

Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil

Bodies and embodiment in the universe of New Age in Brazil

Amurabi Oliveira*

Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

amurabi_cs@hotmail.com

Resumo

O presente trabalho busca explorar a dimensão corpórea enquanto central para a compreensão do fenômeno religioso, em especial do universo Nova Era – NE, em nossa interpretação o corpo apresenta-se enquanto estrutura estruturada estruturante que possibilita aos sujeitos vivenciar e interpretar o mundo, neste sentido, a experiência de imersão e de vivência das práticas da NE são, essencialmente, experiências corpóreas. No decorrer deste trabalho buscaremos dar destaque aos aspectos singulares da NE brasileira, em especial no que tange à dimensão do êxtase sagrado, principalmente a partir do diálogo com as religiões afro-brasileiras.

Palavras chaves: nova era; corpo; novas espiritualidades; habitus; êxtase religioso

Abstract

This study aims to explore the bodily dimension as central to the understanding of religious phenomena, especially the New Age universe - NE, in our interpretation of the body presents itself as a structure structured structuring that enables individuals to experience and interpret the world, this sense, the experience immersion and living practices of NE are essentially bodily experience. In this work we will seek to highlight the unique aspects of NE Brazil, especially in regard to the sacred dimension of ecstasy, mostly from the dialogue with the african-Brazilian religions.

Keywords: new age; body, new spiritualities; habitus; religious ecstasy

* Licenciado e Mestre em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Campina Grande, Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil

Nova Era, New Age, Neo-esoterismo, Nebulosa místico-esotérica...

Tratar da temática envolvendo o fenômeno da Nova Era –NE– é entrar numa discussão em que há pouco consenso entre os pesquisadores, o que se deve, em grande medida, à própria heterogeneidade que a denominação abarca, aliás, esta nomenclatura apesar de ser utilizada amplamente entre acadêmicos e adeptos não chega a ser unanimidade entre os que desenvolvem uma reflexão sistemática em torno deste fenômeno. Os mais diversos termos têm sido utilizados para designar o movimento, alguns como: campo religioso ampliado (Mallimaci, 1997), religião difusa (Parker, 1997), religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante (Hervieu-Léger, 1993), nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos (Champion, 1990), religiosidade inorgânica (Hugarte, 1997), nebulosa polivalente da Nova Era, diversidade de identidades, diversidade nas formas de adesão (Sanchis, 1997), querela dos espíritos (Carvalho, 1999), orientalização do ocidente (Campbell, 1977), *Nueva BobEra* (Ferigla, 2000), e em trabalhos anteriores, para nos referirmos ao fenômeno vivenciado no Brasil, temos nos utilizado da expressão *New Age Popular* (Oliveira, 2008, 2009, 2010, 2011a, 2011b). Para Siqueira (2003):

New Age poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria desejo de harmonia, busca de melhor integração do pessoal e do privado com o ecológico e com o cósmico, partindo-se da presença do divino em tudo e em todos os processos evolutivos. (Siqueira, 2003: 26).

A definição posta pela autora nos coloca diante de uma problematização mais ampla, destacando o fato de que uma realidade tão plural dificulta a própria possibilidade de denominá-la enquanto movimento, ao menos como os movimentos têm sido pensados na literatura

clássica das ciências sociais –inserindo-os dentro das ações coletivas– até mesmo porque, seu universo é tão amplo que abarca práticas e vivências que se distanciam do que é posto nesta definição, pois na Nova Era também há sociedades iniciáticas, que criam textos sagrados, dogmas, líderes estritos, bem como se colocam como uma organização fechada.

Contudo, parece haver um relativo consenso entre os pesquisadores a ideia de que a Nova Era começa a ganhar seus primeiros contornos ainda no final do século XIX, através do reavivamento das “novas gnoses” (Mello, 2004), que se marca pela articulação do discurso oriental e ocidental, este, marcado pela influência do esoterismo¹, e do ocultismo europeu. Devemos acrescentar, a esta formulação, a influência do transcendentalismo americano² do século XIX, e da teosofia³, desenvolvida por Helena Blavatsky, Henry S. Olcott e Annie Besant.

Com o advento do movimento de contracultura⁴ e o conseqüente aumento do fluxo

¹Alguns autores têm posto a distinção entre este esoterismo europeu e aquele vivenciado no século XX, Magnani o faz através o acréscimo do prefixo neo, compreendendo que há neste momento a formulação de uma nova forma de esoterismo, ao passo que Boas (1994) busca diferenciar o esotérico do exotérico, segundo o autor no campo de estudo das religiões o *esotérico* tem se referido, majoritariamente, aos ritos e elementos doutrinários reservados aos membros admitidos a um centro mais restrito, ao passo que, *exotérico* tem se remetido à parte pública do cerimonial.

²O transcendentalismo refere-se a um grupo de novas ideias, surgidas na Nova Inglaterra, em meados do século XIX, que prega a existência de um estado espiritual que “transcende” do físico e o empírico.

³Remete a uma série de conhecimentos, que visa integrar religião, filosofia e ciência. É definida por Helena Blavatsky como o conhecimento divino, ou a ciência divina. Traz elementos orientais, para buscar a realização de uma “religião universal”. Foi amplamente divulgada pela obra de Blavatsky através de livros como *Ísis sem Véu* (1877) e *A Doutrina Secreta* (1888).

⁴Contracultura é um movimento, relativamente difuso, que teve seu auge nos anos 60, do século XX, tinha como principal base

entre Oriente e Ocidente, com a “invasão dos gurus” no mundo ocidental, juntamente com suas filosofias orientais, ou de inspiração oriental, o movimento toma feições mais claras, que se delineiam ainda mais com a infiltração dos discursos de caráter científicos (ou pseudocientífico como colocam alguns), tendo como um dos marcos, a publicação de *O Tao da Física* (1974), de Fritjof Capra.

Estamos lidando, portanto, com a uma miríade de discursos, práticas e arranjos socioculturais, que abarca uma infinidade de realidades, tanto religiosas como não religiosas, mas cuja inspiração leva a uma vivência caleidoscópica (Amaral, 1999).

Nossa pesquisa de campo teve como substrato principal as práticas desenvolvidas num movimento denominado Vale do Amanhecer – VDA, que agrega tanto elementos vinculados à NE, quanto outros oriundos nas religiosidades populares, o que demarca uma característica distintiva do próprio movimento NE, que articula os mais diversos elementos simbólicos, utilizando-os performaticamente, alguns autores têm buscado apreender tal articulação através de categorias como *Sincretismo em Movimento* (Amaral, 1999) ou *Sincretismo Deslizante* (Oliveira, 2010), além de uma ampla revisão da temática do fenômeno NE no Brasil.⁵

Buscamos compreender como se constitui o processo de imersão nestas práticas⁶, o que, em nossa interpretação, se dá, principalmente, através da formulação de experiências corpóreas, que possibilitam aos sujeitos a incorporação de

de sustentação, a contestação dos valores sociais de sua época, seu principal bojo, em termos de emergência e de desdobramentos, é nos Estados Unidos, ganhando uma especial visibilidade ante a Guerra do Vietnã.

