outras vertentes religiosas mais consolidadas, como o catolicismo, os cultos afro-brasileiros, o protestantismo e o espiritismo kardecista.³ Suas análises permitem perceber que o neo-esoterismo envolve a introdução de for-

* O presente texto retoma e amplia a revisão bibliográfica efetuada para a minha tese de doutorado (Schwade, 2001).

mas inovadoras de exercício religioso, bem como a incorporação de representações preexistentes que influenciam o modo como essas novidades se apresentam. Tendo, portanto, como objeto de análise o campo religioso, trata-se de trabalhos fundamentais para se perceber tons e cores que o fenômeno neo-esotérico assume no Brasil, na interação e comunicação com vertentes religiosas preexistentes.⁴

Vários são os autores que se destacam por essa abordagem, entre eles Carlos Rodrigues Brandão (1994), Luiz Eduardo Soares (1994), José Jorge de Carvalho (1991, 1994 e 2000) e Pierre Sanchis, (1995 e 1998). Incentivados a refletir sobre as características contemporâneas do campo religioso no Brasil, todos eles destacam uma certa “efervescência”, na qual o neo-esoterismo teria participação ativa. Outro aspecto mencionado é o caráter difuso desse tipo de religiosidade, o que se coaduna com a caracterização de sua clientela como pouco afeita a fidelidades institucionais.

Apesar de esses estudos terem se tornado análises referenciais, é um segundo conjunto de leituras sobre o fenômeno que permite perceber sua abrangência e ampliação na atualidade e que me interessa mais especificamente. Refiro-me a trabalhos que se debruçam sobre recortes empíricos e temáticos mais delimitados com relação a esse universo, representativos do interesse que tem suscitado o fenômeno do neo-esoterismo ou movimento “Nova Era”, como alguns o denominam. Tais trabalhos configuram uma outra vertente de análise, presente em livros, artigos publicados em periódicos, teses e dissertações de mestrado e também *papers* apresentados em congressos, dos quais se destacaram, no final do século XX, os eventos “Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina”, realizados em 1998 e 1999, em São Paulo e no Rio de Janeiro, respecti-

vamente.⁵ No caso dos *papers*, cabe destacar um interesse significativo na então virada do milênio que, embora agora compreenda outra dinâmica, ainda se mantém.⁶

Entre os trabalhos publicados destacam-se estudos como o de Vilhena (1990), sobre a adesão à astrologia em camadas médias do Rio de Janeiro; Russo (1993), sobre terapias corporais e a trajetória dos chamados “terapeutas corporais”; os trabalhos de Amaral (1994, 1998 e 1999), sobre o “trânsito religioso” no contexto do movimento “Nova Era”; o trabalho de Martins (1999), sobre as representações do corpo no contexto das terapias alternativas em Recife; Tavares (1999 e 1999a), acerca da difusão do tarô e do “holismo terapêutico”, no Rio de Janeiro; Magnani (1995, 1996, 1999 e 1999a, 2000), que discutem as práticas neo-esotéricas como produtoras de estilos de vida particulares na metrópole; D’Andrea (1996), que estuda a projecologia no Rio de Janeiro; Fortis (1997), que focaliza a experiência iniciática na Eubiose; Siqueira e Bandeira, (1997, 1998, 1998a), que versam sobre “Grupos Místico-Esotéricos” em Brasília; Maluf (1996), que trata da emergência de uma cultura terapêutica “neo-espiritual ou neo-religiosa”; Stoll (1999), que trata das relações entre expressões contemporâneas do Espiritismo no Brasil e a presença de interlocuções com correntes e conteúdos da “Nova Era” ou “neo-esotéricos”; Reis (2000), que enfoca “novas formas de religiosidade” e educação em Brasília.

Em relação aos *papers*, diferentes perspectivas de enfoque enriquecem a discussão. Eis alguns exemplos: o estudo das pré-escolas vinculadas a grupos que se relacionam com o neo-esoterismo em Brasília (Reis, 1998); a investigação da presença de práticas como o tarô em um terreiro de umbanda, em São Paulo (Souza e Souza, 1998); análise dos conteúdos veiculados pela revista Planeta acerca do corpo (Albuquerque, 1998 e 1999); análi-

se do conceito de natureza tal como apropriado por grupos ecológicos e místico-esotéricos da região de Alto Paraíso em Goiás (Lima, 1998), entre outros.⁷ Deve-se considerar ainda trabalhos dedicados à análise de religiões orientais, tema presente em diferentes congressos e eventos. Práticas específicas, como as que caracterizam as praticantes de *wicca*, chamadas *bruxas modernas*, também têm merecido a atenção de pesquisadores (Osório, 2004).

Em síntese, enquanto as primeiras interpretações mencionadas detiveram-se sobre a dinâmica do campo religioso, aí identificando a emergência de uma “religiosidade difusa”, a valorização da espiritualidade associada a práticas de “cultivo da interioridade” e a construção de uma “nova visão ecológica”, o segundo conjunto de trabalhos concentra-se na investigação de idéias e práticas de determinados segmentos do universo neo-esotérico. Dada a diversidade de questões propostas e perspectivas adotadas, poder-se-ia perguntar o que possibilita agrupá-los e considerá-los como constitutivos de um campo de estudos, ainda que em construção. O conjunto desses trabalhos não permite, porém, a constituição de um quadro empírico ou interpretativo único. No entanto, observa-se que, apesar de comportarem nuances e recortes singulares, existem certas regularidades nesses estudos, seja no modo de recortar o campo empírico quanto à de construção dos objetos, seja no plano da interpretação, se considerarmos a preocupação com o delineamento das representações coletivas presentes no universo que compõem essas práticas.

Os estudos contemplam algumas questões em torno das quais se desenvolvem diferentes argumentos.

Uma primeira questão localiza-se em recortes circunscritos do exercício da religiosidade, assinalando de modo especial *novas formas de expressões do sincretismo religioso*. A reli-

giosidade e suas manifestações plurais, entrelaçadas com práticas e conteúdos disseminados pelo neo-esoterismo, estão contempladas de diferentes formas nos estudos citados. Amaral (1994, 1998, 1999), direcionando seu enfoque sobre o trânsito religioso, seus conteúdos e práticas, argumentam um “sincretismo em movimento” sustentando que,

[...] mais do que um substantivo que possa definir identidades religiosas bem demarcadas, Nova Era é um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições e inserções religiosas de seus praticantes (1999, p. 48).

Já o estudo efetuado por Stoll (1999), em reflexão sobre duas lideranças religiosas espíritas que, por meio de sua história pessoal e carreira religiosa, personificam modos diversos de “ser espírita” no Brasil (os médiuns Chico Xavier e Luiz Gaspareto), refere-se à aproximação do médium espírita Luiz Gasparetto com algumas das expressões do universo neo-esotérico, o que significou a produção de uma nova “síntese”, “um arranjo particular de idéias e práticas que tem origens em fontes diversas – religiosas e não-religiosas – reinterpretadas, porém, a partir da tradição religiosa de origem” (p. 236).

