

**Universidade Federal de Uberlândia  
Instituto de Ciências Sociais  
Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais**

**Henrique Arantes de Melo**

**ESPIRITUALIDADES TERAPÊUTICAS CONTEMPORÂNEAS: SEUS  
FUNDAMENTOS SOCIO-CULTURAIS E A CONSTRUÇÃO DE UMA  
CORPOREIDADE INTEGRATIVA**

**Uberlândia  
Agosto de 2014**

**Henrique Arantes de Melo**

**ESPIRITUALIDADES TERAPÊUTICAS CONTEMPORÂNEAS: SEUS  
FUNDAMENTOS SOCIO-CULTURAIS E A CONSTRUÇÃO DE UMA  
CORPOREIDADE INTEGRATIVA**

**Dissertação apresentada ao Instituto de  
Ciências Sociais da Universidade Federal de  
Uberlândia para obtenção do título de  
Mestre**

**ORIENTADOR:** Prof. Dr. Marcel Mano

**Uberlândia  
Agosto de 2014**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

- M528e  
2014
- Melo, Henrique Arantes de, 1982-  
Espiritualidades terapêuticas contemporâneas: seus fundamentos socio-culturais e a construção de uma corporeidade integrativa / Henrique Arantes de Melo. - 2014.  
254 f.
- Orientador: Marcel Mano.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.  
Inclui bibliografia.
1. Sociologia - Teses. 2. Antropologia - Teses. 3. Saúde - Aspectos religiosos - Teses. 4. Nova Era (Movimento esotérico) - Teses. I. Mano, Marcel. II. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

**RESUMO:** Este trabalho refere-se a um estudo sócio-antropológico sobre as espiritualidades terapêuticas contemporâneas. Após definir um circuito particular composto pelo grupo Meditação *Sahaja Yoga*, a casa de oração Peregrinos da Luz Divina – Pai Benedito e a terapêutica *Reiki* (Espaço Plenitude e Instituto Seva) observou-se a partir das falas e das práticas, que as espiritualidades terapêuticas fazem parte do chamado fenômeno *Nova Era*. A partir dessa constatação procurou-se, como um dos objetivos, levantar os elementos comuns presentes no interior do circuito que condizem com o fenômeno, a saber: fundamentos holistas e vitalistas, caráter transcultural e híbrido, orientalização do ocidente, linguagem psicológica, experimentalista e idiossincrática, nova consciência religiosa. Procurou-se em um segundo momento demonstrar, apoiado em uma perspectiva hermenêutica e fenomenológica, como as espiritualidades terapêuticas fomentam a construção de uma corporeidade integrativa assim como de um conjunto de técnicas suaves também de caráter integrativo. Tanto a corporeidade integrativa como o estudo das técnicas espiritualistas foram colocados em oposição à corporeidade dualista que surge com as concepções modernas de corpo e à perspectiva racional instrumental da biomedicina e, em certa medida, com as representações hegemônicas nos círculos religiosos oficiais. Chegou-se a conclusão de que o fenômeno das espiritualidades terapêuticas que surgem em meio a uma crise das instituições produtoras de sentido colabora para a construção de novos padrões de comportamento, novos códigos simbólicos, novas sensibilidades conformando outra cultura somática pautada em princípios holistas e vitalistas de caráter contramoderno e pós-tradicionais.

**Palavras-chave:** antropologia, corporeidade, saúde-doença, práticas alternativas

**ABSTRACT:** This research refers to a socio-anthropological study of contemporary therapeutic spiritualities. After defining a specific circuit composed by the group Meditation *Sahaja Yoga*, Worshipping place ‘*Peregrinos da Luz Divina – Pai Benedito*’ and *Reiki* therapy (*Espaço Plenitude and Instituto Seva*) it was observed from the sayings and practices that therapeutic spiritualities are part of the New Age phenomenon. Thus, the work has as one of the objectives to list the common elements which are present in the circuit that are consistent with the phenomenon, namely: holistic and vitalistic fundamentals, transcultural and hybrid nature, occidental orientation, psychological, experimentalist and idiosyncratic language, new religious consciousness. Supported by a hermeneutic and phenomenological perspective we attempted to demonstrate how therapeutic spiritualities foster the construction of an integrative corporeality as well as a set of gentle techniques of integrative character. Both integrative corporeality and the study of spiritual techniques were placed in opposition to dualistic corporeality that emerges with modern conceptions of body and instrumental rational perspective of biomedicine, and, to some extent, with the hegemonic representations in official religious circles. We conclude that the phenomenon of therapeutic spiritualities that emerge amid a crisis of institutions that produce meaning collaborate to build new patterns of behavior, new symbolic codes, new sensibilities conforming another somatic culture grounded in holistic and vitalist principles with contra-modern and post-traditional traits.

**Keywords:** anthropology, corporeality, health and disease, alternative practices.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	07
<b>Parte I - AS ESPIRITUALIDADES TERAPÊUTICAS</b>	21
<b>1. A Terapia Reiki</b>	22
1.2 Iniciação e despertar do curador interno: aprendendo a reconhecer a energia Reiki	25
1.2.1 História do sistematizador	27
1.2.2 Kanji Rei-Ki: simbolismo e cosmologia	28
1.2.3 Introdução à concepção energética, holística e sistêmica do corpo, da saúde e da doença	31
1.2.4 Os cinco princípios: ethos e energia	37
1.2.5 O processo de sintonização	39
1.2.6 Técnicas e psicotécnicas para estabilização da energia	41
1.2.7 Símbolos sagrados e sua utilização	44
1.2.8 Criação do espaço sagrado de aplicação da técnica	47
1.3 A aplicação da técnica terapêutica <i>reiki</i> : um estudo de caso	49
1.3.1 O instituto seva	49
1.3.2 Os tratamentos terapêuticos	51
1.3.3 Spa Retiro do Campo: o reencontro com o sagrado	56
1.4 Reiki e Narrativas de cura	57
<b>2. Terapêutica umbandista esotérica</b>	63
2.1 Casa de oração e consciência religiosa pós-tradicional	64
2.2 Cosmologia umbandista: a centralidade dos termos vibração e energia na compreensão da interface espírito, natureza e mediunidade	68
2.3 Corpo, saúde e doença na Umbanda Esotérica	76
2.3.1 A umbanda e os corpos	77
2.3.2 A compreensão da doença e da saúde na Casa de oração	84
2.3.3 Um relato de doença e sua cura	87
2.4 Desenvolvimento mediúnico e incorporação na Casa de Oração como base do trabalho terapêutico	91
2.5 Técnicas corporais e terapêutica mágico-religiosa: uma etnografia do trabalho de preto-velho	97
2.5.1 Uma sessão de preto-velho	99
<b>3. Meditação Sahaja Yoga</b>	107
3.1 O método <i>Sahaja Yoga</i> e uma consciência espiritual para a <i>Nova Era</i>	107
3.2 A experiência mística da idealizadora: simbolismo exemplar e missão coletiva do despertar	109
3.3 Cosmologia e sistema sutil <i>sahaja</i>	111
3.3.1 Os chakras	116
3.3.2 A energia Kundalini	117

3.4 Meditação <i>Sahaja yoga</i> : técnicas de harmonização e equilíbrio	119
3.4.1 Autorrealização ou realização do si	120
3.4.2 Aprofundando nas Técnicas de meditação: a busca da cura pelas mãos, pelo som e pela palavra.	126
3.5 O relato de experiência de adeptos	129
<b>Parte II - O FENÔMENO NOVA ERA E AS TERAPÊUTICAS ESPIRITUALISTAS: FUNDAMENTOS SÓCIO-CULTURAIS</b>	135
<b>1 Nova era: os fundamentos histórico-culturais das terapêuticas espiritualistas</b>	137
1.1 O romantismo	137
1.2 A orientalização do ocidente	141
1.2.1 Os aspectos religiosos do orientalismo no ocidente	142
1.2.2 Orientalização e destradicionalização do campo religioso	146
1.3 A contracultura	149
<b>2 Nova Era, holismo, paradigma holístico e vibracional</b>	156
2.1 O Holismo do homem integral	157
2.2 O holismo sócio-antropológico	158
2.3 Holismo e paradigma holístico	162
2.3.1 A metáfora holográfica	166
2.3.2 Energia, Paradigma vibracional e física quântica	167
<b>3. Nova era e nova consciência religiosa: de religião à espiritualidade</b>	171
3.1 Uma espiritualidade do <i>self</i> e o drama da constituição de vínculos coletivos	174
<b>4. Nova era: mito e metanarrativa de transformação</b>	181
<b>Parte III - A CONSTRUÇÃO DA CORPOREIDADE INTEGRATIVA NAS PRÁTICAS DE CUIDADO ALTERNATIVAS</b>	189
<b>1. O corpo como vetor semântico e fenomenológico</b>	191
<b>2. As representações modernas do corpo</b>	198
2.1 Do corpo máquina ao corpo ciborgue	199
2.2 As ambiguidades de que o corpo foi e é fruto e as possibilidades de resolução das dualidades	207
2.3 Terapêuticas não convencionais e a crítica das concepções e saberes médicos modernos em torno do corpo	212
<b>3. A corporeidade integrativa e vitalista das espiritualidades terapêuticas</b>	215
3.1 O corpo como trama energética e élan vital	215
3.2 O corpo como lugar de expressão energética do mundo espiritual	219
3.3 Corpo, cosmos e natureza	222
3.4 Corpo, saúde e doença	226
<b>4. Clínicas corporais e práticas de cuidado alternativas</b>	230
4.1 A dimensão mágica, científica e religiosa das técnicas terapêuticas espiritualistas	234
4.2 A dimensão “soft” e “hard” das terapêuticas espiritualistas	238
4.2.1 Técnicas <i>soft</i>	239
4.2.2 Técnicas <i>hard</i>	241

<b>Conclusão</b>	243
<b>Referências</b>	250

## INTRODUÇÃO

Sabe-se que, contemporaneamente, a busca pelas espiritualidades terapêuticas constitui-se não como um fenômeno passageiro, pontual ou situacional, mas apresenta-se como um fenômeno social abrangente e que se pretende duradouro. Historicamente o Brasil já se revelara um lugar de profusão de práticas e saberes alternativos com base nas terapêuticas tradicionais e populares, e ainda nas terapêuticas religiosas. Na atualidade, principalmente após a influência contracultural na América do Sul (CAROZZI, 1999) um influxo ainda maior e variado de saberes e técnicas se somam ao já rico universo terapêutico tradicional e popular do país tornando o campo mais complexo e multifacetado. Uma profusão de práticas favorece a constituição de redes e circuitos terapêuticos alternativos nos médios e grandes centros urbanos. Em meio à presença de práticas tradicionais como benzeção, curandeirismo, passes magnéticos, passes espíritas e umbandistas, exemplos historicamente consagrados, assim como as terapias convencionais, vê-se surgirem centros de terapia holística, centros espiritualistas, institutos, clínicas alternativas privadas, pequenos grupos de “curadores” organizados em associações, fundações, ONGs, universidades que oferecem um amplo arsenal de recursos e técnicas como Reiki, *magnifield healing*, meditação, radiestesia, harmonização energética, yoga, terapia de vidas passadas, respiração de renascimento, apometria, xamanismo, PNL etc. Todas elas exploram um arsenal variado de conhecimentos e práticas que se ancoram em uma base simbólica complexa que sintetiza arte, filosofia, ciência, tradição e espiritualidade. Contemporaneamente elas não somente oferecem meios persuasivos de enfrentar situações de doença somática ou psíquica, mas contribuem para a legitimação de concepções alternativas aos modelos biomédicos assim como favorecem a construção de outra corporeidade e outro imaginário somático, pautada em princípios holistas e vitalistas e, em um conjunto de técnicas que lançam mão não apenas de recursos materiais, mas, sobretudo, simbólicos.

Se historicamente o reconhecimento de muitas práticas não convencionais foi aceito com reservas pela ciência médica oficial – devido ao caráter subjetivista e simbólico de suas concepções sobre a saúde e a doença geralmente associadas a um modo leigo de conhecimento – contemporaneamente estudos no campo da antropologia da saúde, da doença e do corpo com base na fenomenologia e hermenêutica (ALVES, 2006) e mesmo no campo da medicina que se dedica à interface saúde e espiritualidade, apontam a legitimidade de



práticas populares (benzeção, passes), e complementares (*Reiki*, meditação) enquanto produtoras não só de eficácias, mas de sentidos. Os estudos ampliam não somente as margens de reconhecimento social das mesmas, mas as possibilidades alternativas de significação do corpo, da saúde e da doença para além dos referentes biofísicos convencionais. O universo simbólico e cosmológico das terapêuticas, os valores, as crenças, as experiências que eles evocam revelam a persistência de outras tradições de escrita que configuram sentidos próprios ao referente corpo e ao binômio saúde-doença. Elas se mostram amplamente competentes no sentido de dar um conjunto de respostas para além das perspectivas funcionalistas de desvio e normalidade do paradigma mecanicista que tem como referencial os conceitos e significados expressos pelo setor profissional e institucionalizado do sistema oficial. No caso de uma sociedade complexa tecnológica e economicamente desenvolvida esse setor estaria fundamentado nos conceitos, crenças, valores e princípios instrumentais da biomedicina com apoio da farmacologia, das tecnologias médicas e da educação acadêmica. Sabe-se que o saber oficial constituído sobre um conjunto de conhecimentos e práticas fechado em si, distante da realidade do paciente, não produz um sentido significativo e ontológico sobre a doença e o corpo, assim como exclui muitas vezes o domínio da experiência enquanto fonte de legitimidade (LE BRETON, 2012). As terapêuticas alternativas aproveitam esse hiato deixado pela medicina convencional ao fomentarem interpretações de caráter espiritualista que, por sua vez, pretendem dar respostas e sentidos para além das concepções religiosas tradicionais e dos conhecimentos biomédicos oficiais, colocando-se a meio caminho entre estes diferentes campos do saber humano.

O objeto deste estudo é, portanto, o universo terapêutico alternativo na cidade de Uberlândia, mais especificamente o campo das espiritualidades terapêuticas alternativas. Esse campo, heterogêneo e multifacetado por sinal foi recortado. Ele ganhou forma a partir da constituição de um circuito específico composto pela terapia *Reiki* e os trabalhos do Instituto *Seva*, a terapêutica mediúnica umbandista da Casa de Oração e a meditação *Sahaja Yoga*. O circuito se compôs naturalmente no decorrer das relações que foram sendo estabelecidas no início da pesquisa. Seguindo uma perspectiva de campo multi-local ou *multisite fieldwork* (AMARAL, 2000) foi possível tecer uma rede relacional terapêutica, ou seja, mesmo considerando as fronteiras materiais e simbólicas que marcam as diferenças dos grupos estudados, algumas relações puderam em alguns momentos ser tecidas no interior desse circuito, que se apresentaram não como locais estanques. Mostrou-se claramente possível o

transito não apenas de saberes e códigos simbólicos, mas também de pessoas no interior do circuito, assim como a presença de elementos simbólicos meta-referentes (CARVALHO, 1994; HELLAS, 1996, MAGNANI, 1999) a exemplo do transcultural termo energia. Não se está lidando aqui com universos estanques, mas com um circuito orgânico e vivo que dialoga e constrói certas homologias dentro de certos limites.

A configuração do campo como um circuito favorece a compreensão do que contemporaneamente se chamam itinerários terapêuticos alternativos ou não convencionais, que expressam a transumância do sujeito moderno nos espaços urbanos como demonstrou Brandão, Amaral, Magnani, D'Andrea dentre outros. Por um lado o fenômeno da transumância revela uma necessidade real de busca por experiências de tratamento e cura não convencionais geralmente portadoras de respostas construídas para além dos quadros interpretativos do sistema oficial da medicina e da religião que geralmente se debruçam sobre um corpo ou destituído de sua dimensão simbólica (biomedicina) ou simbolizado, segundo parâmetros contraditórios enrijecidos (medicina e religião). A construção dos itinerários terapêuticos alternativos coaduna com a busca por respostas, sobretudo simbólico-existenciais para as angústias, aflições e doenças que acometem a condição humana geralmente interpretadas sobre a ótica energética e vitalista. E mais, essa errância evidencia uma característica própria das sociedades contemporâneas, a saber, a idiosincrasia como um pilar básico do mundo social (D'ANDREA, 1996) que se constitui a partir de princípios assentados na autonomia subjetiva e na composição de arranjos de sentidos elaborados a partir das experiências do próprio sujeito.

Continuando, é preciso considerar um ponto característico do universo estudado como já ressaltado acima. Ele é híbrido, o que quer dizer que ele sintetiza: **1)** elementos filosóficos e cosmologias com fundo simbólico e mágico-religioso, geralmente derivados de sabedorias milenaristas e ancestrais letradas e não letradas; **2)** conhecimentos biofísicos convencionais e não convencionais principalmente os referenciados no paradigma holístico e vibracional que se opõem ao paradigma newtoniano. Cada grupo estudado acaba construindo uma identidade terapêutica específica em meio a uma tensão entre saber biomédico, biofísico e mágico-religioso; saber secular e saber tradicional. Pode-se dizer que existe um gradiente de composições no movimento das terapias não convencionais ou complementares. Nesse gradiente podem ser encontrados desde grupos que constroem um saber mais laico e racionalizado em um extremo a exemplo das clínicas de medicina antroposófica, de

acupuntura, medicina ayurvédica e chinesa – que não compete aqui estudar – e grupos, no outro pólo, que lançam mão de uma linguagem e, um conjunto de práticas qualitativamente híbridas, que mesclam uma abordagem essencialmente espiritualista com presença de elementos mágico-religiosos, uma ética e moral não ortodoxa ou dogmática e concepções energéticas da vida pautada nos fundamentos de medicinas vitalistas, naturalistas e quântica. Os grupos estudados – Instituto Seva, Sahaja Yoga, Casa de Oração – mesmo lançando mão de recursos seculares que se referenciam ao rol das práticas não convencionais em saúde – principalmente a técnica *Reiki* e a meditação *sahaja* e em certa medida a casa de oração – se utilizam de elementos que os aproximariam do âmbito das práticas mágico-religiosas o que revela uma dificuldade de demarcação de fronteiras e uma complexidade do fenômeno (TAVARES, 1996)<sup>1</sup>. Concorde-se em inseri-las no campo das espiritualidades terapêuticas do tipo *Nova Era* que participa de um processo de secularização seguido por movimentos de reencantamento característicos, sobretudo dos movimentos pós anos 60.

Nesse sentido, concorda-se que o circuito estudado esteja inserido no interior das chamadas espiritualidades pós-tradicionais de características livre, criativa, experimentalista e idiossincrática que valoriza a interlocução de campos do saber como ciência, filosofia e religião. Essa nova consciência religiosa, em resposta à modernidade e à tradição, surge como uma postura paradoxalmente contramoderna e pós tradicional (MAFFESOLI, 1994, 1998; HELLAS, 1996), pois preza tanto pela ruptura com as formas enrijecidas das religiões históricas em lidar com questões relativas à alma e ao corpo humano (HELLAS, 1996; AMARAL, 2000), bem como pelos meios oficiais da medicina. E, diferentemente das instâncias tradicionais da religião ou ciência, possuem um baixo grau de institucionalização e uma relativa sistematicidade o que não quer dizer sua completa ausência.

Seguindo essa linha de raciocínio pode-se também afirmar que o circuito espiritualista terapêutico estudado insere-se no interior de um fenômeno social de caráter transcultural e transnacional amplo, denominado *Nova Era*, que não se restringe ao campo religioso ou do mercado religioso. Mesmo que muitos grupos e adeptos tenham críticas ao termo e às conotações negativas que ele evoca, como será mostrado, não se pode desconsiderar, no todo, a inserção de variados grupos no interior desse fenômeno. Seja pela interpretação e análise

---

<sup>1</sup> A esta questão retroage outro fator que merece atenção. Médiuns, instrutores e Reikianos são provenientes de diferentes classes sociais com níveis de escolaridades distintos o que implica em uma desconstrução de análises que associam as práticas mágico-religiosas tradicionais a grupos com níveis de escolaridades inferiores.

das falas e discursos, de seus fundamentos cosmológicos e epistemológicos, ou de suas práticas e ações foi possível levantar algumas características presentes que podem associá-los ao fenômeno *Nova Era*, a saber: a afinidade dos grupos ao paradigma holista e vibracional; a incorporação de filosofias e práticas orientais de caráter holista; a síntese entre ciência contemporânea e antigas cosmologias; a construção de uma corporeidade integrativa; a presença de um discurso psicológico; postura interclassista e intercultural; a construção de uma nova consciência religiosa com características pós-tradicionais não mais voltadas para uma relação exterior com o sagrado dada por dogmas e fórmulas rituais mas sim para uma relação mais psicológica com ele, voltada para o desenvolvimento do *self*; a valorização de uma consciência mais idiossincrática na formação das identidades; a retomada de relações mais intimistas com a natureza e o próximo e, a tendência a valorização das terapias *soft* ou de baixo valor tecnológico instrumental. Todas essas características levantadas pelo fenômeno *Nova Era* que permeia os grupos, em diferentes graus, são consideradas extremamente significativas do ponto de vista sociológico e antropológico por apontarem questões e problemas referentes à hegemonia das instituições oficiais produtoras de sentido.

Ainda sobre o teto *nova-erista* que sustenta as espiritualidades terapêuticas podemos encontrar um conjunto de elementos discursivos, simbólicos e narrativos meta-referentes que se configuram como uma língua franca presente no interior do circuito estudado (HELLAS, 1996). Reforçando o caráter transnacional e transcultural das espiritualidades parte-se do princípio de que todas as religiões são detentoras de uma sabedoria universal expressa sobre a forma de uma verdade fundamental que só poderá ser conhecida pela experiência interior e mística. A humanidade estaria vivenciando na atualidade uma mudança profunda nos padrões de consciência. A vida em todas as suas diferentes formas e estados se revelaria como uma teia de relações energéticas, uma realidade essencialmente espiritual e energética para além de qualquer construção religiosa ou científica de caráter ideológico. A tomada de consciência dessa realidade contribuiria para a transformação planetária.

Outra característica do circuito diz respeito à questão da inserção das terapêuticas em um universo mercadológico ou mercado religioso de curas espirituais. Em meio ao universo terapêutico podemos encontrar terapias tanto gratuitas como pagas. No caso do circuito estudado, mesmo que paralelamente possam existir trocas monetárias de serviços, procurou-se focar em práticas gratuitas. Sabe-se que as espiritualidades terapêuticas novas eristas geralmente organizam-se em torno de um mercado de bens ligados à indústria cultural *nova*

*era*. De fato existe um amplo quadro de bens e serviços alternativos que são oferecidos como produtos vendíveis como cursos, vivências, *workshops*, tratamentos, fármacos, estética entre outros. Todavia não se pode desconsiderar que paralelamente a esse mercado estrutura-se também uma rede de voluntários que oferecem gratuitamente serviços terapêuticos. No caso da umbanda que oferece passes magnéticos, orientações de preto-velho e apometria, todas essas práticas derivadas das chamadas mediunidades de cura que necessitam de um intermediário espiritual não podem ser cobradas segundo preceitos éticos do grupo. No caso do *Reiki*, independentemente do mercado que se construiu em torno do mesmo, das iniciações e aplicações, a maior parte dos grupos estudados entendem que doação de energia de modo desinteressado e sem necessidade de retorno financeiro favorece a qualidade e intensidade do trabalho. A meditação *sahaja yoga* também segue essa linha e assim outros grupos como Bhrama Kumaris, *Self Realization*. Todos ensinam técnicas de meditação, auto-cura, harmonização, purificação a partir de uma leitura vibracional e espiritual da vida. Todavia existem alguns poucos grupos que concordam que pelo fato da meditação ser uma técnica assim como a yoga, elas mereçam ser cobradas. Mas, de forma geral todos os grupos consideram que a cobrança nos tratamentos é um fator prejudicial tanto à comunicação com espíritos guias como com a energia cósmica ou força vital. O trabalho aqui se preza por estudar um circuito terapêutico que isenta de cobrança aqueles que se dirigem a ele, independentemente do fato das práticas configurarem-se como recursos técnicos, geralmente tidos como um bem comercializável no ocidente. Essa perspectiva não deve desconsiderar que os grupos precisam não apenas de voluntários para a sua manutenção, mas também de investimentos financeiros que entram na maior parte das vezes sob a forma de doações e trocas de outros serviços.

Feita esta introdução, os objetivos podem ser esclarecidos. Eles se colocam em uma dupla frente. Primeiramente procurar-se-á mostrar que as espiritualidades terapêuticas estão inseridas em um fenômeno mais abrangente - a *nova era* - que não se restringe a um mero fenômeno do mercado religioso pós-moderno e como diz Magnani (1999) não se trata de um caos semiológico, podendo haver aí uma ordem. Pretende-se dar conta exatamente das bases histórico-culturais e sócio-culturais do fenômeno, das matrizes discursivas comuns, dos valores e códigos simbólicos meta-referentes como apresentado acima. Objetiva-se mostrar como esses fundamentos que se mostram regulares no circuito, nas falas, nas práticas, nas cosmologias, no ethos, nas crenças e na organização dos grupos conformam novas formas de

sociabilidade pautadas na lógica do estar junto em pequenos grupos, em outras formas de sensibilidade, em uma nova consciência religiosa bem como na construção de novas práticas em saúde o que desencadeia um conjunto de representações em torno do corpo que extrapolam as concepções convencionais da biomedicina e as concepções tradicionais das religiões oficiais.

É importante ressaltar que procurar-se-á tocar principalmente nos pontos positivos do fenômeno compreendendo-o como um movimento que surge sim como uma resposta à uma suposta falência ou crise das instituições produtoras de sentido (BRANDÃO, 1996) a exemplo do cristianismo histórico e da ciência convencional constituída sobre o paradigma mecanicista. Todavia, caberá não apenas demonstrar os pontos positivos, mas tecer também críticas ao fenômeno. Essas críticas se mostrarão mais explícitas na conclusão.

Num segundo momento o objetivo é dar conta dos desdobramentos desse fenômeno no campo da antropologia e sociologia do corpo entendendo, como demonstrou Le Breton (2006, 2012), que as espiritualidades terapêuticas pós-contracultura contribuem para a construção do que se chama atualmente corporeidade integrativa, concepção com base holista e vibracional que se legitima em oposição à perspectiva dualista do corpo, corrente nos círculos oficiais em saúde. Objetiva-se mostrar que ao menos no nível do discurso o corpo para o circuito é tomado como um *élan vital*, não estando completamente cindido do mundo, dos outros, da natureza e do ator que lhe dá vida. Tomando o referente corpo como um vetor semântico e fenomenológico – perspectiva que está em consonância com uma antropologia surrealista e com a antropologia do imaginário de base hermenêutica e fenomenológica – procurar-se-á compreender o imaginário somático holista e vibracional elaborado pelas espiritualidades terapêuticas, um imaginário fantástico, vitalista, organicista firmado sobre releituras de tradições e alimentado por perspectivas contemporâneas no campo das ciências naturais. Cabe ressaltar que as representações holistas e vibracionais do corpo serão feitas a partir de uma perspectiva comparativa. Isso quer dizer que elas serão apresentadas em oposição às representações modernas do corpo historicamente referenciadas no paradigma mecanicista e nos desdobramentos contemporâneos da antropologia do homem máquina observando que tal visão se opõe, em muitos aspectos, de modo radical às concepções integrativas. Por fim caberá também observar como a construção dessa corporeidade integrativa fomenta a elaboração de um conjunto de técnicas que se distinguem das utilizadas pela medicina convencional tradicionalmente centradas no valor instrumental, tecnológico e físico.

Será importante também atentar-se e refletir nesta segunda parte sobre um aspecto fundamental do referente corpo: as ambiguidades e contradições de que ele é fruto, ambiguidades essas fomentadas por diversas instâncias produtoras de sentido, da religião à ciência biomédica. Uma pergunta que se coloca ao sujeito moderno é: nós somos um corpo ou temos um corpo? (LE BRETON, 2012, 2006). Sou uma máquina, um organismo, uma consciência, uma rede de energia, um holograma, um impulso elétrico? De fato, como se verá, não existe uma unanimidade nas respostas e elas alteram suas tonalidades e graus na medida em que mudam os contextos. Mas, de modo geral, homens e mulheres ocidentais de grandes e médios centros urbanos, independentemente de suas crenças originárias, não têm como escapar da tecnificação da vida e da invasão dos valores seculares que penetram os mais íntimos setores da existência. Todavia é também impossível apagar os resquícios de valores não seculares que acompanham as sociedades ocidentais. É nesta intersecção, como será mostrado, que o corpo se revela como o lugar das contradições vividas entre o sujeito e os valores sociais pós-modernos e tradicionais. Como será mostrado as terapêuticas - esta é uma hipótese - procuram resolver essa dicotomia que se coloca no cerne da modernidade lançando mão de um conjunto de técnicas de cuidados com intuito de restabelecer algum sentido de inteireza e, ao mesmo tempo, propor uma recondução simbólica e até mesmo mítica para questões que a ciência não consegue responder como a questão da impermanência temporal, da morte, do mal, do dilema pós-kantiano que aponta para o fim do conhecimento de qualquer realidade última.

Uma das propostas deste trabalho, na terceira parte é, portanto, pensar o corpo e o binômio saúde e doença para além da dimensão orgânica e física que lhe vem sendo atribuída desde o século XVII pelas ciências naturais e em larga medida adotada pela medicina científica moderna. A distinção de um objeto – o corpo – que se originaria na antropologia médica e de outro próprio da antropologia religiosa é resultado de um momento histórico do pensamento ocidental dado a partir daquilo que se chamou de progresso do pensamento médico. Sabe-se que o progresso do pensamento racional moderno, diga-se de uma determinada cosmologia, só foi possível a partir da emancipação de crenças metafísicas, especulações filosóficas e interrogações psicológicas e de todas as atribuições sócio-culturais relacionadas ao fenômeno do adoecimento, ao corpo à saúde (LAPLANTINE, 2004). Essa postura positivista permitiu que a imaginação, o onírico, o simbólico fossem violentamente anatemizados (DURAND, 1988, p.21). A ilusão do triunfo do signo (estranque) sobre o

símbolo (fluido) conduziu a ciência cartesiana a uma “psicanálise objetiva de todas as perdas sequelas da imaginação deformadora” instaurando um pragmatismo semiológico que se tornou oficial nos círculos acadêmicos (*ibid.*). Mas, uma vez que o corpo é o símbolo natural por excelência do ser humano, encontrando-se no limiar entre natureza e cultura, e, sintetizando os dois domínios não é sem razão que ele deva ser tomado como um fato social total que demanda esclarecimento não apenas das ciências médicas, mas como diz Laplantine, a demanda o esclarecimento de vários pontos de vista sucessivos e superpostos. O corpo e seus processos fisiológicos como doença, dor, angústia implica necessariamente na maior parte dos casos em interpretações que vão da ciência à religião. Nesse trânsito de perspectivas cabe, a partir de uma leitura hermenêutica e fenomenológica, resgatar a dimensão simbólica e sensível do corpo e das relações terapêuticas demonstrando como essas, nos espaços estudados, estão eivadas por um conjunto de símbolos com base holista, vitalista e espiritualista.

Cabe também considerar neste estudo um quadro de problemáticas que se mostrou presente. Dentre as que merecem especial atenção podemos falar sobre a elaboração de discursos espiritualistas holistas no interior de uma sociedade cujos fundamentos sócio-culturais estão assentados em uma estrutura do tipo individualista, secular e, apoiada sobre a lógica da razão instrumental que por si mesma é dicotomizadora das relações homem-mundo. Observando primeiro a questão do individualismo, podemos percebê-lo como um problema da contemporaneidade no sentido que levanta questões relativas à atomização do sujeito, o descentramento do eu, desenraizamento das subjetividades, fragmentação das identidades, fechamento da identidade sobre a aparência ou o rosto, o utilitarismo. Todas essas situações, dificultariam a percepção do sujeito como um ser holístico e parte de uma realidade mais vasta<sup>2</sup>. As espiritualidades do tipo *nova era* favorecem arranjos idiossincráticos de sentido fortalecendo quadros interpretativos pautadas em conveniências pessoais e na história individual, ou seja, na autonomia subjetiva. Cabe atentar-se que, como se mostrará as espiritualidades terapêuticas do tipo *nova era* se amparam em um acervo simbólico e cosmológico plural e bastante significativo, entrelaçado com muitas sobreposições de fragmentos de mitos e narrativas amplas. Surge aí um aspecto problemático: muitos desses

---

<sup>2</sup> É bem verdade que a saída encontrada pela modernidade para a libertação de modelos totalitários de condicionamentos está no papel atribuído à autonomia subjetiva e autonomia do indivíduo, de fato uma conquista. A partir da autonomia subjetiva o mundo contemporâneo vivencia hoje o que se chama de arranjos idiossincráticos de sentido.



arranjos idiossincráticos podem ser firmados sobre associações e homologias pouco sólidas – a exemplo do termo energia – construídas a partir de referenciais dispersos concatenados segundo lógicas construídas sobre conveniências pessoais. Isso tem favorecido por um lado a metáfora da esquizofrenia do pós-moderno que favorece a perda da identidade e o desfazimento do eu quando se vive os significantes de modo isolado (TERRIN, 2004). Independente deste problema, um caminho que se apresentaria positivo para as espiritualidades terapêuticas do tipo nova erista seria sua capacidade em oferecer quadros interpretativos que possam invocar o *holon* ou algum princípio de integração e totalidade para o interior de fragmentos de vida (TERRIN, 2004), algum mito coletivo para interior do mito individual, bem como por outra via aliar aos quadros interpretativos amplos à experiência interior - não de cima para baixo - possibilitando a reinserção do sujeito em uma realidade mais abrangente. Isto se faria possível não apenas no nível verbal do discurso, mas nos pequenos ritos terapêuticos de ordem fenomenológica, ou seja, ritos capazes de conduzir a experiência sensível, o irracional, as imagens ao outro, a si, ao mundo. Daí as metáforas e metonímias da contiguidade, da parte e do todo, da sincronicidade, da indissociabilidade (teia energética, redes de energia, élan vital, *self* como princípio vital contido em todos os seres) favorecem essa possibilidade de um enraizamento do indivíduo em uma ordem mais abrangente.

Quanto à questão do desencanto do mundo observa-se que historicamente a secularização da vida social favoreceu o distanciamento do sujeito moderno tanto de um sagrado transcendente quanto de um sagrado imanente, e no seu extremo, de um sagrado interior que fosse distinto da concepção do indivíduo autossuficiente e onipotente do iluminismo. É a partir desse processo de dessacralização das relações humanas que as espiritualidades terapêuticas pretendem reencantar um mundo pleno de absurdos e vazios de sentidos favorecendo a concepção de um transcendente imanente a partir da ideia de que todos são importantes como humanidade, e de que todos estão coligados por um princípio energético. Essa idéia como se mostrará faz renascer a concepção de um divino social e de um sagrado ao mesmo tempo transcendente e imanente como mostrou Maffesoli.

Por fim, quanto ao campo do conhecimento, a história do mundo e do pensamento ocidental mostra que não só a ciência tem sido comandada por um paradigma de disjunção cujos fundamentos epistemológicos contribuem para a separação sujeito e objeto, natureza e cultura, matéria e espírito. Esse paradigma, em consonância com a racionalidade instrumental

e o projeto de modernização, retroage sobre a dinâmica do cotidiano como em todas as esferas da vida. Observa-se contemporaneamente que eles contribuíram para a ruptura concreta e simbólica do sujeito de seu mundo natural, social e cósmico o que desencadeou problemas de ordem ecológica, biológica, psíquica e social assim como para a consolidação de uma relação distanciada e estranhada entre homem e mundo, o homem e a natureza e o homem e si mesmo (corpo-mente-espírito). Uma das consequências desse distanciamento é o que se tem chamado de síndrome do mal-estar expressa em um conjunto de patologias biopsicossociais cujas causas transcendem os significados atribuídos pela medicina convencional. Concretamente isso se revela de maneira marcante na tecnificação das relações terapêuticas. Em sentido oposto o circuito estudado se caracteriza pela presença de princípios holistas, advindos de filosofias e espiritualidades orientais, do paradigma holístico e vibracional e de saberes tradicionais, o que Maffesoli chama de um raciovitalismo que contribui para outro modo de perceber o mundo, um pensamento orgânico, para além da brutalidade da razão instrumental; elas oferecem possibilidades de recomposição ao menos no campo do discurso de uma possível reconciliação entre homem social e natural, entre o homem e sua comunidade humana e ecológica, entre o corporal, o mental, o espiritual, o natural e o social, elos que possam ter sido rompidos pelo modo de vida moderno. Assim, as espiritualidades terapêuticas com base *selfista*, holista e vibracional – o objeto deste estudo – se propõem a resolver algumas dicotomias fundamentais que acompanham o homem e a mulher modernos, a saber: a cisão corpo/alma, razão/emoção, indivíduo/coletivo, natural/espiritual, sujeito/objeto. É esta uma questão que se fará presente no trabalho e que merece ser discutida: a elaboração de práticas e discursos holistas como meios de reestabelecer algum sentido de unidade de um modo de vida cada vez mais fragmentado.