⁵ Este origina-se a partir das reflexões desenvolvidas na Tese de Doutorado intitulada *Entre Caboclos, Preto-velhos e Cores: a imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer*, defendida no ano de 2011 junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Pernambuco, Brasil, sob a orientação do professor Roberto Motta.

⁶ Vários autores tem destacar o caráter efêmero das práticas de Nova Era, denominando que elas formam “comunidades sem essência” (Amaral, 2000), ou mesmo que, para os praticantes mais importa a pluralidade de experiências que sua profundidade (Bittencourt Filho, 2003). Partindo de outro ponto de vista, centramos nossa análise nas práticas existentes no universo NE cuja centralidade se dá através da profundidade das experiências vivenciadas, como no caso do Vale do Amanhecer, Santo Daime, União do Vegetal, Umbanda Esotérica etc., que possuem, inclusive, um caráter iniciático.

estruturas simbólicas de classificação e autoclassificação, viabilizando a constituição do pertencimento à comunidade religiosa, sendo assim, o pertencimento, em nossa interpretação, só se faz possível através da dimensão corporal.

Imergir, Classificar e Classificar-se.

Nossa investigação se utiliza largamente do substrato teórico presente na obra de Pierre Bourdieu, em especial da categoria de *habitus*, mas não exclusivamente, já que realizamos uma incursão por uma gama de autores que focalizam sua análise no fenômeno religioso, em especial na sua relação com o corpo. Ao nos utilizarmos da categoria de *habitus* devemos ter em mente a seguinte definição dada por Bourdieu:

[...] sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcança-los, objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada ser o produto da obediência em algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser produto da ação organizadora de um maestro. (Bourdieu, 2009: 87).

Em termos mais objetivos, o *habitus* do sujeito corresponde, a um conjunto de predisposições, que se constrói a partir da incorporação dos diversos capitais simbólicos, bem como, da estrutura e do volume total dos diversos capitais que os sujeitos possuem, nos diversos campos, esta multiplicidade de posições que os agentes ocupam nos campos constitui a localização do sujeito no espaço social, o *habitus* corresponde, desse modo, as predisposições, em termos de gosto, julgamento moral etc., que são desenvolvidos a partir desta multiplicidade de posições.

Este conjunto de predisposições é cultivado, ou seja, é “inculcado” ao longo da vida do sujeito, que remete, justamente, a seu lugar ocupado no espaço social. É o *habitus*, que segundo Bourdieu, permite a cada agente criar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todas as condutas conformes às regras da lógica do desafio e da resposta e apenas elas (Bourdieu, 1972). O que tal categoria se propõe, é ser um espaço intermediário, que permite passar das estruturas determinadas ao longo do trabalho de organização do *corpus*, às

ações de um ator singular e à experiência que ele adquire. Os esquemas produzidos, que permitem os sistemas de classificações e de práticas sociais, encontram-se definidos por sua inscrição no próprio corpo. Claro que tal conceito, teve desenvolvimentos posteriores na obra de Bourdieu, e obviamente, como toda inovação conceitual, o *habitus* abriu a possibilidade de usos e interpretações distintos, entre os quais se instaurou um debate (Boltanski, 2005).

Ao nos utilizarmos de tal conceito devemos reconhecer o caráter corpóreo das predisposições que são construídas socialmente, e que se circunscrevem aos agentes sociais (Bourdieu, 2009). Destaquemos ainda que, por mais que possamos encontrar uma unidade tipológica de sujeitos que vivenciam as práticas da NE, indo desde aquele que possuem uma relação esporádica com tais práticas, ou mesmo outros que por mais que possuam uma relação mais amigável, restringem-se ao consumo dos bens simbólicos ofertados, sem, necessariamente, preocuparem-se com um conhecimento mais completo sobre os mesmos, nos centraremos aqui no tipo de adepto que passa a vivenciar tais práticas buscando constituir uma identidade a partir das mesmas, almejando não apenas uma pluralidade de experiências místicas esotéricas, mas o aprofundamento de algumas delas, podendo mesmo se iniciar em alguma, aproximando do que Magnani (1999) denominou tipologicamente de *erudito*.

Chamemos atenção para o fato que, o processo de incorporação do capital simbólico, pressupõe a inculcação de determinados esquemas classificatórios, que possibilita aos sujeitos orientar suas práticas. Estes sistemas classificatórios também são sistemas de “auto-classificação”, possibilitando que o sujeito realize uma prática social que não apenas reflete seu “lugar no mundo”, como também, o constitui.

O contato inicial de um sujeito com alguma prática de caráter *new age*, é o primeiro momento de imersão do mesmo, no qual, predominam ainda os sistemas classificatórios presentes na sua denominação de origem, que, obviamente, dialogam, em algum grau, com os sistemas classificatórios presentes no campo religioso brasileiro. Tais sistemas possibilitam aos sujeitos, a partir de sua localização no espaço social, classificar tanto o mundo, quanto a eles mesmos.

Se compreendemos o *habitus* enquanto *disposições* duráveis (Bourdieu, 1972), significa dizer

que, tanto estamos nos referindo a uma determinada forma de organizar o mundo, como também, de inclinar o sujeito a internalizar esta organização. Isto significa, para Bourdieu, que o *habitus* é o que possibilita a *interiorização* da *externalidade*. Isto implica em dizer que, as condições objetivamente postas, da produção das práticas sociais são internalizadas, assim como seus efeitos, que são constituídos a partir das disputas simbólicas travadas nos campos.

Considerando as relações de poder postas no campo religioso brasileiro, bem como suas dimensões de dominação e de resistência (de movimentos ortodoxos e heterodoxos no campo), em um percurso histórico, estas práticas se constituem gerando esquemas de classificação e distinção social. Devemos ainda ter em vista que, os agentes sociais no campo, tanto sujeitos quanto instituições, que possuem maior quantidade de capital simbólico tendem a “deformar” o campo, possuindo um maior peso na instituição das regras do jogo, conseqüentemente no estabelecimento dos sistemas de classificação (Bourdieu, 2004), sendo assim, a forma como o catolicismo encara o contato com entidades espirituais, e a forma como ele classifica as práticas que remetem às religiões afro-brasileiras, ainda que não seja um discurso homogêneo, possuem um peso significativo sobre os sujeitos que se encontram no campo religioso brasileiro.