Ainda em relação ao sincretismo, trabalhos apresentados na forma de *papers* mencionam, por exemplo, a incorporação de elementos e práticas esotéricas (realizações de palestras, cursos e meditações envolvendo estudos de técnicas terapêuticas como Reiki, cromoterapia etc.) em terreiros de Umbanda em São Paulo (Souza e Souza, 1998), trazendo elementos importantes para pensar desdobramentos singulares do entrelaçamento de práticas e conteúdos do neo-esoterismo com universos religiosos já estabelecidos no Brasil. Um outro estudo é o de Castro Martins (1999)

sobre a dinâmica do doutrina do “Vale do Amanhecer”, assinalando uma espécie de sincretismo entre elementos do cristianismo, do espiritualismo e da umbanda, organizados em uma referência efetuada na construção do *espaço sagrado* sede da comunidade, a elementos egípcios, africanos, incas, maias etc. O sincretismo é ainda alvo de reflexão sobre a construção de trajetórias espirituais no contexto da sociedade carioca (Carneiro, 1998), com o propósito de pensar a busca da religiosidade, como projeto na modernidade, e também expressão da “reflexividade” e da “destraditionalização” em contexto urbano.

Um segundo eixo de questões contempla a *construção de discursos alternativos sobre o corpo e a saúde*. Do corpo como veículo de liberação e prazer (Martins, 1999) à ênfase no corpo nas técnicas psicoterapêuticas (Russo, 1993) e novas concepções nas relações doença/cura no contexto da “neo-espiritualidade” e “neo-religiosidade” (Maluf, 1996). A ênfase no corpo vai ser mencionada ainda em trabalhos voltados para a discussão da espiritualidade terapêutica (Tavares, 1999a) e na idéia de uma “cultura corporal alternativa”, que ganha sentido diante da noção de “corpo civilizado”, conforme argumenta Albuquerque (1998 e 1999). São diferentes abordagens que remetem, de um lado, à emergência de concepções sobre o corpo e sua utilização como mecanismo de autopercepção, autoconhecimento individual; de outro, a processos históricos por meio dos quais são elaboradas diferentes ênfases no corpo, cuja reflexão aponta alternativas para o estabelecimento da condição de um corpo saudável, prazeroso.

A referência ao corpo e à saúde vem sendo mencionada em outra perspectiva, mais recente, que aponta para desdobramentos significativos do fenômeno neo-esotérico: a ênfase no que se convencionou chamar de *humanização*, em se tratando dos cuidados do corpo

e das concepções de saúde/doença. Destaca-se, sob esta ótica, o trabalho de Tornquist (2002), sobre a humanização do parto, e de Rachel Menezes (2004, 2005), sobre a humanização da morte. Essas pesquisas indicam, ainda, usos recentes do ideário associado ao neo-esoterismo, num cruzamento cada vez mais complexo de múltiplas referências, ao qual retornarei adiante.

Uma terceira questão é a referência a essas práticas como *produtoras de estilos de vida*. É sobre indicadores da configuração de estilos de vida que se evidenciam especificidades de práticas e conteúdos, o que pode ser percebido nos estudos de artes divinatórias, como a astrologia (Vilhena, 1991), o tarô (Tavares, 1999), e na abordagem das “terapias alternativas” (Maluf, 1996). Nas organizações das práticas neo-esotéricas e sua implementação espacial, Magnani (1999) defende o delineamento de comportamentos no interior da metrópole. A referência ao estilo de vida verifica-se também no campo da “experimentação religiosa”, envolvendo a emergência de grupos “místico-esotéricos”, em Brasília/DF (Siqueira e Bandeira, 1998). É ainda o estilo de vida dos pais que, de acordo com Reis (1998), demarca a opção por “escolas alternativas” para os filhos, questão identificada em estudo envolvendo escolas vinculadas a grupos místico-esotéricos, em Brasília/DF. A referência ao estilo de vida está presente também no privilégio do segmento de adeptos ao neo-esoterismo por opções selecionadas de lazer (viagens, participação em eventos, literatura, filmes, entre outros), citados com frequência em diversos estudos como demarcadores de comportamentos delineados por meio do contato e da interação com o neo-esoterismo, dando visibilidade a um fenômeno cujas expressões têm especial ressonância em segmentos médios urbanos.

No Meio Urbano: Contextualizando Pontos de Partida

Nas grandes cidades brasileiras, observa-se a presença de signos relacionados ao neo-esoterismo por meio da implementação progressiva de uma rede de produtos e serviços fundamentada na perspectiva de uma reorientação de diversos aspectos da vida cotidiana, com a finalidade de orientar e promover o “bem-estar”. A valorização de alimentações específicas, denominadas naturalista, vegetariana, macrobiótica, cujo consumo se relaciona com a concepção de que proporciona “vida mais saudável”, apresenta-se nos inúmeros restaurantes especializados e também em lojas que comercializam produtos associados a novos hábitos alimentares. A utilização de terapias consideradas “alternativas” – terapias corporais, diversos tipos de massagens, homeopatia, acupuntura etc. – associa-se à instalação de clínicas que concentram profissionais especializados nessas áreas e também a abertura de farmácias homeopáticas. As artes divinatórias despertam interesse progressivo, tanto na forma de uso como na importância atribuída ao aprendizado (curso de tarô, astrologia etc.). Lojas de produtos esotéricos disponibilizam velas, incensos, que vão ser utilizadas nas residências com fins diversos (decorativos, com o intuito de purificar ambientes, na realização de meditações, nos rituais etc.). Aulas de yoga, entendidas como um exercício alternativo que permite simultaneamente cuidar do corpo e do espírito, incorporadas nas práticas das academias de ginástica asseguram seu espaço ao lado das últimas novidades em aparelhos e tecnologias para manter a forma física.

A forma como tais signos se apresentam, vinculados a diferentes estabelecimentos e diluídos em um amplo mercado de consumo, faz com que em muitas ocasiões sejam referenciados, na mídia e também em

algumas interpretações acadêmicas, como concepções de bem-estar emergentes, como alternativa à conturbada vida moderna.

Ao lado desses signos, que têm uma relação mais direta com o consumo, menciona-se também a insatisfação generalizada em relação aos sistemas de sentido estabelecidos,⁸ atingindo mais significativamente os segmentos médios urbanos. Na dimensão religiosa, no que concerne à religião como instituição doutrinária reguladora e normativa;⁹ na organização familiar, questionando os padrões de organização familiar vigentes;¹⁰ nas relações afetivas, revelando uma preocupação com a intimidade e propondo a aproximação, a cooperação e o companheirismo como substitutos da competição e do distanciamento;¹¹ nos sistemas de intervenção terapêutica, dirigida aos tratamentos convencionais, questionando seu caráter fragmentado e racionalizante, em defesa das “terapias alternativas”.