A base teórica deste estudo apoia-se em uma perspectiva hermenêutica e fenomenológica. Quanto a hermenêutica considera-se fundamental os trabalhos de Maffesoli e Le Breton lançando principalmente o uso do termo imaginário. No que se refere aos usos do termo imaginário concorda-se com sua aplicação a partir de uma abordagem Maffesoliana próxima à herança arquetipológica junguiana dada através de seu mestre Gilbert Durand que influenciou também o surrealismo lebretoniano. A noção de imaginário é aqui tomada - para utilizar a concepção de Maffesoli - como uma atmosfera que se imiscui às práticas humanas, às representações coletivas e à experiência sensível. A noção de imaginário se revela através da imagem e das metáfora e, no caso das terapêuticas, a partir das analogias construídas em

torno do corpo que apoiam-se em uma anamotofisiologia luminosa, energética e fantástica, muito próxima do surrealismo lebretoniano e muito comum nas tradições orientais. As imagens do corpo nas práticas e no discurso *nova era* favorecem a construção de um imaginário vitalista e holista como se viu nos pequenos ritos e nas narrativas. Esse imaginário vitalista, da integração, das energias insiste nos espaços comuns através de uma cultura maior – e esta é outra hipótese – conformando uma subjetividade de massa como sugere Maffesoli que não se restringe ao circuito mas o transborda tomando os espaços da vida comum. Tal imaginário seria uma consciência coletiva que ganha forma a partir da retomada da importância da razão sensível, dos sentimentos, da forma, das imagens, da estética, do onírico e geralmente ele se expressa sobre o arquétipo do regresso à intimidade, do retorno ao feminino e ao oculto luminoso como se mostrou presente. A experiência energética, as luzes, as miragens, intuições apontam como mediador fundamental e geralmente elas escamoteiam o positivismo de autoridades religiosas e científicas estando além de surtos psicóticos e além de questões meramente psicológicas. Cabe lembrar que essa noção de imaginário confirma um saber comum que recupera cada vez mais a tradição, o oriente, os aspectos sagrados da vida, o papel dos sentidos, da imagem como arquétipo e dos recursos analógicos como meios de compreensão da vida.

O pensamento orgânico, holista de Maffesoli, que por sua vez remete à tradição francesa de Durkheim, Mauss e Dumont também será pertinente para se pensar o circuito estudado tanto no que se refere às organizações dos grupos quanto em seus sistemas de crenças que se apoiam na síntese entre o pensamento sistêmico das teorias da complexidade, no misticismo holístico, no organicismo e holismo tradicional.

No caso da corporeidade, entende-se por esta a pedra de toque da fenomenologia. Tanto para Maffesoli como para Le Breton, a relação entre sujeito e mundo é compreendida como uma relação corpórea mediada de sentidos e significados socioculturais que são sustentados na corporeidade, idéia já pressuposta por Merleau Ponty. O corpo, neste caso, juntamente com os sentimentos, percepções, sensações, imagens torna-se uma expressão da linguagem e do imaginário humano, portanto da cultura.

Quanto à questão do método adotou-se a etnografia como um dos caminhos deste estudo. Considerando-se primeiramente a importância da imersão em campo a partir de princípios fenomenológicos e hermenêuticos foi imprescindível a participação vivencial nos três universos terapêuticos estudados. A convivência com o grupo de Meditação Sahaja, seja

nas meditações coletivas abertas ao público nos sábados ou nas meditações no Parque do Sabiá, assim como nos encontros de aprofundamento, a iniciação na técnica *Reiki*, a convivência com o Instituto Seva, a prática do voluntariado nas aplicações de *Reiki*, a participação em estudos, seminários e dinâmicas de grupo, as imersões terapêuticas na fazenda e, por fim, a presença nos estudos e nos trabalhos terapêuticos na Casa de Oração Pai Benedito configuraram-se como o trajeto etnográfico que permitiu o acesso às narrativas, à cosmologia, ao ethos, aos saberes práticos, aos códigos simbólicos. O convívio semanal com os grupos foi dado primeiramente a partir de um puro contato pessoal visando a busca da intimidade e confiança entre pesquisador e campo. Como diz Brandão (1996) esse contato íntimo permite que o pesquisador se identifique como uma pessoa próxima, não necessariamente deles. Tal método propõe a desconstrução da prática de uma observação distanciada por permitir ao pesquisador o envolvimento em certos papéis próprios aos universos trabalhados. Por essa razão, nem sempre foi possível refutar papéis e atitudes atribuídos pelo grupo como conduzir uma prática de meditação sahaja, aplicar *Reiki* e interagir com adeptos após a sessão, ou participar de grupos de estudos mediúnicos na casa de oração.

Considerado esse contato, a prática constante da observação participante pautada na imersão fenomenológica propiciou um compartilhar consciente e sistemático nas atividades do grupo, nos seus interesses e afetos, nos pequenos ritos e pequenos dramas, o acesso aos pormenores das falas e dos gestos, as pequenas intensidades ligadas a cada lugar nem sempre expressos segundo uma ordem lógica. Os códigos simbólicos e as práticas só se mostraram acessíveis a partir dessa perspectiva interna e íntima. Foi fundamental não apenas acessar suas crenças e símbolos dados no nível do discurso, mas procurar compreender as experiências de meditante, médiuns e Reikianos. Considerando que essa imersão constituiu-se a partir de princípios dialógicos entre pesquisador e pesquisado fez-se necessária uma comunicação não apenas no nível verbal de acesso ao discurso, mas o envolvimento com as pessoas, com o trabalho com as intensidades ocorridas nos lugares.

Quanto às entrevistas, estas aconteceram a partir de uma diretividade, mas mínima, a fim de que o entrevistado explorasse o universo de suas experiências de maneira autônoma, profunda e livre nem sempre dada de modo linear. Considerou-se que as experiências vividas expressas sob a forma de narrativas são uma matéria prima essencial para se compreender o processo de fundamentação cultural da subjetividade e dos arranjos idiossincráticos, uma vez

que eles colocam em relação o material íntimo de uma pessoa com a configuração social mais ampla do grupo ou dessa “pessoa coletiva”. É segundo esse princípio de fundamentação cultural das subjetividades que as narrativas e histórias de vida se constituíram como caminhos fundamentais na entrevista. Considerou-se a importância de levar a sério o ponto de vista de médiuns, Reikianos e *sahaja yogues* assim como procurou-se compreender o sentido atribuído a alguma experiência particular a fim de observar a indissociabilidade entre o dado e o significado mais geral da experiência, entendendo que as narrativas não são construções ideais, interpretações sérias de fatos concretos. Todos os fatos concretos sobre percursos pessoais e vivências espirituais de cura, saúde, doença, experiências místicas narradas foram situados em um quadro de indagações para acessar um conjunto abrangente das questões relativas ao fenômeno *Nova era* e a construção da uma corporeidade integrativa.

PARTE 1  
AS ESPIRITUALIDADES TERAPÊUTICAS

## 1 A TERAPIA REIKI

A técnica terapêutica *Reiki* como apresentada por R.C. foi introduzida no ocidente por Hawayo Takata na década de 1940 nos Estados Unidos e no Brasil nos anos 80<sup>3</sup>. Atualmente, bastante difundida, se tornou um método notoriamente reconhecido no contexto das terapias complementares e integrativas e amplamente absorvido por círculos mágico-religiosos, esotéricos e espiritualistas. Como uma prática recorrente no contexto dos grandes e médios centros urbanos, com Uberlândia não é diferente, sendo possível encontrar uma variada quantidade de espaços, grupos e terapeutas *Reikianos*. Não se tem aqui a pretensão de tecer uma pesquisa quantitativa extensa de levantamento dos inúmeros espaços e locais terapêuticos onde se exerce o *Reiki* na cidade, culturalmente variados por sinal. Mas, pode-se citar a título de relevância, a profusão de grupos e espaços que compõem o universo do *Reiki* na cidade, alguns dos quais presenciei de modo envolvido, fenomenológico e analítico: Instituto Seva, Fundação Ananda *Reiki*, Centro Espírita Dr. Kawanovisk, Mãos de Anjo, Associação do Bairro Seringueiras, Hospital do Câncer, setores internos da Universidade Federal de Uberlândia, Universidade do *Reiki* e atualmente em praças públicas. Seria exaustivo citar todos os espaços em que se exerce o *Reiki* na cidade e este não é o foco, mas é claramente perceptível – e isso é importante – o surgimento de uma cultura terapêutica com base holista centrada na aplicação de técnicas suaves que se utilizam da imposição de mãos como meio de restaurar a harmonia e equilíbrio, e na crença de um princípio energético curativo. Essa cultura terapêutica se respalda em um código de valores antagônicos à ideologia e imaginário dominante nos meios convencionais da “saúde” e de campos religiosos tradicionais, independentemente do fato de já ter sido reconhecida socialmente.

Tradicionalmente difundida através de iniciações, essa técnica remete à Mikao Usui, seu sistematizador. As raízes do *Reiki* se encontram em conhecimentos espirituais e religiosos eruditos e populares do oriente. Mas, como foi percebido nas falas de *Reikianos*, a técnica é constantemente associada a inúmeras práticas tradicionais de imposição de mãos com fins terapêuticos e espirituais como benzeções muito comuns no ocidente cristão. Também é associado por vezes a um saber comum, dado na experiência cotidiana e, que se constitui de

---

<sup>3</sup> Os propagadores do *Reiki* no Brasil são principalmente brasileiros como Claudete França que tiveram contato com a técnica nos Estados Unidos, em San Diego na Califórnia. Claudete se formou como mestra e propagou a técnica pelo Brasil no início dos anos 80 (fonte: Associação Brasileira de Reiki). Há de se lembrar que a Califórnia é um dos centros de dispersão da contracultura para a América Latina e Brasil como bem demonstrou Carozzi(1999) em “*A nova era no mercosul*”

modo espontâneo e natural. Pode ser associado ainda, sob certos aspectos, como lembrou R.F. *Reikiano* do Centro Espírita Kawanowski, ao passe magnético cuja origem remete à Mesmer e seus estudos sobre o magnetismo animal ou força vital animal e ao passe espírita, com a diferença de que este segundo necessita da atuação de entidades espirituais.

Os desdobramentos da técnica *Reiki*, e a difusão do mesmo pelo mundo dado pelas iniciações efetivadas pelo idealizador Mikao Usui, ocasionaram a produção de inúmeros sistemas *Reiki*. Essa diversificação pode ser muito bem compreendida pela metáfora da árvore que se expressa de maneira arbórea e rizomática. Considera-se primeiro que o *Reiki* seja um sistema universal de cura como afirmou tanto L.S. como R.C. A raiz dessa técnica remeteria a uma sabedoria original e ancestral, difusa e perene presente em várias culturas, depositárias de uma sabedoria tradicional de cura pela imposição de energias pelas mãos, conhecimentos que inúmeros alquimistas, santos, curadores e mesmo a ciência vitalista desenvolveram sob diferentes formas e fundamentos. Esse conhecimento seria tanto ágrafo/popular ou erudito/sofisticado circulando em meios oficiais e não oficiais seja da ciência, da religião e mesmo do saber comum. Mikao Usui teria feito um levantamento amplo de inúmeras práticas de cura pela imposição de mãos, elaborado uma síntese e sistematizado, segundo R.C. Inúmeros troncos e ramos surgiram do sistema *Reiki* original a partir das iniciações, permitindo formações segundo esquemas de crença diversos, como se observou, sendo que no ocidente a principal difusor foi a mestra Takata a qual introduziu elementos cristãos à prática.

Ao disseminar-se pelo mundo, o *Reiki* adaptou-se de modo plástico à cultura local assumindo formas variadas e compondo um quadro heterogêneo de práticas em que estão envolvidos conhecimentos e técnicas baseados tanto em pesquisas intensamente científicas – em um pólo – quanto em práticas notoriamente mágico-religiosas e extremamente ritualísticas – no outro extremo. Não é incomum, portanto, encontrar locais de aplicação, os mais variados, como em um hospital tradicional ou em um centro umbandista. Cite-se, por exemplo, a Fundação Ananda *Reiki* que mesmo preservando a técnica tradicional não se abstém de influências advindas do espiritismo, do cristianismo popular e da umbanda, sem contar a influência do hinduísmo, o que expressa um fundamento híbrido do grupo. O mesmo se dá com o instituto *Seva* local onde não se encontra o *Reiki* puro, mas associado a outros sistemas simbólicos como o xamanismo, o cristianismo esotérico e o hinduísmo.



Preservando a fala de muitos adeptos, contrários a uma interpretação mistificada de terceiros e, considerando uma perspectiva mais secular da prática na atualidade, os atributos mágico-religiosos associados ao *Reiki* são ressignificados ao incorporarem no discurso o termo “energia” que é associada tanto à dimensão espiritual – não necessariamente religiosa – como material da vida. O termo energia associa-se a: a) dimensão espiritual (energia se associa à entidade, espíritos, obsessores, guias, deuses) com características personalizadas; b) energia será associada a uma força natural com características não personalizadas (o poder desmagnetizador da água e do fogo, força vital, a luz<sup>4</sup>); c) energia será associada a um princípio moral (amor, sabedoria); d) energia será associada a um princípio metafísico de difícil simbolização, considerado ao mesmo tempo imanente e transcendente à vida (o verbo, a pura luz, fluido cósmico universal). O termo vitalista energia, central na cultura das TCIs, possibilita à técnica terapêutica um alto poder de penetração nos círculos dogmáticos do saber biomédico e das religiões oficiais com os quais são construídas homologias. Ele ressignifica o que existe de cristalizado ou mumificado nesses meios como o dualismo corpo/mente, corpo/espírito, matéria e energia, possibilitando uma profunda reflexão das crenças relativas ao corpo humano<sup>5</sup>. Como exemplo podem ser citadas as pesquisas conduzidas sobre as influências de uma suposta força vital inteligente de natureza eletromagnética na bioquímica, fisiologia e mesmo na genética humana: os trabalhos do psiquiatra Wilhelm Reich que procurou ressuscitar a noção de força vital através do conceito de *orgone* e que contemporaneamente os russos inventaram a categoria bioplasma para explicarem um campo de energia radiante que interpenetra no corpo físico (FEUERSTEIN, 2001); os estudos do japonês Masaru Emoto sobre a capacidade da intenção humana transformar as moléculas de água por meio de frequências energéticas emitidas na forma de pensamentos e sentimentos.

---

<sup>4</sup> É muito comum entre os *Reikianos* associar a força espiritual com a luz, um dos principais significantes do imaginário *Reikiano* que se apresentam em muitos relatos de adeptos como expressão de uma possível força cósmica. A luz associada à energia, conceito recorrente nos círculos das TCIs, nos círculos mágico-religiosos e mesmo em setores não convencionais da ciência médica, contribui para a flexibilização da arte de modo que ciência, religiosidade e magia apresentem-se sobre diferentes perspectivas

<sup>5</sup> As hipóteses colocadas em torno do termo energia no *Reiki* devem, segundo muitos entrevistados, ser auferidas não apenas pela razão fria da mente ou pelos aspectos conceituais, mas, devem ser “experenciadas e vivenciadas por si mesmas” ou experimentadas internamente, uma característica que se mostrará recorrente no circuito. A significação do termo energia necessita de uma experiência íntima do *Reikiano* o que pode conduzir a construções pessoais da experiência, é claro, dentro de margens cosmológicas e sociais anteriormente definidas de modo consciente ou não.

Assim como inúmeros outros sistemas de curas pela imposição de mãos, o sistema *Reiki* fomenta a discussão do papel das energias na obtenção de bem estar, qualidade de vida ou mesmo na criação da doença. Em sintonia com as medicinas psicossomáticas ele concorda que padrões de pensamento participam no processo saúde-doença. Portanto, setores não restritos ao mecanicismo e dualismo dos círculos hegemônicos oficiais e ao dogmatismo de meios religiosos tradicionais contribuem para fundamentar uma interface entre métodos de cura pela imposição de mãos com a saúde retirando a centralidade do discurso sobre a saúde das hierarquias oficiais na medicina ou no cristianismo histórico.

Por outro lado, a difusão do método *Reiki* no âmbito da vida comum que acontece a partir das milhares de iniciações pelo mundo, evidencia uma profunda reformulação dos imaginários, nas representações do corpo e na compreensão do que seja a saúde e a doença, fundamentando outra corporeidade, ou corporeidade integrativa de viés holista, vibracional e vitalista, assentada em padrões diferenciados de comportamento social pautados na crença de que as relações entre os homens e a natureza são mediadas por reciprocidades energético-simbólicas, de que os seres humanos estão envoltos por uma trama energética, e de que muitas vezes dadas as experiências com a energia *Reiki* ele se considera como um *continuum* com o cosmos, a natureza e a sociedade. É importante dizer também, que segundo a mestra R.C., com a qual fiz a iniciação, “o método *Reiki* encontra-se em sintonia com o desenvolvimento de uma nova consciência”. Não foi incomum perceber um grande número de pessoas buscando iniciações seguindo uma lógica *new age* de busca de transformação e purificação interior, busca de métodos alternativos de cura, ou mesmo desenvolvimento de faculdades mediúnicas, ampliação da consciência. Muitos consideram o *Reiki* como uma ferramenta auxiliar que poderá contribuir para possíveis transformações amplas em nível individual e coletivo. O *Reiki* teria sido sistematizado no intuito de produzir uma grande geração de curadores e auxiliares que serão necessários em uma suposta *Nova Era*.

## **1.2 Iniciação e despertar do curador interno: aprendendo a reconhecer a energia *Reiki***

Para além da compreensão dos fundamentos do *Reiki* a partir apenas de uma análise distanciada ou pelas leituras de livros e apostilas utilizados por iniciados, ou mesmo por visitas frequentes aos espaços onde se oferecem tratamentos gratuitos, mostrou-se necessário também participar do processo de iniciação, uma imersão fenomenológica, a fim

de que uma maior compreensão da prática, representações, simbolismo, imaginário, e ethos que envolve a técnica fossem possíveis. Para tanto me envolvi na iniciação do *Nível 1* e 2 do *Reiki*, em locais distintos, onde tive contato com mestres e iniciados de modo a compartilhar experiências. O foco deste trabalho se concentrará na iniciação do *nível 1* onde é mais representativa a visão de mundo e o ethos do *Reiki*, além de experiências que são também compartilhadas nesse nível.

A iniciação no *nível 1* é considerada um rito sagrado e de modo geral é dada por aqueles que já concluíram o nível de mestrado ou terceiro nível. Estes são considerados aptos à transmissão, aplicação, e ativação da energia *Reiki* em outros indivíduos. Geralmente os mestres que iniciam neófitos estão inseridos na árvore genealógica do *Reiki*, ou seja, todos eles têm uma ligação original com o mestre sistematizador Mikao Usui através das inúmeras ramificações dadas nos troncos mais próximos a ele. Independentemente das alterações que a técnica sofra no percurso das iniciações como aproximações com alguma vertente religiosa ou espiritual – mesmo com abordagens distintas que o mestre possa programar – a iniciação quase sempre remete às raízes orientais da arte e da tradição, conhecimentos que atualmente mesclam-se ao que existe de mais avançado no campo da ciência não convencional, em especial a quântica.

Como rito de passagem a iniciação tem o objetivo de “trabalhar o curador interno no neófito”, ou seja, desenvolver o autoconhecimento de modo holístico do ser. Segundo a mestra R. C. esse sempre esteve latente no ser humano, em todas as culturas, mas em especial no ocidente foi perdido devido “ao esquecimento das raízes, ao individualismo, ao materialismo e ao racionalismo exagerado que interromperam o canal de ligação da energia cósmica pessoal com os outros homens e a natureza”. Na perspectiva mais tradicional o objetivo fundamental é, portanto, retomar esse curador interno e tornar o neófito um canal de energia a fim de que ele possa doar energia espiritual para as práticas cotidianas da vida, no trabalho, na família, para amigos e necessitados. De modo geral é o mestre que auxilia na “ativação energética” e sintonização do indivíduo com a energia *Reiki*, na harmonização dos centros vitais e purificação dos corpos mental, emocional e espiritual do neófito a fim de que ele esteja apto a se tornar um curador e passe a aplicar a técnica em outros indivíduos em qualquer espaço. Na sequência será mostrado como essa sintonização se dá.

### 1.2.1 História do sistematizador

No princípio da iniciação como de costume, pelo que foi percebido no contato com outros praticantes posteriormente, é valorizada a história do fundador, uma figura emblemática, um horizonte de referência para os *Reikianos*. Sua história é envolvida por mistério, assumindo um tom narrativo “quase mítico” devido aos vazios históricos e ao caráter lendário que a figura de Mikao Usui evoca ao imaginário, mesmo que este tenha sido um personagem real do início do século XIX. Nesse primeiro momento são mostradas as influências filosóficas do budismo tibetano, que remete implicitamente ao *mahayana*, suas ligações com a corrente tântrica do budismo (*vjara yana*), com o xintoísmo japonês e com o cristianismo<sup>6</sup>. Correntemente são feitas associações entre o monge e o cristianismo a partir da criação de uma história recente de que Mikao Usui não teria sido apenas monge budista, mas sacerdote cristão que havia “redescoberto” técnicas de cura utilizadas pelos inúmeros homens santos do cristianismo, cuja raiz remetia a Jesus. Mikao Usui supostamente fazia inúmeras associações entre a vida de Buda e a de Cristo segundo não apenas R.C. como outros mestres reikanos que teve contato. Os conhecimentos provenientes do Tibete e Índia teriam se dado também após o estudo de teologia nos EUA onde aprendeu a ler o sânscrito com o objetivo de descobrir possíveis conexões. Ao voltar ao Japão inicia-se no zen-budismo onde finalmente realiza a síntese e sistematização do *Reiki*<sup>7</sup>.

As ligações entre o *Reiki* e o cristianismo se tornam mais fortes a partir das primeiras iniciações e a vinda de mestres para o ocidente que associaram as primeiras curas de Cristo, onde havia imposição de mãos, com as curas de Usui. Outra associação refere-se também ao jejum de Cristo no deserto com o jejum de Usui no Monte *Kurama* que se configura como um rito de passagem. Isso não foi dito na iniciação, mas foi ouvido entre inúmeros outros iniciados e Reikianos.

A parte da história mais importante para o estudo, contada sob uma aura mística e metafísica, todavia nada religiosa no sentido ortodoxo, refere-se à auto-iniciação de Mikao Usui no Monte *Kurama* como dito acima. Essa *auto-iniciação* é exemplar e arquetípica ao que se refere à compreensão da prática *Reiki*, pois é a partir dela que se cria uma narrativa de base

---

<sup>6</sup> A mestra não explicita todos esses fundamentos de modo direto, pois não considera o foco. Mas eles estão explícitos em apostilas de mestres com os quais teve instruções como JHONI DE'CARLI(2011) e em inúmeros materiais esparsos aos quais tive acesso.

<sup>7</sup> Cabe lembrar que não existe uma unanimidade de explicações sobre a figura de Mikao Usui o que favorece inúmeras contradições entre diferentes iniciados.

que fundamenta um conjunto de códigos culturais pautados na crença do corpo como energia e luz, da integração ser humano e mundo ou holismo místico, da transformação da consciência, purificação e autoconhecimento. Foi a partir dela que se deu a sistematização da técnica e por fim da constituição do *corpus* ético-moral a ela associado. Por essa auto-iniciação outra corporeidade está fundamentada, baseando-se, sobretudo, na relação energética entre os seres humanos e a natureza, os seres humanos e cosmos e os seres humanos entre si. Pode-se dizer que essa corporeidade estruturou um conjunto de hábitos, percepções e códigos de valores entre os *Reikianos*, que tem se desdobrado no ocidente moderno em novos padrões de relacionamento entre os indivíduos além de outra compreensão cultural do que seja o corpo físico após o contato via tratamento ou iniciação.

Como reza a história da auto-iniciação segundo a mestra R.C., Mikao Usui se retirou durante 21 dias no alto do Monte Kurama. Em jejum, durante os vinte e um dias, lançando mão de um conjunto de técnicas de meditação Usui alcançou um estado místico que o colocou diante de uma realidade luminosa da vida, ou da energia *Reiki* em sua mais concreta manifestação. A luz, brotada de todos os orifícios do corpo como nas experiências de iluminação budistas ou da *yoga*, cuja manifestação em especial se dera no topo do crânio – local de especial importância para variadas culturas – lançou Usui para fora de seu corpo físico abrindo-o para outro estado de consciência. Nessa experiência conta-se que ele teve a revelação dos significados de inúmeros símbolos místicos, cuja manifestação se dera na forma de luz e som, mantras e *yantras* na tradição oriental, símbolos esses antes restritos à vida monástica. A compreensão não dogmática e fechada dos mesmos foi a chave para a canalização da energia *Reiki* e sua utilização, primeiramente como ferramenta espiritual e posteriormente como terapêutica e técnica. Pode-se, por fim, afirmar que se trata, como afirma a mestra, de uma experiência mística que faz pôr em movimento um conjunto de luzes físicas que cotidianamente não pode ser percebido pela consciência ordinária do mundo natural.

### **1.2.2 Kanji Rei-Ki: simbolismo e cosmologia**

Mas o que seria essa energia *Reiki* segundo a tradição? Este é outro tópico abordado na iniciação. Retomando o *kanji* japonês que expressa o significado da energia *Reiki*, a mestra mostra que o mesmo é composto por dois aspectos. Nos primeiros traços superiores que

descrevem a energia *Rei*, é simbolizado o plano divino, o aspecto universal e espiritual da vida. *Rei* é representado como “a essência energética cósmica que permeia” – e penetra – “todas as coisas e circunda tudo quanto existe” sendo por vezes associado ao fluido cósmico universal como disse L.S., outra iniciada. Há de se lembrar que este termo também é utilizado por umbandistas e espíritas. Esses traços superiores simbolizariam também o aspecto criador e masculino, ou yang e por outro lado revelariam a dimensão não temporal da energia *Rei*, ou seja, para além das noções de passado e futuro.

Aprofundando nos significados do *Kanji* pôde-se constatar a partir da fala de outros iniciados e de apostilas, que no ideograma esse aspecto cósmico é representado pelo céu, região além do que o homem comum visualiza e consegue simbolizar em linguagem acessível ao consciente racional, o lugar da morada dos anjos, dos santos, dos mestres primordiais, das virtudes celestiais, dos arquétipos. Na sequência do *Kanji*, a porção central, fala-se não mais de um céu sobrenatural, mas de um céu terreno e representável. Abaixo desse céu representável pela linguagem humana estariam as nuvens. Estas têm um importante papel como elo de transição. Quando transformadas em chuva, elas permitem que as águas caiam do plano divino e fecundem a terra. Mais abaixo ainda estariam os homens a esperar as dádivas do céu. Eles seriam os intermediários entre o céu e a terra. Alguns em especial – monges e sacerdotes tradicionalmente – com maior poder espiritual seriam incumbidos de tecer a união entre o plano material e o divino difundindo as bênçãos divinas dadas pela energia *Rei* de modo mais concreto e formal.

O ideograma que descreve a energia *Ki* é a parte inferior do *kanji*, de qualidade yin como bem lembrou a mestra e faz referência ao plano material. Ela é derivativa da energia *Rei*, mas com uma qualidade distinta, uma vez que é intermediada pela condição humana. No plano da vida segundo a visão tradicional passada pela mestra R.C. “o *Ki* representa a energia vital que flui em todos os organismos e gera a força da vida”. Observou-se no decorrer dos tempos de envolvimento com a prática que este *Ki* foi constantemente associado por alguns *Reikianos*, à energia *kundalini*, derivada da energia cósmica *prana-shakti*, em correlação à tradição hindu. Para o povo japonês o *Ki* expressa-se de modo concreto e fenomenológico, no calor da vida, do trabalho nos campos de arroz. O trabalho com a terra regada pela chuva celestial expressa metonimicamente o enraizamento da força vital na dimensão material da vida, ou seja, uma relação de contiguidade homem-natureza-cosmos. Estes campos felicitados pela chuva que cai dos céus seriam a manifestação de existência de um possível canal de

comunicação aberto para a energia *Rei*. Via trabalho, seja do sol, da terra, do ar, da chuva e por fim do homem na lida diária nos campos, a energia culmina no florescimento e frutificação do grão de arroz, que só seria completa após a colheita. Depois de colhido o arroz este é posto em tigelas. A tigela, símbolo do recipiente, em consonância com o pensamento de Durand(1997) acerca do simbolismo da taça, é o que recebe o arroz, depositário da luz cósmica, que guarda a energia do céu. A tigela pode ser associada ao corpo físico que recebe a energia *Rei*. É nela o local onde se cozinha o arroz, o meio interno do homem onde se processa a força física, as emoções, os pensamentos, os sentimentos, de onde nascem os valores. Na cultura japonesa considera-se vital o cuidado do *hara*, uma região três dedos abaixo do umbigo onde se concentra a energia da vida. Do cozimento do arroz produz-se um vapor e esse vapor simboliza a elevação das águas e a formação das nuvens, ou seja, o retorno à dimensão espiritual. Esse arroz é oferecido nas tigelas no altar sagrado dos xintoístas. É preciso, portanto, tanto estar receptivo ao *Rei* como fazer com que o *ki* ascenda.<sup>8</sup>

A iniciação no *Reiki* fundamenta-se principalmente no reconhecimento dessas duas polaridades que são geralmente associadas ao yin e ao yang, ao masculino e ao feminino, ao sol e à lua, ao claro e ao escuro, ao externo e interno. Para um *Reikiano* o conhecimento de ambas e sua síntese são um fator essencial para a movimentação da energia no corpo, no caso de um trabalho curativo, pois elas já realizam automaticamente um trabalho por si mesmas. O objetivo da iniciação é restaurar *o canal de comunicação* entre a energia *Rei* (cósmica) e a energia *Ki* (vital) e, como consequência, a ativação e expansão dos centros vitais ou chakras, comunicação essa que o ocidente segundo as colocações de inúmeros *Reikianos* inclusive da mestra, interromperam com o materialismo, o individualismo, a unilateralidade do espírito racional para as dimensões exteriores da vida e o fechamento para outros meios de acesso ao conhecimento.

Considera-se que esse simbolismo da energia *Reiki* conforma um pensamento holista pautado na integração entre as dimensões materiais, espirituais e sensíveis da vida como diz uma Reikiana L.S.,

o *Reiki* é uma energia pura que vem do sétimo plano da terra... que plano é esse que plano ele se situa... considerando que não há uma estratificação em

---

<sup>8</sup> A interpretação do *Kanji* não se restringiu aos conhecimentos de R.C. e de sua apostila. O contato com outros mestres complementaram os conhecimentos trazidos na iniciação.

camadas... todas as dimensões interagem... se visto dessa forma não se poderia nem dizer... “o Reiki vem do sétimo plano da terra”... nós estamos em meio a um fluido cósmico universal, interagindo de maneira contínua rompendo a barreira tempo-espço a todo momento... tá lá ou tá aqui ou tá em nós ou está no outro, ligando todas as coisas no universo.

### **1.2.3 Introdução à concepção energética, holística e sistêmica do corpo, da saúde e da doença**

O próximo movimento da iniciação no *nível I* consiste em introduzir o neófito na compreensão energética, holística e sistêmica do corpo que por sua vez conduzem a interpretações para além do fisicalismo estreito da ciência convencional, do mecanicismo cartesiano e do dualismo corpo/espírito. Como se tem mostrado, e reforçado por R.C. “a sabedoria antiga do oriente” de forma geral, “os inúmeros conhecimentos tradicionais do ocidente antigo”, cite-se a alquimia, o vitalismo, a homeopatia moderna e as terapias florais, o neoxamanismo, as sabedorias populares e atualmente um ramo da ciência não convencional com base nos paradigmas sistêmico, quântico e nas teorias da complexidade, afirmam ser a realidade básica da matéria composta por energia. Energia se torna a categoria central articuladora dos domínios da ciência e da espiritualidade no *Reiki*. Na iniciação é constantemente reforçado o caráter universal do termo, sendo ele o conceito central do qual são tecidas inúmeras analogias e homologias. Os neófitos por homologia são assim conduzidos a associar, por exemplo, que o *ki* japonês do *Reiki* ao *mana* dos polinésios, o *prana* hindu, o *ruach* hebraico, o *chi* na China, e mesmo, em algumas situações bem particulares como dito por uma antiga iniciada, ao *orgone reichiano*. Ainda pude constatar associação ao *espírito santo* cristão. Concorde-se segundo R.C. por intermédio de um ensinamento costumeiramente passado nas iniciações, que todas essas variações fonéticas são na verdade manifestações de uma mesma energia primordial e sagrada expressas segundo códigos de linguagem particulares.<sup>9</sup>

Na iniciação o neófito é conduzido a perceber essa afirmativa como um fato digno de ser verificado pela experiência. Centrando mais especificamente no conhecimento do corpo físico a iniciação procura demonstrar de modo perceptivo que a vida física manifestada na sua dimensão biológica é “energia inteligente condensada”, ou seja, uma espécie de força vital. O

---

<sup>9</sup> Essa associação pode ser encontrada na apostila de Jhoni De’Carli (2011).



corpo físico propriamente dito, para além de ser pensado como um arranjo mecânico guiado por uma força aleatória, espontânea e inconsciente que conforma os arranjos entre átomos, moléculas, células, tecidos, órgãos e reações químicas, é visto como um todo coeso e inteligente, associado por vezes a uma consciência como afirma R.C.

Por outro lado o corpo passa a ser não só pensado na iniciação como uma totalidade, mas incita-se que se viva o corpo como um fenómeno sistêmico holístico e integrado cuja coesão é, sobretudo, “regida por uma energia inteligente” como afirma R.C.<sup>10</sup>. Sobre as leis que governam o corpo humano, os arranjos não são considerados como meras justaposições aleatórias da evolução biológica, leis mecânicas e bioquímicas, mas organizações pautadas em princípios vibracionais. O corpo físico, uma das formas de manifestação da energia cósmica *Rei*, estaria em uma faixa de frequência mais densa sendo por isso relacionado a determinado grau de consciência em que se expressam de modo mais marcante as leis da matéria. A materialidade por sua vez seria a expressão do trabalho da energia *ki* a contraparte sutil no corpo físico da energia cósmica. O *ki* tem o domínio sobre o sistema nervoso autônomo e as polaridades direito e esquerdo que o compõem, ou yin e yang, quente e frio, razão e emoção, sistema nervoso simpático e parassimpático. Ambos produziriam o movimento espontâneo ou autônomo da vida biológica.

Na iniciação os neófitos são introduzidos na teoria dos sete corpos: corpo físico, corpo etérico, corpo astral, corpo mental e mais acima ou profundamente em “corpo” *atmico* e *búdico* que estão no domínio da pura luz e puro som, o puro verbo instâncias que os aparelhos sensoriais humanos, as ciências naturais e as ferramentas tecnológicas convencionais não conseguem captar. Como afirma R.C. os corpos estariam relacionados mais especificamente a “níveis de consciência vibratória manifestada”, às “frequências energéticas” termos muito comuns no circuito. No caso do *nível I* ele trabalha mais profundamente com os três ou quatro primeiros corpos – físico, etérico, astral e mental. Mas o foco concentra-se na compreensão do sistema sutil que é composto basicamente pelo corpo etérico e influenciado pelo corpo astral e mental. Considera-se que esse nível de consciência seja fundamental para o estabelecimento da cura, uma vez que a mesma afirma a importância do controle da mente, dos pensamentos e sentimentos por um iniciado que então se tornaria capaz de atuar nos

---

<sup>10</sup> Fomos instruídos em um momento a meditar primeiramente sobre os níveis mais elementares, sobre os níveis mais recônditos, sobre as células, sobre o átomo e por outro lado sobre os níveis macro da existência como o planeta.

níveis sutis da matéria. Ainda, que exista uma hierarquia no interior de uma totalidade, todavia essa hierarquia não é excludente mas englobante. A visão do *Reiki* ao mesmo tempo em que considera a dualidade matéria e espírito procura tecer sua síntese remetendo à compreensão sistêmica e holística da vida, uma característica da língua franca *new ager* (HELLAS, 1996).

Dando continuidade à compreensão dos corpos, acima do corpo carnal, existiria um “corpo etérico”, o duplo da matéria que faz a ponte com a dimensão física. Esse corpo etérico de modo geral manifesta uma “qualidade vibratória particular”, sutil, nem sempre perceptível a uma “consciência não desperta”, mas que pode ser percebido, como afirma a mestra, por inúmeras pessoas como médiuns, videntes, santos. Através do corpo etérico ondas de energia como luz, cor, magnetismo, eletricidade são conduzidas. Ele é o meio receptor de impressões e vibrações pertencentes ao indivíduo. Geralmente essas impressões registradas supostamente no campo etérico do indivíduo, variam conforme a qualidade dos pensamentos e dos sentimentos que ele movimenta no jogo das relações interpessoais, sociais, ambientais. Na sua qualidade de duplo ele é usualmente associado ao primeiro dos campos áuricos com “emanação magnética sutil”, geralmente envolvendo os indivíduos, podendo variar a cor e o tamanho conforme as qualidades vibratórias da pessoa. Cite-se um trecho de uma apostila na qual a mestra se apóia.

Enquanto em pessoas sadias existiriam raios vitais expandidos na atmosfera áurica e dotados de um brilho intenso e cristalino em indivíduos doentes as cores geralmente são apagadas e sombrias e enquanto em doenças mais graves são indicadas por manchas opacas sobre as partes afetadas (DE'CARLI, 2011).

Associado ao corpo etérico, em um nível acima de qualidade vibratória e consciência e energética, estaria o corpo astral intimamente ligado à “energia do desejo, às emoções, aos sentimentos, ao subconsciente, às imagens do sonho”. Pode-se dizer que este é o campo da subjetividade e do onírico. Assim como o etérico, o corpo astral é responsável também pela emanação de vibrações que nem sempre são de natureza eletromagnética como do primeiro, mas o têm como meio para se manifestar sob a forma de cores, sons, imagens, sensações que variam conforme a natureza dos sentimentos, desejos e emoções. Citando Adilson Marques, estudioso acadêmico das terapias energéticas e do campo das terapias complementares, em seus estudos do *Reiki* ele observa que a chamada matéria astral, como é referida nos grupos

espiritualistas, seria plasmada pela emissão de pensamentos. Os sentimentos imprimiriam nessa mesma “matéria astral”, determinadas cores, variando conforme a intensidade e qualidade da emoção da pessoa que pode ser tanto virtuosa ou deletéria, salubre ou insalubre. Acrescentando, como diz R.C. em consonância com esse pensamento, o mundo astral reagiria às emissões dos sentimentos e pensamentos criando a forma daquilo que pensamos – concepção que estaria muito próxima dos conceitos advindos da teoria dos campos morfogenéticos que resgatam para além do papel das energias, o papel da forma (MAFFESOLI, 1994).