A imersão gradativa em uma nova experiência de caráter místico esotérico, com seu conseqüente processo de ressocialização, leva o sujeito a se deslocar no campo religioso, o que implica na construção de novos significados. Neste processo as experiências sociais anteriores são ressignificadas, tanto no que diz respeito àquelas que foram a motivação da ida dos agentes a estas experiências, quanto àquelas que tangem à relação dos agentes com os elementos simbólicos manipulados nos espaços em que tais experiências se desenvolvem.

A nova experiência místico esotérica deve ser internalizada, o que significa, neste caso, internalizar as disputas postas no campo religioso brasileiro, o que inclui as estratégias lançadas nestas disputas. O *habitus* de fato age de forma estratégica, ainda que não exista, necessariamente, um cálculo consciente na ação (Bourdieu, 1972, 2004, 2005, 2009). Compreendemos aqui que, o processo de ressignificação dos elementos presentes nas diversas práticas, em especial no que

se refere àqueles oriundos das religiões afro-brasileiras, compõe o conjunto de estratégias heterodoxas que o movimento realiza, visando o angariamento de maior capital simbólico no campo religioso brasileiro, legitimando-se desse modo. Estas ressignificações devem ser internalizadas pelos agentes sociais, que também as produzem e as modificam, considerando suas próprias trajetórias no campo, para que haja uma adequação entre as práticas dos agentes e as possibilidades objetivamente postas dentro do movimento.

Tal processo de internalização, que implica, também, na construção do pertencimento do agente social, se concretiza com a classificação dos sujeitos envolvidos no movimento, a partir de sistemas construídos com base nas lutas simbólicas, e, também, na violência simbólica, que visa reproduzir as relações de dominação construídas historicamente no campo. Estes sistemas de classificação permitem aos agentes sociais, também, se autotransformarem, o que significa, exteriorizar o processo de internalização das estruturas sociais, bem como reforçá-las.

Em nossa análise, a compreensão da imersão dos sujeitos na NE se dá, tanto a partir de uma interpretação de como o corpo, dos agentes, se constitui no principal veículo de experiência religiosa, e de expressão da mesma, quanto, de como este corpo reflete os sistemas de classificação dos agentes sociais, que são internalizados pelos sujeitos.

Buscamos desenvolver o argumento segundo o qual, o corpo é transformado em capital simbólico objetivado, que permite a localização social dos sujeitos, o que pressupõe, um processo de incorporação dos agentes, para que, tanto possam se utilizar de tal capital objetivado, quanto, acessarem os códigos sociais disponíveis, produzidos pelos *habitus* dos sujeitos, em suas predisposições, que permitirão a identificação de determinada prática corporal, dentro de determinado esquema de classificação. Em outros termos, o corpo possibilita a localização dos sujeitos em termos sociais.

O Corpo e sua Centralidade para se Compreender o Fenômeno Religioso.

Ainda que as religiões universais centrem suas promessas de salvação, para os sujeitos, na alma dos mesmos, não é só a alma que o fenômeno religioso pretende salvar, pois, a ação do fenômeno

religioso é essencialmente terreno, para que as pessoas vivam muitos anos, para que sejam prósperas, para que, enfim, sejam felizes (Weber, 1999, 2004). Não à toa, há uma convergência entre o discurso religioso, e o discurso médico, como nos elucidou Laplantine (2004), já que, em ambas as narrativas busca-se prometer uma vida mais longa (quicá eterna), ao custo de se seguir determinadas prescrições, ao mesmo tempo em que, caso tais prescrições não sejam seguidas, o sujeito passa a sofrer as consequências de sua escolha, doenças, no caso da medicina, e carma, ou a danoção eterna, no caso dos sistemas religiosos, neste caso, centrando nas possibilidades postas pelo que Weber (1983) denominou de religiões mundiais. Mesmo no caso de religiões “aéticas”, como no caso do candomblé (Motta, 2007), o não cumprimento das obrigações pode acarretar em males que recaem sobre o fiel, como a própria “surra” que o santo pode dar em seu cavalo⁷ (Rabelo, 2008).

Ainda que possamos apontar para o fato de que o impacto da religião se dá na dinâmica do social, na medida em que, interfere sobre as próprias práticas sociais, como o clássico exemplo de Weber (2004) nos elucidou, ao demonstrar a ligação entre a formulação de uma ética religiosa, e o agir no mundo, tecendo fortes vínculos entre o *ethos* protestante, e o que se convencionou denominar de *espírito do capitalismo*, é válido ressaltar que ante ao cotidiano dos sujeitos, as religiões não realizam apenas mudanças de “longo alcance”, para nos utilizarmos de uma figura de linguagem proveniente das ciências sociais, mas também de “curto alcance”, cuja menor unidade significativa de ação do sagrado é o sujeito, mais especificamente seu corpo, que ao contrário de sua alma, que é apresentada como *una* e indivisível, normalmente – ao menos dentro das “religiões mundiais” – pode ser dividido, de modo que a ação do sagrado pode recair de forma pontual sobre o corpo do sujeito, no seu estômago, seus olhos, ou uma unha do pé.

Temos um cenário, portanto, em que uma das principais zonas de atuação do sagrado é o próprio corpo do fiel, sendo assim, através do corpo a fé pode ser testada, confirmada, ou mesmo negada. Bastante conhecida é a figura de *Jó*, no imaginário cristão, cuja fé é testada diretamente em seu corpo leproso. O corpo é a própria vontade

⁷Segundo Halloy (2004) “Na lógica do candomblé, ‘o cavalo’, quer dizer, a pessoa física, torna-se o receptáculo temporário de um conhecimento pertencente à divindade, em que a consciência do ‘cavalo’ só pode agir como um freio para a expressão autêntica da divindade.” (Ibidem, p. 484)

divina, o próprio sagrado, em toda a sua beleza, e em todo o seu horror.

Se o corpo pode ser compreendido como expressão da vontade do sagrado, que atua sobre o corpo do fiel, significa que a imersão do sujeito, em determinado universo religioso, o leva a um processo de produção de novos significados, em torno do mesmo signo, ou seja, em torno de seu corpo. Isso nos leva a compreensão de que o corpo não é algo dado, mas compreende uma elaboração social e cultural, uma vez que, está imerso em algo tão eminentemente social quanto a religião. Neste ponto, Le Breton (2009) nos aponta que “A caracterização do corpo, longe de ser unanimidade nas sociedades humanas, revela-se surpreendentemente difícil e sucita várias questões epistemológicas. O corpo é uma falsa evidência, não é um dado inequívoco, mas o efeito de uma elaboração social e cultural.” (2009: 26).