Assim, identifica-se no meio urbano a presença de inúmeros produtos, serviços e cursos, cujos conteúdos e práticas remetem ao universo neo-esotérico. Incorporados ao estilo de vida de certos segmentos sociais, esses produtos, serviços e representações expressam-se por meio da busca de novos padrões no convívio familiar, nas relações afetivas, no cuidado com a alimentação, com o nascimento e com a morte, na expectativa de cobrir todas as dimensões da existência, tendo como eixo uma perspectiva transformadora voltada para o “cuidado de si”. Nesse universo, transitam não só adeptos, como também aqueles que esporadicamente se utilizam das artes divinatórias, das terapias alternativas e/ou adquirem produtos, como incenso, amuletos, imagens de duendes, de anjos, cds etc.

Esse modo urbano de prática do neo-esoterismo contrasta com a organização de “comunidades rurais alternativas”, as quais também veiculam práticas e idéias do universo neo-esotérico.¹² Nessas comunidades,

o questionamento da sociedade capitalista manifesta-se de forma mais radicalizada. Grupos com inspirações diversas organizam seu cotidiano numa convivência comunitária, em contato com a “natureza”, tendo como preocupação o “desenvolvimento integral” do ser humano, o que envolve os planos físico, mental e espiritual.

Apesar da diversidade e dos múltiplos direcionamentos, as práticas do neo-esoterismo apresentam alguns denominadores comuns. Primeiramente, o fato de algumas delas – como astrologia, tarô e terapias corporais – não constituírem práticas isoladas, uma vez que estabelecem diálogo com diferentes fontes culturais. Outro aspecto é que tais práticas terapêuticas, associadas a tradições culturais diversas (chinesa, japonesa, budista, hinduísta etc.), são frequentemente tonalizadas pela vivência religiosa. Importante também é a relação das práticas neo-esotéricas com a dinâmica urbana, o que se evidencia na estrutura arquitetônica dos “espaços” e no modo de constituição de suas redes e circuitos.

Tomadas em conjunto, essas práticas não caracterizam um “movimento” (“Nova Era”, “New Age”, “Esotérico”), mas um fenômeno – neo-esotérico – que se define pelo modo de sua constituição, dinâmica particular e vínculos que estabelece com outras expressões culturais de segmentos médios urbanos. De suas características, tais como aparecem em diversos estudos efetuados, trato nos tópicos seguintes.

A ênfase diferenciadora das práticas

No estudo do chamado “mundo da astrologia”, Vilhena (1990) reflete sobre as apropriações do sistema astrológico por um segmento das camadas médias urbanas do Rio de Janeiro.¹³ Salienta, assim, que não está falando dos usos da astrologia amplamente difundidos

na mídia. Trata-se de uma apropriação particular, que leva em conta o aprendizado do sistema astrológico e seu simbolismo,¹⁴ de forma que a crença e a linguagem astrológicas passam a fazer parte da interpretação do cotidiano de seus adeptos. Segundo o autor, a astrologia configura para seus adeptos “um mundo” como sistema de interpretação, associado a outros sistemas simbólicos, como a psicanálise, a religião e diversas expressões do esoterismo. Desse diálogo, emerge, porém, sua singularidade, o que lhe atribui um lugar específico no conjunto mais amplo de práticas e representações que vêm alimentando visões de mundo e estilos de vida de certos segmentos das camadas médias urbanas.

O uso do tarô, por sua vez, foi analisado por Tavares (1999). Neste caso, a especificidade de sua apropriação pelas camadas médias urbanas constrói-se em tensão com outros usos da cartomancia, cuja prática popular se volta a finalidades de ordem prática, ao passo que os “tarólogos” pretendem fazer uso das cartas como instrumento que induz ao “autoconhecimento”. O jogo, a relação com o consulente e a interpretação das cartas têm, portanto, sentido e motivação diversos daqueles que presidem a atividade da cartomante nos meios populares.

As restrições dos tarólogos às leituras efetuadas pelas cartomantes, segundo Tavares, dizem respeito à sua qualificação, isto é, consideram a leitura desorganizada, composta de frases feitas, voltada para “adivinhar” o passado e prever o futuro do consulente (*Idem*, pp. 115-116). Em contrapartida, propõem o uso do jogo de tarô como fator de aprendizado, iniciação e instrumento de autoconhecimento, estabelecendo-se um outro padrão de relacionamento entre consultor e consulente.

Atribui-se, portanto, à *forma*, ao *uso* e ao *modo de manipulação* de certos tipos de conhecimento um papel preponderante para se diferenciar práticas divinatórias populares da

prática do tarô e/ou do uso da astrologia. Distinguindo-se da prática divinatória difundida nos jornais¹⁵ e pelas cartomantes tradicionais, entendidas como vinculadas à determinação e à previsão, praticantes do jogo do tarô e adeptos da astrologia enfatizam esses sistemas simbólicos como busca de significados para eventos de sua vida cotidiana, porém considerando a sua participação efetiva nesta atribuição de sentido. Esse mesmo tipo de distinção pode ser observado no contraponto entre o “terapeuta alternativo” e a “benzedeira/curandeira” popular (Tavares, 1999a).

O que se destaca é uma nova atribuição de sentido a práticas “tradicionais” por meio do diálogo com outras formas de conhecimento, crenças e sistemas simbólicos, resultando numa elaboração que as diferencia de uma conotação pragmática, característica da utilização mais convencional da cartomancia e extensiva a outros sistemas divinatórios. Trata-se de sistemas simbólicos que não se fecham em si mesmos, mas, ao contrário, buscam referência em outras fontes culturais com as quais os adeptos dessas práticas dialogam e interagem – sistemas religiosos, áreas do conhecimento científico, o conhecimento tradicional das artes divinatórias –, referências que são ressignificadas, atribuindo sentido a essas práticas.

Um dos principais resultados, almejado por meio dessa atribuição de sentido, é a possibilidade de utilização dos diferentes sistemas simbólicos e seus entrecruzamentos para o “conhecimento de si”. Objetivo que também é mencionado em outras práticas do campo neo-esotérico, como as que dão ênfase a uma conotação terapêutica.

Conotação terapêutica

No universo neo-esotérico, a noção de terapia vem sendo apontada como portadora de um sentido próprio, pois remete à neces-

sidade de *transformação* do indivíduo em várias dimensões de sua vida. Quando se fala em *terapias alternativas*, tem-se em mente uma representação que redimensiona a noção de cura. No plano individual, a expectativa de *transformação* implica intervenção numa situação de crise, de mal-estar,¹⁶ com vistas à recuperação do equilíbrio – físico-orgânico, psíquico/mental e espiritual. Além disso, toda crise é pensada como “oportunidade”, como possibilidade de se desenvolver potencialidades, o que sugere ao sujeito “tomar posse de si” por meio do endosso do prefixo “auto”: autocura, autoconhecimento, auto-ajuda.

Esse conceito contempla também o sentido de transformação do ambiente: uma perspectiva holística, em que a constatação de mal-estar, de crises e insatisfações se associa ao questionamento de padrões e valores vigentes nas relações entre os seres humanos e com a natureza. Perspectiva que pode assumir um viés religioso quando associada à espiritualidade e à terapia. Embora não seja uma associação inovadora,¹⁷ no universo neo-esotérico assume tonalidades específicas: aponta para a necessidade de se resgatar o lugar do ser humano na criação divina, como possibilidade de compensar a destruição ambiental (uma visão ecológica) e a violência (valorizando as relações humanas). Trata-se de uma tentativa de *salvar o mundo*, perspectiva que atribui à transformação uma conotação espiritual.