O corpo astral também criaria um campo áurico segundo a mestra, porém com natureza vibratória sutilmente distinta do corpo etérico uma vez que este campo não seria necessariamente de natureza eletromagnética. Mas, de modo geral a aura seja do corpo etérico ou astral são um dos meios de diagnóstico sutil do terapeuta *Reikiano*. A percepção de sua variação quanto à composição, tamanho, forma, cor, sempre distinta de acordo com cada pessoa em particular auxilia na tomada de decisão frente aos modos de atuar do terapeuta.

A mestra ainda cita os corpos, mental inferior e superior, o corpo atmico e o corpo búdico que fecharia os sete níveis de consciência que compõem o ser humano segundo o sistema de pensamento *Reiki*. Quanto ao mental superior e o corpo atmico e búdico, não se fala muito a respeito deles na iniciação. Todavia pode-se dizer que a importância ao menos do corpo mental no *nível 1* é a de criar padrões de pensamentos elevados que caminham para o campo superior de ideais, arquétipos. Através do bom uso do corpo mental dá-se a compreensão dos símbolos sagrados, das representações e dos arquétipos cósmicos. É ele, o corpo mental, quando utilizado de modo consciente na terapêutica, o dínamo catalisador da energia curativa *Rei* nos corpos astral, etérico e físico. O veículo terapêutico precisa, nesse sentido, de um processo de depuração mental no nível físico e moral a fim de se conquistar um fluxo equilibrado e livre da energia, o que o protegeria de um conjunto de forças e entidades destrutivas. Não se afirma, contudo, que o sujeito esteja completamente isento de influenciar nas qualidades energéticas com suas qualidades ou vícios pessoais. Em alguns casos, como de grupos espiritualistas considera-se que a energia pessoal possa ser positiva.

Devem-se considerar ainda os sete centros vitais ou *chacras*, os meridianos ou canais energéticos, as centenas de pequenos pontos energéticos que se espalham pelo corpo e principalmente pelas palmas das mãos de onde se crê emitir o *ki* ou energia curativa. Todos esses componentes formam mais concretamente o corpo energético do indivíduo que se

assemelha a uma delicada tessitura de fios que confluem para centros de forças ou vórtices, os chakras. Parte-se daí da concepção de que o corpo físico é composto por um sistema sutil em semelhança às teorias da acupuntura e da medicina ayurvédica. Mas, basicamente como é colocada, segundo a mestra, essa compreensão energética do sistema sutil foi buscada na vertente tântrica do budismo tibetano por Mikao Usui que tem elementos tanto da medicina ayurvédica como da medicina chinesa.

O conhecimento desse sistema sutil e principalmente dos chakras e dos canais energéticos no *nível I* são considerados a base do trabalho terapêutico do *Reiki* pois a imposição de mãos incide diretamente sobre eles. No caso dos chakras, eles são considerados literalmente portais de entrada e saída da energia vital, por onde se dá a comunicação com o mundo interno e externo. Os *chakras* seriam a contraparte etérica dos plexos nervosos que percorrem a coluna de sua base no osso sacro até o topo do crânio. Por sua vez cada plexo desses no sistema nervoso central rege determinado sistema fisiológico e determinados órgãos. O sistema endócrino é considerado a contraparte fisiológica por excelência de atuação bioquímica dos *chakras*. Existe, segundo afirma R.C., uma ligação entre o *chakra*, o plexo e determinada glândula endócrina. Na perspectiva do sistema sutil, a cada um desses *chakras* corresponde uma vibração eletromagnética, uma atividade psíquica, um símbolo correspondente, uma cor, um som e ainda um planeta, sendo muito comum estenderem as correspondências de acordo com as experiências de cada um. Também a cada *chakra* estaria associada uma determinada qualidade de sentimento. Quando em equilíbrio, purificado e em expansão expressaria um tipo de virtude arquetípica e comportamento moralmente virtuoso contribuindo para a cura. Quando “bloqueados”, “impuros”, “desequilibrados” assumem qualidades negativas como opaco, excessivamente quente, excessivamente frio, rotação acelerada podendo gerar vícios de caráter que podem influenciar de modo negativo na região associada ao *chakra* desencadeando doenças físicas em determinados órgãos. Todavia, “se equilibrados e sintonizados com a energia espiritual os *chakras* podem manifestar uma virtude arquetípica, uma cor brilhante”, nem quente nem frio, rotação equilibrada, caso contrário. A mestra faz uma explanação de todos os *chakras* e algumas correspondências nesse sentido.

A ênfase holística da terapia reside no fato de que o *Reiki* como afirma R. C. “procura trabalhar com o indivíduo como um todo, nas dimensões físicas, emocionais, mentais, sociais e espirituais”, sendo que o uso espiritual da energia *Reiki* permite ao homem recompor os laços entre o material e o espiritual, unir o que antes estava separado, alinhar os corpos e os

centros vitais. Alinhar os corpos e os centros vitais quer dizer equilibrar corpo, mente, espírito, dimensões estas cindidas pelo modo de vida moderno. A iniciação na prática do *Reiki* seja praticando, recebendo e seguindo os princípios propiciaria uma recomposição desse todo fragmentado pelo modo de vida ocidental, pela separação do sujeito de si e do outro, da natureza e do cosmos. A energia *Reiki* no caso atuaria nessa perspectiva de modo a ampliar a comunicação do homem com o mundo, de modo a restabelecer reciprocidades simbólicas, dádivas e contra dádivas rompidas; possibilitar conexões saudáveis com todos os campos da vida, harmonizar as relações interpessoais, reaproximar o indivíduo de modo saudável da sua materialidade e de sua condição seja ela qual for, saudável ou não.

Pensando de modo mais abrangente esse corpo tido como sistêmico estaria organicamente inserido em um conjunto de relações com o ambiente natural e social e essas relações não seriam permeadas unicamente por questões de ordem utilitária ou ecológicas mas também espirituais e energéticas como já dito anteriormente na cosmologia. Como diz R.C., interpretando-a, quanto à relação com a natureza, entre os seres humanos e não humanos esta é tida como essencial no trabalho de um *Reikiano*. A mestra cita a necessidade de contato com o mundo natural como um meio de conexão com a energia *Reiki* seja por banhos de cachoeira, contato com a terra e animais e isso se mostrará intensamente presente na formação de Reikianos do instituto Seva, espaço no qual são realizadas atividades de extensão em um *Spa* afim de se trabalhar por intermédio do contato com a natureza o curador.

Quanto ao nível social, as relações interpessoais familiares e trabalhistas, os relacionamentos são vistos como resultados de uma imbricada trama energética e existencial do indivíduo configurada para além de situações casuísticas e acidentais; relações sem qualquer aproximação aparente, distantes e sem nenhuma conexão imediata no tempo e no espaço teriam uma ordem lógica e significativa no interior da compreensão sistêmica. Em níveis mais abrangentes a perspectiva sistêmica poderia se aproximar das visões que afirmam que determinados grupos humanos, sociedade, povos, humanidade estão inseridos em um conjunto vasto de relações tecidos a partir da somatória das ações, pensamento, sentimentos coletivos intimamente conectados não apenas em nível local. Existiria ainda um vínculo planetário segundo R.C. tendência de pensamento confirmada em todo o circuito. Diante disso não é incomum um conjunto de práticas de oração e aplicação de *Reiki* para coletividades, para a humanidade, para o fortalecimento de famílias, grupos.

Esse holismo no *Reiki*, essa percepção à qual o *Reikiano* é inserido tornaria um princípio que regeria uma vida interpessoal, social, ambiental, planetária e cósmica. A saúde individual em termos de ações, pensamentos, emoções, atitudes sociais, relacionamentos contribuiria para a saúde coletiva uma vez que como diz Paul Hellas, um dos princípios da nova era é o de que toda vida consiste em energia interligada e nisto estão incluídos os atos humanos, os pensamentos e sentimentos tornando todos os indivíduos co-responsáveis por si mesmos, pelo outro, pelo ambiente e por todas as formas de vida existentes (HELLAS,1996, p. 17).

#### **1.2.4 Os cinco princípios: ethos e energia**

Antes que o praticante seja introduzido em um conjunto de técnicas de expansão e aplicação da energia é preciso que ele tome conhecimento de um conjunto de princípios ético-morais que são a base filosófica do *Reiki*. Sem o exercício dos mesmos a qualidade curativa da energia Reiki deixaria de existir segundo os mestres. Como diz a mestra, “as técnicas em si, despidas de uma apreciação moral, de um refinamento do caráter, de uma mudança de comportamento e hábitos não são mais do que gestos e procedimentos vazios”. Antes, portanto, que se inicie o futuro *Reikiano* na prática de imposição de mãos é fundamental que ele se coloque a par desse código de valores e de conduta, pois como é dito na iniciação “apenas através do constante desenvolvimento ético e espiritual do praticante é possível canalizar de modo curativo a energia vital”. Esta é por vezes associada a conotações éticas como amor e sabedoria por exemplo. Pode-se dizer, que o foco nestes princípios tem a força para constituir uma cultura pautada na não violência, no pacifismo, na solidariedade, na vida simples enfim. Considera-se que a apreciação moral, a mudança de atitudes, o auto-cultivo de princípios e ideias elevados favorece a ampliação da frequência vibratória de um *Reikiano*.

A raiz dos cinco princípios é *Só por hoje...* é um prefixo que se associa a todos os outros princípios. Como afirma R.C. enquanto o oriental, sobre certos aspectos, é muito ligado à tradição e às raízes, ou seja, ao passado, o ocidental por sua vez focou suas ações no futuro. Esse princípio procura ensinar o neófito a estar além do passado e do futuro, a quebrar a linearidade do tempo que condiciona a percepção cotidiana da vida. Ele procura “sintonizar” a mente e o pensamento no momento presente, pois o excessivo envolvimento com o passado

minaria a energia psíquica e o demasiado envolvimento com o futuro poderia ser capaz de canalizar energias destrutivas pautadas em interesses individuais.

O primeiro princípio, *Só por hoje não se zangue*, exige do neófito a manutenção de uma postura serena diante de todas as vicissitudes da vida, seja da morte, da guerra, da fome, doença ou sofrimento. Toda e qualquer atitude de ira, raiva, desespero impossibilita a evolução da consciência, “baixa a vibração” nos dizeres de um *Reikiano*, gerando todo tipo de doenças. Como diz R.C “a raiva emana nuvens negras que contaminam aquele que a emite e todo o ambiente, e mesmo algumas pessoas em particular que estejam receptivas a esse tipo de sentimento e envolvidas com o receptor”. A importância do *Reiki* residiria na canalização desse sentimento de forma a retirá-lo da polaridade de separação com o objeto ou pessoa com a qual se constitui uma relação negativa, para a polaridade de união e perdão. “Assim como a meditação o *Reiki* canaliza as emoções deletérias revertendo sua polaridade e propiciando a cura”.

O segundo princípio *Só por hoje não se preocupe* está relacionado ao problema do excessivo direcionamento de questões que o homem faz acerca de seu futuro, de sua vida, saúde, relacionamento, situação econômica, conjugal, um hábito mental considerado comum no ocidente. Pré ocupar-se – como já diz o prefixo – “antecipar situações ou acontecimentos sem a devida certeza de que eles de fato aconteçam” como observa R. C. “gera um desperdício enorme de energia, inclusive inúmeras doenças que têm como fonte a ansiedade, o medo, o pânico, tão comuns na modernidade. Tudo isso é reflexo de uma mente pré-ocupada que reflete o mau uso da energia *Reiki* que alterariam impulsos nervosos de quantidades e tipos de hormônios, sendo os mais comuns na modernidade adrenalina e cortisol. Confiando apenas no poder de sua ação em construir ou criar a realidade o indivíduo estaria rompendo sua conexão com a energia cósmica deixando de acreditar em um propósito para além de sua vontade individual. Uma mente pré-ocupada implicaria nesse sentido em um desejo de controle de algo, situação ou pessoa, postura esta que estaria indo contra o princípio inteligente e consciente da energia cósmica ocasionando separatividade, bloqueio e comunicação deficiente pautada na não confiança entre o homem e uma possível força cósmica que pede para ser desvendada.

O terceiro princípio *Só por hoje Expresse sua gratidão* está relacionado ao fato de que a vida que se tem, o corpo, a saúde ou mesmo a doença devem ser vistas como o resultado de uma dádiva sagrada “um presente” e não como acaso ou mera casualidade da evolução. Como

consequência de uma abertura para uma possível energia cósmica como está, comenta um dos autores em que R.C. fundamentou sua iniciação

Começamos então a atrair magneticamente a abundância, a saúde, a vitalidade que é nossa condição natural. Uma pessoa comum que desconhece que tudo provem de uma força maior, não agradecendo a nada, está em um estado de separação da força da vida, de inconsciência, até que lhe venha uma doença, uma perda, um conflito que muitas vezes é um presente para que ela passe a perceber o quanto estava desconectada. (DE'CARLI, 2011)

O quarto princípio *Seja aplicado e honesto em seu trabalho* tem como fundamento a lei do *Karma*. *Karma* significa ação ou trabalho. Desenvolvendo ações conscientes e honestas atrairemos somente boas experiências

### 1.2.5 O processo de sintonização

Após a tomada de conhecimento dos cinco princípios os neófitos são introduzidos em um conjunto de conhecimentos e psicotécnicas com o intuito de movimentar a energia no corpo. Para tanto, eles devem passar por uma “iniciação ritual sagrada” de ativação ou religação espiritual, uma espécie de batismo, geralmente dadas por mestres treinados. Como de costume, existem alguns atos e gestos dessa iniciação que são comumente praticados por aqueles que iniciam mesmo que com pequenas variações. Isto não implica, segundo a mestra, que todas as iniciações devam seguir os mesmos procedimentos. Como a energia é universal e acessível a todos, processos de auto-iniciação também podem ocorrer, mas são raros. Pode-se dizer até mesmo que esse rito quase formal de sintonização configura-se como uma auto-iniciação já que se considera que o trabalho é mais interno do que de um terceiro, lembrando que muitas vezes a iniciação como um processo místico e transcendental só venha a ocorrer com a prática constante e que de modo geral poucos são os que vivenciam uma experiência mística de imediato.

A sintonização é comumente referenciada à experiência de Usui na montanha onde o sistematizador do *Reiki* passou por uma auto-iniciação onde não existia qualquer mestre ou autoridade entre ele e o conhecimento. Portanto, a ideia de autoridade é relativizada e todos seriam naturalmente aptos a trabalhar com a energia *Reiki*.

Antes de se dar início à sintonização a mestra lembra-se do compromisso, firmado no momento da decisão do neófito de realizar o curso, de que no dia da iniciação o aluno tenha se absterido de carne vermelha, álcool ou qualquer droga, pré-condição essencial que facilita o



processo de percepção e ativação energética. A sintonização ocorre em uma sala escura ou a meia luz e reservada somente ao mestre e iniciados. É imprescindível que o ambiente esteja protegido e de que aqueles que ali estão, estejam bem intencionados. O ambiente deve remeter à volta para os níveis internos, e ao silêncio da mente. Todos são dispostos em cadeiras, com os pés no chão para que as energias deletérias sejam desmagnetizadas. Já as mãos sobre o joelho ficam espalmadas para cima em nítida atitude de recepção e abertura das energias que circulam pelo corpo e como meio de perceber as mesmas. No momento da sintonização as mãos são unidas no centro do peito em um gesto de prece.

A postura adequada ajuda a conservar energia, a ascender a energia. Assim como a terra tem dois pólos magnéticos, também nossos corpos tem yin e yang. A junção das mãos representa a união das duas partes. Nossa energia flui para fora, pés, mãos, topo da cabeça. Quando as extremidades se unem ou se dobras a energia passa a mover internamente. Aos poucos nos tornamos um reservatório das energias divinas (R.C.).

Pede-se que o neófito não fique com a consciência dispersa em pensamentos aleatórios, mas que fique em estado de meditação e silêncio interior. Pede-se que o mesmo mantenha os olhos fechados. A sintonização é breve e simples não durando mais do que cinco minutos. A mestra passa por cada um e fica à sua frente dando início a uma série de gestos ascendentes nos canais laterais e central do corpo finalizando no topo da cabeça onde permanece por mais tempo. No topo da cabeça ela faz gestos circulares com a mão direita no centro da fontanela ou moleira. Por fim toca a palma da mão por alguns instantes na altura do peito e do coração, centralmente, em outro centro vital.

Os neófitos passam também por um pequeno rito com o elemento fogo. Depois de desenharem por um tempo, em meditação dois símbolos do *Reiki*, em especial o *chokurei*, a ferramenta simbólica principal do *nível 1*, os neófitos são instados a queimar os mesmos na chama de uma vela. Tradicionalmente esses gestos são feitos de modo cerimonial e cauteloso, envolvendo uma aura mística por traz da queima do símbolo, considerado um ato de purificação e batismo também. Valoriza-se essa aura de segredo e respeito por trás do símbolo mesmo que atualmente ele esteja acessível a todos.

Após essa iniciação é um momento de trocar experiências. R.C. pede que cada um compartilhe o que foi sentido na meditação e sintonização. Muitas pessoas descrevem uma série de sensações e emoções como paz, leveza, harmonia, profundo relaxamento, calor, melancolia, amor incondicional. Até mesmo choros podem ser relatados. Muitas dessas

sensações como relatado, vieram acompanhadas por um conjunto de imagens de luz, sons, entidades como mestres espirituais ou espíritos ancestrais de parentes. Outras pessoas, em minoria, simplesmente não relataram nada. Como foi dito por R.C. “a iniciação atua de modo singular em cada pessoa dependendo de seu padrão vibratório. Cada um vê o que tem que ver”. E mais, “muitas experiências não podem ser explicadas racionalmente devendo ser apenas vivenciadas” e em alguns casos como conta, confidenciais.

Explicando o que se passa na iniciação R.C. diz que há uma ativação energética no *chakra* coronário no topo da cabeça que está relacionado à glândula pineal. Essa ativação permite a ampliação da consciência ao deslocar o centro energético dos chakras básicos para os chakras superiores, no caso do *nível 1* em especial o do coração. Mas como ela diz ativa-se o chakra coronário, o cardíaco e os respectivos centros na palma da mão a fim de que o neófito esteja apto a trabalhar com a imposição de mãos e cura. O objetivo da sintonização é consolidar de modo satisfatório o canal de comunicação entre o *Reikiano* e a energia cósmica que vem do alto, e fazer com esta fique enraizada no iniciado. Ocorrida a estabilização que só se dá por meio da prática cotidiana dos princípios éticos e por meio de psicotécnicas tem-se como resultado a “amplificação da força e corrente vital no corpo sutil, a expansão dos chakras, as percepções da energia por todo corpo” e principalmente pelas mãos, a abertura da intuição, todas essas condições essenciais para a prática.

### **1.2.6 Técnicas e psicotécnicas para estabilização da energia**

Um tópico importante que é apresentado pela mestra e tradicionalmente ministrado nas iniciações do *Reiki* é a técnica ou procedimento de purificação dos 21 dias. Esse procedimento, associado ao jejum de 21 dias do mestre Usui, é fundamental para o iniciado que queira dar continuidade ao desenvolvimento bem como se tornar um *Reikiano* afirma R.C.

Parafraseando R.C. nossa sociedade moderna não só produz toxinas e impurezas materiais e ambientais como as presentes no alimento, no ar, na água e nos ambientes insalubres e contaminados das grandes cidades, mas também muitas impurezas culturais, psíquicas e espirituais. Ela concorda que essas impurezas configuram-se como uma contraparte etérica e astral do desenvolvimento material, que pode estar associado ao subconsciente e inconsciente das sociedades, “o lixo psíquico coletivo”, pois estaria ligado ao

campo das “formas pensamentos”. Seja a parte material como a imaterial desse lixo que não são vistas em separado, elas podem contaminar nosso corpo energético sutil e trazer todo tipo de doenças. Como comenta R.C. todo esse lixo é “armazenado no ser humano desde o nascimento e prejudicam a qualidade de vida”. Cite-se o exemplo, da mudança alimentar. Para que o corpo não esteja sobrecarregado com substâncias que diminuem a capacidade perceptiva da energia é necessário abster-se de carne vermelha geradora de agressividade segundo afirmaram vários *Reikianos*, do álcool e drogas, todos estes elementos deletérios do corpo sutil. Mas o jejum não é apenas de alimento. Fala-se em jejum de palavras e padrões de pensamentos antigos.

O processo de 21 dias nesse sentido agrega um conjunto de procedimentos como a mudança de hábitos alimentares, técnicas de purificação dos corpos como banhos, uso de ervas, sal, cromoterapia, aromaterapia, meditação, oração, contato com a natureza todos organizados segundo um modo ritualístico mais pessoal do que formal diz R.C. Acompanhados desse processo exige-se do neófito a prática dos preceitos éticos de modo intenso nesses 21 dias.

Diante disso, o processo de 21 dias atuaria nos inúmeros bloqueios psicológicos, culturais, sociais e mentais cotidianamente introjetados nos centros de consciência de nosso corpo sutil. Como diz R.C., “antigos bloqueios energéticos [condicionamentos] podem ser expurgados no processo de 21 dias”, e acrescenta, “toxinas e impurezas são removidas dos corpos físicos, emocional, mental e espiritual, seja por meio das fezes, urina, suor, pensamentos, sonhos, emoções negativas”. Ele promove uma “limpeza e harmonização energética do corpo sutil” e abre espaço para que a energia *ki* atue de modo inteligente alinhando todos os corpos e centros vitais. Como consequência tem-se uma maior percepção da vida como trama energética. A mestra diz que após a purificação e a prática constante do *Reiki* é comum relatos de iniciados que vislumbram um mundo atravessado por luzes.

Como esse período envolve mudanças de crenças, hábitos, comportamentos e valores em relação aos padrões de vida comumente adotados como alimentação, rotina, trabalho, relacionamento, geralmente pode vir acompanhado de crises como afirma R.C. O neófito é, assim, introduzindo em um conjunto de técnicas além do procedimento dos 21 dias a fim de lidar com as transformações internas. As técnicas como afirma R. C. seriam apenas a forma externa da prática devendo cada um preencher de acordo com suas experiências pessoais. Mas, basicamente estas técnicas envolvem meditação, oração.

Quanto à meditação, método comum entre várias tradições espirituais e religiosas, e atualmente reconhecida entre diversos setores das ciências da saúde, ela contribui segundo R.C. no sentido de propiciar ao indivíduo a tomada de consciência de seus processos internos nos níveis mais profundos. As técnicas orientais provenientes da *yoga* são as mais recorrentes pelo que se observou. Os conhecimentos orientais de meditação como observa R.C. “conquistaram uma maior capacidade de introspecção e conhecimento de si” para o ocidente. Ela ensina nos níveis mais internos a cessar excesso de pensamentos, desejos e emoções, a acalmar os sentidos estressados pela superexcitação de estímulos externos que vêm à mente como um turbilhão de imagens e sensações. Todos os estímulos gerados, frutos das relações humanas com o mundo, as outras pessoas e o ambiente mais próximo, ficam armazenados no subconsciente individual, mas também coletivo e a maior parte deles, como afirmam muitos mestres, resultam de estresse, tensões e traumas comuns no cotidiano moderno das grandes cidades. Como aponta R.C. tudo isso dificulta a união com a energia cósmica sem a qual um terapeuta não poderia exercer a técnica.

Como meio de propiciar um estado meditativo, sem que para isso tenha que se retirar para um lugar distante das cidades a mestra passa um roteiro. Afirmar ser necessário criar ou encontrar locais de profundo silêncio, de preferência alimentados com energias naturais (terra, fogo, água, ar). Se possível é importante ter acessos a sons harmônicos e tranquilizadores. Em uma posição confortável com as palmas das mãos para cima e com os olhos quase fechados concentra-se no silêncio interior. De início, se necessário, faz-se uma oração, uma leitura interna de algum trecho de algum texto sagrado de qualquer religião, ou algum cântico. Objetiva-se nesse momento desativar todos os cinco sentidos. Nesse momento pode-se recorrer mas não é necessário a visualizações a fim de desligar-se do mundo externo. Podem ser utilizadas técnicas de respiração, mas de práticas devidamente treinadas. Outra técnica é o uso de mantras. A repetição vocal ou silenciosa de certos sons acarreta a geração de uma quantidade grande de energia psíquica afirma a mestra, permitindo romper nós nos níveis subconscientes. Também com seu fluir constante e rítmico juntamente com a respiração tem o poder de alterar estados de consciência, gerar paz, energizar o corpo. Assim, criando um campo de proteção das agressões dos sons externos à mente é possível ouvir e interpretar as vibrações internas mais sutis, assim como é possível também ouvir os níveis sutis das outras pessoas.

Meditar, como tem sido comprovado pela ciência não convencional contemporânea, muda o corpo por inteiro, a fisiologia, a imunidade, a vitalidade. Até mesmo as ondas cerebrais são alteradas, a frequência cardíaca, o ritmo interno. Consequentemente as relações entre os seres são transformadas.

Assim, meditar não é apenas mergulhar nos níveis do ego ou da fisiologia humana. Sua função coletiva reside no fato de que o meditante não retorna o mesmo ao mundo quando de sua prática regular. “Meditar é deixar de ser ego pensante para poder ser cosmo-pensado” (ELIADE, 1999), ou seja, a meditação tem que propiciar além de um aprofundamento dos níveis internos, uma reconexão externa com o meio social e cósmico.

### 1.2.7 Símbolos Sagrados

Antes de iniciar o aprendizado da prática de imposição de mãos a mestra apresenta ao neófito a “sabedoria dos símbolos sagrados do *Reiki*”. Os símbolos variam conforme a iniciação. No decorrer das três etapas alguns grupos apresentam 7 símbolos em consonância com o número de centros vitais ou *chacras* enquanto outros apresentam 5. Mas, os mais tradicionalmente utilizados nos três níveis são o *Chokurei*, o *Se-Rei-Ki*, o *Hon Sa Ge Sho Nen*, o *Daí Ko Mio* e o *Raku* em ordem ascendente com diferentes qualidades e significados. Esses símbolos podem ser encontrados nas “Sutras budistas mahayana”. Seus usos a mais de 2500 anos afirma a mestra, “foram, sobretudo, para fins espirituais e para auxiliar na tarefa de iluminação do meditante”. No caso dos sete comumente utilizados, Mikao Usui descobriu neles as chaves para a canalização da energia *Reiki* e para o despertar dos *chakras*. Dos usos religiosos e espirituais eles foram direcionados para a terapia o que permitiu torná-los públicos e acessíveis a todos quebrando seu sigilo e mistério. São considerados extremamente poderosos e sagrados. Sua utilização terapêutica envolve uma atitude mística de devoção e respeito.

Pelo que se pôde perceber, para muitos *Reikianos* os símbolos sintetizam a essência espiritual da prática. Envolto por uma mística hermética não deslocada do real, os símbolos, segundo a fala de alguns mestres, são um dínamo, um catalizador, carregam uma força motriz, um poder capaz de “agregar energia”, “abrir portas dimensionais”, “curar”, unir. Vale lembrar o significado de símbolo a partir de Durand (1988, 2011). O *sim-bolos* ou, o que une, geralmente contribui para superar o *dia-bolos*, ou o que separa.

Tradicionalmente no oriente muitos símbolos do Reiki são associados aos *yantras*<sup>11</sup>, desenhos energéticos que comumente associam-se aos *mantras* quando utilizados. No *Reiki* acredita-se que a aplicação dos símbolos como *yantras* favorecem a disciplina e o controle da mente. Uma mente concentrada e orientada pelo símbolo estaria mais apta a acessar diferentes níveis de energia, compreender a dinâmica interna dos *chacras* e se conduzir de modo consciente a outros estados ou dimensões da realidade. Alguns *Reikianos* presentes afirmam ainda que, o uso correto do símbolo permite “um maior vislumbre das capacidades físicas e extrasensoriais do praticante”. Acredita-se que meditando nos símbolos o *Reikiano* pode passar do plano mais grosseiro para o mais sutil da realidade, aumentando sua capacidade psíquica e mediúnica, intensificando seu poder de cura e sua capacidade de doação de energia.

Todavia, cabe acrescentar uma colocação importante de Adilson Marques, que está em consonância com o papel dos símbolos na iniciação dada por R.C. Para o autor e a mestra, não é o símbolo em si, o ato mecânico de traçá-lo que cura ou amplia poderes mediúnicos, psíquicos e energéticos, mas sim a capacidade de interiorizar conscientemente a dimensão simbólica que ele resguarda. A concentração no mesmo “permite que a pessoa se abra às realidades mais sublimes e, dessa forma, ative energias antes estagnadas ou adormecidas em seu corpo energético”. A partir de então é possível “irradiar” sua energia. Como diz Marques,

o papel dos símbolos é o de estimular a meditação. No oriente os símbolos são muito disseminados com esse objetivo. Trata-se de uma forma de concentrar o pensamento em uma realidade maior, transcendental. O mais importante é o conteúdo que o símbolo tenta nos transmitir e não sua forma exterior, como costuma se enfatizar nos cursos modernos de *Reiki* (MARQUES, 2012, 25).

Em consonância com essa afirmativa pode-se dizer que a dimensão simbólica dos símbolos do *Reiki* ou *yantras* carrega, portanto, um ensinamento de ordem transcendental que por sua vez foi traduzido em verdades éticas e morais e conhecimentos práticos. O ancoramento da energia para fins terapêuticos geralmente é dependente das qualidades morais a que eles são associados. O uso ritualístico, não formal ou formal do símbolo, seja traçando ele nas mãos, no ar, ou mesmo utilizando-se do recurso da imaginação, orienta a mente em certas qualidades de pensamento, sentimento, estado de espírito.

---

<sup>11</sup> Adilson Marques faz uma interessante analogia entre os *yantras* e os pontos riscados da umbanda

No *nível 1* a iniciação detém-se sobre o aprendizado do símbolo *Choku-Rei*, considerado o símbolo do despertar espiritual, à raiz, à “saída da caverna”, ao “batismo”, “renascimento”, ao encontro da luz que busca por ascensão. Por isso é considerado um símbolo de alto poder, pois, nele reside uma grande concentração de energia vital. Segundo R.C. “é o símbolo que permite uma rápida conexão com a energia cósmica por seu poder de enraizamento e ascendência”. Analisando seus traços pode-se extrair daí um significado claramente perceptível. O símbolo começa com uma parte plana simbolizando o platô da criação, o equilíbrio energético da vida, a estabilização. Na sequência existe um caminho descendente no qual acontece a interiorização da energia cósmica dada a partir de um longo e profundo movimento em espiral, em sentido anti-horário, ou seja, um movimento de interiorização que termina na base, na raiz do ser que reside no primeiro chakra ou centro vital.

Chokurei é um símbolo de uso universal. É o símbolo de maior concentração de poder. Um amplificador de energia. O chokurei aumenta o fluxo de energia *Reiki* canalizada. Diminui o tempo mínimo de aplicação em cada posição. Esse símbolo traz luz para o local. Ele permite a conexão imediata com a Energia Primordial Cósmica; traz a energia de outros planos dimensionais para o mundo físico. Liga-nos ao magnetismo do planeta terra.

Em referência à sua dimensão terapêutica o símbolo *Choku Rei* atuaria principalmente no corpo físico e no duplo etérico. Ele teria o poder de limpar energeticamente os chakras das pessoas, de “resíduos negativos, emanções na forma etérica de doenças físicas e mentais, e energias psíquicas negativas provenientes de emoções como raiva, ódio, mágoa que saturam determinados locais”. Também atuaria no sentido de purificar lugares, objetos, águas e alimentos.

Comumente como afirma R.C. os símbolos precisam ser memorizados na sua forma correta. Cada traço tem seu significado e deve ser desenhado mentalmente ou na palma da mão com o dedo indicador na ordem exata. Cite-se um exemplo de seu uso como encontrado na apostila utilizada pela mestra.

Traçamos o Choku Rei nas palmas das mãos e em frente o corpo. Em seguida desenhamos novamente o símbolo, trazendo a mão para cada chakra e repetindo o mantra sempre três vezes. Você estará selando seu corpo contra possíveis energias maléficas. Se por acaso desejarmos utilizar esse símbolo numa área de nosso corpo de difícil acesso, como as costas, ele poderá ser

desenhado na nossa frente. Devemos então pega-lo com a mão e coloca-lo na área desejada. (DE'CARLI, 2001)

### **1.2.8 Criação do espaço sagrado para a técnica imposição de mãos e a técnica propriamente dita**

Nesse estágio da iniciação ensina-se como construir um espaço para a efetiva aplicação do *Reiki*. Posteriormente os iniciados exercitam a técnica em seus colegas de curso.

Quanto ao local propício para a técnica, seja em casa ou em um consultório, hospital ou centro de terapias holísticas, deve-se, sobretudo, criar um ambiente que, como diz a mestra, seja isento de memórias de conflitos passados, que seja neutro, que tenha exclusividade para o tratamento. Acrescenta também que “é preferível que nele não tenha elementos de nenhuma conotação religiosa específica que possam indicar algum proselitismo”. Mas, nos espaços, preza-se pela música relaxante, pelos aromas, pelo uso de cromoterapia, cristais, como meios de harmonização do ambiente. Isso não impede, por outro lado, que cada um crie seu espaço para aplicação do *Reiki* e se utilize dos recursos pessoais que considerem mais atraentes para a harmonização. Nesse sentido pode-se dizer que existe um processo de sacralização do espaço. Mesmo que o praticante não necessariamente se utilize de elementos naturais, objetos e outros recursos exógenos à prática, a fim de promover uma harmonização do ambiente, geralmente são introduzidos objetos e técnicas para tanto. Flores, velas, música, incenso, sal, água, pedras, imagens podem ser utilizados como afirma R.C., são secundários, mas que ela utiliza. A sacralização do espaço também é dada pelo uso de sons naturais, cósmicos, músicas das esferas. E, constantemente devem-se fazer orações, mantras a fim de que uma determinada qualidade vibratória de cura fixe-se no espaço o que mostra todo um conjunto de elementos naturais e culturais (espiritualistas) encadeados. Mas, de modo geral, valoriza-se um ambiente com qualidade neutra que não expresse nenhuma conotação religiosa específica, mas a forma de ambiente propício à canalização de energias cósmicas, que necessariamente já demonstra por si qualidades espiritualistas.

Também nesse momento, são ensinados métodos diagnósticos simples – alguns com as mãos e outros não – de como interpretar distúrbios no corpo etérico e físico. Muitas sensações podem ter um significado ou indicar uma causa específica. Com o aumento da sensibilidade nas mãos as sensações se tornarão “familiares, habituais e significativas”. As mãos sensíveis a que o outro possa expressar construirá uma linguagem baseada em códigos



energéticos na interação com o corpo do outro. Através das energias que passam por ela vinda dos centros superiores como afirma a mestra o *Reikiano* será capaz de decodificar os problemas alheios na medida em que corre as mãos sobre o corpo do paciente, sobre os *chacras*, sabendo discernir quanto ao direcionamento da energia. Geralmente pontos com calor são considerados locais com excesso de energia e pontos frios locais com falta de energia. Observa-se também a velocidade de rotação dos *chacras* e o sentido de rotação a fim de ver se a pessoa nas interações cotidianas da vida são doadores ou receptores em desequilíbrio. Doar ou receber, frio ou quente, interiorizado ou exteriorizado, cheio ou vazio é a linguagem que o *Reikiano* utiliza para interpretar possíveis sintomas de um desequilíbrio energético e também como alguns dizem de uma possível obsessão por espíritos. Cada *chakra* expressa essas polaridades que podem ser sentidas por sensações diversas nas mãos que é preciso atentar-se.

Nesse momento realiza-se uma sintonização, pois, considera-se que após esse processo as mãos passam a irradiar energia cósmica. Como afirma R.C. “pessoas “sintonizadas” estão capacitadas para canalizar energia pelo simples fato de imporem a mão”. Essa energia na aplicação seria transmitida através do contato físico das mãos do *Reikiano* para pontos específicos no receptor considerados doentes, aliviando dores, estancando sangramentos, diminuindo espasmos nervosos, alterando frequência cardíaca, secreções hormonais, acalmando pensamentos e sentimentos confusos, tudo isso por atuarem nos centros vitais ou *chakras*, e nos canais. Nesse sentido, as instruções mais gerais que antecedem a prática são: realizar uma oração não de forma mecânica, mas com concentração, respirar profundamente a fim de absorver *prana*<sup>12</sup> e melhorar as qualidades dos fluidos, traçar o *Chokurei* na palma da mão ou mentalizá-lo sobre as mãos ou sobre a testa e sobre o ambiente.

Após breve sintonização os neófitos são instruídos a aplicar as mãos sobre os centros vitais de seus colegas de forma que por fim todos tenham aplicado e recebido energia *Reiki*. A imposição de mãos de um tratamento completo começa na cabeça e termina com a imposição de mãos sobre os pés passando por todos os centros vitais podendo variar de 15 minutos para até uma hora, quando seja necessário realizar *karuna* ou cirurgia energética. A mestra salienta que é preciso usar a intuição e a percepção pelas mãos para que cada tratamento seja de uma forma em consonância com a necessidade pessoal de cada um. Isso

---

<sup>12</sup> Energia ou força vital a que tudo permeia de característica sutil na tradição hindu.

não descarta a aplicação de posições padronizadas que visam trabalhar os principais órgãos e glândulas que se ligam aos principais chakras, assim como os plexos nervosos e os canais. Usam-se as mãos em concha para não desperdiçar energia.

-- // --

### **1.3 A aplicação da terapêutica *Reiki*: um estudo de caso**

Após a iniciação acompanhei sistematicamente por um período a prática terapêutica *Reiki* principalmente no instituto Seva e menos assiduamente na Fundação Ananda *Reiki*. No primeiro grupo permiti-me envolver nas aplicações, mas por outras vezes ia como um receptor. Já na Fundação frequentei como paciente.