Tal questão já havia sido posta por Mauss (2003), em seu clássico ensaio, *As Técnicas do Corpo*, cuja maior qualidade, reside na possibilidade de demonstrar os efeitos do meio social sobre o próprio corpo do sujeito, situando o corpo como uma construção também social.

Em termos práticos, se temos que a religião é uma realidade socialmente constituída, e que, a inserção do sujeito nos diversos campos leva a uma distinção corpórea (Bourdieu, 2007a), implica em dizer que, os deslocamentos dos agentes sociais pelo campo religioso, assim como, pelos demais campos, relativamente autônomos (Bourdieu, 2005b), possibilita também uma modificação corporal, que será compreendida como um sinal de distinção, na medida em que, torna visível a localização do sujeito no espaço social. Compreender o sagrado é, também, compreender os corpos dos sujeitos envolvidos no universo religioso.

Rabelo (2011), tomando como exemplo emblemático o caso do *bori*⁸ no candomblé, aponta como este fenômeno atrela-se ao próprio processo de inserção do sujeito no terreiro. Segundo a autora, “A preparação do corpo no *bori* (e depois,

⁸“O *bori* é o rito de dar de comer a cabeça ou *ori*, entidade sagrada no *Candomblé*, cultuada como *locus* da individualidade. Fortalece o *ori* e, assim, firma a cabeça do indivíduo, trazendo o equilíbrio necessário para a sua saúde e, quando for o caso, para que receba seu orixá (antecede assim a qualquer processo de iniciação ou feitura). Envolve uma sequência de oferendas ao *ori*, incluindo a noz de cola, *obi*, seu alimento por excelência.” (RABELO, 2010: 4)

de forma mais dramática, na iniciação) posiciona o indivíduo em um espaço de experiência e sociabilidade. Nesse sentido, pode ser entendida como parte importante do processo pelo qual o conhecimento religioso é integrado a certas disposições corporais e modos de orientação.” (2001: 17).

A dimensão do corpo aparece como significativa para o processo de imersão no sujeito na comunidade religiosa não apenas no candomblé, são emblemáticos os casos existentes nas religiões cristãs, em especial o batismo. A água, neste momento sagrada, toca o corpo do fiel – ou do filho do fiel – e o transforma de um sujeito fora da comunidade religiosa, em um sujeito pertencente a esta comunidade, o simbolismo das águas, do qual fala Eliade (2002), parece-nos ser fundamental também para a compreensão de tal realidade, na medida em que, é um elemento simbolicamente transformador. Também no judaísmo, o momento de iniciação, nos remete a uma ação no corpo, em especial no caso do homem, cujo momento do Brit Milá⁹, e do B’nai Mitzivá¹⁰, demarca a delimitação dos *goy*¹¹, em relação aos não *goy*.

Ainda que não haja, necessariamente, um processo iniciático símile àqueles brevemente descritos aqui, devemos ressaltar que, o processo de imersão no fenômeno religioso da NE leva os sujeitos a uma dinâmica de sensibilização do seu próprio corpo, e de sua ressignificação. Detaquemos a presença da perspectiva holística no universo da NE (Siqueira, 2003), que busca, justamente, ir na contramão da separação entre o corpo e a mente, entre o corpo e o espírito, entre o corpo e a comunidade.

As experiências da NE, em especial na sua vertente mais terapêutica, proporciona, desde o primeiro contato do sujeito com o *corpus* operacional com o qual ele entra em contato uma ressignificação de seu próprio corpo, na medida em que, o compreende não apenas como um universo

⁹Também conhecido como *Bris Milá*, é o nome dado à cerimônia judaica na qual o prepúcio do recém-nascido é cortado, no oitavo dia, como símbolo de aliança com o Deus de Israel.

¹⁰ É o nome dado à cerimônia religiosa na qual o jovem é inserido como um membro maduro da comunidade judaica. Ela é realizada aos 13 anos, quando o jovem é chamado pela primeira vez para a leitura da *Torah*, podendo, a partir daí, integrar o *miniam* (quórum mínimo de 10 homens adultos para a realização de certas cerimônias judaicas).

¹¹ É uma transliteração da palavra hebraica para nação, ou povo, também é uma expressão muito utilizada pela comunidade judaica para se referir de forma pejorativa aos não judeus, ou gentios.

compartimentado, estritamente biológico, mas como um universo passível de intervenção de outros planos sensíveis, com destaque para o espiritual, e para a crença na capacidade da intervenção de entidades espirituais neste corpo, ao mesmo tempo em que a ação religiosa, seria capaz de modificar o curso desta ação espiritual sobre o corpo do adepto, sobre seu corpo, compreendido como um espaço sagrado.

Práticas Corporais na Era de Aquário

O alvorecer da Era de Aquário, da Nova Era, traz consigo as promessas em torno de um novo momento, de uma repactuação entre polos até então separados, dentre eles devemos destacar o binômio corpo e mente (ou alma dentro de uma visão mais espiritualista). Ante a este cenário, o corpo deixa de ser percebido como uma máquina, e passa a ser pensado a partir de uma perspectiva holística, dando-lhe outro foco. Agora, através de práticas corpóreas, chega-se à elevação mental e espiritual. Acerca da mudança que se desencadeou no ocidente, em torno dos corpos, Martins (1999) nos elucida que:

A resignificação do imaginário do corpo humano não atinge, porém, apenas o corpo físico, mas é todo o imaginário social que é reinstituído. Contra um racionalismo cartesiano que ambiciava eliminar as emoções, as fantasias e a imaginação, emerge um corpo-linguagem que questiona o antigo corpo-instrumento para valorizar culturalmente as imagens fantásticas, as emoções e os desejos. Assim, a modernidade testemunha a diluição progressiva e sutil de um imaginário de sociedade representado por um 'contrato social', fundado a partir dos livres interesses econômicos dos indivíduos (tidos como unidades potenciais de trabalho que teriam existência a parte desta mesma sociedade). Agora, esses corpos são resignificados pela emergência de uma cultura de massa mundial que valoriza tanto a experiência onírica e lúdica como o prazer em tempo integral. Nesta perspectiva, não é exagero dizer que o antigo imaginário unívoco do corpo físico humano desprendem-se outros corpos, os quais passam a ter existência à parte para melhor delinearem as práticas emocionais, mentais e psíquicas dos indivíduos. (Martins, 1999: 85)