É essa dimensão ampliada que remete à transformação em escalas planetária, social e de valores que estão presentes na intervenção terapêutica do meio neo-esotérico.

Os estudos sobre o tema revelam certa dificuldade em delimitar as fronteiras do campo das chamadas “terapias alternativas”. A começar pela abrangência das práticas envolvidas, como tarô, astrologia, reiki, acupuntura, florais etc., cujos especialistas se autodenominam “terapeutas”. As classifica-

ções propostas pelos autores variam nesse sentido. Tavares (1999), por exemplo, identifica um segmento específico – a categoria “terapeuta não-médico” –, que divulga uma “espiritualidade terapêutica”, cuja prática se diferencia tanto de outras práticas da chamada “nebulosa místico-esotérica” como das práticas médicas oficiais e/ou de cura com fundamento religioso (*Idem*, pp.110-112).

O estudo de Jane Russo (1993), por sua vez, chama essas mesmas práticas de “terapias corporais”. Segundo a autora, elas constituem o entrecruzamento entre dois campos distintos – “complexo alternativo”¹⁸ e campo da “psi”. Ou seja, Russo enfatiza a singularidade das terapias corporais em relação à intervenção psicológica convencional pelo fato de utilizarem o “corpo como instrumento básico de mudança e de autoconstrução”, em oposição à palavra. Sublinha a autora, porém, que as próprias terapias corporais do “complexo alternativo” são produtoras de certo modo de vida que define os chamados “terapeutas corporais, de tal forma que “práticas e personagens se confundem [e] [...] o ideário que sustenta a sua prática dá sentido à sua trajetória” (*Idem*, p. 191).

Debruçando-se especificamente sobre a forma como se cruzam os percursos dos terapeutas com a construção das terapias corporais, Russo salienta que a oposição entre as técnicas propostas em relação às intervenções fundamentadas na psicologia convencional – o corpo contra a palavra – adquire significados que extrapolam o campo terapêutico. Entre as questões desenvolvidas pela autora, interessa-me ressaltar a idéia de que terapias corporais, como técnicas, se produzem “nas margens” das instâncias legitimadas pela palavra, instrumento da racionalidade e da lógica escolar por excelência. As terapias corporais singularizam-se, portanto, pela negação da “consagração pela palavra” e pela

[...] afirmação de um outro tipo de consagração, paralela, marginal, que não depende tanto de estudo, diplomas, teoria, mas sim de “vivências”, “exercícios”, em suma, de trabalho corporal (*Idem*, p. 193).

Essas práticas, assim como o perfil desses especialistas, constroem-se, portanto, segundo a mesma lógica observada no caso das práticas divinatórias, isto é, por meio de interfaces, diálogos e conflitos com outros sistemas simbólicos de cura e de crença.

Na análise das articulações criadas pelas práticas neo-esotéricas de cunho terapêutico com um amplo espectro de “fontes” ou “tradições”, reside a principal contribuição dos estudos voltados às “terapias alternativas”.

A contribuição de Sonia Maluf (1996, 1999) a esse debate está no fato de ela qualificar as chamadas “terapias alternativas” como constitutivas de “uma cultura terapêutica neo-religiosa ou neo-espiritual”, que considera resultante do cruzamento entre novas e velhas formas de religiosidade, práticas terapêuticas e experiências ecléticas vivenciadas por camadas médias urbanas. Na tentativa de apreender os significados específicos dessa relação, Maluf (1999) enfatiza a necessidade de deslocar-se a perspectiva unilateral, que tem caracterizado o olhar para as instituições religiosas e suas doutrinas, por um lado, e as técnicas de cura, por outro, tendo em vista que é a *experiência* da articulação entre esses diferentes campos que caracteriza o neo-esoterismo. Nesse sentido, afirma: “é o sujeito portador de uma experiência ímpar que pode reunir experiências e doutrinas religiosas e espirituais tão díspares e lhes dar um sentido” (*Idem*, p. 71). Isso implica pensar *como* essas diferentes referências são assimiladas e articuladas nos “itinerários terapêuticos”.

Na construção desse argumento, a autora destaca a importância de alguns elementos do universo simbólico das camadas médias,

entre os quais a cultura psi,¹⁹ a difusão da homeopatia e outros campos em que tais segmentos sociais atuam como organizações coletivas voltadas à ecologia e/ou alinhadas à contra-cultura. Sublinha ainda a existência de certas continuidades, como a espiritualidade e a ênfase terapêutica de certos sistemas religiosos. Mas, ressalta a autora, inexistente uma vertente exclusiva de sustentação desse sistema – a “cultura terapêutica neo-espiritual ou neo-religiosa” tem como princípio o cruzamento entre diferentes fontes, sistemas religiosos, terapias convencionais oficiais e não-oficiais.

É na ressalva do aspecto da presença de diferentes fontes como possibilidades e dos cruzamentos possíveis entre elas na efetivação de experiências que reside uma das contribuições mais significativas dos diversos estudos que fazem alusão às terapias alternativas. Nesse contexto, o uso de artes divinatórias (como a astrologia e o tarô) ou a participação em sessões do Santo Daime são encarados como recursos que podem ser acionados em processos e itinerários de busca espiritual e “conhecimento de si”, entendidos como portadores de uma conotação terapêutica em função do caráter que lhes é atribuído na experiência dos sujeitos. Esses trabalhos, portanto, sugerem que o cruzamento de diferentes referências implica uma atribuição de sentido a essas práticas que não está dada *a priori*, mas que se organiza pela circulação de pessoas, informações e da assimilação de diferentes saberes na interpretação das experiências cotidianas.

O deslocamento do eixo de referência das instituições e dos sistemas simbólicos para o campo da experiência dos sujeitos abre também outras possibilidades interpretativas. Por exemplo, a discussão sobre a formulação, no seio das camadas médias urbanas, de novas representações sobre corpo e saúde. O trabalho de Martins (1999) é sugestivo nesse sentido. O argumento do autor gira em torno da

possibilidade que tais práticas abrem no sentido de uma mudança do imaginário do corpo na sociedade ocidental. Uma vez que se veiculam, por meio das práticas terapêuticas alternativas, novas concepções acerca do corpo, estas vêm se confrontar, de um lado, com a noção de “corpo perfeito” e, de outro, com a imagem do “corpo culposo”.

Para além das terapias que incidem sobre o corpo, mudando a imagem que dele possuímos, interpretações recentes de conteúdos veiculados pelo neo-esoterismo têm ressonância em novas alternativas propostas para o nascer e o morrer, limites da consciência do humano, cunhados como *humanização*, como apontam os estudos de Carmem Suzana Tornquist (2002) e Rachel Aisengart Menezes (2004), que tratam, respectivamente, da humanização do parto e da humanização da morte. Ambos os trabalhos sublinham a presença da noção do *alternativo* e o *retorno à natureza* como norteadores de práticas que se institucionalizam em hospitais, envolvendo, portanto, não somente a geração considerada *alternativa*, mas especialmente equipes de profissionais (médicos, psicoterapeutas, enfermeiros entre outros) que integram suas atividades propondo tais alternativas.