#### **1.3.1 O Instituto Seva**

Esse espaço caracteriza-se por ser um centro integrado de terapias alternativas em consonância com a discriminação feita por Magnani (1999) em seu estudo do *circuito néo-esô na metrópole*. Nele estão reunidos vários produtos, atividades, serviços, consultas, cursos e *workshops*, práticas corporais, palestras e vivências. O espaço também oferece retiros no campo onde são realizadas atividades de “imersão” e prática com propostas de vivências, visando a harmonização integral (corpo, mente, emoção, alma, espírito, corpo energético) como caminhadas meditativas, vivências nas cachoeiras, música com instrumentos étnicos, fogueiras noturnas, rodas de tambores, arteterapia, dança, práticas e exercícios diversos como tai-chi, *yoga*, meditação, visualizações. Tudo isso com o intuito de uma reconexão holística e a reafirmação de um sentimento de integração que pertença a uma comunidade afetiva mesmo que no plano concreto as efetivações desse projeto ainda não se deem. Existe nesse espaço também um intenso discurso de auto-cura, o que Amaral chamou de a “obsessão pela cura” nos meios *Nova Era*. Nesse sentido, observa-se que esse espaço caracteriza-se pelo estilo *Nova Era*, considerando que os outros também fazem uso do termo ao afirmarem sobretudo a existência de um momento único chamada *Era de Aquarius* do qual são propugnadores, momento de ampliação do campo vibratório do corpo e do planeta, de formação de curadores, indivíduos preparados para o *seva* diário ou serviço desinteressado.

Como se pode observar a base filosófica do espaço é eclética combinando elementos de vários sistemas e correntes de pensamento podendo ser destacadas influências do xamanismo, da ciência quântica, hinduísmo, hermetismo, esoterismo, cristianismo, fraternidade branca, vidas extraterrestes além também das experiências biográficas que se somam ao grupo. E onde entraria o *Reiki* na casa?

A prática terapêutica *Reiki* oferecida no Instituto Seva é o ponto focal do trabalho terapêutico. É importante ressaltar que a terapêutica *Reiki*, mesmo mantendo ensinamentos tradicionais, no instituto *Seva* abriu-se para hibridismos exóticos como *Reiki* e xamanismo, *Reiki* e fraternidade branca, *Reiki* e cristianismo gnóstico. Lembre-se que os iniciados que ali aplicam provêm do espiritismo kardecista e umbandista principalmente, e adeptos de filosofias orientais. É difícil discriminar de modo categórico a religião ou filosofia de pertencimento dos adeptos.

O *Reiki* é considerado o principal meio de agregar pessoas que são os buscadores de um tratamento energético, equilíbrio, purificação, e todo tipo de cura espiritual, psíquica (principalmente) e física que são constantes na vida das pessoas. Em torno do trabalho terapêutico no Instituto Seva cria-se uma rede de voluntários que se oferecem para duas vezes na semana aplicarem a técnica terapêutica na comunidade, de forma gratuita. Além de oferecer tratamento *Reiki* duas vezes na semana o espaço oferece regularmente iniciações principalmente no primeiro *nível 1* e esporadicamente no nível 2. Todavia nem todos os praticantes são formados ali, o que possibilita a migração de elementos simbólicos, crenças, conhecimentos variados. Conversando com as pessoas encontramos umbandistas, espíritas, católicos, além de pessoas não religiosas pertencentes ao círculo das TCIs que consideram a arte uma técnica notoriamente científica. Nesse sentido os *Reikianos* que são “voluntários” no instituto Seva elaboram suas práticas se referenciando em experiências que transbordam os limites do espaço, introduzindo elementos da história pessoal na técnica, ampliando a margem de construção de significados. Todavia como se percebeu pela imersão fenomenológica em campo, são mantidas as narrativas de base em torno do imaginário somático e das representações do corpo centradas, sobretudo, na crença universal de uma energia sutil que permeia a tudo e a todos, na compreensão sistêmica e holística da vida, na síntese entre tradição, ciência e espiritualidade, na linguagem intimista e psicológica, na valorização de uma cultura “ecológica”, responsável e cidadã.

A idealizadora do espaço enfatiza a todos os que ali trabalham a não tratar o *Reiki* como qualquer outra crença religiosa, mas sim como uma sabedoria, arte, filosofia conhecimento com fundamento espiritual. Nesse sentido, a filosofia do espaço preza por ressignificar toda e qualquer prática mágico-religiosa que possa envolver o *Reiki* preferindo incluí-lo em um campo híbrido que sintetiza tradição e espiritualidade com o que existiria de mais avançado no campo científico das ciências da saúde. Mas a mesma não descarta que elementos mágicos possam se materializar através do *Reiki*, que na verdade não teria nada de sobrenatural ou excepcional.

Participando constantemente dos trabalhos de sexta-feira no fim de tarde envolvi-me durante um longo período nas atividades do instituto, estando presente até mesmo em alguns retiros.

### **1.3.2 Os tratamentos terapêuticos**

Os tratamentos serão aqui descritos a partir de uma imersão em campo tanto como paciente como praticante. A linearidade da experiência será relativizada a partir da tessitura de eventos e situações não lineares e fragmentadas temporalmente, mas significativa. Os fragmentos sobrepostos permitem uma visão de conjunto do trabalho da casa.

Todas as sextas-feiras o instituto oferece gratuitamente a aplicação da energia Reiki assim como a harmonização energética e os florais vibrados. A sexta-feira no fim de tarde é escolhida propositalmente, pois simboliza o final de pequenos ciclos, e é o momento de grande desgaste físico e mental principalmente de trabalhadores, assim como propicia a abertura para o tempo livre. A grande busca do público é pela terapia *Reiki*. Geralmente em um dia comum chegam a buscar a terapêutica cerca de 60 pessoas. Contam-se ainda aquelas que passarão pela harmonização energética e as que procuram o tratamento com os florais, ambas as técnicas interligadas ao Reiki, mas com um numero menor de pacientes. No caso da harmonização energética, esta é um diferencial. Ela é tradicionalmente aplicada por um dos fundadores do instituto. Ela é percebida por muitos, como se ouviu nas falas, como uma espécie de benção, associada a técnicas de Reiki como será mostrado.

O instituto no centro da cidade está instalado em uma casa relativamente grande. Sua fachada é discreta, toda branca, apresentando discretamente uma logomarca do instituto. Chegando ao instituto nos deparamos logo na entrada com uma ante-sala onde somos

atendidos pela secretária que direciona o indivíduo, paciente ou voluntário para os trabalhos. A terapêutica *Reiki* no instituto conta com um grande número de voluntários iniciados tanto dentro da casa como em outros espaços. Na recepção o indivíduo tem acesso a uma ficha e escolhe o tipo de terapia que irá receber, podendo, em casos específicos ser direcionado ao floral ou ao *oberon*. Esta última geralmente é uma terapia paga.

Adentrando no espaço nos deparamos com uma primeira sala onde são vendidos diversos artigos esotéricos, artigos de vestuários, música, incensos, livros. A loja oferece tanto artigos novos como usados, semelhante a um brechó. A sala ao lado desse pequeno brechó é reservada à terapêutica floral e *oberon* lembrando bem um consultório clínico, mas com a diferença de oferecer uma aura mais intimista, espiritualista, artística.

A música é uma constante no instituto. Logo na entrada pode-se percebê-la. Opta-se geralmente por músicas relaxantes, temas de sons da natureza, mantras orientais, budistas reinterpretados por autores ocidentais da *world music* ou *new age* contemporâneo. Ela se apresenta como um recurso de enlevamento espiritual, de mudança do estado vibracional, pois, concorda-se na eficácia de determinadas frequências sonoras nos corpos sutis e mesmo nas ondas cerebrais ocasionando efeitos físicos, mentais e emocionais. As músicas de meditação seriam singularmente propícias à alteração de estados de consciência. Adentrando na sala principal onde as pessoas ficam aguardando, pode-se perceber o quanto a música cria uma atmosfera atuando como instrumento de preparação ritual de extrema importância que antecede ao *Reiki*, à harmonização. Ao som muitas vezes mântico da música as pessoas apresentam-se receptivas, abertas ou ao menos são estimuladas a adotar tal postura, quase sempre em estados, aparentemente, de meditação.

No salão de espera no piso superior ao local de atendimento existem cadeiras dispostas para as pessoas aguardarem sua vez assim como existe um local reservado para as pessoas deitarem no chão, meditarem. Esse é um espaço muito bem quisto na casa, pois, nele acontecem palestras, vivências e grupos de estudos variados. A lembrar que o grupo é pequeno e as relações são intimistas. A atmosfera às vezes é de mistério. Existe um interesse pela leitura. Preza-se o silêncio e a atitude meditativa nesses locais.

No salão de espera podem ser observados alguns artefatos simbólicos da cultura hindu como a imagem do deus *Shiva*, da deusa *Lakshmi*, uma imagem do guru Sai Baba – os idealizadores são devotos desse guru, mas consideram-se cristãos não ortodoxos. No início dos contatos com o grupo encontravam-se também na sala imagens de mestre da fraternidade

branca representando os sete raios e também os sete princípios energéticos e ético-morais que fundamentam o trabalho do Reiki e do *magnifield healing*, outra técnica energética oferecida antigamente no espaço. Essas imagens deram lugar a *folders* informativos sobre as terapias.

Na parte de baixo do salão é o local onde é oferecida a terapia. Existe um pequeno, mas aconchegante jardim. No entorno desse jardim estão localizadas as salas de aplicação. Atualmente, como a residência foi desativada, ampliou-se o número de salas para aplicação do *Reiki*, práticas de yoga, tai-chi dentre outras terapias holísticas. Muitos serviços e produtos são vendidos e nesse aspecto a casa pode estar inserida no movimento Nova Era que se mercantiliza tornando-se um lugar onde as pessoas consomem produtos Nova Era a fim de maior bem estar, qualidade de vida, saúde. Mas valoriza-se o trabalho voluntário, o que pode favorecer vários indivíduos a participarem de vários movimentos internos<sup>13</sup>.

Observando e conversando com as pessoas que buscam a terapia pôde-se constatar a presença de indivíduos pertencentes a diferentes classes sociais, com diferentes crenças e com diferentes motivações pela busca da terapia. Dada a localidade do instituto e a influência social de sua idealizadora, existe de fato a presença de uma classe média abastada no espaço e escolarizada, mas ela não sobressai à diversidade de sujeitos de diferentes situações financeiras e nível educacional, o que demonstra o relativo caráter interclassista e intercultural do grupo. Veem-se estudantes universitários que se deslocam de bicicleta de diferentes origens, pessoas simples e comuns, idosos, trabalhadores que se apresentam claramente cansados e sedentos por reabastecer as energias, relaxar; artistas, médicos, engenheiros, professores universitários, domésticas sendo que dentre todos eles encontram-se muitos adeptos da cultura *new age*. Mostrou-se claramente perceptível um grande número de mulheres buscando o tratamento. O número de *Reikianas* mulheres tem-se mostrando também alto. Não é incomum dias marcados principalmente pela “energia feminina” ou o “sagrado feminino” como costumam dizer os adeptos.

O acesso aos espaços de tratamento foi possível após ser aceito como voluntário no grupo, a partir da comprovação que já havia iniciado no *nível 1* da prática. Participando dos

---

<sup>13</sup> Cheguei a participar gratuitamente em um momento no instituto. Existia naquele momento uma tentativa de criar meios alternativos de gestão do espaço sem a presença de dinheiro, o que não se mostrou viável segundo os idealizadores. Mas o Reiki manteve-se voluntário e gratuito. Acredita-se que a cobrança em alguns produtos como retiros na fazenda e TCIs poderá auxiliar em um futuro hospital espiritual holístico mas não se pode dizer como será organizado. Atualmente o espaço funciona de modo híbrido, um lugar onde diversas pessoas usufruem do Reiki e de outras terapias de modo gratuito e paralelamente o mercado pretende consolidar alguns projetos futuros no âmbito das terapias holísticas.

espaços como voluntário, seja aplicando a terapia *Reiki* ou mesmo auxiliando em outras atividades foi possível observar inúmeras situações expressivas da cultura terapêutica integrativa e vibracional que estão a tomar os grandes centros urbanos.

Existem algumas regras e procedimentos que devem ser observados no momento antecedente à aplicação. O primeiro deles diz respeito à purificação energética das mãos que podem ser lavadas com água ou fogo. Ambos elementos despolarizam a energia negativa que possa acompanhar o canal, que deve estar sempre puro. Como diz L.S. “as mãos estão sempre envolvidas com a energia pessoal ou do ser que você aplicou Reiki”. Outros se utilizam do contato com a terra no jardim. Muitos se curvam à grama e tocam o chão a fim de permitir que também a terra despolarize o canal e magnetize com vibrações benéficas o corpo do *Reikiano*. Colocar os pés no chão é outro recurso inicial. Não é incomum *Reikianos* e também pacientes permanecerem descalços, tocarem o chão a fim de estabelecer uma maior despolarização das energias negativas como relata R.V. logo que adentrem no círculo de aplicação. É importante lembrar que uma pequena intersecção de círculos foi construída nesse jardim. A intersecção é chamada *vesica pisces*, e foi construída como local de sintonização e conexão com o sagrado interior. Ela remete ao equilíbrio das polaridades masculina e feminina a partir dos quais é possível uma conexão com os aspectos celestiais e terrenos. Percebe-se nesse processo inicial que os *Reikianos* fazem o possível para sintonizar-se com a energia cósmica. Muitos realizam orações, fazem respirações profundas com o intuito de absorver o prana cósmico, realizam gestos simbólicos como o traçado dos símbolos do Reiki no ar, *mudrás* ou gestos de reverência a fim de saudar o trabalho e absorver energias benfazejas. As mãos nesse momento não apenas carregam energias benfazejas, mas significados pessoais e coletivos nascidos das experiências que os adeptos construíram na sua trajetória de se tornar *Reikianos*.

Observando a aplicação vê-se que ela ocorre em silêncio total. De modo geral ela ocorre em uma maca onde o indivíduo fica deitado por volta de 15 à 20 minutos e o *Reikiano* em pé. Geralmente cada aplicador como diz L.S. e isso foi observado, antes de tocar a pessoa pede-se licença e pede-se que mantenha a consciência da respiração, fala-se com ela espiritualmente, fala-se com o seu anjo de guarda ou seu guia, traçam-se os símbolos às vezes no ar, às vezes na testa. As mãos do *Reikiano* percorrem o corpo da cabeça aos pés começando pela testa e os olhos, pescoço, coração, plexo solar um pouco abaixo do estômago, ventre, órgãos sexuais, joelho e pés, ou seja, esse movimento parece ser comum ao próprio

processo de descida da energia celestial pelo corpo. Muitos *Reikianos* procuram não tocar o corpo do paciente mantendo um mínimo de distância, mas a maioria toca o corpo com exceção da região sexual. Puderam ser observados momentos em que aplicadores com a mão em determinado ponto realizavam movimentos circulares sobre certas regiões. Segundo um aplicador os movimentos da mão em sentido horário favorece a absorção de energia cósmica pelo organismo naquele ponto em particular enquanto os movimentos da mão em sentido anti-horário favorece a remoção de energia estagnada ou excesso de energia. Segue-se a lógica de ativar centros vitais dormentes e acalmar centros vitais com excesso de movimentos. Outra questão observada nas aplicações foi a intensidade de calor. Quando existe excesso de energia o *Reikiano* fica com as mãos nesses locais até que o calor ou a vibração diminua e, locais que se encontram gelados estão com falta de energia de modo que o *Reikiano* deva atentar de modo a restabelecer o equilíbrio.

Geralmente no fim da aplicação e muitas vezes antes mesmo de iniciar é feito o que se chama de varredura que consiste em passar a mão sobre o campo etérico. Considera-se que ela tem amplos objetivos como estimular a calma quando feita de cima para baixo e do lado direito, ou de ativar a energia ou força vital quando feita de baixo para cima e do lado esquerdo seguindo a lógica de que o canal direito é considerado naturalmente quente e o esquerdo naturalmente frio. Na região central ela teria o objetivo, segundo um dos *Reikianos*, de re-conectar o indivíduo com as forças cósmicas e espirituais. A varredura feita muitas vezes em um lado específico do paciente teria uma função similar às práticas *sahajas* de limpeza dos canais direito e esquerdo.

Quando a técnica *Reiki* é utilizada dentro de um contexto espiritual há variações na forma como as coisas acontecem uma vez que se considera que há maior interferência de seres extrafísicos podendo provocar reações diferenciadas no corpo do paciente. Muitos *Reikianos*, portanto, consideram questões espirituais na aplicação como processos obsessivos, influências energéticas, magia negra, vampirismo. De modo geral praticantes e voluntários são sempre conduzidos a realizar um trabalho interior pautados em preceitos de desenvolvimento moral, reforma íntima, de modo a estarem protegidos de possíveis influências energéticas permissivas. Como exemplo pode-se citar o caso de uma praticante que após a sessão, sentindo-se depressiva e desestimulada, concordando ter se deixado influenciar por terceiros, pediu que recebesse uma aplicação de mais de um *Reikiano*. No decorrer da aplicação ela apresentou sinais de possessão por alguns instantes seguido por um choro intenso após a aplicação, que terminou com um alívio imediato após alguns minutos.



Cabe lembrar que ao mesmo tempo em que a prática pretende atuar de modo a restabelecer harmonia, equilíbrio, alinhamento dos chakras, conexão interior, cura integral, pacificação das relações, existe uma dimensão mais intensa do *Reiki* na casa que é associada ao xamanismo. Nessa versão oferecida nas terças-feiras à noite a aplicação do método *Reiki* precisa do uso de instrumentos ritualísticos como o tambor e a flauta, por exemplo.

### **1.3.3 Spa Retiro do Campo: o reencontro com o sagrado**

É importante lembrar que independentemente do fato da terapia restringir-se ao local de aplicação e de ser realizada apenas duas vezes por semana, as atividades podem não terminar por ali, mas se estender para estudos e vivências no próprio instituto ou fora dele, sendo que todos são convidados desde que demonstrem interesse real.

Transcorrido um tempo de envolvimento com o grupo, participação como voluntário nos dias de atendimento ao público, participação em palestras e vivências internas surgiu a possibilidade de um trabalho coletivo na fazenda de propriedade dos dirigentes do instituto. O *SPA Retiro do Campo*, a 120 km da cidade de Uberlândia, constituiu-se um local de apoio e extensão das atividades realizadas na cidade. Ele foi idealizado como um local para cursos de longa duração, imersão, vivências em fins de semana, *workshops*. A maior parte das atividades são pagas, mas existe a possibilidade de diminuição do valor do preço das estadias ou mesmo isenção, caso a pessoa se disponha a ajudar nas questões práticas e operacionais de algum evento. Todavia, algumas atividades, ao menos no período de envolvimento com o grupo foram isentas de cobrança.

As atividades em que me envolvi na fazenda foram, sobretudo, direcionadas aos voluntários. Elas foram organizadas coletivamente pelo grupo que estabeleceu os tipos de dinâmicas, os cronogramas das atividades, os objetivos propostos. O foco dessas atividades elaboradas para serem em grupo é muito mais de característica vivencial, muito além de ter o objetivo de emponderar a prática do *Reiki* com recursos teóricos. Busca-se estabelecer um contato íntimo do voluntário com a sua dimensão interior, com o seu sagrado interior, com o cosmo a partir da relação com a natureza, com os elementos (água, fogo, terra, ar) e com o grupo. Valorizam-se muito conhecimentos relativos ao xamanismo, principalmente o norte-americano.

Chegando na fazenda observa-se um cenário bucólico e uma atmosfera intimista nos pequenos jardins, na casa antiga.

Trabalhando com o elemento terra todos os voluntários no primeiro dia são levados a conhecer um ponto ancestral na fazenda onde reside uma grande árvore *Ficus*, considerada sagrada por ser um ponto de sustentação energética do *Spa* assim como dos trabalhos dos idealizadores. Considera-se a árvore tanto um grande arquétipo cósmico da árvore da vida assim como um ancorador de energia local. E. A., a coordenadora dos trabalhos conta a história daquela árvore como se ela fosse um símbolo vivo do projeto do instituto. Nesse momento valoriza-se uma atitude devocional e de reverência diante de sua ancestralidade. A vivência terapêutica evoca por outro lado uma reflexão sobre os sentidos que possam nascer do contato. Valoriza-se, assim, a dimensão simbólica que ela evoca em toda complexidade: as raízes, a sustentação, o subterrâneo, o oculto; os ramos, o crescimento, a evolução, a copa, a luz, a ascensão; o tronco, a força, o propósito. Não existe qualquer direcionamento nessa vivência. Pede-se que todos em atitude de devoção reverenciem-na como uma entidade. Pede-se que se mantenha uma atitude meditativa e uma atenção aos *insights*, às imagens aos sentimentos e às palavras. Após terminada a meditação são compartilhadas as experiências. Todo mundo acrescenta a sua experiência através de palavras, histórias, sentimentos, imagens e *insights* que remetem aos atributos e qualidades simbólicos acima referidos. Uma das pessoas relembra de um filme a outra conta um mito indígena. A vivência arquetípica consolida-se, sobretudo, como um símbolo para se entender o próprio homem, a alma humana. A metáfora da árvore é aqui uma metáfora do humano, todavia não é apenas uma associação lingüística, pois, concorda-se muitas vezes em uma contiguidade entre o humano e o vegetal e busca-se esse elo por intermédio do símbolo e do contato. As metáforas assim servem para desfazer as distâncias, as dicotomias e aproximar os laços entre homem e natureza. Lembre-se que as vivências são intimistas e prezam pelo contato. Muitos deitam na terra, abraçam a árvore, exploram suas copas, se emocionam.

-- // --

#### **1.4 Reiki e narrativas de cura**

L.S., adepta e praticante da técnica terapêutica *Reiki*, relatou em entrevista uma série de experiências pessoais de cura através da energia envolvendo ela e outras pessoas. A praticante chega a relatar inicialmente o seu ceticismo que a acompanhou após a iniciação,

uma iniciação que segundo ela não lhe trouxe grandes surpresas ou impressões marcantes, diferentemente das experiências pessoais que sucederam a realização constante da prática. Ela conta que a energia *Reiki* foi apresentada como uma técnica miraculosa, uma panacéia, capaz de resolver todos os problemas.

Eu fui iniciada, mas não percebi nada diferente acontecendo comigo, mas eu nunca deixei de utilizar das práticas do *Reiki*, das orientações dos mestres. Porém, ficava uma interrogação: será que o *Reiki* é tudo isso que falam? Então eu fui convivendo com o *Reiki*, como uma técnica mesmo. A partir de 99 eu comecei a utilizar o *Reiki* como uma prática constante, regular e frequente, comecei a utilizar o *Reiki* em uma casa que eu trabalhava, a gente doava as aplicações de *Reiki*. A partir daí eu nunca mais deixei de aplicar o *Reiki* de forma regular e contínua. (L.S.)

Durante esse processo, ela relata que quatro experiências muito interessantes ocorreram sendo transformadoras de suas crenças iniciais quanto à técnica. Segundo a *Reikiana* ela atraiu energeticamente todas as situações que foram importantes para responderem suas dúvidas não só quanto à eficácia do método quanto à veracidade de energia *Reiki*.

A primeira delas foi uma aplicação, em uma escola, em uma sala de professor, durante o recreio em uma aluna que estava com uma forte dor de cabeça. Ela relata que como *Reikiana* não poderia deixar a situação passar despercebida.

Eu Lavei as mãos e perguntei se poderia tocar nela. E naquele burburinho de sala de professor e sem qualquer preparação, ou uso de oração, eu simplesmente cheguei e coloquei as mãos na cabeça dela, tracei os símbolos mentalmente e fiquei com ela até que chegassem os pais para buscá-la. Os pais pegaram ela e levaram embora. Quando eu saí da sala dos professores para vir embora pra casa olhei e senti que havia algo muito estranho e diferente acontecendo comigo. Eu olhava para o céu, para o sol e tudo tinha mais luz e eu então entrei em um estado de graça. Eu fiquei emocionada. Algo novo que não tinha sentido ou percebido... fiquei vivendo aquele estado de graça por um tempo. Uma experiência que eu não sabia como explicar. (L.S.)

A perspectiva da aluna também foi interessante, ela comenta. No outro dia a aluna foi até à diretora e perguntou quem era aquela professora, pois, queria agradecer. A aluna também havia passado por uma experiência marcante. Segundo L.S. relata, ao conversar com a aluna esta afirmou que percebeu nitidamente a dor saindo de sua cabeça e entrando pelos dedos, pelas mãos e pelos braços da professora.

L.S. afirma que nem tudo que se refere ao *Reiki* poderia ser explicado racionalmente, com os instrumentos que a ciência dispõe. “O *Reiki* é ainda pouco conhecido e ainda tem muito para se aprender com essa técnica. Como os mestres dizem é uma energia inteligente, ela não precisa ser manipulada, ela encontra os caminhos”.

Outro fator importante segundo a Reikiana é o benefício que ele traz tanto ao aplicador como ao receptor, pois acredita-se que a estabilização de um canal de aplicação de energia favoreça a recepção de graças celestiais constantemente. Isso quer dizer que a aplicação não implica em um desgaste do *Reikiano*, uma perda de sua vitalidade mas, pelo contrário, no incremento de sua saúde, uma contraditória cósmica, pode-se dizer. Quanto mais se doa, mais benefícios são retribuídos ao aplicador.

A segunda experiência refere-se à constatação visual da energia *Reiki* e a percepção de que o *Reiki* é também uma energia espiritual.

eu estava na casa onde eu aplicava *Reiki* e a gente fazia uma troca em um determinado dia da semana, nós nos aplicávamos entre nós. Deitei em uma máquina para receber *Reiki* e o *Reikiano* que estava atrás de mim colocou as mãos na primeira posição. Ele com as mãos em cima dos meus olhos e eu de olhos fechados... eu que não tenho nenhum tipo de clarividência ou mediunidade manifesta, vi descender do teto dois fios de luz paralelos. Eles vinham em linha reta, paralelos e entravam nos meus olhos. O que eu aprendi era que a energia passa pelo coronário do *Reikiano* e ele transmite a energia pela palma da mão. A rigor esse fio de luz não deveria vir do teto mas da mão do *Reikiano*.

Ao receber o *Reiki* a Reikiana considerou a experiência com as luzes um fato que transcenderia as leituras científicas acerca da energia e que esta não seria limitada a questões unicamente vibracionais ou energéticas. A visualização das luzes configurou-se como uma vivência espiritual para a Reikiana que interpretou o evento como um passe realizado por algum espírito uma vez que a energia *Reiki* não teria sido canalizada pelo *Reikiano*.

A terceira experiência reforçaria a ideia de que o *Reiki* poderia ser utilizado não apenas para fins físicos, mas, também, espirituais. Segundo L.S. ao cegar na casa de um parente ela se deparou com um processo de possessão. Uma conhecida da família se mostrava dominada por um espírito alcoolizado.

cheguei na casa de um parente e tinha uma moça incorporada com um espírito muito inferior... estava alcoolizada... cheguei e fiz a imposição de mãos e comecei a tentar falar com o espírito e então eu comecei a fazer prece ela foi acalmando até que ela voltou a ser ela mesma... além do *Reiki* eu pedi as forças espirituais... para que me auxilhassem naquele momento.

Para L.S. não teria como separar o que foi uma ajuda espiritual externa e o que foi o efeito da técnica *Reiki*. A técnica de fato teria exercido uma influência determinante fazendo com que a aplicadora passasse a acreditar que além de promover a harmonização dos corpos sutis, equilíbrio e alinhamento dos chakras é possível que ele possa neutralizar influências espirituais negativas de modo “forte”. Concorde-se que muitas vezes em casos de possessão, o espírito invada algum dos centros vitais simbolizado como uma porta com qualidade simbólica específica, que revela, sobretudo, uma fraqueza ou um vício particular do indivíduo o qual favorece a atração de espíritos afins ou vampiros. Segundo L.S. o *Reiki* atuaria de modo duplo neste aspecto, tanto no processo de restabelecimento da harmonia do centro afetado como na expulsão de um espírito obsessivo.

A quarta experiência considerada a mais impressionante pela Reikiana aconteceu em um hospital em uma visita a uma tia que estava com câncer em estado terminal.

Em um determinado dia eu vou lá ver a minha tia antes que ela desencarne. Fui antes do meu culto. Saí fazendo a minha preparação... Quando eu posso e vou aplicar *Reiki*... eu vou me preparando... fazendo prece... Entrei em prece na sala e em um determinado momento eu perguntei se poderia aplicar *Reiki* nela. Cheguei até a cabeceira da cama e coloquei as mãos na cabeça dela, fiz os símbolos e comecei a aplicar o *Reiki*... assim logo no início, na primeira posição de cabeça ela estava muito ociosa, respiração muito ruim. Ela então deu um suspiro e seguidamente um segundo suspiro e seguidamente um terceiro suspiro e simplesmente desencarnou... foi meio assustador... daí eu continuei aplicando o *Reiki* no processo de desligamento do espírito... o *Reiki* continua sendo importante... peguei as mãos dela e fiz uma prece para que ela fosse bem recebida no plano espiritual.

Para ela essa experiência configurou-se um marco. Já haviam lhe dito inclusive, pela mestra que lhe iniciou que a terapia *Reiki* poderia auxiliar no desencarne. Caso seja o momento propício o *Reiki* pode auxiliar nesse processo, de libertar uma pessoa. A morte é vista nesse caso como libertação, como iluminação. “É de extrema importância que os *Reikianos* tomem consciência disso e ele possa favorecer o desencarne de modo positivo” (L.S.). O *Reiki* contribuiria para um desligamento menos traumático. A presença de um *Reikiano* nesse momento é considerada especial pois ele auxilia no desencarne tranquilo e na possível quebra de condicionamentos negativos que possam envolver o momento da morte uma vez que é comum associar o processo de “desligamento” como algo extremamente doloroso. Essa quarta experiência foi considerada um coroamento para a *Reikiana* uma vez

que nas iniciações considera-se a morte como um momento sagrado sendo uma honra vivenciá-la e contribuir para a transição consciente<sup>14</sup>.

A compreensão da doença pela *Reikiana* é bastante elucidatória. A doença na perspectiva de L.S. considerada sob um ponto de vista comum entre outros Reikianos pode ser entendida sob um duplo aspecto. Primeiramente, ela é considerada positiva, natural e comum ao estado vibratório da humanidade. “Ela é um presente. Sua manifestação contribui para a evolução e iluminação de todos os seres”(L.S.). No caso da pessoa, sua manifestação “mostra o que precisa ser modificado internamente”. A doença não é apenas física. A manifestação física pressupõe seu desenvolvimento nos níveis mais internos do ser, nos corpos astral e mental que se manifestam em primeiro lugar no campo etérico e posteriormente no físico. Como L.S. diz, a doença é uma questão de saúde integral, “enquanto nós tivermos questões espirituais, emocionais, psicológicas, morais para serem resolvidas a doença em um momento da vida vai se manifestar” (L.S.).

Uma pessoa que você entenda como uma pessoa saudável, de acordo com os processos dela a doença ainda não se manifestou no corpo físico. Isso por ela não ter permitido. Ainda estão em outros corpos e ainda não desceu para o corpo físico. É a densidade elevada da vida que ainda não permitiu que a doença se manifeste. Quando a doença vem ela está auxiliando na canalização da luz e o indivíduo está realizando alguma reforma interna. O *Reiki* pode permitir que as doenças se manifestem para curar o indivíduo de modo mais amplo.

Segundo essa perspectiva, de que a doença é algo ligado aos níveis mais íntimos e subjetivos do indivíduo, concorda-se que cada pessoa estaria vivendo um momento próprio de evolução e estado de consciência não se podendo comparar um doente com o outro. Entende-se que o indivíduo esteja inserido em um conjunto de relações mais vastas e não isolado do mundo. Situações de mal estar são de fato resultados de questões sociais, ambientais, familiares, religiosas, mas considera-se que cada caso deva ser visto de modo individual, não sendo possível isentar a responsabilidade de cada sujeito pelo seu atual estado patológico. “Este dado particular impede nós *Reikianos* de estabelecer certas generalizações com certos problemas. Cada doença é única e intransferível e está ligada à história de vida de cada

---

<sup>14</sup> Pude acompanhar uma experiência de desencarne de uma mulher moradora de um distrito rural da cidade de Uberlândia. Toda semana por quase um ano um grupo de *Reikianos* acompanhou o processo patológico dessa pessoa. Ainda quando viva, a paciente relatou melhoras não apenas na dimensão física mas sobretudo psíquica. Do início de sua doença até o seu falecimento ela se mostrou aberta até mesmo a uma iniciação.

sujeito”. A técnica *Reiki* até possibilita a constituição de alguns quadros interpretativos genéricos de sinais e sintomas referentes à leitura dos chakras, movimentos, rotação, temperatura; leitura de campos áuricos e suas cores. Eles auxiliam tanto o *Reikiano* na aplicação, harmonização, revitalização e equilíbrio e servem como sinais orientadores para os pacientes realizarem por si mesmo os trabalhos e as interpretações. Como afirma L.S. é comum alguns pacientes em estado crítico se envolverem após as sessões em uma relação mais duradoura com o terapeuta que chega a realizar interpretações mais elaboradas e orientar caminhos para uma possível reforma interna.

## **2 A TERAPÊUTICA UMBANDISTA ESOTÉRICA**

Enfatizando os aspectos locais sem a pretensão no momento de tecer a visão de mundo no seu todo, foi possível, a partir de uma imersão vivencial no campo, participação em grupos de estudo, em sessões terapêuticas de passes magnéticos de preto-velho e entrevistas com médiuns e dirigentes da Casa de Oração, compreender alguns significados atribuídos ao corpo, à saúde e à doença; as representações que nascem deste imaginário; as percepções e experiências somáticas, pessoais e coletivas, que o trabalho mediúnico propicia no interior da prática terapêutica e fora dela.

Observando, e tomando nota das falas de dirigentes, médiuns, adeptos e consulentes foi possível acessar algumas narrativas de base e os elementos centrais na prática e no discurso. Observou-se 1) o conceito de energia e magia – imbricados para o umbandista – como estruturadores das relações entre o homem, seu corpo e o mundo; 2) a perspectiva holística (bio-psico-social-espiritual) também se mostrou comum à prática umbandista. Nela o corpo é tido como um nó de relações através do qual perpassam várias dimensões da existência que não só a biológica. E mais, toda prática terapêutica é voltada para a compreensão dos arranjos interpessoais e sociais, mostrando sempre a importância dada aos pensamentos humanos e das emoções no interior de uma constelação de relações. Toda essa compreensão influencia na interpretação dos fenômenos de saúde e doença; 3) a construção de um conhecimento heteróclito que preza pela síntese entre ciência e tradições espiritualistas do oriente e ocidente o que remete ao caráter híbrido e transcultural da visão de mundo e a mudança de uma perspectiva essencialmente religiosa para uma espiritualista mais esclarecida, racional e idiossincrática; 4) a constituição de uma cultura pautada na transformação da consciência individual e coletiva; 5) a presença de elementos notoriamente psicologizantes, de busca de autoconhecimento, auto-cura, reforma íntima (ethos kardecista), instrução, todos pautados principalmente no desenvolvimento mediúnico como meios de acesso ao mundo interno.

Todos esses fatores observados são estruturadores de uma nova sensibilidade em relação ao corpo menos dualista, que relativiza a dimensão biomédica e que preza por uma compreensão mais sistêmica das relações humanas mediadas, centrada na experiência sensível, na valorização dos aspectos intuitivos e não intelectivos e voltada para interpretações



simbolistas e subjetivas como meios de tecer sentidos entre o homem e seu meio social, ambiental e cósmico, como meio de religar algum problema a algum sentido mais significativo (BRANDÃO, 1996).

## **2.1 Casa de oração e consciência religiosa pós-tradicional**

A Casa de Oração caracteriza-se por ser um espaço terapêutico espiritualista cujo arranjo sintetiza várias perspectivas não apenas religiosas, mas filosóficas e paracientíficas para além da matriz religiosa afro-indígena, cristã e kardecista. Ela valoriza, sobretudo, a síntese entre filosofias esotéricas do oriente e ocidente, conhecimentos científicos, técnicas e práticas exógenas ao universo mais tradicionalista da umbanda propondo novas semantizações e significados culturais ao reinterpretar a “tradicional característica iniciática afro-brasileira” (ORTIZ, 1991) sem abdicar de modo estrito das raízes histórico-culturais, do imaginário mítico<sup>15</sup> dos orixás, da cosmologia e de todo o panteão afro-brasileiro, assim como de alguns poucos objetos rituais tradicionais, das mirongas, da magia natural. Todavia, o nítido processo de penetração de outras tradições de pensamento, (teosofia, budismo, hinduísmo, fraternidade branca) conhecimentos caros ao meio *Nova Era* (cromoterapia, *Reiki*, *yoga*), e a abertura também à racionalidade científica moderna não convencional, implicam em uma ampliação do escopo simbólico do grupo construído para além dos quadros míticos fixos e das orientações doutrinárias teológicas cristãs ou kardecistas cristalizadas. Isso retroage sobre a prática umbandista na casa. No que diz respeito à ritualística tradicional esta é entendida mais como um conjunto de técnicas. A ritualística tradicional umbandista com seu conjunto de rituais formalizados, cerimônias, práticas mágicas, mirongas, pontos riscados, pontos cantados, giras, usos de símbolos e objetos rituais, gesticulatória estereotipada, invocação do panteão africano, dos orixás tem seu arcabouço simbólico reinterpretado a partir de uma perspectiva de nítida relativização da tradição, e adoção de posturas mais racionais e seculares além de influências orientais como a prática da meditação que é interiorizada na casa.