Há, desse modo, uma outra proposta de corporeidade, cuja mudança em torno do seu imaginário implicou, também, numa mudança em termos de práticas sociais. No âmago das questões trazidas pela NE, também estavam presentes mudanças paradigmáticas com relação ao corpo. O encontro entre o ocidente e o oriente, atrelado ao

próprio movimento de contracultura, viabilizou a emergência de um cenário, em que, novas práticas corporais passaram a ganhar destaque, ainda que, em princípio, estas estivessem vinculadas quase que exclusivamente às classes médias, ansiosas por novas formas de lidar com seus corpos, e com seu próprio eu. No que tange a tais mudanças no cenário brasileiro, devemos realizar o seguinte destaque:

Outro momento importante pode ser percebido nas décadas de 1950-70, em razão do grande crescimento de algumas cidades, consequência do fortalecimento da industrialização nacional. Na medida em que as taxas demográficas aumentam, a euforia inicial dá lugar à condenação desse ambiente urbanizado. As cidades passam a ser retratadas como 'um pesadelo de multidões', dotadas de um 'cotidiano cercado de tormentos', e a vida urbana, avaliada como insalubre, infectada, comprometida pelo ar sujo e poluído.

Nesse contexto, crescem as preocupações com os 'cuidados com o corpo e com a alma'. Aulas de meditação e outros tratamentos espirituais passam a encontrar boa acolhida entre as classes médias brasileiras. Do mesmo modo, populariza-se ainda mais o exercício físico como forma de ocupação do tempo livre. A necessidade e o desejo de 'desempenhar os corpos' são mais comumente notados.

Imperará certa visão 'holística' que, denunciando o equívoco do divórcio entre corpo e mente, propõe a vivência e a partilha de experiências mais 'unificadoras'. Trata-se do início da difusão do que é possível denominar atividades físicas suaves ou alternativas, que em muitos casos dialogam com as reflexões da contracultura e com a cultura oriental (ou pelo menos com um olhar sobre o Oriente): ioga, tai chi chuan, aikido, como também antiginástica, eutonia, entre outros. (Melo, 2011: 527).

Ou seja, a busca por tais "alternativas" se coloca também em meio a um processo de percepção dos limites da própria cultura ocidental, em lidar com os problemas por ela mesma postos. Parece-nos que a busca pela reintegração entre corpo e mente/espírito emerge em meio a uma contradição, pois, por um lado, surge viabilizado pela própria modernidade, que amplia as possibilidades em termos de práticas sociais para os sujeitos, mas, por outro, estes buscam negar algumas questões postas pela modernidade, como a própria compartimentalização do corpo.

Em busca de alternativas para as questões postas pela modernidade, os sujeitos buscam respostas, por vezes, em práticas corporais pré-modernas, ou tidas como "arcaicas", como aquelas que se referem ao xamanismo, aos rituais indígenas,

e às práticas orientais, como a acupuntura, o ioga, a yurvérdica, o reike etc. Para Bastide (2006):

Pois, enquanto, o ideal da modernidade se difunde mundo afora, vemos surgir, justamente nos países de ponta da modernidade, e mais particularmente nas camadas privilegiadas desses países, um movimento de reação. A relação entre Progresso e Felicidade, estabelecida nas populações envolvidas, se vê substituída por uma relação inversa, o desenvolvimento unidimensional (segundo a expressão de Marcuse), acarretando a perda da Alegria de viver. Clama-se em altos brados, sem dúvida, pela imaginação do poder. Ou seja, a descoberta, para além da pura contestação, de uma modernidade que teria, em relação àquela em que vivemos, uma forma inédita, que associaria o progresso material à felicidade do homem. Donde, hoje em dia, a multiplicação das Utopias como fatores de *práxis*.

Mas assim como é mais fácil para o Terceiro Mundo emprestar modelos europeus de crescimento do que inventar as suas próprias vias de desenvolvimento, é mais fácil também, para a contestação da sociedade industrial, voltar para modelos arcaicos de existência do que realmente inovar. A contramodernidade é essencialmente isso, o ressurgimento de formas arcaicas da existência que invertem de ponta a ponta as formas contemporâneas do ser. (Bastide, 2006: 203-204).

No entanto, devemos considerar um importante fator no processo de incorporação de tais técnicas no ocidente: o recorte de classe. Sendo tais práticas incorporadas, principalmente, pelas classes médias, em especial no caso brasileiro, devemos destacar que a busca pelas práticas “arcaicas” não implicou numa dissolução de barreiras simbólicas, pois, a demarcação entre o que considerado “civilizado” e aquilo que é considerado “selvagem” permanece. Os corpos são libertados, porém de forma controlada, a “democratização do êxtase religioso” (SILVA, 2000), ocorre considerando o próprio controle do corpo, porém, neste momento, o controle do corpo não se dá através de um agente exterior, mas sim através de um processo de autoconhecimento que leva a um controle do corpo, e um reencontro com a mente/espírito.

O controle do corpo, é apontado por Elias (2011) como uma marca decisiva no processo de sociogênese da civilização ocidental, sendo um elemento também de distinção, ser civilizado implica em controlar o próprio corpo. Não à toa, dentre as religiões de possessão existentes no país, o espiritismo kardecista destaque-se pela centralidade no controle do corpo exercido pelo médium, opondo-se à realidade das religiões afro-

brasileiras, marcada por um corpo que pertence antes ao santo que a seu cavalo.

O corpo torna-se, desse modo, uma via de acesso à alma, e ao controle. Para sentirem-se livres, os sujeitos precisam primeiro controlar o próprio corpo, liberando-os controladamente. Não à toa, as experiências corpóreas no universo da NE possuem, normalmente, um mediador, que explana e introduz o sujeito no universo de determinada prática corporal, que pode ocorrer em workshops, feiras, cursos, centros holísticos etc. O tipo de frequentador ocasional, do qual fala Magnani (1999), normalmente busca ter o maior número possível de experiências, imergindo em diversas práticas corpóreas, que são ressignificadas ante ao próprio trajeto que o praticante percorre, o que não significa dizer que esta é a única trajetória possível.

Esta forma de compreender o corpo, implica também numa outra forma de entender o que afinge o corpo. Rompendo-se com o paradigma da biomedicina ocidental moderna, a NE busca trazer uma noção mais ampla de corpo, e conceitos como harmonia, energia, fluxos, passam a ser recorrentes no vocabulário de quem busca significados neste universo, pois, os problemas físicos encarados pelo corpo, passam a ser explicados a partir da ideia de equilíbrio/desequilíbrio, harmonia/desarmonia, da energia do próprio corpo, de modo que, os rituais praticados na Nova Era buscam “restaurar” o equilíbrio/harmonia desse corpo. Nesta seara, destacam-se alguns modelos de cura que se voltam para as questões do corpo, segundo Amaral (2000):

A doença no corpo físico – reflexo da tensão, da ansiedade, do medo, da rigidez, da desarmonia e da separação, no nível do ser – é enfrentada pela articulação dos dois modelos, a fim de restaurar a harmonia ou o equilíbrio natural, através da mente. A meditação vai ganhando, assim, uma posição de destaque entre as técnicas Nova Era de cura. (...)