Tais imagens se difundem e são reinterpretadas no processo de circulação, o que reflete uma outra característica do fenômeno neo-esotérico, qual seja, a tendência à implementação progressiva de redes e circuitos através dos quais circulam especialistas/terapeutas, adeptos com diferentes graus de envolvimento e informações sobre as práticas das diversas especialidades.

Redes, circuitos, espaços

Para além da doutrina e do templo, associados à disseminação do neo-esoterismo, assinala-se a emergência progressiva de “espa-

ços” cujas ações têm uma conotação que os singulariza em relação a outros núcleos em que se desenvolvem práticas semelhantes. Além das práticas mencionadas – de cura e divinatórias –, esses “espaços” patrocinam atividades educativas (cursos, palestras, edição de livros), rituais (da lua cheia, de ano novo etc.) e de lazer (projeção de filmes, viagens etc.), como assinala Magnani (1999) em estudo realizado em São Paulo. Esses espaços apresentam, portanto, regularidades na forma de organização e nas atividades que desenvolvem, o que é extensivo também a outras atividades, como a organização de congressos e “feiras místicas”, que congregam espaços holísticos, constituindo redes que articulam diversas regiões do país, bem como redes de relações internacionais.

Assim, as práticas que conciliam, por exemplo, espiritualidade e terapia não se limitam mais aos “consultórios”, lugar onde se estabelecem relações entre especialista e consultente. Progressivamente, têm-se implementado “espaços” que, a exemplo de algumas clínicas, promovem diversas atividades: consultas de tarô e/ou astrologia, massagens, cursos, palestras, encontros coletivos, “vivências” e *workshops*. Nessa ambientação, as práticas se cruzam, estabelecem intercâmbios de conteúdos que lhes dão sustentação. Fato que pode ser observado também em “feiras místicas”, congressos etc.²⁰

Na trama da cidade, tais práticas vêm adquirindo visibilidade, desde que associadas a uma rede de serviços e de consumo. Além de clínicas, consultórios e suas técnicas alternativas, de restaurantes, cujo propósito é oferecer alternativas alimentares, nos últimos anos têm proliferado os espaços holístico-alternativos, onde se atende à demanda por produtos e práticas e se discute os conteúdos que as alimentam. Alguns desses espaços têm-se tornado pontos de referência no circuito dos adeptos, uma vez reconheci-

dos pelos seus fins específicos. Mas, há singularidades que podem ser percebidas na forma de implementação e organização das atividades, bem como no modo de circulação de pessoas.

A pesquisa de Magnani (1999) em São Paulo caracteriza esses espaços como “pontos de referência estáveis no circuito neo-esotérico”, uma vez que “constituem lugares de encontro e sociabilidade para pessoas cujos gostos, formação, preocupações espirituais e estilos de vida se assemelham” (p. 34). O estudo concentra-se na relação das práticas neo-esotéricas com a dinâmica da sociabilidade na metrópole e demonstra que existem articulações entre essas práticas, levando em consideração a distribuição espacial associada à movimentação dos adeptos. Para caracterizar o movimento entre espaços neo-esotéricos da cidade Magnani utiliza-se da categoria *circuito*, que consiste em identificar conjuntos de estabelecimentos que têm em comum determinada prática ou serviço no meio urbano, mas que não são contíguos, e sim reconhecidos pelos usuários habituais (*Idem*, p. 68). Esta categoria permite, portanto, observar o conjunto de práticas, grupos e espaços com suas diferentes orientações e propósitos, dotados de sentido, “sem no entanto dissolvê-los no interior de um mesmo caldeirão” (*Idem*, p. 41).

Se, por um lado, a distribuição geográfica dos espaços confere visibilidade ao fenômeno, por outro, é a circulação de adeptos e agentes entre e através deles que concretiza as redes e os circuitos. Em outros termos, é a circulação que dá vida aos circuitos e redes, fazendo com que as práticas adquiram “carne e osso” (Carneiro, 1998). Nessa perspectiva torna-se proeminente a análise de trajetos, trajetórias, itinerários e processos que promovem a adesão a essas práticas, a formação de terapeutas e a delimitação de especialidades. A circulação permite perce-

ber também que existem diferentes graus de envolvimento e níveis de adesão.²¹

Caracterização do Fenômeno

Os estudos apresentados sugerem a existência de um *campo intermediário* entre o exercício esporádico de uma prática neo-esotérica orientada pelos apelos do mercado de consumo, de um lado, e o engajamento num ideal de sociedade que se pretende realizar nas comunidades rurais alternativas, de outro. Ainda que não possua contornos e fronteiras claramente definidas, esse *campo intermediário* apresenta certas especificidades que se delineiam no confronto com outras práticas e representações, como exemplificam estudos sobre a astrologia e o tarô. Também contribuem para isso o modo de organização dos espaços e de suas atividades; o fluxo dos atores sociais e o modo como eles, com base nas suas experiências, atribuem sentido às práticas ditas “alternativas”; e o delineamento de campos semânticos, como é o caso das “terapias corporais”, que definem o seu nicho no interior do campo mais amplo das alternativas terapêuticas.

As ações e as representações concernentes ao universo neo-esotérico consolidam-se progressivamente no meio urbano mediante referências objetivas – espaços holístico/alternativos instalados nas cidades e organização de feiras e/ou congressos, nos quais se promovem atividades especializadas, envolvendo práticas de cura, cursos, organização de rituais, vivências, *workshops* etc. Essas atividades dinamizam campos semânticos atualizados e/ou ressignificados e mobilizam a circulação de “especialistas”. Em todas essas dimensões, operacionalizam-se cruzamentos de conhecimento de origens diversificadas, promovendo-se diálogos com algumas áreas do conhecimento científico, o recurso a con-

teúdo de mitos, de saberes vistos como tradicionais, associados ou não a diversas doutrinas e experiências religiosas.

Essa forma de expressão, que não converge para a institucionalização nos moldes de uma doutrina, de uma religião, de um partido político ou de uma disciplina, suscita um esforço de construção de estratégias de análise que desloquem referenciais estabelecidos – por exemplo, os institucionais, como a religião –, privilegiando o processo de construção, fluxos e movimentos.

Nos estudos sobre o tema há duas concepções principais: primeiro, de que o universo neo-esotérico se torna visível para além das referências religiosas institucionais, exigindo a elaboração de estratégias de análise que permitam a apreensão das ressonâncias na dinâmica cultural e na mudança social; segundo, estes trabalhos questionam a idéia de que as ações e as representações que definem o universo neo-esotérico simplesmente espelham a fragmentação do mundo moderno e a tendência à proliferação de bens de consumo simbólicos, cuja escolha seria individual e a finalidade, a satisfação de necessidades imediatas.