Ainda sobre o caráter híbrido da Casa pode ser observado no conjunto de imagens dispostas na casa e de objetos rituais, a postura ecumenista e eclética que muito a aproxima

---

<sup>15</sup> a constituição da identidade pautada no mito freireano da democracia racial bem expressa na convivência pacífica entre pretos velhos, caboclos, doutores, com a ressalva de que os médiuns tem uma profunda consciência crítica sobre a história.

das características próprias às espiritualidades contemporâneas ou religiosidades pós-tradicionais. Vê-se no local dos trabalhos de atendimento fotografias do fundador da umbanda Zélio, de Papa Francisco e santos católicos, do guru indiano Sai Baba, imagens dos mestres da fraternidade branca, pretos-velhos, cientistas, o médico criador da apometria (técnica utilizada na casa), de intelectuais umbandistas renomados como Rubens Sarraceni e Robson Pinheiro, de espíritas como Alan Kardec, Chico Xavier, Dr. Hansen, Bezerra de Menezes, pontos riscados, símbolos orientais (Yin e Yang), cabalísticos, mensagens e orações ecumênicas, além das tradicionais imagens míticas dos orixás e dos santos cristãos sincretizados. No altar central, na mesa, encontra-se a imagem de Pai Benedito, o mentor dos trabalhos e guia do dirigente, a de Ramatis no centro da parede e acima dele a de Jesus Cristo, um arranjo intencional a fim de demonstrar quais são as raízes o pilar e a meta.

Este caráter “universalista” e ecumênico por um lado, digamos híbrido e plástico, além dessa transdisciplinaridade é uma constante nas falas de médiuns e adeptos da Casa. Um dos médiuns por sinal já havia sido iniciado em práticas de meditação *sahaja yoga*, e o zelador da casa confirma sua participação em práticas de meditação direcionadas à *bhakti yoga*. E, perguntando aos muitos consulentes nos momentos anteriores aos trabalhos acerca de seus itinerários terapêuticos eles revelaram que buscam não apenas a casa, mas criam caminhos alternativos diversos na busca por alívio da dor, sofrimentos físicos e psíquicos. Além disso, a casa possui inúmeros médiuns que praticam *yoga*, *tai chi*, aplicam *Reiki* em outros espaços, frequentam centros espíritas, o daime, são adeptos das terapias alternativas, grupos de meditação como *Bhrama Kumaris*, *Sathya Sai Baba* e até mesmo *Sahaja Yoga*.

Para se ter um exemplo na casa são ministrados estudos de aprofundamento e desenvolvimento mediúnico, apometria, passes magnéticos, magia e até mesmo estudos de física quântica relacionados à magia. Tem-se ainda o objetivo de ampliar o escopo dos conhecimentos trabalhados ali devido ao fato de que é comum encontrar umbandistas que se iniciaram em TCI's e mesmo em formações holísticas como na Unipaz. Alguns pensam em até mesmo transformar a casa em um instituto, possibilidade que o idealizador rejeita, pois preza-se pelo aspecto informal e pela simplicidade, o que segundo ele daria mais resultados em termos espirituais e repercussão coletiva. Nesse sentido, mantém-se o foco dos trabalhos nos passes de preto-velho, caboclo, na apometria e nos estudos tradicionais de magia branca e apometria, sendo todos os outros secundários e utilizados para o enriquecimento do trabalho principal.

Essa característica eclética pode ser resumida por um pensamento do espírito de Ramatis psicografado pelo médium Norberto Peixoto.

...todos os livros sagrados e sabedorias orais estão contidos nos ensinamentos da umbanda. É normal enxergardes um Pai João ou Caboclo Roxo [em inúmeros terreiros] recitando Jesus, Buda, Krishna, Zoroastro ou Confúcio; todos são importantes, todos são bem-vindos. Baforadas xamânicas, magnetismo, medicina ayurvédica, ervas diversas, cromoterapia (...) Os espíritos do outro lado, que acompanham o Planeta Azul desde muito tempo, viveram o esplendor da Índia, as maravilhas do Egito, a magia indígena e africana sem distorções e são unânimes em reconhecer na umbanda sua universalidade, neste momento cósmico da formação da consciência coletiva que abrirá as mentes para a convergência (PEIXOTO, 2003, 31).

Como afirma o dirigente W.T. os trabalhos da casa seguem principalmente os ensinamentos de Ramatis pautado no ethos cristão e também em princípios orientalistas. Os ensinamentos são canalizados mediunicamente e estão em inúmeros livros lidos conjuntamente pelos médiuns da casa nos grupos. Ainda segundo W.T.

Ramatis traz as chaves do hermetismo na umbanda, da magia cristã com fundamento no amor a todos os seres e reinos da natureza. Além disso, ele traz a síntese das tradições espiritualistas do ocidente e do oriente. Ensina também uma nova ciência que não mais separa o espírito do corpo e a matéria da energia como já revelaram os cientistas que estudam a relatividade, a quântica. Esse conhecimento não é só da umbanda, é universal e pode ser encontrado em todas as religiões e nas ciências mais avançadas (W.T).

Como afirma W.T, Dona Graça, “a sabedoria umbandista, não só a da casa”, pois acreditam que esse seja um movimento coletivo, “está em movimento e atende não somente as necessidades desse grupo, do corpo de médiuns que o compõem e daqueles que aqui frequentam”. Como diz Dona Graça, “a gente é dessa umbanda, uma nova história dentro da umbanda, porque a umbanda que a gente conheceu lá atrás era umbanda que depois de meia noite faziam trabalhos ocultos, ...nossa umbanda é do esclarecimento, nossa umbanda é diferente, é de Ramatis”.

A constituição do espaço, pensado não apenas como um projeto individual de seu idealizador (W.T.) seria segundo o mesmo a expressão de uma vontade coletiva maior, dizem os dirigentes. Essa vontade coletiva seria um dínamo espiritual capaz de agregar via energética sutil inúmeras pessoas que buscam outras formas de compreensão e tratamento do corpo, da doença, da angústia, da morte. Como diz: “as vibrações dos guias e protetores da

casa (pretos e pretas-velhas, eres, caboclos) é que trazem essas pessoas aqui, e essas pessoas não estariam aqui se não estivessem vibrando nessa mesma frequência”. Energia ou magia – termos afins e moeda vital na umbanda – associada a pensamento, sentimento, ectoplasma, vibração é o fator agregador segundo a lei da afinidade, é ela quem atrai as pessoas até ali, o que segundo ela revela que mundo humano e realidade espiritual não estão separados.

A umbanda da Casa de Oração, que é chamada de umbanda brasileira, estaria nesse sentido acompanhando o próprio momento histórico da sociedade que é o tempo da *Nova Era*, da era de aquarius para os dirigentes e muitos médiuns. Essa era possibilitaria uma expansão da consciência e uma nova compreensão da realidade.

A umbanda na *Nova Era* é uma umbanda cada vez mais transparente. A era de aquarius é a era da clareza. Você vai em um centro e eles te escondem tudo. Aqui tem que se mostrar a transparência e a pessoa vai sentir essa luz divina. Vai ter um tempo em que não vai precisar da umbanda. Nós vamos evoluindo e não vamos precisar mais disso. *Nova Era* é era de revelação, esclarecimento. Saint Germain falou pra mim que a partir de hoje nada pode ficar em cima do muro. A era de aquarius é pra clarear tudo. Aquarius é o que? É uma água transparente. Tem pessoas que vêm aqui e falam que não gostaram de outros locais porque não falam nada, manipulam as situações. A umbanda tem que ser transparente.

Dentre inúmeras características observadas da casa como, respeito às diferenças culturais, às biografias e subjetividades seja de adeptos e médiuns; uma nítida busca por autoconhecimento, desenvolvimento do eu (reforma íntima nas falas dos médiuns embasada na ética kardecista cristã), de busca por instrução e clareza das informações acerca da realidade espiritual tidas como um fato científico; desenvolvimento de qualidades mediúnicas associado à necessidade de percepções e experiências místicas; envolvimento espiritual e afetivo com a natureza, os elementos e respeito a todos os seres; responsabilidade social e voluntarismo caritativo estaria próxima da cultura *New Age* propiciadora de uma nova consciência nascente. O próprio idealizador W.T. se utiliza do termo *Nova Era* e era de aquarius para designar uma nova consciência coletiva nascente, menos dogmática, claramente esclarecida pela razão mas por outro lado mais experimentalista e expressionista, voltada para a cura interior e para o desenvolvimento mediúnico (vidência, telepatia, intuição), o que ele chama de salto de consciência, mudança de consciência para a 4ª dimensão.

Os valores desse ethos e visão de mundo propugnado pela casa responde à consolidação de uma cultura voltada para o despertar de uma nova consciência ou consciência

cósmica desencadeadora de transformações e cura em âmbito pessoal, coletivo e ambiental, mudança dos padrões de comportamento, hábitos e costumes. Essa consciência para a *Nova Era* que pode ser expressa pela alteração do campo vibracional do ser humano seria o meio para a meta final de realização de uma suposta harmonia cósmica pautada no princípio de evolução individual e coletiva do planeta, de fraternidade cristã entre os homens e os seres humanos e não humanos, naturais e sobrentaurais o que não se daria sem dificuldades e lutas no plano espiritual.

Ainda nessa linha Dona Graça, uma das zeladoras da casa, confirma que a umbanda atual corresponde a um movimento de transformação ampla das consciências. A mesma fala da “importância da formação de pequenos grupos” como uma característica dessa nova consciência e a casa conformaria essa nova organização. Os pequenos grupos ofereceriam uma possibilidade mais intimista e de abertura do indivíduo para as coisas da alma, da sensibilidade e do coração. Isso coaduna com a fala de uma médium, N.O. “o diferencial da umbanda na casa de oração é a liberdade de pensamento, de crença, a amizade entre as pessoas independentemente do credo. A umbanda da Casa de Oração não é como uma religião comum, ela é mais um espaço espiritualista, aqui o tratamento é diferente”. Essa liberdade de pensamento que poderia estar associada a um processo idiossincrático de autonomia fica bem explícita, no caso, pela observação do quadro das entidades mediunizáveis na casa que acabam expressando claramente a biografia do médium. Existe, assim, uma nítida flexibilização e ampliação de formas, relações e tipos de entidades mediunizáveis, paralelas a demandas de flexibilização na construção das identidades individuais como demonstrou D’Andrea (1996). Nesse sentido, além do panteão tradicional de entidades sobrenaturais outros inúmeros personagens descem sobre o terreiro: ciganas, médicos, hindus, monges, extraterrestres, pretos-velhos, doutores, indígenas que podem se manifestar multiplamente num mesmo evento de incorporação, espelhando os dilemas concretos das vidas de médiuns e consulentes.

## **2.2 Cosmologia umbandista: a centralidade dos termos vibração e energia na compreensão da interface espírito, natureza e mediunidade**

É impossível compreender os imaginários do corpo, a saúde e a doença na umbanda se antes não tomarmos conhecimento de uma cosmologia espiritualista subjacente. Em primeiro lugar porque o cosmos, a natureza, as relações humanas para muitos umbandistas não são

estéreis de manifestação de vida espiritual. Espírito e matéria são coexistentes e coessenciais a todo e qualquer fenômeno cósmico, natural, social, humano. A visão umbandista de modo geral acredita: na relação íntima entre matéria, energia e consciência; na multidimensionalidade da vida assim como na multiplicidade de mundos existenciais em zonas hierarquicamente definidas; na infinidade de entidades manifestáveis “corporeamente ou energeticamente” nesses mundos diversos segundo determinados padrões de consciência e vibração. Tal cosmologia é regida sob a lei da frequência vibratória, ou seja, “para cada qualidade vibratória uma faixa, zona ou nível de manifestação na matéria” como fala W.T.

Diante disso sabe-se que na umbanda existe um conjunto de entidades cujo valor é sobremaneira aumentado por suas qualidades vibracionais a exemplo dos Orixás. A compreensão de mundo de um umbandista, sua prática terapêutica é permeada pela crença nesses mundos e nas entidades neles manifestadas não como algo deslocado da experiência cotidiana. Orixás, espíritos guias, arcanjos, mestres ascensionados fazem-se sentir no calor da vida de um médium atuante e disciplinado. Elementos cosmológicos se infiltram na intimidade do mundo para um umbandista como afirma B.P. ao falar de suas experiências pessoais de cura na cachoeira, nas matas com as entidades, espíritos guias que segundo ele não só representam simbolicamente aquele local, mas que expressam ali uma “vibração de vida” da qual ele compartilha em seus momentos de meditação ou trabalho espiritual. Quanto aos trabalhos terapêuticos todo e qualquer fenômeno que ocorra nos passes magnéticos e apometria tanto de adeptos como de médiuns é interpretado sob o prisma da crença nessas forças sobrenaturais e sagradas. Vamos à compreensão dos mundos e das forças tomando como referência apostilas da casa, as falas e alguns estudos antropológicos.

O pensamento umbandista de maneira geral parte do pressuposto de que existe uma hierarquia de forças que mantém a harmonia e o equilíbrio do universo manifestado. Esse universo, como citado anteriormente, é composto por energia em diferentes estágios de manifestação e frequência vibratória. No topo da hierarquia, que pode ser pensado não como um lugar no espaço euclidiano, mas como “um estado vibratório”, “uma faixa de frequência”, estariam os *Orixás Maiores*. Estes seriam em número de sete, em nítida associação aos sete raios básicos de luz, às sete notas musicais, às sete cores, aos sete astros maiores do sistema solar. Nada melhor que a luz, o som e as cores em estados primordiais para representá-los, pois eles são muitas vezes associados a ondas luminosas, aos sons originais. Cada um dos sete ocupa na cosmologia umbandista um compartimento específico na hierarquia celestial,

assumindo um papel específico na organização do mundo manifestado. Isso conduz à analogia utilizada por Dona Rosa de que os Orixás seriam os “senhores do mundo”, imagem alegórica, muito comum entre os adeptos da fraternidade branca que estaria até mesmo próxima das imagens dos arcanjos cuja associação já é lembrada por Ortiz (1991). Mas, existe uma sobrevalorização do termo vibração o que torna os orixás – e os arcanjos – emanções cósmicas, potências sagradas, frequências energéticas, produzindo um acréscimo de sentido à compreensão mítica tradicional para a qual os orixás ocupam locais acabados no cosmos (imobilismo), que têm uma forma humana (antropomorfismo) (ORTIZ, 1991) e geralmente são vistos como demiurgos de um deus criador, pessoal e absoluto a governar o mundo dos seus respectivos tronos celestiais fixos e imutáveis.

Essa crença é relativizada, mas não desconsiderada no todo na medida em que outras teorias adentram no universo da Casa, teorias essas a favor de um transcendentalismo-immanentista consonante com a figura de um universo dinâmico, de um deus não causal, não condicionado, não representável e não pessoal, portanto, distante de uma compreensão cristã tradicional umbandista<sup>16</sup> eivada pela dogmática católica. Todavia, a presença de um deus não causal e um universo impessoal não exclui a presença de divindades e aspectos pessoais e antropomórficos nos universos utilizados como recursos analógicos.

Nesse universo os Orixás pensados como vibrações macrocósmicas seriam representáveis e personificáveis<sup>17</sup>. Como personificações de forças macrocósmicas em torno deles gravitam atributos, qualidades, e virtudes consideradas sagradas. Por estas características eles podem por outro lado ser compreendidos como arquétipos<sup>18</sup> universais que sintetizam nas imagens simbólicas os atributos e aspectos primordiais, originais da existência manifestada<sup>19</sup>. Arquétipo é um termo que Dona Rosa adota assim como W.T. para dizer que “Orixás são ícones, as imagens de referências de uma energia pura e perfeita que guarda um

---

<sup>16</sup> Ver Renato Ortiz 1991.

<sup>17</sup> Nesse aspecto a umbanda afina-se com a doutrina kardecista que afirma que os espíritos são ministros de deus que através dele governam o mundo. Cada espírito para Kardec regeria uma dimensão do universo a exemplos dos arcanjos e mesmo do Cristo. Da mesma forma cada compartimento para a mitologia africana pertenceria a um orixá. O mesmo acontece com os gregos, os hindus, os romanos. A diferença reside no discurso altamente racionalizado.

<sup>18</sup> Lembre-se que o arquétipo é um conceito junguiano e mais amplamente da escola de Eranos. O mesmo tem sido utilizado amplamente em inúmeras abordagens espiritualistas com alto teor psicologizante que recorrem ao simbolismo arquetípico como meio de acesso a um significado comum pertencente ao inconsciente coletivo não apenas de determinados grupos mas da humanidade.

<sup>19</sup> Dona Rosa descreve esses orixás como entidades homólogas aos arcanjos, homologia que Ortiz observa no seu estudo sobre a umbanda.

conjunto de significados para os quais os médiuns se voltam a fim de acessar sua energia para a cura e o trabalho espiritual”. Como arquétipo, os orixás revelariam simbolicamente algumas chaves de compreensão do próprio homem e do meio em que vive recebendo nomes distintos de acordo com cada cultura a exemplo dos deuses gregos, romanos, egípcios ou hindus. Existe na umbanda da casa, sempre uma tentativa de realizar homologias entre cosmologias distintas, de alguns adeptos em especial, como ouvi de Dona Rosa.

Utilizando um recurso metafórico existiria um processo de descida das vibrações dos orixás das energias primordiais. Metafórico porque na cosmologia da casa a hierarquia vertical é relativizada. Como diz W.T. “não existe necessariamente em cima nem embaixo, existem faixas vibratórias”. Essas faixas podem ser associadas a qualidades energéticas mais densas ou mais sutis. Diante disso ocorrem as construções e juízos de valor em termos de níveis que a umbanda preza por desconstruir no plano ético-moral e cosmológico simultaneamente, o que é complexo, uma vez que todos os níveis estão no interior de uma totalidade interdependente. O que se quer mostrar é que há uma razão e uma necessidade para a existência dos diversos mundos com suas respectivas faixas vibratórias seja um mundo considerado inferior (umbralino, astral inferior) ou superior (celestial, astral superior), ou seja o bem e o mal na cosmologia umbandista o que é relativizado mas não desconsiderado.

Partindo dessa metáfora, a força dos orixás maiores no processo de descendência perpassaria por diversos gradientes (plano átomico, búdico, mental superior, mental inferior, astral, etérico, físico)<sup>20</sup>. A energia deles emanada (luz, cores, sons, palavras, símbolos) sem forma ou materialidade aparente, mas como ideia ou arquétipo, assumiria forma e identidade na medida em que salta de planos de consciência sutis para densos tornando-se inteligível à mente concreta do homem na quarta dimensão afirma W.T., faixa vibratória que comumente é acessada através do desenvolvimento mediúnico.

Esses “saltos vibracionais” descendentes, termo utilizado por W. T. em nítida sintonia com a física e o movimento dos elétrons, é o que propiciaria as múltiplas formas de manifestação do espírito na matéria e a posse de uma determinada forma corpórea. Isso se inicia nas dimensões do quaternário inferior composto pelos planos mental (projeto), astral (desejo), etérico (magnetismo), físico (manifestação), sendo as três últimas as dimensões nas quais as técnicas magísticas umbandistas geralmente atuam.

---

<sup>20</sup> Essas concepções são expressas pelos médiuns e podem ser encontradas na apostila elaborada por W.T.



Na medida em que os Orixás maiores estendem suas “vibrações” dos mundos mais sutis até as realidades mais densas como o mundo físico, eles materializam-se nos elementos (água, fogo, terra, ar, metal, éter). Nessa dimensão eles tornam-se os orixás menores que regem os elementos e dão forma, identidade e personalidade à natureza (flora, fauna, matas, rios, mares, cachoeiras, campos, montanhas, vales, etc.), estruturam até mesmo os corpos humanos, seus constituintes teciduais, bioquímicos, fisiológicos, genéticos, comportamentais. As naturezas (meio ambiente e corpo) seriam sobredeterminadas pelas vibrações matriciais dos orixás, ou melhor, seriam coessenciais, coimplicadas. Todo o mundo físico manifestado seria proveniente de variações dessas energias primordiais ou potências sagradas e suas infinitas possibilidades de interações. Daí a associação dos orixás com as forças da natureza. Em uma nítida perspectiva holográfica a natureza seria a manifestação microcósmica das vibrações macrocósmicas. E, diversos locais na natureza seriam “sítios vibracionais” ou pontos energéticos de elevada frequência vibratória, locais de manifestação das qualidades sutis inerentes à linha específica de algum dos 7 orixás menores. Cada elemento natural é um símbolo que remete a determinado orixá e cada espaço em particular, o resultado de composição única gerida a partir da intencionalidade dos orixás, ocasionando as múltiplas manifestações de entidades referentes a cada linha específica. Cada uma associada a determinados ambientes, ervas, objetos rituais, cor, astro. Isso tornaria diversos pontos “locais de presença de determinadas forças que regem energias primordiais” afirma W.T, B.P. Os sítios são por isso importantes para práticas mágicas, para cura energética, trabalhos mediúnicos, pois eles guardam energia cósmica em sua composição natural, ou seja a energia dos orixás maiores condensadas e distribuídas nas 7 linhas dos orixás menores e nas suas respectivas ramificações.

Existe nessa cosmologia uma nítida analogia entre corpo-casa-cosmos<sup>21</sup> que fundamentará a ética e a prática umbandista, que será mostrada mais à frente. Como o meio ambiente físico da terra seria estruturado segundo a força dos orixás menores, o corpo também receberia a força dos orixás que têm suas vibrações presentes no organismo humano. Corpo e terra compartilham das mesmas constituições energéticas e físicas, da mesma vibração de vida (constituintes químicos e elementares). Assim como a terra é um holograma do cosmos, o corpo por sua vez é o holograma da terra em uma nítida perspectiva fractal.

---

<sup>21</sup> Assim como em um corpo existiriam inúmeros pontos energéticos e centros sutis, existiria também cordões de energias no planeta, centros sutis planetários e nisso concorda a meditação *sahaja*.

Pensando no holograma e no fractal através das imagens de contiguidade entre o micro e o macro que eles evocam, os orixás teriam também sítios energéticos no corpo do homem, tão sagrados como os da natureza. Mais um holograma se forma e a natureza e o cosmos adentram-se no organismo pelos elementos, pelas manifestações cósmicas, contribuindo para a construção das técnicas de cura, para os usos ritualísticos terapêuticos, para a própria cultura umbandista. Isto torna difícil uma delimitação clara de onde se encontra a natureza e onde se encontra a cultura. Dessa perspectiva são firmadas inúmeras correspondências corpo-casa(natureza)-cosmos e tecida uma diversidade ampla de relações de contiguidade na umbanda no jogo das analogias metonímicas entre o organismo, a natureza e o mundo humano, entre locais no corpo físico, elementos naturais, cósmicos e sociais o que Eliade já havia mostrado nas correspondências corpo-casa(ambiente)-cosmos entre hindus, budistas e Reale entre os gregos. Como diria Rocha (2009) “a consciência do mundo passa antes pela compreensão do corpo, pois afinal o corpo serve de modelo para a casa do mundo”(p.76). O corpo é, assim, não só um símbolo para se pensar a cosmologia como um organizador cognitivo, mas as próprias relações sociais que são firmadas na casa e na vida, lembrando que essas correspondências não são apenas cognitivas ou idealísticas, mas, sobretudo, fenomenológicas, pois integram o homem no seio do mundo vivido, da natureza.

Esmiuçando ainda mais essa complexa cosmologia é preciso fazer a ponte entre a multiplicidade dos mundos e a multiplicidade das manifestações de entidades nos mesmos. Segundo W.T. referenciando-se em Lacerda, médico apometa,

vivemos em uma região do planeta chamada biosfera, a zona da manifestação da vida sobre a crosta planetária. Essa biosfera se caracteriza como a área em que homens, animais e plantas habitam e onde toda diversidade de fenômenos naturais, geográficos, climáticos ocorrem simultaneamente com os energéticos e espirituais. (APOSTILA, 2012)

Segundo a crença umbandista, kardecista, cristã (ORTIZ, 1991) o aperfeiçoamento espiritual ainda estaria atrasado no planeta. Em dimensões relativamente “acima” da terra, ou melhor, “em faixas vibratórias mais sutis” como diz W.T., no astral superior, estariam os espíritos eleitos – linguagem kardecista – que passaram por um aprendizado místico na terra, que ajudaram na cura de enfermos, na prática da caridade, tendo passado todos eles pelo desenvolvimento mediúnico. Esse fato teria conduzido os espíritos eleitos a dimensões mais sutis de onde auxiliam o mundo humano, metamorfoseando suas formas devido ao domínio de leis vibratórias. Para a umbanda, respeitada a teoria das linhas dos orixás menores que dão

origem a uma infinidade de espíritos guias, protetores e guardiões, esses espíritos, por resolverem suas pendências kármicas praticando a ética cristã de ajuda ao próximo, transcenderam a faixa vibratória da terceira dimensão e até mesmo a quarta ocupando determinadas zonas de onde podem auxiliar os médiuns nos tratamentos<sup>22</sup>. Como intermediários eles fazem a ponte de ligação entre as energias dos mundos superiores, uma vez que os orixás maiores geralmente não descem pela sua hierarquia. Como diz Dona Graça:

a energia, como mostra a física quântica, eu percebo que vem tudo dela... quando vem a energia do orixá que trabalha com o mineral, a justiça, a energia do princípio é forte demais, como um grande sol explodindo. Nós, nessa faixa que estamos não aguentamos. Por isso ela tem que ser canalizada na segunda, terceira, quarta, quinta até chegar na sétima dimensão [de cima pra baixo] onde conseguimos trabalhar com ela... porque de onde ele saiu para trabalhar a cura é muito forte. O preto-velho conhece as magias pra trabalhar com essas forças. (DONA GRAÇA, 2014)

Haveria também regiões “inferiores” ou cármicas (astral inferior) onde ocorrem processos de depuração espiritual mais intensos do que na terra. E, logo acima da biosfera há a psicosfera onde habitam os desencarnados e toda sorte de entidades espirituais em evolução preocupadas com os problemas humanos.

Em todas essas regiões espíritos e entidades diversas manifestam suas individualidades e identidades em níveis de manifestação não-física e não carnal segundo a crença umbandista, mas com expressão no campo etérico e astral nos quais se exprime algum grau de eletromagnetismo, frequência vibratória capaz de produzir formas similares ao humano, no caso da psicosfera. No caso do astral inferior, associado ao inferno, purgatório, umbral (mundos distintos por sinal) existiriam nessas faixas vibratórias, segundo o pensamento umbandista, formas bestiais, larvais, ovóides ou mesmo formas humanizadas altamente

---

<sup>22</sup> Na hierarquia eles seriam espíritos elevados por terem “queimado energeticamente” suas dívidas cármicas, ou numa linguagem kardecista, expiado suas culpas como inquisidores brancos – geralmente padres – de negros nas senzalas, de indígenas. “Os trabalhos magísticos de cura realizados por eles nas vidas que se sucederam após os equívocos os colocaram em condições de assumirem certos postos na hierarquia tornando-os intermediários dos orixás para os terreiros, hábeis conhecedores das vibrações” afirma W.T. Para o dirigente da casa W.T. a constituição das figuras de preto velho, caboclo, criança transcenderiam a história política e social, pois existiria todo um enredo metafísico constituidor dessas figuras como mostrado acima. Por mais estereotipadas e caricaturais que as imagens de pretos e pretas velhas, caboclos e crianças possam apresentar em termos representativos, gestuais, performáticos eles também assumem na umbanda um fundamento simbólico arquetípico profundo segundo dona Rosa e W.T. Nos dizeres de Maffesoli, a aparência revela uma essência. Por trás dos estereótipos de seus gestos e *performances* configuram-se arquétipos que transcenderiam os enredos míticos da cultura nacional. Todos os atributos que gravitam em torno de pretos velhos, caboclos e crianças são também explicados pelo termo vibração. É pela vibração, energia que o médium de incorporação reconhece sua entidade, pela imagem evocada, pela cor, pela intensidade da luz, pela voz, pelas percepções sensíveis.

elaboradas sedentas por nutrir-se de “ectoplasma”<sup>23</sup> humano e causadoras de inúmeras enfermidades. Como diz W.T. “Quanto mais baixa a dimensão, mais grosseira a manifestação. Mas todos são luzes, todos provêm da mesma energia que nós humanos provemos”. Nos planos superiores existiriam formas sublimes, que podem se manifestar nas figuras luminosas de mestres ascensionados, pretos e pretas-velhas, caboclos etc. no caso das regiões da quinta dimensão para cima cujas imagens remetem a corpos agraciados por energias de cura.

Como diz W.T. o mundo astral seja ele inferior ou superior é plástico e determinado pela qualidade da frequência vibratória que por sua vez é alterada pela qualidade dos sentimentos emanados, bem como pelas ações praticadas.

A ação do pensamento perturbado ou elevado desses milhares de espíritos dá como resultante uma nota tônica definida, uma cor, um padrão vibratório característico que nada mais é que um somatório de todas as emissões e frequências, fruto dos interesses de encarnados e não encarnados (LACERDA, 1991).

A visão umbandista preza pela corrente de intercomunicação entre essas regiões apesar de serem dimensões distintas, demonstrando que apesar das diferenças de identidades todas elas estão imbricadas, mesmo que na maior parte das vezes essas comunicações dêem-se no nível inconsciente para aqueles que não despertaram e desenvolveram a mediunidade. Por essa razão conforme a visão de mundo umbandista os humanos seriam grandemente influenciados por diversos campos magnéticos em acordo com o padrão vibratório pessoal.

Cabe dizer que em nível de terreiro, e este é um dos pontos importantes, o orixás com seus atributos e qualidades particulares combinadas de modo variado (cor, som, mineral, planeta regente, elemento, signo zodiacal, animal totêmico, ervas, virtude ético-moral, comportamento etc.) manifestam-se através de guias e protetores que são: caboclos, pretos e pretas-velhas e crianças. Os guias e protetores são os responsáveis por tecer a comunicação entre o mundo sagrado dos orixás ou forças cósmicas e naturais e o mundo relativamente profano dos homens (ORTIZ, 1991), por estabelecer elos de sentido entre os mundos físico, astral superior, astral inferior, e outros planos superiores, por tornarem o símbolo místico em

---

23 Ectoplasma é um dos elementos bioenergéticos mais utilizados por Caboclos e Pretos-Velhos, nas atividades curativas. Segundo W. T. ele é uma substância material, visível ou não, consoante sua quantidade e densidade, absorvida/produzida pelo corpo humano a partir da fusão e posterior metabolismo de quatro fluidos: astral (química astral); fluidos da natureza (raios solares, raios lunares, gases etc.); fluidos orgânicos; fluidos inorgânicos de nosso planeta (minerais, vegetais e animais). O ectoplasma constituiria a parte etérica das células humanas.

um símbolo decodificável socialmente pelo médium e consulente nos trabalhos terapêuticos. Lembre-se que cada médium tem liberdade para tecer com os guias as relações que mais correspondam com sua biografia e sensibilidade, ou seja, não existem quadros fixos o que possibilita uma série de combinações na composição da identidade do médium.

O ponto principal a ser observado neste tópico diz respeito à sobrevalorização dos termos energia, vibração, faixas vibratórias, frequências energéticas utilizados na Casa de Oração. O uso desses termos explicita um movimento de relativização do antropomorfismo original presente no universo mitológico religioso afro-brasileiro (ORTIZ, 1991). Orixás, guias e protetores, exus e espíritos diversos, além de serem pensados e vividos como heróis de histórias míticas (Oxalá, Yansã, Yemanjá, Oxossi, Ogum, Xango, Omolu), como personagens do imaginário nacional (pretos-velhos, caboclos, erês) ou personagens de pequenas histórias individuais e biográficas, assumem a expressão de “forças sutis”, “forças astrais”, “potências sagradas”, “vibrações cósmicas”, “energias primordiais”, “arquétipos”. Cabe dizer que dessa relativização do antropomorfismo, a Casa propõe uma nova hermenêutica dos sentidos tradicionais atribuídos ao quadro cosmológico das entidades mediunizáveis da umbanda.

Pode-se dizer que existe um processo de racionalização e flexibilização das entidades mediunizáveis (ORTIZ, 1991), um processo de abstração conceitual e intelectual eivado por conhecimentos da física, medicina, biologia, mas que, contudo, não abdica da volição do espírito e do papel da experiência pessoal, idiossincrática na construção de personagens e papéis. Essa relativização da umbanda de ampliação do escopo simbólico incorpora, sobretudo, conceitos advindos da apometria e da umbanda esotérica de Ramatis com nítida influência da teosofia, de teorias da complexidade, da quântica, das teorias do sistema sutil da *yoga*, da gnose.

### **2.3 Corpo, saúde e doença na Umbanda Esotérica**

Corpo, saúde, doença e cura só podem ser compreendidos no interior da umbanda a partir de um conjunto de crenças, valores e percepções que reconhecem a dimensão energético-espiritual como sendo central e determinante. Assim, para um umbandista tudo na vida, desde os fenômenos aparentemente banais do cotidiano ou mesmo eventos sociais e cósmicos são eivados por determinadas vibrações, forças psíquicas (pensamento + sentimento), ectoplasma (energia vital, anímica, energia magnética de Mesmer), e todo um

conjunto de forças mágicas que não são apenas intelectualmente admitidas, mas fenomenologicamente vividas e percebidas. Por meio dessas categorias explicam-se experiências subjetivas (imagens, intuições, visões), relacionamentos interpessoais (separação, conflitos, tragédias), coletivos (desastres ambientais, política) e variados fenômenos somáticos como doença física e psíquica (desmaio, alucinação, câncer, esquizofrenia, dependência química). Todo esse variado quadro de problemas relacionados à vida que a biomedicina convencional, fragmentada e enraizada no dualismo cartesiano não compreende em sua dimensão simbólica, integral, complexa e, na sua inexclusividade material, a Casa procura interpretar e imprimir um sentido ontológico através de suas práticas terapêuticas principalmente de preto-velho e apometria.

A dimensão espiritual do corpo, da saúde e da doença é interpretada pela Casa de Oração a partir de um conjunto de valores emergentes que estão presentes em inúmeras indagações do cotidiano do mundo urbano contemporâneo. A percepção mediúnica umbandista se mostra aberta à natureza mágica, espiritual e energética do corpo, da saúde e da doença, abrindo-lhe espaço para formas não convencionais de interpretação e tratamento que vão além dos domínios puramente morfológicos ou fisiológicos. Consideram-se as qualidades essencialmente simbólicas e fenomenológicas dos processos somáticos, a experiência pessoal, a dimensão pré-objetiva da percepção, a imaginação, todos esses elementos resgatados nos trabalhos terapêuticos. Por outro lado os círculos religiosos tradicionais e os neopentecostais recorrem aos velhos esteriótipos do mal e estacionam nas interpretações, alimentam as ilusões e fortalecem as crises de sentido uma vez que preferem manter o símbolo fechado, mumificado, por exemplo, no mito do pecado original obliterando o acesso ao mistério e à constituição de uma hermenêutica instauradora e religadora do homem com o mistério da existência, da dor, da angústia, da morte.

### **2.3.1 A umbanda e os corpos**

Os conhecimentos acerca do corpo passado através de cursos internos a todos os médiuns da Casa de oração, tem como referência, como descrito por W.T. no curso de apometria, a filosofia de Ramatis que traz ensinamentos tradicionais esotéricos, gnósticos, teosóficos, além é claro do respaldo da física quântica. Não é incomum encontrar médiuns da casa lendo livros de Deepak Chopra, um médico indiano que advoga a perspectiva quântica

no mundo da medicina, Fritjof Capra, Ken Wilber. De modo genérico esses conhecimentos dão coesão interna e sentido à prática terapêutica magística assim como à visão de mundo e ao ethos.

Deve-se partir da premissa que no corpo de um umbandista da casa de oração, acontecimentos do mundo, fenômenos biográficos, explicações científicas e religiosas se cruzam (MONTERO, 1985) não existindo unanimidade em nenhuma das explicações. Parte-se do princípio de que o ser humano deve ser compreendido na sua inteireza e complexidade, ou seja, de modo integral, holístico, sendo que valoriza-se a individualidade de cada ser. Como diz Dona Graça “nós somos um todo, no nosso corpo estão nossos ancestrais, a natureza, e até mesmo a poeira das estrelas”. Mais uma vez o homem configura-se como um nó de relações, uma teia de possibilidades nem sempre configurada segundo padrões de linearidade e causalidades.

Por outro lado o ser humano é visto também como uma trama energética. Mais do que um organismo – pois o organismo não tem para o umbandista uma realidade em si – o corpo seria a reverberação de outros níveis de consciência, que utilizam a matéria-prima do cosmos e da natureza. O corpo seria, assim, “o estado vibracional do observador” numa linguagem quântica.

Por outro lado, o corpo humano na sua dimensão física na abordagem umbandista revelaria significados mais profundos, pois ele é aberto às imagens do inconsciente, a figuras míticas, a símbolos pessoais e coletivos. Por isso se fala na umbanda em “corpos espirituais, dimensões psíquicas, ou níveis de consciência”, em corpo etérico, astral, mental inferior, mental superior, átmico e búdico, definições que corroboram a lógica binária corpo e alma, uma vez que o humano seria composto por um setenário.

Partindo-se do pressuposto umbandista de que o ser humano basicamente constitui-se de sete corpos o que seria então o corpo físico? “A manifestação do espírito vibrando em determinada faixa de frequência vibratória” dizem umbandistas da casa, argumento comum entre médiuns e adeptos (Dona Rosa, W. T.) como foi percebido em entrevistas formais, conversas informais, participação em grupos de estudo e até mesmo nos passes de preto-velho. A princípio o corpo físico assim como a natureza pertenceria a uma dimensão densa para o umbandista, ou não sutil. Nessa dimensão prevalece a qualidade mais grosseira de manifestação da energia eletromagnética. O binômio denso e sutil pode até gerar uma dualidade o que não deixa de ser verdade e é reconhecido na umbanda. Daí, a analogia do

corpo a um escafandro no qual o espírito estaria literalmente enredado, analogia também comum entre espíritas kardecistas. Nessa ótica o corpo pode ser visto também como uma “prisão” W.T., o que produz uma perspectiva dualista e negativa, o corpo como empecilho à evolução da alma. Esse argumento utilizado por alguns médiuns merece ser esclarecido, pois em uma leitura apressada ele poderia levar a crer que o corpo seria tão somente um artigo supranumerário e negativo como revelou Le Breton (2006, 2007, 2012). Todavia, todos os umbandistas da casa com quem se conversou são unânimes em dizer que corpo e espírito são distintos apenas para a mente concreta, nível de consciência muito desenvolvido no ocidente que é capaz de criar a ilusão da separação comenta B.P. Não se nega, todavia, a temporalidade desse corpo entendido muitas vezes como um veículo, uma roupagem, um instrumento do espírito que tem um tempo de vida útil. Todavia, o corpo é consonante com a vibração do espírito pessoal, com a consciência do sujeito afirma W.T. e B.P. e nesse sentido ele não está separado do indivíduo que lhe dá vida.