Popularizam-se as técnicas de ‘vizualização criativa’ ou ‘viagens xamânicas’, articulando-se com as técnicas vibracionais e fazendo com que a ‘religião de cura’ Nova Era passe por entre os modelos harmônico e xamânico. Assim, terapeutas que fazem uso do *Reike*, exemplo que dei anteriormente para o modelo harmônico, empregam também a vizualização criativa e a metáfora quântica de energia aliadas a modelos simbólicos orientais, apresentando um mundo em ‘processo contínuo de interação luz-energia’ para dirigir o fluxo de energia, assim entendida, para um efeito transformador de cura. (Amaral, 2000: 66-67).

As técnicas corpóreas passam a ser utilizadas, portanto, de forma heterodoxa, sem necessariamente haver uma preocupação com a rigidez de

sua utilização, desde que os sujeitos consigam dar um sentido à articulação destas. Todavia, devemos destacar sempre que o universo da NE é extremamente heterogêneo, de modo que, encontramos locais e denominações que se dedicam exclusivamente a utilização de técnicas provindas de um determinado universo cultural, como no caso de centros de acunputura chinesa, de ioga, dentre outros.

Esta centralidade num corpo a ser rearmonizado, ao mesmo tempo em que é controlado para libertar-se, distanciando-se de modelos tidos como “selvagens”, leva a um afastamento, inicial, de práticas já existentes no Brasil, em especial com relação às religiões afro-brasileiras, que com seu sangue, seu suor, e seus outros fluídos, soam deveramente bárbaras para as classes médias brancas, que procuram encontrar-se com seus próprios corpos na NE. O que aponta para a própria construção e atribuição dos significados, constituídos a partir dos habitus dos agentes sociais. Compreendemos aqui que estas escolhas no processo de elaboração das técnicas corporais no universo da NE, refletem as tensões postas e elaboradas nos processos de disputas no campo religioso, de modo que sendo tais tensões são objetivadas através das estruturas sociais, e estas são internalizadas pelos sujeitos, de modo que a externalidade é internalizada, e as escolhas realizadas no processo de seleção dos elementos que compõem o universo das técnicas corporais da NE representam a externalização de tal internalização.

A busca pelo místico esotérico, elaborado pelos sujeitos provenientes das classes populares, levou a um processo de reelaboração de tais práticas corporais, pois, estas, passaram a ser ressignificadas, ante as experiências corpóreas que tais sujeitos trazem de suas trajetórias biográficas. Isso significa que, as estruturas incorporadas e circunscritas nos corpos de tais sujeitos, através de seu habitus, externalizam-se através das práticas corporais vivenciadas, alterando também a realidade social na qual tais corpos se localizam, isso significa que o processo de incorporação de tais práticas não implica numa reprodução automática das mesmas, a realidade social ao ser incorporada é modificada, devido aos próprios capitais simbólicos já incorporados pelos sujeitos e ao volume e estrutura dos mesmos. Nesse momento a calma experiência da meditação – introspectiva e individualizante – encontra-se com a efervescência das práticas do catolicismo popular, e das religiões

afro-brasileiras. Os corpos se libertam não só pelo controle, mas, também, pela busca do “sagrado selvagem” (Bastide, 2006).

Compreendemos que a NE no Brasil acaba por tomar contornos singulares, ao contrário de algumas interpretações recorrentes que apontam para um distanciamento com relação às práticas presentes na cultura popular. Em parte, creditamos esta idiosincrasia que se formula na NE à própria singularidade do campo religioso toma no Brasil, Maluf (2003) destaca que, não podemos compreender as práticas terapêuticas existentes no Brasil sem considerar a pluralidade religiosa existente no Brasil, o que se demarca desde o princípio do processo colonial, através do que Sanchis (2001) vai denominar de sincretismo sincrônico.

Corpo, Êxtase e o Sagrado Selvagem.

A questão de termos uma grande diversidade religiosa, e, por conseguinte, um amplo leque de recursos simbólicos que podem ser acionados nos mais diversos contextos, não nos parece ser um elemento de menor relevância para se compreender a dinâmica da NE no Brasil, e dos corpos imersos nesta realidade. Destaquemos que se a NE origina-se a partir da confluência com o movimento de contracultura, devemos considerar também os aspectos singulares que a contracultura adquiriu no Brasil, e por consequência os contornos idiosincráticos que a NE aqui toma. Nesta direção é-nos válida a colocação de Prandi (2005), segundo o autor:

Mais tarde, no final da década de 1960 e começo da seguinte, teve início junto às classes médias do Sudeste a recuperação das raízes de nossa civilização, reflexo de um movimento cultural muito mais amplo, denominado contracultura. Forte revitalização das origens culturais brasileiras, sobretudo as africanas preservadas nos velhos templos dirigidos pelas mães e pais-de-santo, alimentou a renovação das artes e redefiniu sentidos de antigos valores estéticos, filosóficos e religiosos. Abriu-se para o Brasil como um todo, uma espécie de baú cultural pleno de ingredientes originais para novas criações e inventos, segredos guardados nos velhos candomblés da Bahia. (130).

Neste sentido, devemos considerar a influência das religiões de matrizes africanas no processo de elaboração singular da NE no Brasil, ainda que outros autores neguem a possibilidade de haver aqui uma NE que diste dos demais modelos existentes em outros países (Amaral, 2003),

acreditamos que, de fato, a NE possui como singularidade apresentar-se de forma caleidoscópica, assimilando os mais diversos elementos culturais, retirando-os de seus contextos originários e ressignificando-os, contudo, é-nos inegável que há no Brasil uma NE *sui generis*, marcada, justamente, pela articulação com os elementos presentes na cultura e religiosidades populares (Oliveira, 2009, 2011a).

A presença das religiões de matrizes africanas na elaboração da NE nos leva a dois pontos: primeiro, a uma reflexão mais apurada em torno dos estratos sociais que a NE no Brasil alcança, uma vez que, historicamente a NE concentra-se nas classes médias (Amaral, 2000; Magnani, 1999, 2000; Martins, 1999; Maluf, 2003), contudo, encontramos em movimentos como o Vale do Amanhecer, cuja prática é eminentemente “nova erista” (Medeiros, 1998), porém, seu público alvo são as pessoas oriundas de camadas populares (Cavalcante, 2000; Galinkin, 2008; Oliveira, 2009; 2010); em segundo lugar, nos leva a redimensionar a questão do êxtase neste universo simbólico, uma vez que tais religiões trazem em seu âmago a questão da festa, do sonho, da loucura e do sagrado, são claramente religiões de transe e de êxtase.