Entre as diferentes estratégias evidenciadas nos estudos citados destacam-se a ênfase nas experiências dos sujeitos e a referência aos “espaços”, ampliando, assim, as perspectivas de apreensão do processo de difusão de conhecimentos e práticas do universo neo-esotérico. Evidencia-se também a emergência de comportamentos coletivos, que surgem da troca/comunhão de experiências em atividades desenvolvidas nesses “espaços”.

Argumenta-se frequentemente que a demanda pelas intervenções terapêuticas alternativas e outras práticas estariam associadas à insatisfação de certos segmentos sociais (especialmente as camadas médias urbanas) em relação a instituições consolidadas, como o sistema biomédico, a família e a religião. De-

manda que, no entanto, não se traduz em propostas de transformação social, uma vez que as transformações almejadas se circunscrevem na busca e promoção do bem-estar individual.²²

Por seu caráter fragmentário, tais práticas não se organizam na forma de um “movimento” estruturado. Mas, alguns estudos apontam para certas possibilidades organizativas, como é o caso dos “espaços” neo-esotéricos, cujas formas de sociabilidade permitem momentos de partilha e o reconhecimento de que há uma coletividade constituída pelos adeptos, à medida que estes se reconhecem como tal pelo endosso de determinadas linguagens e no modo de partilha de suas experiências de busca espiritual.

Referindo-se à formação de uma “sensibilidade neo-esotérica”, a noção de comunidade é utilizada por Magnani (1999) para questionar a forma pela qual convencionalmente se tem retratado esse universo, qual seja, a idéia de indivíduos trilhando solitariamente seus caminhos espirituais.²³ Considerando os processos de comunicação entre essas práticas e a consolidação dos “espaços”, em torno dos quais se definem *circuitos* e *trajetos*, Magnani assinala a presença na metrópole de um “tipo” de comunidade que se define por ser “efêmera, de fim de semana” (p. 108). Trata-se, portanto, de uma comunidade singular, que propicia uma sociabilidade alimentada por troca de pontos de vista, leituras, experiências de viagens... “no contexto do “pedaço” de cada um – aquele contexto onde os laços de lealdade são mais fortes – mas principalmente nos “circuitos”, ao longo dos quais se recortam os “trajetos” personalizados” (*Idem, ibidem*). Assim, utilizando-se da categoria “circuito” para caracterizar uma forma específica de articulação entre os adeptos, Magnani afirma que os espaços e as atividades neo-esotéricas constituem uma forma particular de prática cultural e comportamento, permitindo a formação de pequenos grupos e redes:

As vivências, palestras, cursos e celebrações multiplicam-se ao longo do circuito, estabelecendo relações de proximidade e de trocas próprias de comunidade. Não, porém, aquelas das comunidades biológicas, institucionalizadas, permanentes, mas de um tipo que se dissolve ao término da atividade, podendo ser reeditada no próximo evento, em algum outro ponto do circuito- com os mesmos ou outros participantes, não importa, pois todos conhecem o código ou ao menos o jargão básico (*Idem*, p. 134).

Também Maluf (1996) sustenta que nas expressões da cultura terapêutica neo-religiosa no Brasil há uma concepção de indivíduo que não é mera continuidade do “individualismo” ocidental, pois muitos adeptos pertencentes à classe média urbana ao se identificarem com certos movimentos culturais e políticos – como a contra-cultura, o feminismo, o movimento ecológico, entre outros – passam a ter uma visão crítica da sociedade, ainda que não organizados em torno de um movimento.

O modo de difusão predominante do fenômeno neo-esotérico contempla ordenamentos processados em meio à circulação de pessoas e de informações com a assimilação de diferentes saberes apreendidos no cotidiano. Assim, na atribuição de *sentido* às práticas e aos conteúdos veiculados, em estreita dependência dos diferentes processos de difusão, ganha destaque o movimento dos atores que desenvolvem participação ativa nos significados conferidos. A abertura constante para novas práticas constitui-se parte de uma lógica de organização que pode ser observada buscando, não possíveis sínteses, mas o processo e a dinâmica de elaboração do sentido.

Localizando na especificidade de sua manifestação os mecanismos da sua dinâmica, o universo neo-esotérico, seus conhecimentos e ações correlatas, pode ser situado

como um projeto em construção, cujas possibilidades de abrangência vêm se ampliando e diluindo, sem perder de vista lógicas internas próprias de uma difusão não localizada, mas

ordenada no decorrer de sua evidência empírica. É o que se observa nas diferentes e sempre inovadoras dimensões sugeridas pelas leituras e interpretações do fenômeno.

Notas

1. No decorrer deste trabalho, refiro-me a este conjunto pelo termo *neo-esotérico*, seguindo as distinções apontadas por Magnani (1999), na expectativa de reconhecer singularidades e simultaneamente considerar uma ampla gama de propósitos tomados como características do conjunto de práticas em questão.
2. Sobre as relações com a “história” da constituição dessas práticas, ver, entre outros, Heelas (1996), Carozzi (1999). Magnani (2000).
3. Para exemplos de diferentes direções desse debate, ver Carvalho (1991 e 1994); Brandão (1994), Sanchiz, (1995 e 1998), Soares (1994). Esses estudos apontam entrelaçamentos singulares, em que o exercício religioso, relacionado a “escolhas” e “sínteses individuais”, merece destaque.
4. O que não significa que sejam adaptadas de maneira simplista. Nesse sentido, é importante a observação de Carvalho de que “não se pode passar dos búzios para a astrologia sem que os transformemos em outros búzios, próprios deste meta-circuito e não mais característico da tradição afro-brasileira” (1994, p. 95).
5. Alguns desses artigos estão publicados na coletânea organizada por Carozzi (1999), que contém também dois artigos sobre práticas esotéricas na Argentina.
6. As diferentes versões que assumem as práticas relacionadas ao neo-esoterismo continuam em evidência na programação de seminários, congressos e encontros acadêmicos. Como exemplo, a “XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina”, realizada em Porto Alegre, em setembro de 2005. Ver o *site*: www.pucrs.br/eventos/xiiijornadas/.
7. Nesses congressos, além de trabalhos especificamente dedicados ao fenômeno, são frequentes as menções ao neo-esoterismo em textos sobre a religião e a religiosidade, com referências ao pluralismo religioso e a novas formas de sincretismo.
8. Questão discutida por Soares (1994), que se refere ao “alternativo” e ao “experimentalismo cultural” contextualizados em um grau crescente de insatisfação em face de instituições como a religião e a família.
9. No plano da vivência religiosa e espiritual, as alternativas evidenciam a valorização da escolha em detrimento da afiliação em função de vínculos familiares; escolha que se caracterizará também em oposição à conversão, fazendo emergir a possibilidade de novos arranjos de conteúdos e práticas religiosas, distanciando-se da fidelidade a uma doutrina, a uma instituição, a uma Igreja.
10. Refiro-me às considerações acerca da família nas camadas médias urbanas. Ver, entre outros autores, Salem (1989) Figueira (1985).
11. Sobre novos parâmetros nas relações afetivas, remeto o leitor à discussão de Giddens (1992).
12. Uma das experiências citadas com frequência é Esalem, na Califórnia, que também se constitui em espaço de formação e disseminação (ver Heelas, 1996; Amaral, 1998;