Para muitos médiuns como B.P a grande questão é perceber a junção, os elos entre a expressão material e energético-espiritual da vida assim como a relação entre padrões de pensamento, sentimento e o corpo. Como diz B.P., o mais importante para a umbanda é fazer com que o indivíduo “seja capaz de perceber o corpo como energia”. Essa percepção favoreceria a relativização do determinismo material sobre a vida. O desenvolvimento mediúnico seria um dos meios de tornar a percepção do mundo energético clara, e isso para o médium auxilia até mesmo na questão de como o indivíduo lida com a morte, a dor e o sofrimento.

A interpretação de que o corpo seria a manifestação do espírito vibrando em determinada faixa de frequência vibratória estaria mais próxima do que poderíamos chamar de indeterminismo quântico muito presente nos discursos modernos das TCI's (OLIVEIRA, 2007, 13) para o qual a consciência de corpo seria uma forma de frequência vibratória de ondas. Essa concepção coaduna com a fala de W.T. para o qual o corpo seria uma matrix. Nessa perspectiva cada faixa de frequência reproduz em grandezas variadas o mesmo padrão das energias do universo macrocósmico, e como já mostrado essas energias são representadas pelos Orixás, como arquétipos cósmicos a partir dos quais desdobra-se uma infinidade de possibilidades de manifestação no plano material, lembrando que a cada orixá está vinculado um padrão de energia que carrega uma história mítica particular. Assim, para muitos médiuns da casa é comum realizar correspondências de cunho essencialista que aproximem os orixás



da organização somática, o que conduz o umbandista a sacralizar a vida corporal, uma vez que o corpo se mostra como o lugar de manifestação de uma força primordial que emana poder, virtudes, qualidades sobrenaturais.

Pensando o corpo como energia W.T. chega a dizer que o corpo em si é uma ilusão, pois ele é mais visto como um campo energético do que propriamente físico referenciando-se na física quântica. Numa perspectiva complexa utilizando-se de recursos analógicos muito comuns entre umbandistas, esse corpo pode ser pensado como um holograma, como diz W.T. “o que está em cima é o que está em baixo”, ou seja, uma nítida relação entre o micro e o macrocosmo, e acrescenta, “o que está na mente do homem materializa-se na carne, mas a mente do homem nem sempre está sintonizada com a mente de Deus, daí surgem as doenças”. Ao que parece, para um umbandista a composição química, fisiológica, tecidual desse corpo estruturado com os elementos originários do planeta (fogo, terra, água, ar e éter) recebe a ação de 1º) elementos espirituais, o verbo, o sopro, a energia cósmica em estado puro; 2º) elementos arquetípicos imaginais presentes nos níveis mental superior e concreto que podem ser associados às imagens de intuição mística de santos, orixás, mestres espirituais. Pode-se dizer que esses níveis de consciência produziram os ideais-forma o que faz pensar o corpo como um arquétipo; 3º) elementos anímicos frutos do desejo, das paixões próprias ao campo astral onde estão registradas memórias de outras vidas, uma espécie de subconsciente espiritual; 4º) elementos energéticos provenientes do eletromagnetismo do sistema solar e da terra; 5º) elementos físico-químicos. Não é sem razão que o umbandista B.P. diz que “o corpo é magia”. Aqui magia é entendida como uma lei superior e não como feitiçaria. Ao observar a forma do corpo, as informações genéticas que ele carrega dos antepassados, o funcionamento dos órgãos, tudo precede de uma sabedoria cósmica construída segundo um modelo de harmonia afirma o médium. Por isso para B. P. o corpo constitui-se como algo sagrado, por ser fruto de uma magia superior, coordenada e não caótica.

O corpo físico só se sustém para o umbandista devido à doação de fluido cósmico universal, conceito buscado na crença kardecista que por sua vez é associado ao *prana* cósmico do hinduísmo. Esse fluido cósmico produz, em associação com a matéria, um “campo vital” de “natureza eletromagnética” denominada energia zôo de que fala W.T., um tipo de energia animal, semelhante ao magnetismo animal de Mesmer<sup>24</sup> (AMARAL, 2000)

---

<sup>24</sup> Ver Amaral, *Carnaval da Alma*, 2000 pg. 62

que fixa-se no corpo humano, nas células, tecidos, órgãos. Nos trabalhos da casa é imprescindível a conexão dessas polaridades – fluido cósmico + energia zoo. Segundo W.T. “quando a energia vem de cima, a energia espiritual, e de baixo vem a energia animal e elas se encontram, no coração. Existe uma energia que se chama *zeta*. A união entre essas energias é mais perfeita, e é com ela que o médium trabalha na cura”. Essa energia, síntese de aspectos cósmicos e terrenos, além de manter o meio interno do homem, os processos fisiológicos, e todas as funções vitais, sua saúde, harmonia e equilíbrio, também é utilizada para trabalhos de cura como os passes magnéticos.

Associado ao corpo físico, portanto, estruturas mais sutis coexistem de modo paralelo e interdependente. Utiliza-se aqui a metáfora dos cordões ou fios energéticos que tecem os sete corpos dando uma visão de conjunto e não fragmentada ao umbandista. Existiria um fio ou cordão na altura do umbigo que ligaria o etérico e o físico, um no coração que ligaria o físico ao astral, outro na nuca que ligaria o astral ao mental e outro no topo da cabeça que conectaria o indivíduo ao cosmos.

Para trabalhar, o umbandista deve conhecer bem o quaternário inferior composto pelos corpos ou níveis de consciência físico, etérico, astral e mental. Ele deve saber, por exemplo, que o corpo etérico ou duplo etérico é o principal nível de consciência ou corpo sutil responsável por coordenar, de modo espontâneo, o fluxo de energia nas células, nos órgãos. Como um duplo do corpo, mas com estrutura refinada ele seria como uma matriz energética do organismo, análogo a uma teia, com o mesmo desenho do corpo, das células, tecidos e órgãos (APOSTILA, 2012). Todo o corpo físico seria sustentado inconscientemente pelas emanções provindas desse duplo, responsável por manter a saúde física automaticamente através da recepção espontânea de energia cósmica. Embora no mundo da matéria, pois possui nítida qualidade eletromagnética configurando-se como “o intermediário mais concreto entre matéria e o espírito”, é ele o responsável por relacionar energeticamente a criatura biológica com seus veículos superiores como o corpo astral e mental. É sensível ao sentimento, aos pensamentos, às imagens que podem alterar sua qualidade, fluxo energético dos centros vitais, forma e cor dos campos áuricos. É sobre esse corpo que os passes incidem principalmente.

Como diz dona Graça o corpo sutil ou nível de consciência somática que mais revelaria a qualidade luminosa da matéria seria o etérico. Ela afirma que “nosso corpo é como uma usina. Correntes percorrem as células, os órgãos e é tudo energia luminosa” Nesse momento ela lembra a imagem do corpo dada pela acupuntura.

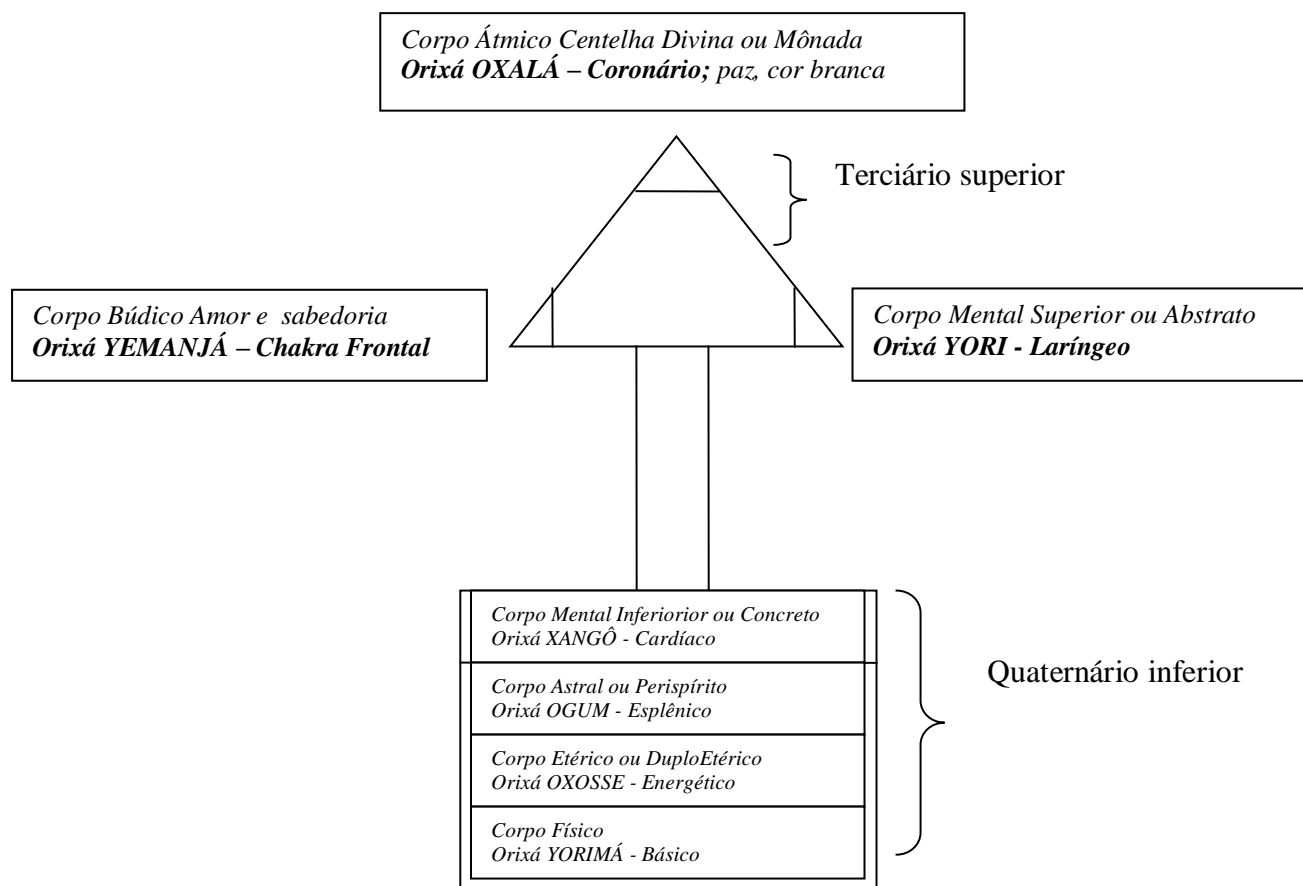
Cabe lembrar que o corpo etérico seria o plano de manifestação dos centros vitais ou *chacras*, que se configuram como locais de residência das energias arquetípicas dos orixás com seus respectivos elementos, qualidades e virtudes, ou quando desequilibrados portas de entradas para espíritos obsessores. Estes seriam os pontos energéticos nos quais o médium atua a fim de perceber a qualidade dos bloqueios, possíveis tratamentos e cura.

Já o corpo astral pode ser considerado o veículo do desejo que molda a forma humana. Esse campo seria extremamente plástico. Como diz W.T. referenciando-se na apometria, ele seria o *modelo organizador biológico* que estruturaria o corpo físico segundo a massa, densidade, forma, cor, luminosidade assim como influenciaria o campo áurico etérico. “Essa organização seria influenciada pela força do psiquismo” expresso principalmente pelas vibrações emocionais, desejos, vícios, sentimentos, paixões, ideais que preenchem esse nível de “consciência astralina” diz W.T. Geralmente todas essas vibrações estão ligadas ao conjunto das experiências armazenadas na memória, todas as relações com os antepassados, ancestrais. Intimamente relacionado ao subconsciente pessoal, de grupo e mesmo coletivo, o corpo astral reverberaria experiências de outras vidas, lembranças e todo um conjunto de sensações, desejos, vontades, imagens que o indivíduo projetou de si mesmo.

Tanto o corpo astral como o etérico revelam uma anatomia luminosa que organizam os trabalhos como diz Dona Graça. “Nos somos luz, é por isso que nós então trabalhamos com cores, com a cor das auras. Existem auras brilhantes, escuras, vermelhas, de acordo com a qualidade do sentimento. O vidente vê sua aura, a cor e a partir disso atua. Esse trabalho mostra você como você está se sentindo através das cores. Cinza é depressão, melancolia, apatia e vermelho é excesso de energia, pode ser raiva”.

Associado ao corpo físico ainda existiriam três outros corpos: o mental superior, o búdico e o átmico sendo, este último a fonte de onde se originariam as qualidades divinas propiciadoras de saúde. Cada um desses corpos na Casa de Oração tem correlação estreita com os Chakras, conhecimento que a casa também utiliza o que demonstra um nítido processo de orientalização da visão de mundo umbandista.

Por fim, é preciso entender que assim como existe uma geográfica simbólica do espaço cósmico e natural existe também uma anatomia ou “geografia simbólica e mística do corpo” para os umbandistas da casa assim como demonstrou Bastide (1978) em seus estudos do candomblé. O conhecimento do simbolismo que sustenta essa geografia mística é imprescindível na terapêutica



Assim, no topo da cabeça estaria metaforicamente o “trono” de *Oxalá* local extremamente místico onde reinaria uma compreensão espiritual pura, onde se dá a conexão com valores sublimes, onde se tem a experiência de transcendência e a sensação de paz. Representado pela cor branca ele simboliza a expressão de todas as cores assim como a lótus de mil pétalas, todos os aspectos de Deus. Na raiz da coluna no outro extremo residiria o orixá *Yorimá* de onde proviriam as forças telúricas da vida, a nutrição, o elemento terra, a sustentação e a base. Logo acima desse reinaria a força das águas e o poder de Oxum, Yemanjá com suas qualidades regeneradoras e purificadoras. É importante lembrar que esse esquema parte de um pressuposto idealístico onde estão representadas somente as qualidades virtuosas de cada região.

### 2.3.2 A compreensão da doença e da saúde na Casa de oração

Na Casa de Oração o corpo é o ponto de intersecção entre o material e o espiritual e essa relação amplia o escopo de significação do mesmo. Entendendo que o corpo é um local privilegiado de inscrição de sentidos, é sobre esse corpo complexo, em toda a sua profundidade semântica que a doença se inscreve, não apenas em sua epiderme ou superfície concreta. O corpo físico é o local de manifestação do simbólico, do representacional. Nele estão sintetizados dados biográficos, o mundo sócio cultural, a natureza e o cosmos. É no corpo simbólico que se inscreve a doença que assume a forma de uma desordem espiritual interpretável e domesticável. A compreensão simbólica da doença possibilita tecer os elos que existem entre o homem, sua subjetividade, seu meio natural, social e cósmico. Nesse corpo simbólico, outra ordem de fenômenos que não os físicos interage na produção da doença que não é senão um sinal e sintoma de uma causa oculta que tem sua raiz na desconexão do homem com o mundo, consigo mesmo e o próximo. A doença, parafraseando Montero (1985 p.125), não seria senão uma aparência, uma forma, um modo de manifestação de fenômenos transcendentais e o meio para que esses fenômenos tornem-se sensíveis e inteligíveis à consciência, através do símbolo, possibilitando, assim, que a natureza sutil e física do mal expresse algum sentido, e significados nem sempre lógico ao modo racional de interpretar.

Todo e qualquer sinal mórbido assume no interior da umbanda sempre o sentido de uma desordem mais abrangente. É o mundo dos espíritos pensado como formas energéticas, vibrações, agentes mágicos o pólo propulsor de toda compreensão umbandista da doença. Espíritos malignos, energias deletérias, fluidos perniciosos, formas pensamento, larvas psíquicas, ovóides, vampiros, quiumbas, obsessores, compõem o variado universo imaginário da doença e do doente. Tanto a umbanda como o kardecismo e mesmo inúmeras igrejas neopentecostais creditam a essas entidades fatos verídicos que pululam no imaginário religioso tornando-os os agentes responsáveis por gerar desajustes psíquicos e somáticos.

A sobrevalorização do termo vibração conduz a algumas interpretações das patologias na umbanda. Em primeiro lugar, como diz Dona Graça, “o sentimento é muito ligado à doença”, entendendo que o pensamento e o sentimento são vibração. E continua dona graça: “o homem constrói doenças graves e menos graves inconscientemente que ficam no subconsciente (campo astral). É “a vida mental da pessoa”, como diz Dona Graça, “que cria a doença”, a sintonia em que estão seus pensamentos e sentimentos, a imaginação. Todos

atraem determinados tipos de forças. O mal, (ovóide, larva, *chip*, obsessor), segundo W.T. é criado primeiramente no plano astral, fixa-se no corpo energético desequilibrando o funcionamento dos chakras, cria bloqueios psíquicos e se instala no nível físico.

A aura brilhante começa a ficar cinza, perde a luminosidade, as cores ficam escuras, a expressão se altera. De acordo com a qualidade do sentimento a aura se altera por influência mutua. O vidente vê sua aura, a cor e a partir disso atua. Esse trabalho mostra você como você está se sentindo. (W.T., 2014)

A visão da doença na Casa parte de uma leitura holística do problema. Diante disso W.T. afirma que não existem doenças em si mesmas mas, sim, pessoas doentes. Como a pessoa está inserida em um conjunto de relações, ampliam-se os sentidos sociais e subjetivos da doença e esta, mais do que algo material é algo representativo que traz dimensões espirituais implícitas que só podem ser interpretadas simbolicamente. A doença não seria, portanto, apenas um agente material externo ao homem ou eventos naturais. Um ovóide fixado na nuca, um *chip* instalado em determinada parte do cérebro como diz W.T, uma larva que acomete algum órgão, um obsessor vindo do antepassado, enfim, toda e qualquer entidade que seja constatada pelo médium no corpo do consultante desencadeia diversos sintomas e reações materiais, infecções, patologias correlatas. Seja uma gripe, infecção ou acidente aparentemente frutos de uma casualidade podem assumir – nem sempre – um significado subjacente interpretado segundo o esquema religioso e cosmológico da casa. De modo geral a doença seja ela material ou psíquica é muitas das vezes resultado de práticas magísticas realizadas por terceiros ou pelo próprio indivíduo consciente ou inconscientemente como afirmou Dona Graça, o fruto de relações kármicas em outras vidas. Nas interpretações, sejam elas magísticas ou kármicas, o indivíduo é sempre incluído em uma teia de relações: ancestralidade, relações interpessoais, condicionamentos sociais, padrões de pensamento e sentimento. De modo geral, o indivíduo é sempre coadjuvante e co-criador. A tônica mestra é que qualquer doença manifestada seria a expressão de um estado de consciência e vibração do indivíduo. Mesmo a magia feita por terceiros só efetiva-se quando existe um sentido simbólico compartilhado acessível à executante e receptor, sentido esse que o médium umbandista precisa conhecer e desconstruir. Mas de modo geral a tônica sempre recai sobre o papel da consciência do sujeito o que faz com que de certa forma o indivíduo seja responsabilizado.

Nessa linha de pensamento, outra interpretação da doença não deslocada das demais é a de que ela seria um presente, uma dádiva capaz de purificar não o corpo físico mas o campo astral. Segundo B.P.

a doença seria a limpeza da alma, dos corpos sutis. Vamos supor que em alguma parte do corpo surge algum defeito. A raiva, por exemplo, começou a prejudicar o espírito e deixando o espírito mais sujo. A alma, então, joga para o corpo físico. Para onde vai essa raiva: vai para o corpo e para o universo. O medo, por exemplo, agride os rins. A raiva agride o físico. E por outro lado a raiva libera não só substâncias químicas, mas também ectoplasma (energia) que alimenta diversas entidades. Como doença, ele está liberando certa negatividade, mas ao mesmo tempo o espírito está atuando para se limpar. É negativo para o corpo, mas positivo para o espírito (B.P.).

A interpretação feita na casa é a de que a purificação através da doença, angústia, dor, sofrimento produz a tomada de consciência do problema, em nível simbólico. A visão umbandista ressignifica a visão da doença como pecado, como mal em si, como fim, absurdo ou acontecimento natural. Quando um sentido emerge da doença ela assume um caráter positivo de esclarecimento, de dádiva. Nesse sentido, o papel do preto-velho é positivo, pois uma característica do mesmo é a aproximação da pessoa, com linguagem psicológica, doutrinária e orientadora, além de oferecer o passe magnético. Caso seja mantida uma atitude unicamente de combate e de luta contra esse mal a doença pode fixar-se em níveis profundos. Todavia isso não tira a importância simbólica dos trabalhos de magia de limpeza de caboclo através de passes magnéticos “fortes” nos quais lançam-se mão de um conjunto de técnicas magísticas *hard* (AMARAL, 2000) com o intuito de limpeza energética, trabalho do poder mental. Por exemplo, nos ritos de caboclo, muitas vezes, sobre o corpo do indivíduo se realiza um embate com forças maléficas que o próprio indivíduo atraiu para si. Nesse corpo as forças devem ser controladas após identificado o espírito obsessor. Valoriza-se, portanto, tanto uma postura intimista de aproximação ao problema como uma postura de distanciamento. Daí a atitude acolhedora e terapêutica em relação ao problema do consulente como ficou claro nos trabalhos de preto-velho que procura, de modo suave, enveredar pelos caminhos ocultos do inconsciente, da biografia e a atitude de presença e força do caboclo que se volta para os elementos exteriores do problema como a limpeza dos corpos densos. O objetivo final, independentemente de técnicas magísticas voltadas para o acréscimo de força, poder, auto-controle, será sempre o da integração do indivíduo, da harmonização, do equilíbrio.

Geralmente, como será mostrado, os tratamentos umbandistas caminham nesse sentido, o dos níveis superficiais do tratamento que se dão pelos passes magnéticos aprofundando-se

para os níveis simbólicos onde estão tecidos os sentidos mais profundos, onde o corpo é poroso às figuras do subconsciente. Quase sempre se lança mão de uma linguagem psicológica muito marcante, mesmo que permeada por elementos não acadêmicos. Essas compreensões que os médiuns propagam por meio principalmente dos trabalhos de preto-velho e da apometria favorecem a construção de um sentido para o mal que as ciências biomédicas desconsideram nos tratamentos convencionais e que são estereotipados por inúmeras religiões, inclusive muitas casas de umbanda.

A doença é considerada sempre uma representação de algum estado de desarmonia interior, de uma separação entre o homem e o mundo, que se reflete no mundo exterior, no desequilíbrio emocional, nos problemas de ordem física e material, nos relacionamentos. A saúde seria por outro lado a representação da harmonia em sentido amplo, do equilíbrio dos corpos sutis, dos chakras alinhados o que faria a pessoa vibrar e emanar apenas energias positivas, diz o médium B.P. A saúde seria também o resultado de um contato marcante com a natureza, por si só propiciadora de saúde, equilíbrio e harmonia por seus aspectos simultaneamente energéticos, espirituais e físicos. O estreitamento dos laços com o sagrado e consequentemente com um guia interior seria outro fator propiciador de saúde. Este contato com o sagrado acontece segundo princípios éticos com a natureza, o mundo social e os seus semelhantes que agem segundo a prática do bem, de respeito aos antepassados, postura que naturalmente contribuiria para o equilíbrio cósmico. Segundo o médium, a saúde é mais do que um estado individual e sim um bem holístico.

### **2.3.3 Um relato de doença e sua cura**

Um dos médiuns entrevistados, B. P, relatou um caso de doença. Influenciado por sua situação financeira, ele viu a necessidade da busca por uma situação de vida melhor, objetivando ganhar bem e melhorar seu padrão social e econômico. Isso foi desencadeado por uma série de cobranças do relacionamento, da família, do trabalho. Começou a trabalhar em três períodos. Mudança de setores de emprego, trabalho em um presídio, processo complicado como servidor público, relacionamento desabando pelo fato de não corresponder à parceira no campo da profissão. Segundo ele, nesse momento se sentiu pressionado ocasionando o surgimento de três hérnias, duas inguinais e uma umbilical. “A causa foi a pressão do momento”, conta.



É como se alguma coisa estivesse me sufocando, não deixando ser quem eu era e quem eu acreditava ser. Passei a ter vergonha de meus pais, pessoas muito humildes. Estava deixando de ser eu para agradar um meio externo. Estava deixando meu sagrado. Cada um tem o seu sagrado. Estava deixando de ser quem eu era e quem eu acreditava ser. E nesse bombardeio de coisas entrou a hérnia.

As hérnias, simbolicamente representadas pela pressão do externo sobre o interno comenta, “veio no físico demonstrando que algo não estava legal na alma”. “Elas vieram” afirma, “para limpar minha alma me colocar em contato com o meu sagrado”, que seria também seu guia interno como se mostrou em outros momentos. Isso teria acontecido segundo ele, porque existe um “esquecimento de nós mesmos”, uma volta para as coisas externas.

Segundo B.P. ele deu abertura para a entrada de energia estranha ao seu sagrado que foi acionada por uma pessoa do seu círculo pessoal, uma magia negra inconsciente diz. Depois disso ele afastou-se dos ancestrais, das raízes, dele mesmo, de seu guia. E diz mais, “fui vítima de mim mesmo por abrir a guarda a um pensamento alheio, externo, que eu acreditei por um momento naquilo que eu não acreditava”. B.P passou depois disso a dar valor ao dinheiro, ao *status* e deixou de dar valor à humildade e à raiz de onde veio.

B.P. afirma que o primeiro movimento para se curar foi buscar auxílio da espiritualidade após o resultado dos exames médicos. Relata que a cura iniciou a partir do momento em que ele começou a valorizar sua raiz e seu sagrado. “Todo o aprendizado que me foi ensinado e guardado, automaticamente isso tudo me guardou. A transparência se fez necessária e essencial e o reconhecimento de quem eu sou independente do externo”.

B.P construiu um itinerário terapêutico. Procurou *Reiki*, tratamento com o preto-velho, com as entidades da umbanda, *oberon* e terapia. Também continuou buscando a partir de sua própria energia, intuição e conhecimento de técnicas magísticas, relata. Utilizou-se dos elementos da natureza como a água e a fumaça com os quais tem mais intimidade. Considerou esses usos como potentes recursos simbólicos. No caso da fumaça ele a utilizou para purificar o corpo etérico potencialmente contaminado com larvas astrais. Foi constantemente até à cachoeira onde utilizava de recursos de visualização. Conta que imaginava a energia do amor, da entidade oxum lavando sua alma. Andava pela mata e procurava a presença de Oxossi. Todo esse trabalho afirmou ter estado consciente, de modo a racionalizar todo o processo e experiência. Também praticou meditação diz. Todos esses recursos técnicos e espirituais permitiram a cura segundo ele.

Através da manipulação da energia, da busca, dos banhos de cachoeira, das orações, dos passes energéticos, da umbanda, eu consegui romper isso, com algo que me prendia, uma corrente que veio de uma para outra pessoa e que chegou a mim porque eu dei abertura. Através da sustentação energética de todas as entidades e da espiritualidade eu consegui romper isso. Quebrou o que estava próximo de mim até chegar até a pessoa (B.P., 2014).

B.P. conta que chegou à compreensão de que os erros devem ser interiorizados (karma), e o aspecto sombrio da natureza, a sombra, não pode ser negado. Quanto mais se nega mais ele cresce internamente e mais se alimenta a doença.

Quanto mais você negar as sombras, mais ele vai crescer dentro de você, deixar ele aparecer. Quando surgir uma doença, vamos supor que você não consiga identificar, é bem mais difícil. Mas se você descobre a doença, deixa ela vir à tona, porque ela pode auxiliar a ter a percepção do seu *eu* (B.P.).

Próximo da operação B.P. fez os últimos exames e não deu mais nada. Ele considera que recebeu um auxílio da espiritualidade e de seu guia interno. Segundo ele a cura seria um processo muito pessoal, mas ao mesmo tempo colocaria em jogo toda uma teia de relações o que mostra que a cura tem repercussões mais amplas que o nosso universo individual. Mas de modo geral ela parte do *eu*, diz. O processo de ajudar a si mesmo, conta, “contribui para que o universo todo seja curado”. Daí, sua crença de que sua cura repercutiu em uma cura também de muitos à sua volta, o que se configura em uma nítida perspectiva holista e sistêmica.

A meta para toda pessoa que se disponha a trabalhar a mediunidade, diz, é “o equilíbrio entre todos os corpos, e a harmonia de todos os pensamentos e sentimentos”. A saúde viria como uma representação da harmonia própria ao universo, uma coesão e coerência entre o externo e o interno, uma fala claramente psicologizada da saúde biopsíquica e em consonância com a ideia de corporeidade integrativa que implica na busca do ser integral.

Parafraseando Paula Montero (1985 p. 129), curar a doença não significa somente suprimir um sintoma material, mas oferecer um sentido novo ao problema integrando-o em um sistema explicativo mais abrangente. Diante disso é importante considerar que a atuação desse conjunto de forças desagregadoras e a consequente desordem física só podem ser compreendidas no interior de um quadro semântico sócio-religioso amplo, a partir do qual se constroem as lógicas associativas da doença, para além das causas materiais em um nível mais complexo do que o de sua manifestação física, comportamental e psíquica. A experiência subjetiva da doença, angústia ou sofrimento ganha realidade simbólica a partir de um pano de fundo cosmológico e religioso. Os rituais terapêuticos não têm, senão, o sentido de tecer os

paradoxos da experiência em um cosmos coerente e inteligível. A lógica subjacente à angústia, ao adoecimento deve considerar uma superposição de sentidos e valores que informam uma visão de conjunto na qual fazem-se presentes o ethos, a cosmologia, a experiência e a prática. Ela se torna significativa ao indivíduo na medida em que o rito consegue tecer os níveis de sentido material e espiritual juntamente à experiência vivida do indivíduo, no interior do quadro semântico proposto pela cosmologia. Na casa de oração, às interpretações do fenômeno mórbido sobrepõem visões religiosas, científicas e filosóficas. Qualquer forma de doença ou angústia manifestada por presença de forças sobrenaturais imaginadas e vividas estaria basicamente associada a um nível de desordem integral que tem como fundamentos primordiais a lei do carma, e o princípio de evolução espiritual, a lei do livre arbítrio e a lei das afinidades energéticas.

Esses três fundamentos podem ser considerados as margens teológicas que estruturam a compreensão do sofrimento, da doença e da dor no interior da umbanda que atualmente procuram se reportar constantemente às teorias científicas quânticas que implicam em uma releitura das tradições e uma cientificização do domínio magístico. É preciso que se entenda que de modo geral, em consonância com o pensamento de Montero (1985), são essas três referências tomadas conjuntamente que permitem entender a atuação de forças desagregadoras que venham a manifestar no plano físico, psíquico e social: o *karma*, a lei do princípio de evolução e o livre arbítrio. Todas elas se colocam em oposição à concepção ortodoxa cristã do bem e do mal. Elas permitem situar o grau de importância do indivíduo como co-responsável pela doença, a posição de terceiros sejam eles vivos ou não vivos, humanos ou não humanos e as conjunturas favoráveis ou desfavoráveis à resolução do problema e a relativização do mal.

De acordo com a lei do carma, motivos desconhecidos, ou conhecidos, gerados por faltas cometidas em existências anteriores podem permanecer impressas em uma possível memória somática ancestral, no nível genético e no plano da personalidade, desencadeando doenças devido ao enovelamento de padrões vibracionais negativos que permitem a fixação de espíritos ou formas de pensamento de antepassados. Estas podem acompanhar o indivíduo por gerações quase nunca no nível consciente. O mesmo poderia acontecer quando da transgressão de determinados princípios e regras morais.

O indivíduo que tem determinada conduta ou hábito oposto aos códigos cristãos pode tornar-se suscetível à influência de forças nefastas seja por

fazer mau uso de seu livre arbítrio ou interferir no livre arbítrio alheio por meio de magia negra consciente ou inconsciente (W.T.).

Diante dessa pequena diversidade genérica do quadro causativo da doença na perspectiva umbandista é preciso atentar ao fato de que mesmo admitindo a atuação de espíritos maléficos, feitiços, *karma*, destino ou evolução, o que poderia levar a interpretação de uma possível determinação desses sobre o indivíduo e sua vitimização, a umbanda fortalece a responsabilidade individual por diversos problemas do consulente. Porém, essa responsabilidade individual não é de modo algum associada à noção cristã de expiação da culpa ou pecado por ter agido de modo contrário a um preceito ou dogma externo ao indivíduo (MONTERO, 1985). A umbanda procura construir um sentido positivo para a doença de modo distinto à resignação cristã, “assim como era no princípio agora e sempre”. No percurso da doença à cura a Casa se predispõe a contribuir não só para o fortalecimento espiritual do indivíduo, mas para sua transformação por meio da oferta de espaços em grupos de estudo em que ensinam técnicas de auto-defesa, equilíbrio, harmonização, desenvolvimento mediúnico a fim de desenvolver o progresso moral, a disciplina, o autocontrole. Por outra via coloca-se como necessário participar constantemente de passes regulares e sessões de conversas com o preto-velho.

## **2.4 Desenvolvimento mediúnico e incorporação na Casa de Oração como base do trabalho terapêutico**

Segundo W. T. mediunidade seria uma forma de comunicação advinda de uma fonte que se considera existir na 4ª dimensão, realidade intangível aos sentidos comuns e não inteligível à mente concreta. Esse outro nível de realidade estaria não apenas na mente ou no corpo do médium, afirmam inúmeras correntes, mas fora dele. Segundo algumas linhas mais materialistas e empiristas não existiriam meios laboratoriais de comprovar a mediunidade por algum sinal específico<sup>25</sup>, o que não é consenso. Um dos denominadores comuns para se confirmar a mediunidade por evidência diz respeito aos estudos da glândula pineal, as

---

<sup>25</sup> No interior do Kardecismo, religião em que a Casa de Oração tem um de seus fundamentos, essa faculdade supra-sensível teria uma base biológica e se manifestaria no indivíduo de acordo com determinada propensão genética provinda de vidas anteriores, geralmente por questões cármicas como explicitado no livro dos médiuns. Existiriam determinados indivíduos mais aptos a se tornarem médiuns segundo a crença espírita. Isso não implica que todos não possam desenvolvê-la e a Casa de Oração deixa isso bem claro, pois estimula o trabalho mediúnico de modo que cada indivíduo reconheça as qualidades inerentes a si mesmo e situe seu lugar de atuação no contexto religioso ou mesmo como forma de proteção.

fotografias *kirlian* que registram as cores da aura humana, as experiências de quase morte, dentre outras. Apoiando-se nesses estudos paracientíficos a Casa procura comprovar a vidência, a telepatia, a incorporação, canalização e a existência de vidas em outra dimensão. Mas, de modo geral, para além das hipóteses plausíveis e das conjecturas teóricas para os umbandistas os meios de comprovar a existência da mediunidade seriam a própria experiência compartilhada. Os testemunhos de visões, comunicações telepáticas, intuição, e todo um conjunto de percepções somáticas como calor físico, arrepios, visualização de imagens, cenários, sons, vozes, são consideradas as evidências da mediunidade.

Na casa, mediunidade é associada ao desenvolvimento da glândula pineal, considerada o órgão maestro dos poderes psíquicos e extra-sensoriais. Mas muitos adeptos dizem que a mediunidade também pode provir da força *kundalini* que reside no osso sacro. Ambas despertariam um conjunto de percepções mais refinadas da realidade não física. Como diz W.T. “existem muitos caminhos e muitas fórmulas para o desenvolvimento mediúnico”. A Casa sobrevaloriza o poder que existiria na glândula pineal e não descarta o papel da *kundalini* no desenvolvimento mediúnico.

Nem sempre as experiências associadas à mediunidade são vistas como propiciadoras de harmonia principalmente no que se refere à incorporação, a base para os trabalhos da casa. Pelo contrário, muitas formas de mediunidade que têm o transe, o êxtase e a incorporação como elementos centrais têm sido constantemente associadas a explosões descontroladas e crises histéricas como demonstrou Lombroso na psiquiatria, Metraux e Bastide na etnopsiquiatria, em seus estudos do candomblé (ALMEIDA, 2004)<sup>26</sup>. Todavia, na Casa de Oração, delírios e alucinações não são inevitavelmente ligados à presença de um transtorno mental, mas ao desenvolvimento mediúnico inconsciente, não orientado e não instruído, prática que o dirigente rejeita em favor de uma mediunidade consciente.