Acerca do primeiro ponto devemos destacar que, ainda que a NE tenha indicado uma “democratização do êxtase sagrado” (Silva, 2000), isso só foi possível na medida em que a prática esotérica deixa de ser algo exclusivo dos iniciados e passa a ser acessível àqueles que busquem sua vivência, suas técnicas, ainda que os sujeitos experienciem tais práticas de formas diversas (Magnani, 1999), configurando o que Amaral (1999) denominou de “Errantes da Nova Era”, contudo, em princípio um forte recorte social se manteve com relação ao universo da NE, apenas posteriormente, algo que passa a tomar maior visibilidade a partir do final dos anos de 1990, que as camadas mais populares passam a ter acesso a esta realidade, reelaborando-a conseqüentemente. Como nos elucidava Bittencourt Filho (2003):

É preciso ponderar que o sistema não logrou atender às demandas materiais e espirituais das massas, antes, acentuou as diferenças sociais e manteve as maiores distâncias da racionalidade tipicamente moderna. Tal distanciamento, somado a outros fatores, fortaleceu o prestígio das mais diversas formas de magia. Amplísimos segmentos empobrecidos da população –incluindo camadas intermediárias ‘órfãs’ do ‘milagre’ econômico– sentiram-se excluídas do ‘mun-

do moderno’, restando-lhes a incumbência de forjarem suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade. (Bittencourt Filho, 2003: 187)

Nesta direção, considereamos que o processo de elaboração a NE, se deu no Brasil incorporando elementos também presentes nas religiosidades populares, em especial o catolicismo, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras. Coorobando com os argumentos por nós desenvolvidos, Maluf (2003) também interpreta a NE no Brasil como singular, segundo a autora:

A especificidade ou singularidade brasileira é dada basicamente por três dimensões específicas da configuração do religioso e do terapêutico no Brasil: a pluralidade religiosa; a interpenetração entre o religioso e o terapêutico e a pluralidade terapêutica. (Maluf, 2003: 157)

Ainda nesta busca pela compreensão da singularidade da NE no Brasil, argumentamos que:

Temos, portanto, um cenário bem mais plural, que abarca enésimas possibilidades de vivência do sagrado. Por consequência, a forma como o sincretismo se apresenta na Nova Era brasileira, é também plural. A sensação em princípio pode parecer ser de um carnaval, no qual a ordem tida como padrão no campo religioso, é subvertida. Há um espaço sempre em aberto a ser preenchido, os sujeitos se permitem criar formulações ad hoc, para situações postas, ainda que no caso das sociedades iniciáticas, o peso da instituição é considerável, de modo que há um menor espaço de flexibilização, porém maior que aquele encontrado nas instituições tradicionais. (Oliveira, 2011a: 79).

Apresentamos, desse modo, uma NE que se configura em um franco diálogo com as religiões de êxtase, há na NE brasileira, além da busca pelo controle corpóreo a busca pelo sagrado selvagem, pelo transe não domesticado. Para Bastide:

O transe domesticado é funcional em relação à sociedade global dentro da qual ela se insere, quer porque favoreça uma melhor complementariedade entre os sexos e os status sociais, quer porque sirva para atrair, magicamente de certa forma, a bênção das divindades baixadas sobre a comunidade da aldeia. O sagrado é investido numa instituição que o gere em benefício de todos. O transe selvagem de hoje, pelo contrário, se quer disfuncional, não procura nenhum resultado positivo, nem sequer para o indivíduo que a ele se entrega, já que pode chegar a ser apenas uma técnica de suicídio, se quer pura experimentação de uma alteridade que irpa permanecer confusa e difusa, um ato gratuito ou um simples gesto de revolta. (2006: 270)

Esta busca pelo sagrado selvagem possui implicações sobre o próprio corpo dos sujeitos, há, portanto, a busca pelo corpo selvagem, ainda que devamos destacar que tais elementos são reelaborados, elementos fundamentais dos cultos afro-brasileiros, como o sacrifício, o sangue (Motta, 1988, 1995), são retirados normalmente, e mesmo este selvagem sagrado é performatizado. Podemos afirmar que há uma performatividade da performance, sendo esta central ao processo de pertencimento dos sujeitos, uma vez que “É pela performance que o agente social expressa o grau de incorporação de seu *habitus*, e conseqüentemente os seus deslocamentos nos diversos campos, bem como sua posição nestes.” (Oliveira, 2011b: 126).

Acreditamos que o processo de vivência de tais práticas leva os sujeitos a reelaborar o próprio corpo, uma vez que este é uma estrutura estruturada estruturante, ou seja, ao mesmo tempo se estrutura a partir da realidade social na qual o sujeito está imerso, como também estrutura a mesma. Ao vivenciar as práticas de êxtase da NE o sujeito possui como principal capital simbólico objetivado o próprio corpo, este passa a ser o principal veículo através do qual o pertencimento passa a ser constituído, e a partir do qual os sujeitos passam a experimentar o mundo social, desse modo, não há NE sem experiência corporal, tampouco, não poderíamos conceber a constituição da singularidade da NE no Brasil sem considerar a dimensão corpórea, uma vez que, o próprio corpo se constitui enquanto um campo simbólico de disputas que expressa as relações de poder de uma dada sociedade, a NE, neste sentido, é por excelência um movimento centrado na dimensão corpórea.

Considerações finais

Temos expressado, ao longo deste trabalho, a relevância que o próprio corpo desempenha, no processo de localização dos sujeitos no espaço social. Destacamos que envolvimento com o movimento NE pressupõe, também, um envolvimento com o corpo, o qual será moldado a partir dos diversos capitais simbólicos, em especial o religioso, mas também será uma forma de capital objetivado para os sujeitos.

Ao corpo, é aberta tal possibilidade, na medida em que, é através do próprio corpo que o sujeito tem contato com o mundo social. O processo

de compreensão do mundo social torna-se possível, através da ação das estruturas cognitivas aplicadas pelo agente social, que são resultado da incorporação das estruturas do mundo real, ao mesmo tempo em que, deve-se ainda destacar que este processo não seria possível, caso os instrumentos utilizados para se conhecer o mundo, não fossem produzidos pelo mundo. “Esses princípios práticos de organização do dado são construídos a partir de experiências de situações frequentemente encontradas e suscetíveis de serem revisitadas e rejeitadas em caso de fracasso repetido.” (Bourdieu, 2007b: 166).