- Carozzi, 1999). No Brasil, essas comunidades possuem características particulares, conforme sublinhado por Magnani (2000, pp. 22ss.).
13. O autor entende a a astrologia como uma “fronteira simbólica” que influencia a formulação de estilos de vida e visões de mundo de um segmento dessas camadas, ou seja, uma maneira de “pensar a familiaridade e a prática da astrologia como um critério útil para produzir tais fronteiras” (p. 82).
 14. A noção de simbolismo foi formulada por Vilhena com base na recorrência em que aparecia nas entrevistas realizadas pelo autor: “assume um papel estratégico, contribuindo para sua autodefinição [dos praticantes da astrologia]” (p. 135).
 15. Embora a mídia em algumas ocasiões também se preocupe em divulgar os “simbolismos”, como sublinha Maluf (1996) em relação à forma em que se apresenta a coluna “Horóscopo” da *Folha de São Paulo*.
 16. Como sublinha Maluf (1996), nas “narrativas terapêuticas” prefere-se falar em “mal-estar” e não em “doença” para se referir à crise que desencadeia a busca de processos terapêuticos singulares.
 17. Especificamente no caso brasileiro, relações entre espiritualidade e cura estão presentes nas diferentes versões dos cultos de origem africana, em segmentos do espiritismo e, mais recentemente, no movimento neo-pentecostal e carismático católico.
 18. Como “complexo alternativo”, Russo entende “uma filosofia difusa [...] criando uma espécie de amálgama a partir do qual as práticas se revelam passíveis de um uso concomitante, tornam-se intercambiáveis ou combinam-se de diversas maneiras” (1993, p. 113).
 19. Trata-se da referência à disseminação de uma linguagem psicanalítica que teria extrapolado o espaço da clínica e a relação do terapeuta com seu cliente, constituindo-se em uma linguagem partilhada por segmentos médios urbanos. “Cultura psi” remete às análises de Figueira (1985, *apud* Maluf, 1996).
 20. O contexto da “feira esotérica” como espaço que amplia essa relação foi sublinhado por Guerreiro (1998). Em relação aos Congressos, ver descrição de Amaral (1998), Schwade (2001); Para espaços holísticos, ver Magnani (1999) e Schwade (2001).
 21. Como exemplo, Vilhena (1990) destaca, em relação aos adeptos da astrologia, praticantes com vínculos diferenciados. Magnani (1999) classifica-os em diferentes grupos – erudito, participativo, ocasional.
 22. Nesse caso remete-se ao universo simbólico no qual as camadas médias urbanas estão inseridas, que teria no “individualismo” uma de suas principais marcas. A referência concentra-se, entre outros autores, em Dumont (1995), Giddens (1992) e Simmel (1983). A contextualização sociológica contempla ainda outras questões: a ausência de instituições, de doutrina ou de filosofias exclusivas de referência (seja religiosa seja política); a fragmentação do cotidiano e as inúmeras referências disponíveis, associadas a uma condição presente especialmente nas grandes cidades, algumas vezes assinalada como “pós-moderna”.
 23. Referência que o autor remete às afirmações de Russo (1993).

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Leila Marach Basto. (1998), "Revista Planeta: imagens do corpo, imagens da alma". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- _____. (1999), "Orientalização e novas gestões do corpo". Trabalho apresentado no Encontro Anual da Anpocs, Caxambu (MG), out.
- AMARAL, Leila. (1998), *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- _____. (1999), "Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado", in Maria Julia Carozzi, *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis, Vozes.
- AMARAL, Leila et al. (1994), *Nova Era: um desafio para os cristãos*. São Paulo, Paulinas.
- BARROSO, Maria Macedo. (1998), "'Deus é diferente mas não desigual de mim': a produção da imanência nas práticas de meditação da Siddha Yoga". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- BELLAH, Robert N. (1986), "A nova consciência religiosa e a crise da modernidade". *Religião e Sociedade*, 13 (2): 18-37, Rio de Janeiro, Iser.
- BIZERRIL, José. (1998), "'Dois sentados sobre a terra': corpo e espírito na experiência do Tao". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, USP, 22-25 set.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1994), "A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido", in A. Moreira e R. Zicman (orgs.), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis, Vozes.
- CAMURÇA, Marcelo A. (1998), "Sombras na catedral: a influência *New Age* na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto". *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 1 (1): 85-125, Juiz de Fora, Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, jul-dez.
- CARDOSO, Alexandre. (1998), "Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos do misticismo contemporâneo". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- CARNEIRO, Sandra. (1998), "Trajetórias espirituais enquanto projeto da modernidade". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- CAROZZI, Maria Julia. (1999), "Introdução", in _____, *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis, Vozes.
- CARVALHO, José Jorge. (1991), "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". *Série Antropologia*, 114: 1-46, Brasília, Universidade de Brasília.

- _____. (1994), "O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade", in A. Moreira e R. Zicman (orgs.), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis, Vozes.
- _____. (2000), "A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica". *Série Antropologia*, 285: 1-16, Brasília, Universidade de Brasília.
- CASTRO MARTINS, Maria Cristina. (1999), "O amanhecer de uma nova era: uma análise do espaço sagrado e simbólico do Vale do Amanhecer". Trabalho apresentado nas XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro, set.
- D'ANDREA, Anthony. (1996), *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, IUPERJ.
- DUMONT, Louis. (1993), *O individualismo: uma perspectiva antropológica da antropologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.
- FIGUEIRA, Sérvulo (org.). (1985), *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1998), "Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem religião". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, USP, 22-25 set.
- _____. (1999), "O jardim mágico brasileiro". Trabalho apresentado no Encontro Anual da Anpocs, Caxambu (MG).
- FORTIS, Antônio Carlos. (1997), *O buscador e o tempo: um estudo antropológico do pensamento esotérico e da experiência iniciática da Eubiose*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP.
- GIDDENS, Anthony. (1992), *As transformações da intimidade*. São Paulo, Editora da Unesp.
- GUERREIRO, Silas. (1998), "Encontro de magia, mito e ciência na consulta aos oráculos: o espaço da feira mística". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- HEELAS, Paul. (1996), *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell Publishers.
- LIMA, Ricardo Barbosa. (1998), "Nova consciência religiosa e ambientalismo: uma leitura em torno das representações da categoria natureza entre grupos místico-esotéricos e ambientalistas em Alto Paraíso de Goiás (GO)". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- MAGNANI, José Guilherme. (1995). "Esotéricos na cidade: os novos espaços de encontro, vivência e culto". *São Paulo em Perspectiva*, 9 (2): 66-72.
- _____. (1996), "Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole", in José G. Cantor Magnani e Lilian de Lucca Torres, *Na metrópole*, São Paulo, Edusp.
- _____. (1999), *Mystica urbe*. São Paulo, Studio Nobel.