A condição para tornar-se médium e atuar na casa obedece a uma trajetória iniciática não ortodoxa a fim de colocar o médium em contato com essa suposta 4ª dimensão. O médium aceita abrir-se aos riscos e desafios da mediunidade, permitindo-se o aprendizado da

---

<sup>26</sup> Alexander Moreira Almeida, médico psiquiatra desenvolve sua tese de doutoramento pela Faculdade de Medicina Psiquiátrica na USP, sobre o perfil social e mental dos médiuns espíritas assim como um estudo dos aspectos fenomenológicos das experiências mediúnicas como psicofonia, intuição, vidência, clariaudiência. O autor se propõe a desconstruir os significados negativos que envolvem a mediunidade como esquizofrenia e transtornos múltiplos de personalidade. O mesmo aponta para um conjunto de resultados que seriam considerados positivos no ramo das ciências da saúde como inserção social e equilíbrio biopsíquico dentre outros. Para maiores informações ver: ALMEIDA, Alexander M. *Fenomenologia das experiências mediúnicas* in: [www.amebrasil.org.br](http://www.amebrasil.org.br).

purificação, do jejum, da solidão, do estado de vigília, de meditação, de diversas formas de privação como abstinência sexual, processo entendido como um caminho para um verdadeiro renascimento, que conduz à ampliação dos campos áuricos, à abertura da visão e à estados alterados. A iniciação mediúnica tem também o intuito de contribuir para o deciframento simbólico de mensagens subliminares trazidas por consulentes, de leituras da natureza, de diagnósticos corporais. Em alguns casos, é comum que o médium passe por uma situação de doença como meio de compreender internamente o processo de adoecimento e cura para o auxílio do outro. Esse é um processo de legitimação e reconhecimento social que demonstra que o médium está apto a atuar como curador. Toda a situação iniciática e disciplinar da formação mediúnica lembra bem os estudos Mauss e Levi-Strauss sobre a formação dos xamãs, todavia, diferentemente das iniciações tradicionais a Casa favorece uma auto-iniciação dando certa autonomia para o indivíduo compor sua própria iniciação: não ficar em reclusão como no candomblé, reconhecer seu guia de modo pessoal, sentir quais as áreas de mediunidade devem ser mais desenvolvidas para saber onde melhor atuar.

Como a incorporação é a base para se realizarem os trabalhos terapêuticos, uma prerrogativa para se iniciar a prática de atendimento ao consulente é tomar consciência dos mecanismos desse tipo de mediunidade o que não descarta a importância do desenvolvimento de outras habilidades mediúnicas. Preservado todo esse processo iniciático que não segue padrões tão rígidos como de casas tradicionais, a umbanda desde sua origem até a sua atual conjuntura, como demonstraram os trabalhos na Casa de Oração, tem transformado a prática do desenvolvimento mediúnico. Ela vem substituindo, por exemplo, os tradicionais transes e possessões das religiões africanas, nas giras, marcadas por explosões inconscientes e aparentemente descontroladas nas quais os orixás descem no corpo dos filhos de santo. Segundo o dirigente da casa a mediunidade inconsciente pode conduzir a problemas psíquicos e mentais. A Casa valoriza as formas mais brandas conscientes e semiconscientes nas quais existe uma participação “anímica”<sup>27</sup> do médium, e não uma entrega total à entidade. Isso não implica em uma ausência total de processos extáticos de incorporação, de arrepios, espasmos e gestos espontâneos como foi observado. Embora algumas faculdades e memórias subjetivas “fiquem embotadas” e o corpo reaja aparentemente de modo descontrolado, o indivíduo não

---

<sup>27</sup> Percepções mediúnicas na umbanda não excluem o que se costuma chamar de animismo ou imaginações originadas na mente do médium. A plasticidade do modelo religioso permite ao adepto uma “margem de manobra pessoal” (ORTIZ, 1991, 77) onde sua individualidade, sua biografia e suas experiências desenvolvam-se.

pode ficar a mercê nem à deriva do sobrenatural, afirma o dirigente da casa. A mediunidade inconsciente é rara na Casa de Oração e não motivada. Na evolução da umbanda como afirma um adepto, existe cada vez menos aparelhos de incorporação e, por esse motivo, os guias e protetores nos trabalhos terapêuticos vêm utilizando outros meios mediúnicos como canalização, irradiação, intuição.

Antigamente, nas incorporações, os médiuns ficavam totalmente inconscientes. Quando existe a inconsciência o corpo físico fica só e a espiritualidade vem e toma o corpo astral do médium. O mestre Ramatis não quer médiuns inconscientes. O médium tem que saber o que ele está fazendo para não cair nas mãos de zombeteiros. A pessoa incorpora e fala que não lembra o que está fazendo. Se acontece alguma coisa errada com o consulente a culpa é do preto-velho e do caboclo. Aqui na casa a responsabilidade é do médium, por isso o estudo (W.T).

No processo mediúnico consciente, no caso a incorporação, W.T. afirma que a espiritualidade não toma o corpo do médium como um cavalo, analogia comum para compreender a possessão em muitos terreiros. O espírito atuaria entre o campo etérico e astral utilizando a energia anímica da pessoa e seu arquivo subconsciente para fazer a mediação entre o mundo espiritual e os assuntos humanos a serem tratados. Existiriam, portanto, dois mediadores: o espírito e o médium. Isso não implica a perda de autonomia do espírito guia que poderá, através do médium, ter amplo acesso ao universo psíquico do outro através do canal mediúnico. W.T. afirma que quando a sintonia é perfeita entre médium e guia é como se ambos fossem um só, sendo impossível distinguir entre um e outro. É como:

um casamento fluídico quase perfeito, como se duas mentes ocupassem o mesmo cérebro físico. Durante o transe, o medianeiro não perde a consciência, mas a diminui e silencia o seu ego para o visitante ancestral se fazer manifestar, falar, andar e gesticular com toda naturalidade, como se o corpo físico fosse dele.

Cabe lembrar que a manifestação mediúnica de uma entidade não é apenas uma encenação, interpretação ou representação de tipos humanos estereotipados e cristalizados no imaginário brasileiro. Não basta apenas representar o porte altivo do caboclo ou o andar encurvado do preto-velho para se comprovar o sucesso da mediunidade na terapêutica. Guias, caboclos, pretos-velhos existem dentro do indivíduo constituindo parte íntima de sua personalidade e não sendo apenas um personagem com o qual se veste um *script* e atua-se de modo repetitivo.

O desenvolvimento mediúnico de B.P. é esclarecedor de todas essas questões. O médium vem trabalhando a mediunidade por 10 anos. No início de seu desenvolvimento ele começou a irradiar energia nos espaços, quer dizer, a refletir a energia que se fazia presente no ambiente, irradiação que alterava seu comportamento. Irradiação seria o princípio da incorporação, ele conta. O médium relata que era muito comum participar de eventos sociais como festas e despertar nele o *Êre* interno. No trabalho na prisão irradiava a energia de *Exu*, em ambientes familiares com os antigos manifestava a energia do preto-velho. Uma das características que comprovaria que a mediunidade está ativa seria a percepção das variações energéticas nos ambientes. “Em um presídio, em um hospital, uma casa, um velório, uma festa de criança, cada lugar existe uma energia diferente e o médium procura estar atento às variações dessas energias” relata B.P. e complementa, “mediunidade não se pratica apenas no terreiro”. Os médiuns, segundo ele, seriam capazes de discernir as energias dos ambientes, das situações, de ler sinais e por isso saber como agir diante de situações-problemas. “Com o tempo o médium passa a desenvolver percepções e saber discriminar uma energia da outra. Você vai observando isso e você vê que são energias coletivas da sociedade”. Mas essa percepção só existe após uma abertura consciente para a realidade espiritual, conta. Mas, mesmo o médium teria certas limitações de percepção e compreensão das realidades, pois, se a abertura fosse total muitos poderiam enlouquecer devido à quantidade de formas-pensamentos que existem no campo astral relativos às vibrações e sentimentos humanos e que não podemos acessar afirma B.P.

No seu desenvolvimento mediúnico B.P. percebeu que irradiar as energias presentes nos espaços de forma descontrolada estava lhe causando confusões mentais. Ao entrar na Casa ele foi instruído a desenvolver uma mediunidade esclarecida que não exige nenhum ritual formal, mas como explicitado acima, um processo de iniciação ou auto-iniciação é indispensável. A fim de sedimentar sua mediunidade ele realizou pequenos ritos de purificação, limpeza e harmonização dos chakras, alinhamento dos corpos, reforma íntima, tomada de conhecimento de seu guia interno, estudos mediúnicos. Como o aparelho (corpo) é o veículo denso, não menos importante, exige-se do médium que mantenha um contínuo esforço de “sutilização” deste em todos os aspectos (alimentação, pensamentos, sentimentos, relacionamentos) a fim de que a manifestação possa se dar de forma não descontrolada. O objetivo de todo esse processo é preparar o médium para se tornar um curador. Tornar-se médium na Casa de Oração implica nesse sentido em participar do processo gradativo de



desenvolvimento que se constitui na interiorização de um ethos, no conhecimento da cosmologia, conhecimento genérico das inúmeras formas possíveis de mediunidade, uso de técnicas magísticas e sintonização com o guia interno com o qual geralmente se estabelecerá um relacionamento mais duradouro.

Considera-se que o desenvolvimento mediúnico tem o sentido de promover cada vez mais profundamente a participação das energias da natureza, dos elementos e da força dos seres divinos e de espíritos de luz que nela venham se manifestar para auxiliar nos tratamentos (MONTERO, 1985). Quanto mais íntima for a relação entre o médium e a espiritualidade mais o homem estará protegido, melhor sua sorte e sua saúde, melhor sua percepção e intuição dos fatos e consequentemente mais clara serão as recomendações de tratamento e auxílio aos consulentes. A relação do médium com a entidade guia tende a ser profilática tanto para o médium como para o consulente. Para o médium porque no exercício do atendimento terapêutico nas sessões de caboclo, preto-velho, o médium receberia um fluido cósmico universal (a contrapartida do ectoplasma) no momento da canalização dos espíritos que seria revigorante dos corpos físico e etérico.

Outro ponto que merece ser destacado é a qualidade das forças que são movimentadas na mediunidade. Como relata B.P.

Eu acredito que os espíritos vêm de fato, se aproximam, assim como acredito que há interferência da nossa mente e quando se junta tudo isso logo acontece. E se manifesta no corpo físico por meio de arrepios, alegria, força, muita energia se for caboclo, se for preto-velho vem aquela energia, aquela coisa bem leve, suave, de vô, de mãe, aquele carinho, aconchego. Exu incita poder, terror, mas respeito, dores no corpo. A própria energia seja dessa maneira um pouco mais densa por que eles trabalham em um meio mais denso. É como uma sociedade, cada um tem sua função e sua energia e qualidade vibratória específica.

Como demonstrou Almeida (2004), formas institucionalizadas de mediunidade como o transe, a canalização ou mesmo a incorporação dentre outras podem desencadear reações positivas em nível subjetivo e cultural, conforto emocional, consolo na doença e luto, respostas a situação de angustia, inserção social, contato com espíritos e atribuição de sentido à vida. Mas não se pode desconsiderar também, como apontou Montero (1985) que a eclosão dos poderes creditados mediúnicos, como observado também entre xamãs, santos, yogues pode ser extremamente angustiante para alguns e por ser acompanhada de experiências psíquicas dolorosas se aproxima até mesmo de surtos esquizofrênicos. Não é sem razão que

muitos médiuns relatam situações de angústia, dor, doença e até morte de pessoas próximas como eventos liminares no processo de domínio das faculdades mediúnicas e compreensão da realidade espiritual. Portanto, o limiar entre mediunidade e loucura é tênue. A vivência mística da mediunidade e a simbólica que ela evoca seria considerada saudável no sentido em que reporta a um universo de sentido compartilhado que oferece ao médium na sua vivência simbólica particular, a possibilidade de ordenar experiências conflituosas por meio de uma linguagem compreensível não somente por ele, mas por todo o grupo e até mesmo por consulentes. Parafraseando Geertz, a mediunidade em contexto religioso e a simbólica evocada poderiam então, ajustar as ações humanas em uma ordem cósmica imaginada, projetando as imagens dessa ordem cósmica no plano da experiência humana de forma que o mundo vivido e o mundo imaginado se fundem. Isso tornaria compreensível como sensações materiais, percepções, imaginação que se manifestam no plano físico e do pensamento sobre a forma de arrepios, dores, imagens mentais, calor, leveza dentre outras são transformados e interpretados em indicadores de fenômenos de ordem espiritual que se ajustam a arranjos idiossincráticos que se constroem na periferia dos grandes roteiros organizadores.

Como para os espíritas, a mediunidade deve ser utilizada apenas com fins nobres, ou seja, auxiliar no sofrimento, na cura e evolução das pessoas. Ela não pode vir a ser mercantilizada. Aí reside uma dimensão do ethos umbandista. Mediunidade é caridade e deve ser gratuita. Também na Casa, que funciona como um pronto socorro de terapias, médiuns e zeladores não devem esconder-se na “inconsciência”, por trás da figura de caboclos e pretos-velhos, ou das habilidades mediúnicas que venham a desenvolver, diz W.T.

## **2.5 Técnicas corporais e terapêutica mágico-religiosa: uma etnografia do trabalho de preto-velho**

Os trabalhos da casa se organizam em torno de três vertentes: passe de preto-velho, passe de caboclo e apometria. Aqui somente o primeiro será tratado considerando que nas sessões de preto-velho é comum em alguns casos incorporação de caboclo.

A Casa de Oração utiliza-se de um variado quadro de técnicas terapêuticas que são passadas como ferramentas de tratamento no processo de formação dos médiuns: oração, passes magnéticos, defumação e emprego de ervas, cromoterapia, alinhamento de chakras, técnicas apométricas, desdobramento. Existe um relativo grau de sistematização dos

conhecimentos, mas abre-se espaço à formação pessoal que é enriquecida com conhecimentos exteriores de diversos campos não convencionais como radiestesia, *Reiki* dentre outros. Observa-se que é muito comum a incorporação de recursos filosóficos e técnicos provenientes de sabedorias orientais como a meditação e o *Reiki*, por exemplo. Não é incomum, portanto, observar pessoas utilizando de modo ressignificado, por exemplo, o *Reiki* em uma sessão de preto-velho, que segundo, a casa está em consonância com o tipo de tratamento oferecido, uma vez que ele atuaria também no corpo etérico do consulente. Por sua vez não é incomum se verem médiuns praticando e recomendando meditações para seus consulentes. Lembre-se também que não são descartados recursos pessoais – desde que condizentes com o ethos da casa – que o médium tenha adquirido com seu tempo de prática, seja fora ou dentro da casa.

O dirigente da Casa diz que os passes magnéticos, o foco central da casa, configuram-se como um trabalho primário, daí a associação da casa a um pronto-socorro onde são feitos os primeiros atendimentos, “pequenas cirurgias”, enfim, trabalhos mais imediatos de limpeza energética, tratamento do campo etérico, equilíbrio e realinhamento dos chakras. Como diz W.T o pronto-socorro é a situação parecida com a do bombeiro que apaga o fogo e o enfermeiro que faz pequenas suturas a fim de dar uma tranquilidade para então passar o trabalho para o outro setor. Posteriormente esses trabalhos evoluem para tratamentos de outra ordem, em níveis mais profundos como a apometria por exemplo. Todavia não é incomum, como se percebeu no retorno semanal de consulentes aos mesmos médiuns, tratamentos que se assemelham a uma orientação.

Como cometa B.P.,

A pessoa chega com dor de cabeça enorme. O preto-velho vem, faz a limpeza, deixou ela em um ponto de compreensão, de entendimento. Então na sequência o preto-velho dá um segundo conselho. Assim, o passe foi de um primeiro momento. Nas semanas seguintes tem-se orientações. O médium vai lá, faz a limpeza. Semana seguinte você terá que comer menos carne, pensar mais positivamente, cuidar do corpo físico, tratar as pessoas com respeito. A orientação é importante e a doutrina tem que ligar a saúde física, mental, emocional à saúde na alma, no perispírito.

A magia só terá valor no sentido em que envolve o consulente por inteiro, ou seja, de modo holístico. Ela não é somente um elemento persuasivo do discurso, uma sequência de fórmulas abstratas de conhecimento, mas um conjunto de técnicas e saberes que busca tanto harmonizar energeticamente o corpo por meios vibracionais concretos como situar a experiência conflituosa do consulente em um quadro semântico compreensível. Símbolo e

energia compõem uma unidade na terapêutica umbandista. A intervenção mágico-terapêutica, portanto, se sustenta a partir de uma visão global da situação e visa reconstituir o equilíbrio biológico, psíquico e social por meio de uma atuação em nível energético e espiritual. Recursos técnicos e simbólicos são usados concomitantemente. As relações analógicas feitas na terapia são construídas sobre as experiências do mundo sensível do consulente. O passe magnético, as técnicas e todo o arsenal de elementos utilizados fundamentam-se também no uso de recursos analógicos. Na terapêutica os médiuns transformam recursos materiais como o fogo, a água, as ervas, a fumaça em recursos simbólico-energéticos que auxiliam nas interpretações.

### **2.5.1 Sessão de preto-velho**

Por um período de três meses fiz-me presente na maior parte dos trabalhos de terças-feiras e pude perceber os detalhes que vão ao encontro do objetivo do estudo: a compreensão dos imaginários umbandistas e as representações em torno do corpo a partir das técnicas, gestos, percepções, uma porta de acesso à cosmovisão e ao ethos. A sessão de preto-velho acontece nas terças-feiras. Os passes magnéticos e as consultas começam por volta de 20:00 horas após todo um conjunto de procedimentos ritualísticos que antecipam a prática em si. Todavia, tais procedimentos são considerados mais do que uma *performance* ou uma encenação teatral, como afirma W.T. e aproximados mais de técnicas, ao comparar os pequenos ritos da casa com os rituais formais umbandistas.

Geralmente chegava aos trabalhos mais cedo, a fim de perceber o movimento dos médiuns e do dirigente assim como dos consulentes. Nas conversas que tive com médiuns, consulentes e dirigentes foi-me dito que o trabalho se expandiu no plano físico e espiritual. Os dirigentes não esperavam tanta procura para um espaço tão pequeno. No início das atividades por volta de meados de 2010 as sessões de preto-velho recebiam em média 15 pessoas por noite sendo que haviam 3 médiuns disponíveis. Geralmente os trabalhos terminavam no máximo às 22:00h. Atualmente existe um numero muito maior de consulentes e de médiuns. A casa chega a atender em algumas noites mais de 70 pessoas, o que faz com o que o trabalho se estenda até às 00:00h em dias excepcionais. Esse fato deve-se, como observado, ao detalhe de que o trabalho de preto-velho é mais atencioso, diferente do trabalho de caboclo às quartas-feiras quando os passes magnéticos são mais rápidos e de qualidade mais intensa devido à

própria energia de caboclo. Os trabalhos de preto-velho têm a particularidade de serem demorados tanto nos passes quanto nos aconselhamentos espirituais.

O espaço é pequeno, mas disposto segundo os dirigentes de forma acolhedora, intimista, como idealizado por Pai Benedito, o mentor da casa. Não se utilizam muitas luzes. O ambiente é sombreado<sup>28</sup>, uma construção simples. Existe a sala dos passes, onde ficam os médiuns praticantes, o altar ou congá e todo o acervo de imagens. Conjugada à sala dos passes existe uma ante-sala onde ficam os consulentes. Nessa mesma ante-sala um espaço é reservado aos médiuns de corrente, que sustentam energeticamente as vibrações coletivas. Como a ante-sala é pequena, é comum a fila que se estende até a área externa do terreiro com uma pequena varanda improvisada, rodeada por jardins onde se encontram muitas ervas que podem ser utilizadas pela casa para banhos, defumações e medicamentos. Houve dias em que cheguei a observar uma fila com mais de 70 pessoas que se estendia até a rua, de fora do terreiro.

Antes do início do trabalho existe um roteiro ritualístico a ser seguido. São pequenos ritos considerados mais como técnicas magísticas a fim de que os trabalhos corram sem empecilhos. O primeiro ato ritual que antecede o tratamento em si é o cumprimento e pedido de auxílio aos exus guardiões, entidades que residem nas tronqueiras. As tronqueiras são consideradas um sítio sagrado e um ponto de apoio energético, criadas geralmente na fundação do terreiro. Elas são como pequenas grutas. No seu interior existe um espaço vazio onde são colocadas velas para as entidades que nelas residem. A entidade regente na primeira tronqueira é o *Exu Viramundo*. Ele reside na tronqueira que se encontra ao lado da porta de entrada do terreiro, local nada aleatório, mas premeditado. “Viramundo, com seus olhos que tudo vê atenta-se às companhias espirituais dos consulentes e médiuns, auxiliando nas fronteiras do terreiro quanto a qualquer energia, força, vibração que possa atrapalhar o trabalho” diz W.T. Na segunda tronqueira, localizada no fundo da casa, local também premeditado encontra-se Esmeralda a pomba-gira. Ambos são considerados espíritos guardiões. Eles controlam a entrada e saída de espíritos. Sem o cumprimento e o pedido de auxílio os trabalhos não se realizariam da mesma forma. Lembre-se também que como falou

---

<sup>28</sup> Segundo os dirigentes W.T. e Dona Graça essa casa seria construída pra outros fins e o salão seria maior, em outro local no terreno. Todavia Dona Graça teve a intuição de construir um cômodo de tijolinhos. Pai Benedito, o espírito guardião gostou do espaço e disse que seriam ali os trabalhos devido ao acolhimento que ele inspirava.

W.T., além dos protetores e guardiões da casa existe uma “egrégora” da linha de yorimá atuando não apenas em nível local.

Como observado, os médiuns vão até ela por volta das 19:30h e acendem uma vela em oferenda ao guardião no intuito de iluminar seu trabalho. Além disso, fazem duas orações de pai-nosso e duas de ave-maria. Conversando com o médium após o rito na tronqueira ele diz que quando a casa é séria, duas horas antes a espiritualidade cerca todo o quarteirão. E diz que só entra na casa quem vier com o consulente ou quem estiver com o médium. Considera-se que a proteção é local e extrafísica.

Após esse pequeno rito os médiuns dirigem-se para o salão onde são realizados os passes. Atento aos movimentos dos médiuns observou-se que todos os que entravam no terreiro realizavam primeiramente um cerimonial na tronqueira e posteriormente se dirigia ao altar, curvando o corpo em atitude de reverência a Pai Benedito, dirigente espiritual da casa. No caso da reverência aos guardiões nas tronqueiras, estes auxiliam na proteção do corpo etérico. Literalmente o guardião ajuda a “fechar o corpo” e impedir que espíritos negativos prejudiquem o médium e o trabalho. Ao perguntar sobre o gesto de curvar a cabeça diante do altar um médium me respondeu que aquele gesto é feito com o objetivo de pedir a benção a Pai Benedito, o que é feito em uma nítida atitude devocional e de respeito, que por sua vez possibilita a abertura do *chakra* da coroa, o que facilitaria a canalização da energia espiritual e, como consequência, uma incorporação mais equalizada, com maior sintonia entre médium e guia. Esses procedimentos devem ser feitos “na mais sincera devoção e intenção” diz um médium, ou seja, não é apenas uma encenação.

Após esse pequeno rito os médiuns procuram entrar em um estado de meditação de 15 a vinte minutos. Todos se mantêm descalços, em silêncio, com a sala a meia luz. Cada um procura a seu modo estabelecer a conexão com seu guia interno. É muito comum observar inúmeros gestos como auto-imposição de mãos, desenhos no ar e no corpo, mãos unidas na cabeça, no peito, gestos parecidos com uma higienização energética, arrepios, espasmos. Alguns gestos claramente significam uma aproximação da entidade. O corpo muitas vezes parece responder a alguma força sobrenatural, mas nunca algo tão visceral como nas giras, e sim, controlado, domável.

Após a meditação todos os médiuns realizam um pai-nosso e três ave-marias. Então, na sequência, canta-se o hino da umbanda a uma só voz e posteriormente dá-se início à defumação. A defumação é feita ao som de um ponto cantado muito comum a outros terreiros.

Defuma com as ervas da Jurema  
Defuma com arruda e guiné  
Defuma com as ervas da Jurema  
Defuma com arruda e guiné  
Benjoim, alecrim e alfazema  
vamos defumar filhos de fé.

Dona Graça começa a defumar no canto direito do altar com um pequeno caldeirão e corre com as ervas em fogo no sentido horário até chegar ao médium W.T. que incorpora Pai Benedito no canto esquerdo do altar. Dona Graça passa por cada médium com as ervas em brasas. Estes lançam as mãos em movimento ascendente para que a fumaça suba até a cabeça e, na sequência, viram o corpo para que Dona Graça lance a fumaça em suas costas. O salão é consumido pela fumaça, símbolo sagrado na tradição umbandista. A nuvem de fumaça teria o poder, segundo a crença umbandista, de afastar entidades, energias, formas de pensamento negativas, larvas astrais. A umidade das ervas aquecida pelo fogo geraria um intermediário sutil, a fumaça, capaz de carrear as qualidades inerentes às plantas, tanto seus princípios químicos como etéricos. As plantas utilizadas são consideradas “plantas de poder”, quer dizer, plantas que trazem consigo tanto uma vibração salutar como um simbolismo especial, uma qualidade benfazeja e curativa. Suas qualidades espirituais para além dos benefícios bioquímicos (MONTERO, 1985) repeliriam qualquer elemento estranho e nocivo que possa estar com o médium. O poder espiritual da fumaça seria, portanto, esse de agir sobre o corpo etérico. Cada erva teria um simbolismo.

Após a defumação o médium que incorpora Pai Benedito faz um agradecimento amplo às entidades que considera apoiar os trabalhos da casa. São lembrados inúmeros santos católicos, inclusive Papa Francisco. Do oriente são lembradas as figuras de Krishna e Buda além do guru indiano Sai Baba. Agradece-se também a personalidades do mundo espírita como Alan Kardec, Bezerra de Menezes, Chico Xavier e o médium espírita Nelson Teixeira que incorpora o Dr. Hansen. Agradece-se também ao fundador da apometria, Dr. Lacerda, aos mestres da fraternidade branca e especialmente ao espírito Ramatis. Por fim é feito um agradecimento às entidades da umbanda, aos orixás e em especial à linha que atua na casa. Após os agradecimentos realiza-se uma oração para o mentor da casa, Pai Benedito. O médium que recebe Pai Benedito vai até o congá e o incorpora. Ele curva-se diante do altar, abaixa a cabeça, a bate três vezes no congá e pede a conexão. Esse gesto, como dito anteriormente, é ao mesmo tempo um ato de cumprimento, um pedido de licença e uma técnica de liberação de energia. Após esse momento o médium literalmente muda seu

comportamento. A postura fica curvada, o tronco arcado, a cabeça baixa, a voz suave, os passos lentos. O médium que incorpora Pai Benedito, através desses gestos estereotipados traz o arquétipo energético da noite, o preto-velho. O preto-velho não apenas encena as qualidades da humildade, paciência, bondade, calma, amorosidade e suavidade mas resguarda uma qualidade simbólica primordial da linha de Yorimá que é sobretudo uma qualidade vibratória e energética que remete às raízes, à tradição, à terra. Esse arquétipo assim, reúne uma série de qualidades que poderíamos associar ao aspecto yin da vida como diz Concone (2001) em consonância com as falas dos médiuns. Essa qualidade oferece na noite essa vibração para os passes magnéticos, os aconselhamentos.

Após a incorporação Pai Benedito vai até a porta e saúda os consulentes. Na sequência Dona Rosa incorpora sua preta velha. Dona Rosa é a polaridade de Pai Benedito nos trabalhos da noite ficando posicionada estrategicamente no lado oposto a ele. Os dois pedem que os médiuns fiquem no centro e eles se dividem em pares, um homem e uma mulher com o objetivo de equilibrar as polaridades. Cria-se então um cordão energético e após a limpeza coletiva os médiuns de incorporação começam a receber as entidades. Dirigem-se até o altar e a conexão se efetiva segundo os estereótipos do preto-velho. Cada um com sua bengala caminha a passos lentos até seu tamborete ou toco onde dão as consultas. Já os médiuns de corrente ficam do lado de fora e formam um cordão de neutralização de energias negativas na antessala. Como relatado após a incorporação os médiuns dirigem-se para os seus assentos. Ao afirmarem que já estão prontos os auxiliares abrem a sessão. Geralmente na sala fica o médium W.T. que incorpora Pai Benedito ao lado esquerdo do altar e Dona Rosa do lado direito. Somam-se ainda outros seis médiuns de incorporação no interior do salão que revezam as consultas com outros médiuns de incorporação que auxiliam na corrente do lado de fora.

Após esse breve rito introdutório que dura por volta de 30 minutos iniciam-se os trabalhos. Todas as noites de terças-feiras que estive presente foram longas com filas que se estenderam até a rua. Inicialmente participei das sessões de preto-velho na ante-sala, conversando com adeptos de médiuns. Os médiuns geralmente ficam em meditação. Em vários momentos alguns realizam gestos que parecem ser um auto-passe.

Inicialmente os dirigentes permitiram apenas que observasse o rito inicial, mas não as consultas. Com o tempo, participando de grupos de estudo e criando laços já foi possível



observar também as consultas aos consulentes, desde que algumas condições fossem satisfeitas. Apenas observar, manter silêncio e vestir roupas brancas.

Em um dos dias, observando as consultas atentei para uma médium, B.R, que incorpora uma preta velha<sup>29</sup>. Antes que ela dê a liberação para a entrada de algum consulente é de praxe realizar uma preparação inicial; cada médium, à sua maneira, faz seu rito preparatório. Usos de água, fogo, vela, e uma mistura de alfazema, benjoim e álcool são comuns. No caso dessa médium, ao lado dela encontra-se água, uma vela e ramos de arruda usados para purificação energética além de alguns patuás e a bengala, recursos de proteção. Antes do início de cada consulta ela pede um pouco de álcool com alfazema e benjoim. Jesus, um médium que auxilia nos trabalhos, é encarregado de purificar os ambientes, objetos rituais, o corpo e assentos com essa mistura de ervas. Sentada em seu tamborete com a bengala a postos Jesus lança a mistura em suas mãos e ela limpa energeticamente sua bengala, suas mãos e o assento do consulente. Após essa limpeza ela libera a entrada dos consulentes. Ao observar o atendimento a alguns consulentes os gestos da médium se mostraram serenos, receptivos, confiantes, amorosos seguindo os estereótipos do preto-velho, mas em algumas situações claramente sua expressão se torna séria e turva, incitando a obediência a seus conselhos. Geralmente ela pede que o consulente sente-se. Lembrando-se que a consulta de preto-velho é sentada e a de caboclo em pé. Os consulentes, então, se sentam no tamborete e a médium pede na maior parte das vezes que ele segure firme sua bengala. A bengala traz o significado da sustentação, um pilar que simboliza a conexão com a raiz e a ancestralidade muito forte para um preto-velho. É simbolicamente o objeto que representa sua condição. Ao mesmo tempo esse objeto ritual seria um favorecedor de descargas de energias do consulente para a terra assim como protegeria o corpo do médium. Ao segurar a cabeça da bengala o médium pede que o consulente se concentre, faça uma oração. Mecanicamente muitos consulentes colocavam suas testas na cabeça da bengala. Nesse momento a médium tocava os ombros das pessoas descendo ligeiramente as mãos ao longo dos braços e do tronco, um gesto típico de limpeza energética o que dá início ao passe magnético. Segue-se, então, com a imposição das mãos sobre o alto da cabeça, a testa a nuca, o peito em nítida associação aos centros vitais. Os

---

<sup>29</sup> Lembre-se que por sinal a maior parte dos médiuns que incorporam pretos-velhos, na casa, são mulheres, mais uma vez reforçando a característica yin do trabalho. Como diz uma médium ao perguntar: “as mulheres são mais cuidadosas nas orientações psicológicas”, o que revela a natureza intimista, afetuosa e amorosa dos trabalhos de preto-velho na casa, o que não exclui personalidades yang, mais tradicionalistas, conservadoras, mais pragmáticas na orientação.

passes, direcionados aos chakras dos consulentes pretendem ao mesmo tempo proteger, equilibrar ou retirar deles qualquer influência maléfica que possam ali ter se alojado. Geralmente faz-se o sinal da cruz em pontos como alto do crânio, testa, coração e cóccix como sinal de proteção. Na cabeça e na nuca também são utilizados ramos de arruda além de água benzida, ou melhor, energizada ali mesmo. É muito comum observar não só esse médium como os outros com seus copos de água, e suas velas banhando as cabeças e percorrendo os corpos.

Mediante movimentos de mãos, gestos e sincronias musculares, usos de água, fogo e ervas o médium passista opera ao mesmo tempo uma transferência de energias positivas para o consulente como a neutralização de energias negativas. A imposição de mãos estabelece uma corrente vibratória que permite a passagem de correntes negativas para o corpo do médium que, com gestos rápidos descarregam essas forças em locais considerados seguros. Seguidamente a essas imposições de mãos observam-se alguns movimentos espontâneos não ritmados do médium que muitas vezes bate o cajado no chão em sinal de descarregar o que possa ter recebido.

É através do corpo etérico como dizem B.P. e W.T. que médiuns e sensitivos agem nos trabalhos mediúnicos observando as características dos *chacras* como movimento, cor, amplitude, rotação.

Observando outro médium percebeu-se que ele se conteve por vários instantes sobre o topo da cabeça de uma pessoa, impondo a mão ali com certa ênfase. Posteriormente em conversa ele disse:

Meu preto-velho quando iniciei os trabalhos com ele, ele fazia a limpeza segurando sua orelha. Simplesmente ele fazia isso, segurava a orelha. Com os estudos eu fui descobrir que aqui tem todos os pontos de todo o corpo como afirma a ciência da acupuntura. Tendo o contato com esses pontos você teria contato com todo o seu corpo. Hoje em dia meu preto-velho mantém essa técnica, mas geralmente faz diferente. Ele coloca a mão sobre o seu coronário, porque através desse centro vital, o principal *chakra* espiritual, cientificamente aqui encontra-se uma glândula que permite toda a comunicação com o mundo espiritual; então através daqui você vai além do corpo físico, você comunica com a alma da pessoa. Mas nem sempre se tem acesso a isso devido aos bloqueios da pessoa (B.P.).

Percebeu-se que o público está claramente sintonizado com busca por sentidos dados nas instruções de médiuns e grupos de estudo. Sentido e instrução que se aliam à busca por alívio da dor e sofrimento para lá dos sistemas oficiais da religião e da medicina que são as

instâncias que respondem a estas questões existenciais de modo mais abrangente. A busca pelos trabalhos terapêuticos revelou um indivíduo cada vez mais complexo e psicologizado que busca referenciar suas experiências não mais a partir dos arranjos simbólicos e semânticos hegemônicos de um mundo mergulhado ou na ilusão religiosa ou de um universo completamente laico e secularizado.

É neste sentido que os tratamentos da casa, com seus os inúmeros médiuns (caboclos, pretos e pretas velhas, entidades do oriente, médicos, curandeiros etc)<sup>30</sup> e variadas formas de mediunidade, possibilita para situar a experiência do sujeito e seu corpo no mundo a partir de quadros de referência em mutação, que acompanham as mudanças sociais.

---

<sup>30</sup> O médium consciente de seu lugar no terreiro quando incorporado com auxílio de seu espírito guardião, traduziria as manifestações espirituais em um conjunto de práticas mágico-religiosas e em um discurso cuja linguagem simbólica pretende-se compreensível ao universo de sentido dos adeptos e de sua situação existencial. Para isso, o iniciado nas artes mágicas de cura precisa reconhecer que por trás da diversidade e complexidade de manifestação da natureza existe uma diversidade de manifestações e, portanto, uma diversidade de qualidades, subjetividades, sensibilidades inerentes a cada ser humano e aspecto da natureza. É importante tanto para o médium como para o consulente reconhecer os elementos que constituem o seu ser para além das definições convencionais restritas

### **3 MEDITAÇÃO TERAPÊUTICA SAHAJA YOGA**

O método *sahaja* é aqui apresentado a partir de fragmentos vivenciais de um ciclo de doze encontros, assim como de entrevistas semi-diretivas e conversas informais com adeptos e instrutores. Como os demais neófitos e instrutores, fui introduzido em um conjunto de técnicas corporais de meditação nas quais são ministrados, simultaneamente, estudos da fisiologia sutil que envolvem tanto conhecimentos de ordem científica como cosmológica e religiosa. Permiti-me uma imersão fenomenológica em campo em que segui os roteiros de meditação prescritos pelo grupo, troca de experiência, participação em eventos. A partir da troca de experiências, da audição de relatos e do colhimento de algumas narrativas pessoais de adeptos, assim como da idealizadora do movimento por intermédio de vídeos e instrutores, foi possível acessar o imaginário somático *sahaja*, as representações do corpo, da saúde e da doença que nascem desse imaginário, bem como a compreensão do surgimento de uma corporeidade emergente nas sociedades modernas em consonância com o movimento nova erista. Foi observada a centralidade do termo vibração e energia como categorias fundamentais do imaginário somático *sahaja*; por sua vez observou-se o valor dado à experiência como forma de acesso ao conhecimento ou como é dito, o desenvolvimento de uma “percepção vibratória”, o que nos leva a afirmar a sobrevalorização de um cogito somático e de uma consciência inerente ao corpo; também se fez presente uma percepção holista e sagrada da vida em que se preza a restituição da harmonia entre a natureza, o corpo, o indivíduo, a sociedade e o cosmos; por outro lado observou-se uma leitura psicológica e simbolista do corpo o que evidenciou sobre vários aspectos o seu enraizamento antropológico.

#### **3.1 O método *Sahaja Yoga* e uma consciência espiritual para a Nova Era**

O método *Sahaja* é, sobretudo, uma leitura contemporânea e atualizada de um conhecimento tradicional que vem de tempos remotos da antiga Índia e que aportou muito bem no ocidente a partir de Shri Mathaji, sua idealizadora. Por seu turno, esse conhecimento não se restringe ao conhecimento religioso tradicional indiano e a seu simbolismo. Observam-se nas falas dos instrutores inúmeras associações entre termos de campos culturalmente distintos assentados, sobretudo, como afirmam os instrutores e Shri Mathaji, em uma perspectiva transcultural ou metacultural para usar o termo da idealizadora, ou seja, para além das particularidades regionais que os simbolismos religiosos desse sistema possam apresentar.