Tais experiências são eminentemente corporais, pois, se está no mundo através do corpo. Não à toa o *habitus* é, antes de tudo, circunscrito ao corpo do agente social, de modo que a sociedade não se encontra apenas nas consciências, mas também, senão principalmente, nos corpos.

O trânsito religioso, e mesmo a permanência em determinado credo, implica numa imposição ao corpo, pois, este está cravado no espaço social, assim como o espaço social encrava-se nos corpos. É através do corpo que a experiência religiosa ganha sentido, pois, aprende-se a ser católico, protestante, umbandista, ou do VDA, através da experiência corpórea. “Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos por meio dessa confrontação permanente, mais ou menos dramática, mas que sempre confere um lugar importante à afetividade e, mais ainda, às transações afetivas com o ambiente social.” (Bourdieu, 2007b: 172).

Claro que, mesmo dentro de um único movimento religioso, os capitais simbólicos são distribuídos de forma desigual, o que implica em dizer que, teremos também diferentes formas de conhecer a ordem social, e diferentes corpos, compreendidos aqui enquanto construções sociais.

Devemos considerar que o processo de incorporação do capital simbólico, atrelado a todas as estratégias imbricadas no mesmo, é fundamental para a compreensão destas distinções corpóreas, ao mesmo tempo em que, o corpo mostra-se como uma estrutura estruturada do pertencimento do adepto ao movimento, cuja construção simbólica remete às próprias trajetórias biográficas dos sujeitos envolvidos, e sua relação com o corpo no processo de imersão na NE.

. Referências

- ABREU, Caio Fernando (1989) *Os dragões não conhecem o paraíso*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- AMARAL, Leila (2000) *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (1999) "Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado". In: CAROZZI, María Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (2003) "Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea". In: Otávio Guilherme Velho. (Org.). *Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo - SP: Attar.
- BASTIDE, Roger (2006) *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaíos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BITTENCOURT FILHO, José (2003) *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, RJ: Vozes: Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA.
- BOAS, Franz (1994) "Significado etnológico das doutrinas esotéricas". São Paulo: *Revista Cadernos de Campo*.
- BOLTANSKI, Luc (2005) "Usos Fracos e Usos Intensos do Habitus". In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie. (orgs.). *Trabalhar com Bourdieu*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre (2007a) *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk.
- _____ (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genebre: Droz.
- _____ (2007b) *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (2005) *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (2009) *O Senso Prático*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (2004) *Os Usos Sociais da Ciência: Por Uma Sociologia Clínica do Campo Científico*. São Paulo: Editora UNESP.
- CAMPBELL, C. (1977) "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio." *Religião e Sociedade*, vol. 18, n 1.
- CARVALHO, José Jorge de (1999) "Uma querela dos espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno." em: *Sociedade e Estado*, vol. 14, n. 1.
- CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves (2000) *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O Caso Tia Neiva*. São Paulo: Anablume, Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará.
- CHAMPION, F. (1990) "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines". In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (orgs.). *De l'émotion en religion: Renouveau et traditions*. Paris: Centurion.
- ELIADE, Mircea (2002) *Imagens e Símbolos: Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Nobert (2011) *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- FERIGGLA, J. M. (2000) *Los chamanismos a revisión: De La via Del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.
- GALINKIN, Ana Lúcia (2008) *A Cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: Technopolitik.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993) *La religion pour Mémoire*. Paris: CERF.
- HUGART, R. P. (1997) "Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai". In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- LAPLANTINE, François (2004) *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes.
- LE BRETON, David (2009) *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MALLIMACI, F. (1997) "A situação religiosa na Argentina urbana no fim do milênio". In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (1999) *Mystca Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.
- _____ (2000) *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MALUF, Sônia Weidner (2003) "Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil". *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 153-171.
- MARTINS, Paulo Henrique (1999) "As terapias alternativas e a libertação dos corpos". In: CAROZZI, María Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ.
- MAUSS, Marcel (2003) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de (1998) "Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro". in: *XXI Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia.
- MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de (2004) "Milenarismos Brasileiros: Novas Gnosés, Eclétismo Religioso e uma Nova Era de Espiritualidade Universal". In: MUSUMECI, Leonarda (org.). *Antes do Fim do Mundo: Milenarismos e*

Messianismos no Brasil e Argentina. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

MELO, Victor Andrade (2011) "O corpo esportivo nas searas tupiniquins – panorama histórico". In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia. (orgs.). *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP.

MOTTA, Roberto (1988) *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife*. New York. (Ph.D. dissertation in Anthropology), Columbia University.

_____ (2007) "Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual", In: MIELE, Neide (org.). *Religiões: múltiplos territórios*. João Pessoa: Ed. Universitária-UFPB.

_____ (1995) "Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro-Brasileira". *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, n. 3, p. 31-38.

OLIVEIRA, Amurabi (2011a) "A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer". *Debates do NER (UFRGS)*, v. ano 12, p. 67-96.

_____ (2008) *Dinâmicas Culturais e Relações de Reciprocidade no Vale do Amanhecer: Um Estudo de Caso Sobre o Templo de Campina Grande – PB*. Campina Grande. Dissertação (Mestrado e Ciências Sociais), Universidade Federal de Campina Grande.

_____ (2009) "Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer". *Interações : Cultura e Comunidade*, v. 4, p. 31-50.

_____ (2011b) "Performance, Corpo e Identidade: A imersão religiosa no Vale do Amanhecer". *Estudos de Religião (IMS)*, v. 25, p. 113-131.

_____ (2010) "Religião e Sociedade Pós-Tradicional: O Caso da New Age Popular do Vale do Amanhecer" em: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. Ano II, p. 277-290.

PARKER, C. (1997) "Globalização e religião: o caso chileno". In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes.

PRANDI, José Reginaldo (2005) *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

RABELO, Miriam Cristina (2010) "A construção do sentido nos tratamentos religiosos". *RECIIS. Revista eletrônica de comunicação, informação & inovação em saúde*, v. 4, p. 3-11.

_____ (2008) "A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica". *Mana*, v. 14, p. 87-118.

_____ (2011) "Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas". *Cad. CRH*, vol.24, n.61, pp. 15-28.

SANCHIS, P. (1997) "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral (2000) *Esoterismo e movimento esotérico no Brasil*. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco.

SIQUEIRA, Deis (2003) "Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro". In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs.). *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira.

WEBER, Max (2004) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1999) *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo.

_____ (1983) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC.

Citado.

OLIVEIRA, Amurabi (2012) "Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº9. Año 4. Agosto-noviembre de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 52-64. Disponible en:

<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/179>

Plazos.

Recibido: 27/04/2012. Aceptado: 18/07/2012.