- _____. (1999a), "O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea". *Religião & Sociedade*, 20 (2): 113-140, Rio de Janeiro, Iser.
- _____. (2000), *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- MALUF, Sônia Weidner. (1996), *Les enfants du Verseau au pays des terreiros*. Tese de doutorado, École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris.
- _____. (1999), "Antropologia, narrativa e a busca de sentido". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, pp.69-81.
- MARTINS, Paulo Henrique. (1999), "As terapias alternativas e a libertação dos corpos", in Maria Julia Carrozi (org.), *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis, Vozes.
- _____. (1999a), "Onde está a alegria". Trabalho apresentado nas XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa. (1997), "Estratégias de militância na conspiração aquariana". *Revista Antropológicas*, 2 (2): 135-169, PPGAS/UFPE, Recife.
- MENEZES, Rachel Aisengart. (2004), "Dilemas de uma antropologia médica na casa da morte". Trabalho apresentado na 24ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Olinda-PE.
- _____. (2005), "O momento da morte: interpretação familiar e religiosidade". Trabalho apresentado no XXIX Encontro Anual da Anpocs, Caxambu (MG).
- OSÓRIO, Andréa. (2004), "Bruxas modernas: um estudo sobre identidade feminina entre os praticantes *wicca*". *Campus – Revista de Antropologia Social*, 5 (2): 157-171, PPGAS/UFPR, Curitiba.
- PÉREZ, Lea. (1999), "Fim de século, efervescência religiosa e novas reconfigurações societárias". Trabalho apresentado nas XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro, set.
- PEREIRA, Magda V. dos Santos. (1998), "O universo místico-religioso da obra de Paulo Coelho na ótica de seu leitor". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- REIS, Adriana. (1998), "Alternativas religiosas de educação infantil em Brasília". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- _____. (2000), "Nova religiosidade e educação em Brasília: uma nova ética em curso, in Maria Francisca Pinheiro et al. (orgs.), *Política, ciência e cultura em Max Weber*, Brasília, Editora da UnB.
- RUSSO, Jane. (1993), *O corpo contra a palavra*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- SALEM, Tânia. (1989), "O casal igualitário: princípios e impasses". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 9 (3): 24-37.

- SANCHIS, Pierre. (1995), "Sendeiros, atalhos e encruzilhadas: o campo religioso contemporâneo". Trabalho apresentado no IXX Encontro da Anpocs, Caxambu (MG).
- _____. (1988), "O campo religioso contemporâneo no Brasil", in A. Oros e Carlos A. Steil (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes.
- SCHWADE, Elisete. (2001), *Deusas urbanas: experiências encontros e espaços e neo-esotéricas no Nordeste*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (mimeo.).
- SIMMEL, Georg. (1983), "Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura e formal", in Evaristo Moraes Filho (org.), *Simmel*, São Paulo, Ática.
- SIQUEIRA, Deis. (1998), "A construção metodológica do sujeito-objeto de investigação". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- _____. (1999), "Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida". Trabalho apresentado nas IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro, set.
- SIQUEIRA, Deis & BANDEIRA, Lourdes *et al.* (1997), "O misticismo no Planalto Central: Alto Paraíso, o "chakra cardíaco do planeta", in _____, *Tristes cerrados: sociedade e biodiversidade*, Brasília/DF, Paralelo 15.
- _____. (1998), "O profano e o sagrado na construção da "Terra Prometida", in Brasilmar Ferreira Nunes (org.), *Brasília: a construção do cotidiano*, Brasília/DF, Paralelo 15.
- _____. (1998a), "Perfil dos adeptos e caracterização dos grupos místico-esotéricos no Distrito Federal". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994), "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", in _____, *O rigor da indisciplina*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- SOUZA, André Ricardo & SOUZA, Patrícia. (1998), "A umbanda esotérica em São Paulo". Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, USP, 22-25 set.
- STOLL, Sandra Jaqueline. (1999), *Entre dois mundos: espiritismo na França e no Brasil*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo.
- TAVARES, Fátima Regina G. (1999), "Holismo terapêutico no Rio de Janeiro", in Maria Julia Carrozzi (org.), *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis, Vozes.
- _____. (1999a), "Tornando-se tarólogo: percepção "racional" versus percepção "intuitiva" entre os iniciantes do tarot no Rio de Janeiro". *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 2 (1): 97-123, Juiz de Fora, Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora.

- _____. (1999b), "Feiras esotéricas e redes alternativas: algumas notas comparativas entre circuitos carioca e parisiense". Trabalho apresentado nas XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro.
- TORNQUIST, Carmen Suzana. (2002), "Armadilhas da Nova Era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto". *Revista de Estudos Feministas*, 10 (2): 389-397, Florianópolis, jul./dez.
- VELHO, Otávio. (1998), "Ensaio herético sobre a atualidade da gnose". *Horizontes Antropológicos*, ano 4 (8): 34-52, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre.
- VILHENA Luiz Rodolfo. (1990), *O mundo da astrologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

- Artigo recebido em Jan/2006
- Aprovado em Jun/2006

Resumo

Neo-esoterismo no Brasil: Dinâmica de um Campo de Estudos

Este artigo faz um mapeamento das análises efetuadas acerca do fenômeno neo-esotérico, durante a última década, no Brasil em particular. Situa contornos das principais referências analíticas, apontando a disseminação do neo-esoterismo para além da sua relação com a religiosidade e espiritualidade. Por meio da caracterização de tal fenômeno como um universo em construção, destaca, como evidências na literatura, a abertura constante para novas possibilidades, a importância de sua conotação terapêutica e o modo urbano que assumem as suas práticas.

Palavras-chave: Neo-esoterismo; Mudanças de comportamento; Sociabilidade urbana.

Abstract

Neo-esotericism in Brazil: Dynamics of a Field of Study

This article traces the social and cultural analyses of the neo-esoteric phenomenon, particularly as it has developed in Brazil within the last decade. The article outlines the main analytical references, and highlights the spread of this phenomenon beyond the religious and spiritual scope. As the world we live in continues to be ever more socially dynamic, this paper stresses the constant openness for new possibilities of a neo-esoteric perspective, the importance of its therapeutic connotations, and the urban ways in which practices are adopted.

Keywords: Neo-esoteric; Behavior transformation; Urban sociability.

Résumé

Néo-ésotérisme au Brésil : Dynamique d'un Champ d'Études

Cet article fait le point sur les études qui ont été développées, particulièrement au Brésil, à propos du phénomène néo-ésotérique au cours de la dernière décennie. Les principales références analytiques sont identifiées et révèlent la dissémination du néo-ésotérisme au-delà de sa relation avec la religiosité et la spiritualité. Tout en considérant ce phénomène comme un univers en construction, l'auteur signale, par des évidences littéraires, son ouverture vers d'autres possibilités, l'importance de sa connotation thérapeutique et le mode de vie urbain assumé par ses nouvelles pratiques.

Mots-clés: Néo-ésotérisme; Changements comportementaux; Sociabilité urbaine.