O método *sahaja* permite a convergência com diversas tradições religiosas milenaristas sejam elas orientais ou ocidentais, letradas – e não letradas – como o cristianismo, o zen budismo, o sufismo, o judaísmo. Não é incomum se deparar com adeptos de inúmeras religiões e até mesmo pessoas sem qualquer identificação religiosa na meditação *sahaja*. Preza-se, assim, por uma consciência espiritualista e não institucionalizada, característica marcante da espiritualidade *Nova Era*. A própria idealizadora criada sobre influências ocidentais como o cristianismo propõe inúmeras associações entre diversas sabedorias religiosas principalmente as de vertente mística. A aproximação mais evidente entre a *sahaja* e o ocidente encontra-se nas associações entre a mística oriental (sufi, zen, hindu) e a mística cristã, mais particularmente a vertente gnóstica do cristianismo com a qual são tecidas inúmeras correlações e homologias seja no campo das técnicas de meditação e seus objetivos como no simbolismo. Cabe destacar o conhecimento e o simbolismo sobre o sistema sutil e o conhecimento e simbolismo presentes nas escrituras bíblicas com a qual são tecidas inúmeras correlações entre termos, como por exemplo: *kundalini* e espírito santo; auto-realização e batismo.

Está claro também que a *Sahaja yoga* propõe um “diálogo aberto entre ciência e tradições sapienciais”. A proposta do método *Sahaja* implica em desconstruir as duras fronteiras entre espiritualidade e ciência. A teoria do sistema sutil *Sahaja* como será apresentada é considerada não apenas uma sabedoria religiosa, mas também científica. “Como a ciência ocidental não tem respostas claras sobre o sistema sutil deve-se voltar para a espiritualidade”, (MATHAJI, 2000) afirma a idealizadora do movimento. A ciência não pode explicar como funciona o processo global da vida, e os princípios desse “poder” apenas podem ser entendidos quando vivenciados e experimentados internamente e não externamente como pretende a ciência ocidental, outra característica comum à gnose cristã como ao paradigma hermenêutico fenomenológico que pretende romper com dicotomias sujeito-objeto. Este é outro fundamento nova erista com base romântica. Nesse sentido a *sahaja yoga* coloca a introspecção oriental como um meio concreto do ocidente assumir outras vias de acesso ao conhecimento o que propiciaria, segundo a idealizadora, uma revisão do que se entende por progresso científico nos moldes cartesianos da ideologia da modernidade pautados na crença da superioridade do cogito aos moldes cartesianos.

O método *Sahaja*, por um lado, por uma via mais materialista – se é que se pode dizer – coloca-se em consonância com a ciência não convencional contemporânea do ocidente. O

método e a teoria do sistema sutil – a idealizadora formou-se em medicina no ocidente e na Índia – são considerados uma verdade de fato não só para a ciência tradicional oriental (medicina chinesa e ayurvédica), mas também para parte da comunidade científica ocidental principalmente aquelas inúmeras correntes que compõem o rol das terapias complementares e integrativas de viés espiritualista com raízes no vitalismo, holismo, paradigma holístico e vibracional. Diga-se também a compreensão do sistema sutil *sahaja* a partir de uma possível leitura quântica, apenas como recurso analógico.

Dentre os pontos que podem ser destacados que aproximariam o método do movimento nova-erista no ocidente destacam-se: a proposta transcultural; a relativização das fronteiras entre o conhecimento científico e religioso; a valorização e ênfase dada à experiência interior como meio de acesso ao conhecimento do mundo e de si; a perspectiva holista, integrativa e vibracional de seus métodos; a proposição de uma transformação radical no plano individual e coletivo propiciado pela experiência dada na meditação; a centralidade do termo energia como princípio unificador e articulador entre as dimensões materiais e não materiais.

-- // --

### **3.2 A experiência mística da idealizadora: simbolismo exemplar e missão coletiva do despertar**

Geralmente no primeiro encontro antes que o neófito receba a realização do si – pequeno e importante rito de passagem que o introduz no universo *sahaja* – os instrutores informam sobre quem foi Shri Mathaji e sua missão enquanto idealizadora do movimento. Reconhecendo a importância de seu trabalho político e social na Índia e no mundo, é importante aqui delimitar o foco de nossa atenção para a experiência mística que a idealizadora viveu, a qual se tornou um divisor de águas na constituição do movimento *Sahaja* pelo mundo, bem como de sua prática. A parte que interessa refere-se, portanto, à experiência mística de Shri Mathaji que diz respeito ao despertar coletivo da *kundalini* e da abertura coletiva do centro vital sobre o topo da cabeça (*Sahashara*). Pode-se colocar aqui a narrativa do testemunho da idealizadora dada por um instrutor que traz elementos simbólicos e exemplares, contribuindo para entender o próprio movimento *Sahaja*, sua visão de mundo, práticas corporais e técnicas de meditação.

“No dia 5 de maio de 1970 em uma solitária praia da Índia, Shri Mathaji passou por uma experiência mística que a colocou em contato com um conjunto de vibrações e forças espirituais já conhecidas nas escrituras sagradas da antiga Índia, mas presentes também entre inúmeras outras culturas e religiões. No caso da experiência de Shri Mathaji, ela “viu” a *Kundalini* primordial, considerada a parte feminina da criação, a mãe do universo ou Shiva Shakti, se elevar como uma fogueira da base de sua coluna e arder suavemente em seu interior. Essa força atravessou o seu corpo por inteiro e se estendeu no espaço. Então as divindades vieram e abriram a parte superior de sua cabeça, o chakra Sahasrara, e tomaram seus lugares em cada centro vital, considerados os tronos dos deuses no corpo. Então uma chuva torrencial a encharcou de plenitude. Viu a partir de seu interior o centro vital sobre o topo de sua cabeça se abrir como uma flor de mil pétalas, como uma fonte de luz, cores, perfume e sons. Então ali ela se deteve em profundo êxtase. Ela sentiu que esse poder espiritual fluía como uma brisa fresca por todo o seu corpo especialmente na palma das mãos e no topo de sua cabeça”.

Essa experiência mística está associada com a experiência que inúmeros yogues, *rishis*, videntes, gnósticos, santos já obtiveram. Na *sahaja yoga* ela passou a ser denominada auto-realização devido à experiência solitária de Shri Mathaji. A auto-realização seria homóloga ao batismo cristão, ao nirvana budista, ao *samadhi* hindu e a inúmeras outras experiências místicas como afirmam os instrutores. Tradicionalmente essa experiência mística é interpretada como a união dos aspectos polares da existência, no caso, a síntese entre a dimensão material e espiritual da vida, percebida em nível físico, no próprio corpo. A *kundalini*, a expressão feminina da criação, adormecida no interior do homem, ao ser despertada, busca de forma natural e espontânea a ascensão e a união com o princípio cósmico, considerado a contraparte masculina. A experiência mística de Shri Mathaji descreve a conexão entre a energia vital *kundalini* e a energia cósmica, conexão essa que se efetiva no topo da cabeça, centro vital tradicionalmente considerado a morada de Shiva ou brahmarandhara, onde se efetiva a *yoga*. O mundo desde então se mostra elevado por forças sutis, vibrações, energia e luz e o homem como um ser que está integrado energeticamente em um processo mais amplo, parte de uma humanidade em nível planetário e cósmico.

A efetivação da *yoga* é considerada por Shri Mathaji um processo inarredável para o ocidente. O oriente teria a missão civilizatória, em certos aspectos, de apontar um caminho de despertar interior, pois o oriente como bem demonstrou Eliade (1999), Zimmer (2008),

Campbell (1997) historicamente já assumiu o processo de penetrar mais profundamente no campo do inconsciente. O método *sahaja*, nesse sentido, poderia, segundo os instrutores, alterar não só a percepção individual da realidade cotidiana como também a própria ideia de sociedade, de indivíduo, o processo de individualização, a compreensão do papel da religião e da ciência no mundo. As próprias palavras da idealizadora são esclarecedoras:

Todas essas identificações erradas têm de ser abandonadas, e vocês têm de saber que somos todos um. Somos todos um, somos todos globais, nós não estamos separados pela cor, raça ou religião, nação, não. Somos todos um, e essa unidade não deve ser estabelecida por *slogans*, mas a unidade deve ser sentida interiormente. Não é artificial. Ela tem de ser real, a unidade bem real, e isso vem a vocês assim que vocês se dão conta de que são parte integrante do todo. (SRI MATHAJI, DISCURSO)

A experiência de Shri Mathaji lhe trouxe inúmeras respostas, dentre elas a possibilidade de uma transformação interior em massa, uma conexão e autorealização coletiva capaz de resolver inúmeros problemas da humanidade. Diante desse vislumbre ela iniciou o despertar em massa da kundalini. O objetivo seria colocar a humanidade em outro estado vibracional como previsto pelas escrituras não só da Índia antiga como do ocidente cristão; tornar o mito do despertar da *kundalini*, que ganhou proporções mistificadoras imensas no ocidente, uma realidade viva para homens e mulheres simples, a saber, que o método é gratuito. Por fim uma fala de um instrutor e adepto esclarece esse objetivo em consonância com o espírito *new ager*

A *sahaja* foi feita para propiciar um bem coletivo e levar o mundo para outra era a outro estado de vibração. A gente tem que levar o mundo para outra era. A *sahaja* se você vê na história, quem conseguiu despertar a kundalini, existe algo mitológico ao seu redor, mas ninguém conseguia despertar ela. Mas haveria um tempo como descrito nas escrituras que o homem não teria como fugir (A.S.).

-- // --

### 3.3 Cosmologia e sistema sutil *sahaja*

A teoria do sistema sutil é aqui apresentada a partir de fragmentos de um ciclo de doze encontros onde se pratica meditação em consonância com o estudo da fisiologia sutil.

Considerando o conhecimento do sistema sutil e o conjunto de técnicas que o acompanha é possível acessar um rico quadro semântico proveniente da *teoria do sistema sutil* e dos significados atribuídos ao corpo. Construída a partir da síntese entre elementos



cosmológicos tradicionais e conhecimentos de base científica ele amplia o quadro de referência relativo às noções de corpo, da saúde e doença levando à reflexão sobre a hegemonia das representações dualistas que nascem da cosmologia cartesiana, do reducionismo fisicalista biomédico; dos condicionamentos religiosos e sociais que fazem do corpo um lugar “penoso” do homem tanto para o cristianismo como para os párias hindus; da cultura somática de massa ocidental centrada no controle e culto ao corpo como algo indistinto do homem e mulher real. Todas elas favorecem a intensificação das ambiguidades em torno do corpo. A teoria do sistema sutil *sahaja* propõe reinserir o corpo na dimensão sagrada da vida, resgatar sua dimensão cósmica, holística e energética e desconstruir as ambiguidades subjacentes ao pensamento moderno.

O ponto de partida para a interpretação desse sistema sutil é a imagem veiculada pela *Sahaja yoga* no local de meditação sobre a qual os instrutores referenciam a prática assim como a experiência de adeptos e instrutores. Antes de adentrar na interpretação de alguns elementos desse mapa anatômico energético o grupo considera importante em seus estudos se ater a um princípio filosófico básico ao *yoga*: a matéria é pensada não como constituída de acordo com um esquema físico preciso, mas é, como dizem, “o resultado de forças primordiais”, de um poder inteligente referenciado como consciência cósmica que se manifesta em forma de vibrações, correntes vitais (*gunas*), ondas de luz e sons (*Om kara*), estruturadas para a mente humana segundo imagens simbólicas arquetípicas (*Virata*, *divindades*, *avatares*). Uma vez que toda organização material é produto de uma atividade do espírito com o corpo não seria diferente uma vez que todos os elementos que compõem o mundo manifestado encontram-se no nosso corpo. O organismo humano na tradição *Sahaja* não é visto como um *em si*. Diferentemente da visão de mundo ou racionalidade médica ocidental, ele não se restringe aos limites de seu contorno físico, de suas funções fisiológicas ou anatômicas, mas seria o reflexo de um sistema mais vasto e profundo em ampla evolução que extrapola os moldes convencionais do conhecimento biomédico. Para *sahaja yoga* o corpo não existiria do modo como somos informados na escola, nos consultórios médicos, nos bancos religiosos. Categoricamente, os instrutores afirmam que este corpo físico o qual aprendemos a reconhecer como um amontoado de células e órgãos que tem o cérebro como centro da consciência e a mente como uma secreção bioquímica ou um impulso elétrico é uma ilusão, assim como o corpo como um lugar de provas e expiações também. Na *Sahaja* os instrutores auxiliam os neófitos a compreender as dimensões sutis do corpo não unicamente

bioquímicas ou elétricas, mas bioenergéticas e, ao mesmo tempo, procuram resgatar a dimensão dos sentidos e do prazer como pontes para a percepção dessas dimensões.

Nesse mergulho, ao testemunhar sua existência o ser humano, tomando como exemplo a experiência mística de Shri Mathaji, se apresentaria como o reflexo terreno do ser cósmico universal, o *Virata*, um arquétipo sem existência física palpável. O corpo seria assim uma realidade holográfica, um projeto da mente supercósmica que no microcosmo reflete a dimensão sutil, um padrão ondulatório derivado de uma inteligência cósmica, o modelo inteligente do macrocosmo, da consciência cósmica da qual foi projetada a humanidade”.

Como diz A.S., instrutor e praticante: “O universo é um desenho do nosso corpo e o nosso corpo é o desenho do universo; é a imagem e semelhança do criador, o *Virata*. Assim como nosso corpo, o planeta e o universo têm um sistema sutil, têm os canais, os chakras.” É importante somar a essa base cosmológica a teoria dos cinco elementos ou *mahabutas*, a teoria das correntes vitais, dos *chacras*, a astrologia, a mitologia hindu, para se compreender o corpo como uma dimensão simbólica e energética para além de sua expressão nos níveis anatômicos, fisiológicos e bioquímicos. A partir desses fundamentos, analogias e correspondências antropocósmicas são tecidas por um *sahaja*, associações essas que conduzem sempre à sacralização da vida corporal e fisiológica (ELIADE, 2011) uma vez que o corpo torna-se parte de uma dimensão não mais secular ou profana da vida, independentemente de ser acometido pela doença, velhice, ou morte.

Segundo a teoria dos cinco elementos, por exemplo, a matéria do universo, tanto do macrocosmo como do microcosmo seria composta por éter, fogo, ar, água, terra conformando os aspectos qualitativos e quantificáveis tanto da natureza biológica, da psique, quanto da dimensão astral ou etérica. Esses cinco elementos formam a base de tudo o que se encontra na criação material desde as pétalas de uma flor até a psique individual de cada ser humano” (ROCHA, 2010). A fisiologia humana, a constituição dos órgãos e tecidos, os temperamentos e humores do homem, os sentidos físicos são interpretados segundo as qualidades intrínsecas de cada elemento que configuram uma espécie de *arché* fundamental. Todavia os cinco elementos não são compreendidos de uma forma puramente literal e os mesmos, tem uma contraparte sutil (astral) no organismo e na psique humana determinando biótipos, comportamentos, hábitos, e até mesmo os costumes de um povo. Pode-se ver isso a partir da rica semiologia e terapêutica criada pelas técnicas da *yoga*. “Através de sinais é possível perceber qual o elemento que predomina no corpo (...) através da forma, da textura da pele,

dos gostos, das tendências, hábitos, costumes, dos temperamentos, relacionamentos” (RIVIERE, 1972). O fogo liga-se à digestão, às glândulas secretoras do suor, à energia solar interna ao corpo; o fogo dá o movimento e a dinâmica interna; liga-se também aos temperamentos *rajásicos*, ao espírito de ação, ao planeta marte e assim por diante. De modo geral ele é o elemento que transforma e regenera, que queima e consome, que purifica. A água relacionada à lua associa-se aos líquidos corporais, à adaptabilidade e maleabilidade, ao Soma védico, à memória e também à purificação; o vento e o éter que se apresentam na forma de sopro e de corrente elétrica no corpo assemelham-se à força sutil e invisível que permeia o universo. Os homens diferenciam-se pelas diferentes combinações desses elementos originais que formam as forças ativas essenciais à vida que trabalham em todo o universo. Isso remete a um modo de consciência analógico baseado na contiguidade entre o mundo humano, o mundo divino e a natureza. Esse modo de consciência para o hindu não é dado apenas conceitualmente, mas fenomenologicamente. O próprio símbolo seja ele qual for estaria impregnado de uma vibração de vida para os yogues.

O conhecimento da natureza sutil dos cinco elementos e seu simbolismo são fundamentais nos empregos de inúmeras técnicas *sahaja*, tornando-os coadjuvantes na prática.

Na imagem do sistema sutil que incide sobre o corpo a qual se dirigem os instrutores em cada sessão de meditação a fim de orientarem os iniciados, percebe-se que nela o organismo – considerando essas concepções filosóficas de base – é organizado em torno de um mapa anatomo-fisiológico energético no qual fazem-se presentes os cinco princípios elementares, a teoria das gunas, yantras. Todos esses elementos simbólicos compõem o quadro semântico do corpo.

Está claro nas falas e na imagem que ao meditar o praticante venha a pôr em funcionamento uma “maquinaria sutil viva” conforme diz *Shri Mathaji*, a contraparte etérica, o duplo energético da matéria. Segundo a crença *Sahaja* essa maquinaria sutil, o projeto do *Virata* ou consciência cósmica, foi elaborada a fim de que “o homem o tomasse consciência de sua condição espiritual”. A postura ereta do corpo e o desenvolvimento de um sistema nervoso que acompanhe essa verticalização, a dinâmica postural humana são considerados um trabalho da força vital (*kundalini*) que de forma espontânea conduz à estruturação de um sistema que esteja apto a vivenciar de modo concreto a consciência do espírito na matéria ou a união dos aspectos polares da existência dados no processo ascensional.

Aprofundando nesse sistema sutil, tomando como referência o mapa anatômico energético e as instruções dos iniciados sobre a “mecânica espiritual” do organismo podem ser destacados, primeiramente, a rede resplandecente de canais luminosos que compõem o corpo sutil. O corpo sutil do ser humano segundo a crença *sahaja* é composto de vários canais que possibilitam a circulação de energias espirituais em similaridade aos meridianos da acupuntura. Antes de ser carne o corpo na *Sahaja* é, sobretudo, luz. Grosseiramente, como constantemente é dito, essa rede de canais, por analogia, é comparada aos condutos elétricos com seus feixes de fios, pelos quais corre um tipo de energia distinta da eletricidade. Por eles circulam a força vital ou *prana* de modo geral, e a *kundalini* em particular. Considera-se a *kundalini* a força vital mestra.

Além dos milhares de canalículos ou *nadis* que compõem a fisiologia sutil da rede luminosa do corpo, os instrutores focam, sobretudo, em três canais de energia que se estenderiam em espiral em torno da coluna vertebral: *Ida*, *Sushuma* e *Pingala* sucessivamente o canal direito, esquerdo e central. Na simbologia do sistema sutil o canal direito ou parassimpático direito de natureza quente é representado pelo sol, o símbolo da luz, da ação, do poder da criação, exteriorização e manifestação da vida, da ciência e dos imaginários futuristas, do intelecto e da razão. Não é por acaso que Shri Mathaji associa o ocidente moderno ao canal direito. Já o canal esquerdo é frio e lunar, sendo seu elemento principal a água; é associado ao canal do desejo, do subconsciente coletivo da humanidade, das memórias e do passado. Geralmente associam-se essas características ao pensamento oriental muito ligado a uma forma de compreensão simbolista e alegórica, mais experiente no que se refere às explorações das imagens do inconsciente como mostrou Eliade (1999). A vida de maneira geral é simbolizada como um movimento constante entre essas duas polaridades. Diante disso, pode-se pensar sobre a ascensão da *kundalini* na forma de uma serpente que oscila entre o canal direito e esquerdo na forma de espiral. O canal central simboliza o equilíbrio das forças polares. Os três canais mais uma vez representam as três *gunas* primordiais da criação ou cordões energéticos (*rajas* – fogo, ação, luz, calor, consciente; *tamas* – água, memória, frio, escuro, subconsciente; *satwa* – a brisa fresca, canal central, equilíbrio). Uma tradução feita por Shri Mathaji desses canais luminosos que correspondem ao sistema nervoso simpático e parassimpático, ou autônomo seria:

O canal esquerdo corresponde ao nosso passado, emoções, desejos, afetividade. Sua terminação é o superego, que é onde se acumulam todas as nossas memórias, hábitos e condicionamentos. O canal direito corresponde

às nossas ações e planejamentos, à nossa atividade física e mental. Sua terminação é o ego, que nos dá a sensação do Eu, a sensação de que somos separados do mundo. O canal central é o canal da ascensão, é o poder que sustenta nossa evolução e nos guia, consciente ou inconscientemente, em direção à consciência superior. (APOSTILA)

### 3.3.1 Os chakras

Somam-se a essa cosmologia sutil o sistema de chakras. Os chakras ocidentalmente são representados como vórtices ou redemoinhos energéticos que giram na superfície do corpo etéreo em sentido horário ou anti-horário. Sua manifestação externa, de forma grosseira como afirmam os instrutores seriam os plexos nervosos ao longo da coluna. Os chakras exercem amplas influências no corpo humano afirmam os instrutores. Ao conectarem-se ao sistema endócrino eles influenciam a fisiologia e a bioquímica sutil do organismo ao estimularem a produção de hormônios e neurotransmissores desencadeadores de amplas reações. É principalmente através dos chakras que as energias do meio externo e interno são interpretadas, decodificadas e distribuídas pelo corpo alterando a bioquímica sutil, os campos energéticos e o fluxo da energia. Considera-se que eles são sensíveis a padrões de pensamento, sentimentos, emoções e às imagens do inconsciente coletivo. Um dos pressupostos é de que o homem não pensa, portanto, apenas com a cabeça, mas por meio desses sete pontos energéticos. O conhecimento da pessoa de modo holístico necessita de um conhecimento do sistema de chakras.

Além de compor um sistema sutil os chakras também se configuram como um sistema simbólico que revela a natureza do homem social. Geralmente símbolo e energia estão coimplicados na constituição do sistema sutil. Para cada padrão de frequências vibratórias, elementos simbólicos distintos e um conjunto de valores morais gravitam em torno de cada um dos sete centros vitais. Como afirma a idealizadora do movimento *Shri Mathaji* “cada um de nossos chakras é sede de um aspecto particular do divino que a mitologia indiana personificou sob a forma de uma divindade com o objetivo de tornar essa simbologia mais acessível à mente”. As divindades são consideradas arquétipos no sentido junguiano do termo, revelou um instrutor. Elas condensam a energia primordial do universo sobre determinada faixa de frequência vibratória. O importante é considerar que no corpo ela sintetiza em si mesma um conjunto de atributos. Portanto, em torno de cada centro vital, representado como o trono de uma divindade, gravita um conjunto de elementos simbólicos como planetas regentes, cores, elementos naturais, número, nota musical, virtudes ético-morais. O corpo, a

partir do sistema de chakras, mostra-se como um sistema de símbolos por meio do qual circulam valores, uma metafísica e uma moral. Cite-se o exemplo do primeiro chakra:

*Muladhara* pelo que o nome já significa sustentação da raiz. O *muladhara* chakra tem uma relação simbólica com o elemento terra e por isso emite como a terra certo magnetismo. Esse chakra não desenvolvido utiliza uma força de atração magnética nos jogos de sedução e de atração sexual. Ele, quando equilibrado regula no corpo físico a sexualidade, a reprodução e excreção tornando-o a sede da pureza interior. Um dos objetivos dos grandes mestres primordiais foi o de promulgar regras de vida destinadas a conservar puro esse chakra. Sem uma raiz firme e uma base pura a energia vital não poderá estabilizar-se na coroa e se recolherá sobre si mesmo. (APOSTILA)

Como diz um instrutor, “No corpo de um ser realizado, os *chacras* representam a projeção dos centros primordiais do Virata (Ser Cósmico). As divindades controlam esses *Adi Chacras* e irradiam a Energia Divina”.

No interior dessa totalidade os chakras são divididos entre chakras básicos (1º, 2º, 3º), chakra intermediário (4º) e chakras superiores (5º, 6º e 7º) o que apressadamente poderia levar a uma compreensão hierárquica dos valores atribuídos a cada um. Todavia como dizem os instrutores o despertar espiritual depende do trabalho com o nível mais básico do indivíduo e isso não pode se dar de modo separado. Para cultivar ideais religiosos ou a verdade é necessário trabalhar a energia dos aspectos mais básicos da existência, uma característica do tantrismo, a filosofia que propôs o não dualismo entre matéria e espírito, entre sensação e intelecto (FEUERSTEIN, 2001). Cabe, por fim, entender que o sistema sutil toma o corpo como uma totalidade integrada que não desfaz a unicidade de cada dimensão ou chakra, entre as polaridades ‘canal direito’ e ‘canal esquerdo’ e entre as polaridades ‘o baixo’ e ‘o alto’. Mesmo que exista uma hierarquia, a meta é a abertura da coroa, sendo que a coroa contém *in nuce*, a “totalidade do conjunto”, sem que se perdam de vista as particularidades (MAFFESOLI, 1998). Ascender à coroa só acontece a partir do cultivo da base. A energia *Kundalini* é considerada a tecelã e maestra de todo esse sistema.

### **3.3.2 A energia *Kundalini***

Na base da espinha, no osso denominado sacro ou *sacrum* em grego, considerado sagrado para os *sahajas*, considera-se o local onde reside a *kundalini*. Ela é considerada o símbolo-chave da *Sahaja yoga* não excluindo o emprego de outros termos que possam também descrever energias ou forças espirituais como *prana shakti*, *mana shakti*, *tatwa*,

dentre outras que têm a mesma *kundalini* como raiz. Segundo a crença *Sahaja*, *kundalini* é “uma energia primordial que permeia todos os átomos e moléculas e está arraigada nas raízes da matéria e nos níveis mais internos do ser” como instruem os instrutores. No corpo humano ela é associada ao arquétipo da mãe primordial e universal, a mãe cuidadosa que sustém o meio interno da vida revelando uma característica intimista. O aspecto feminino da *kundalini* é sobrevalorizado constantemente na fala dos instrutores: “a *kundalini* é a mãe que nutre e sustenta a vida da raiz para as folhas”. Ela personifica ao mesmo tempo virgindade, o cuidado maternal, o amor e também o fogo purificador por sua qualidade ígnea quando desperta. Geralmente *sahajas* associam-na à língua de fogo do espírito santo cristão, um fogo de natureza dúbia que ao mesmo tempo queima e aquece. Daí, o sentido das percepções derivadas das experiências de meditação: o corpo queimando, a sensação de um fogo frio, e por fim de uma brisa fresca.

A força *kundalini* é considerada como derivada de uma energia cósmica gerada não do interior, mas de uma energia com qualidades celestes chamada *Sada Shiva*. Segundo o método *sahaja* essa energia vital proveniente do cosmos penetra o sistema nervoso central no princípio do desenvolvimento fetal. De modo inteligente, em sentido descendente ela atravessa a fontanela ou moleira do feto e vai consolidando na descida o elo com a matéria por meio de *nós energéticos* que se estabelecem nos sete centros cerebrospinais ou *chacras*, cuja correspondência material são os plexos nervosos. Cada local, iluminado pela *kundalini*, assume as qualidades relativas ao modelo representado no *Virata*, tendo, assim, certos poderes espirituais ativados, ou “as 10 valências da humanidade”. Cada plexo nervoso torna-se um “trono” criado pela energia vital inteligente descendente. O objetivo é que a *kundalini* seja desperta a fim de que as divindades representadas por virtudes morais possam retomar o seu lugar no corpo do homem, nos seus respectivos tronos, sacralizando-o.

Depois de percorridos os sete centros de forma descendente, essa energia vital primordial que vem do alto, adormece no pequeno átomo espiralado do osso *sacrum*, daí a forma serpentina em espiral (*Kundal*) que se enrola em três voltas e meia, forma serpentina essa bem conhecida nas imagens do deus *Shiva* na arte hinduísta. Essa espiral respeitaria um coeficiente matemático próprio ao *Virata*, sendo a expressão de um padrão presente na arquitetura macrocósmica e microcósmica, desde as pétalas de uma flor aos padrões espirais

das galáxias. No homem o exemplo é código genético<sup>31</sup>, outra realidade holográfica desse modelo espiral que é influenciado sobremaneira pela energia primordial da *kundalini*.

Geralmente adormecida nesse pequeno átomo, a *kundalini* manifestaria um poder interno de qualidade intimista e latente que se fixa na dimensão profunda do ser, sustentando e nutrindo a vida silenciosamente. Nos não iniciados ela é normalmente estática, mas uma vez libertada e posta em movimento segundo técnicas específicas essa força é antigravitacional e ascendente cuja aspiração inata corresponde à ascensão aos centros superiores. A aspiração da prática é por em funcionamento essa força e dirigi-la em direção aos centros superiores desbloqueando condicionamentos psíquicos e hábitos arraigados representados por nós que fecham os chakras. É imprescindível desfazer os nós para que se consuma a união com a energia celestial e se possa restabelecer a identidade original entre a luz interior e a luz transcósmica.

Pode-se dizer que a *Sahaja* desenvolve uma fisiologia simbólica da ascensão espiritual. A ênfase dada em uma matéria sutil, refinada, astral, etérea é por sua vez consonante com a sacralização da vida fisiológica que afirma a existência de um princípio vital ou centelha divina coexistente ao próprio corpo que contribui para a construção de um sistema de valores e crenças que influencia as técnicas de purificação, harmonização.

Diante dessas colocações é possível compreender o porquê de certas técnicas, a gestualidade, o emprego de mantras, as sensações e o porquê de um determinado tipo de corporeidade holística. Lembrando que a compreensão do sistema sutil é algo que precisa ser apreendido a partir de uma experiência de ordem mística, uma autorrealização que não se dá apenas de modo conceitual como será mostrado no próximo tópico.

-- // --

### **3.4 Meditação *Sahaja yoga*: técnicas de harmonização e equilíbrio**

O método de iniciação à *sahaja yoga* é gratuito e livre de cobrança<sup>32</sup>. Ele implica em um ciclo de no mínimo 13 encontros que correspondem primeiramente à auto-realização e ao

---

<sup>31</sup> Para os *sahaja* yogues o código genético não é fixo mas é tendencialmente mutável em termos de genótipo e não apenas de fenótipo como afirmou S.O.

<sup>32</sup> Os encontros acontecem aos sábados, no fim da tarde, em uma escola de dança, nas salas cedidas pela proprietária que também é instrutora e adepta da meditação *sahaja yoga*. Todavia os membros promovem



conhecimento básico do sistema sutil e físico. Posteriormente à autorrealização o neófito é instruído quanto ao uso de um conjunto de técnicas de purificação, harmonização, transformação, cura, aumento do poder interno que se utilizam do uso dos cinco grandes elementos da natureza (éter, fogo, ar, água e terra), entoação de mantras, gestos sagrados e imposição de mãos, banho de pés, uso de velas. Nos encontros são apresentadas também palestras de Shri Mathaji, a idealizadora do movimento. Os encontros evoluem para o aprofundamento do conhecimento sobre a natureza dos chakras, dos canais sutis, e das técnicas de meditação. Cada encontro de meditação após a autorrealização ocorre em primeiro lugar em torno dos canais sutis e posteriormente da *kundalini* para então passar ao estudo de cada centro vital específico de seu simbolismo subjacente e das técnicas particulares. Nos momentos dos seminários ocorre uma imersão em conhecimentos relativos da mitologia comparada, religião comparada e ciência contemporânea. Cabe lembrar que as técnicas *sahaja yoga* constituem-se historicamente como “crítica ao extremo ritualismo da maioria das escolas tântricas” assim como da extrema erudição e formalismo científico e religioso (FEUERSTEIN, 2001). A idealizadora do movimento *sahaja yoga* transformou a ritualística em um conjunto de psicotécnicas que considera ser o menos formal possível.

O objetivo da *sahaja* é despertar a *kundalini* ou “mãe divina e sua estabilização no alto da cabeça”, que por consequência efetivaria espontaneamente a cura pelo desbloqueio energético, realinhamento dos chakras e harmonização do sistema sutil.

### **3.4.1 Autorrealização ou realização do si**

Em minha imersão em campo acompanhei o processo de autorrealização ou realização do si que consiste em uma iniciação, um pequeno rito de passagem no qual os neófitos são introduzidos ao seu universo interno por meio de um conjunto de técnicas corporais a fim de tomarem consciência de um conjunto de forças espirituais que coexistem ao organismo, uma dimensão sutil. O objetivo é consumarem uma espécie de batismo na qual se consolida, segundo a fala dos adeptos, um novo estado de consciência evolutiva onde se reconhece o poder interno da *kundalini*, associada ao aspecto feminino mantenedor da vida. Valorizam-se os aspectos fenomenológicos da experiência. A prática consiste em estimular a *kundalini*. No

---

também encontros no parque e às vezes realizam seminários e praticas intensivas de meditação em outros espaços. Mas, de modo geral a prática ocorre na escola de dança

momento em que esse poder é despertado, do interior, ele é elevado espontaneamente através do canal central, reequilibrando as polaridades e desbloqueando “nós” nos centros vitais até que atinja a área óssea da fontanela, o topo da cabeça, local de onde se espera uma estabilização da energia vital. Esse processo é definido como a Realização do Si associado por homologia ao batismo cristão. Para tanto existe um procedimento específico que será tratado agora.

A princípio todos os praticantes – a maior parte sentada em cadeiras e alguns em posição tradicional de meditação – sobre a orientação do instrutor são conduzidos a entrar em um estado de paz interna e relaxamento corporal. É exigida uma postura adequada que consiste em colocar as mãos sobre os joelhos com as palmas para cima, um gesto de receptividade e abertura que se configura como um sinal de que o indivíduo se coloca receptivo às forças espirituais. Na *sahaja* considera-se que as mãos como centros receptores de energias comunicam-se com o meio externo e interno do homem. Como diz um *sahaja*, “se você tem alguma dúvida quanto a uma questão, pergunte às suas mãos”. Elas informam sobre a qualidade energética de um ambiente, situação, pessoa ou problema pessoal segundo a crença *sahaja*.

Qualquer desequilíbrio no sistema sutil pode ser sentido nas diversas partes de cada mão. Por meio dessa meditação a pessoa pode aprender não somente como diagnosticar e decodificar o estado do próprio sistema sutil interno dela como também de outras pessoas e de ambientes. Pode aprender e aplicar técnicas de limpeza para se reequilibrar e mesmo reconhecer os bloqueios e problemas sutis e físicos dos outros.

Sensações de calor, pontada, formigamento ou brisa fresca são alguns dos sinais que revelam o estado de harmonia do indivíduo e ao mesmo tempo o trabalho sutil da *kundalini*. Cada sinal emitido nas mãos é interpretado segundo a teoria do sistema sutil. Pede-se também para que se concentre na respiração, uma técnica fundamental em qualquer prática de meditação, mas principalmente na *yoga* a qual desenvolveu uma cosmo fisiologia neumática e um conjunto de técnicas que propiciam meios biológicos “sutis” de entrar em comunicação com os ritmos internos e cósmicos, conduzindo a estados místicos (MAUSS, 2003). No caso, o ar conteria uma dimensão sutil associada ao prana, espécie de energia vital que anima a vida. Outra consideração de suma importância é que o neófito tenha controle sobre os pensamentos, pois como dito por um instrutor posteriormente, o excesso de estímulos que o

ocidente proporciona à consciência mantém a mente em um estado de vigília caótico e inconstante, voltado para as coisas externas, fatos e situações, apegos a memórias do passado, a objetos e pessoas, o que pode interferir na meditação. Assim, exige-se que o neófito não se envolva em seus pensamentos, mas que desenvolva um estado de testemunha e se concentre nas percepções que se passam no corpo evitando envolvimento intelectual ou mental. Valoriza-se na meditação um caráter muito mais experimentalista e perceptivo do que a via intelectual ou imaginativa o que não subsume o poder das

Estabelecido um estado de quietude o instrutor começa a emitir alguns comandos iniciais.

O processo de autorrealização consiste em uma série de imposição de mãos sobre os órgãos correspondentes aos centros vitais que vem acompanhada de um conjunto primeiro de perguntas e posteriormente de afirmativas. As mãos, além de instrumentos de diagnóstico sutil, são consideradas também veículos de energia que podem ser acionados por palavras de poder como mantras e orações que têm como fim ressoar nos níveis internos do indivíduo e despertar as divindades adormecidas.

Inicia-se colocando a mão direita no centro sutil ao lado esquerdo do coração, enquanto a mão esquerda fica em uma atitude receptiva sobre o joelho. Considera-se que o coração seja a sede do espírito ou morada do *atman* a centelha divina do criador. Então o instrutor pede que se diga a seguinte pergunta: “Mãe, eu sou espírito?” por algumas vezes. Permanece um tempo nessa postura. Posteriormente as mãos descem às três últimas costelas do lado esquerdo do estômago e faz-se a seguinte pergunta: “Mãe, eu sou o meu próprio mestre? Essa pergunta deve ser feita três vezes. Na sequência a mão direita é conduzida à parte mais baixa do abdômen, o segundo centro vital, onde a criação divina começa a ganhar forma. Nesse momento faz-se outro pedido “Mãe, dê-me o conhecimento puro” por seis vezes, sempre em referência ao número de pétalas do chakra, cujo número associa-se às virtudes da divindade regente. A partir de então o processo de elevação da *Kundalini* adormecida, inicia-se. Nesse momento, ao invés de interrogativas fazem-se afirmativas nos centros do estômago e do coração. No centro do estômago, no terceiro centro sutil, o indivíduo se propõe a tornar-se o seu próprio mestre e tomar consciência da realidade como ela é, para além das aparências. No centro do coração o indivíduo passa a reconhecer que ali é a morada do espírito santo, desenvolvendo a percepção de que não é apenas esse corpo. Essas

afirmativas incitam a elevação da energia vital no sentido de desbloquear os nós gerados por condicionamentos individuais e sociais.

Após a afirmação “eu sou espírito” coloca-se a mão direita entre o ombro e o pescoço, no centro vital da comunicação e do senso de coletividade. Nesse ponto instrui-se a dizer, “mãe eu não tenho culpa de nada”. Os *sahaja* yogues consideram a mente ocidental ocupada constantemente com o futuro e o passado. A volta ao passado, característica do parassimpático ou canal esquerdo faz-se marcante pelas imagens de massa e memórias diversas geralmente influenciadas pelos condicionamentos religiosos, pelo mito do pecado original, produtores de problemas psíquicos relativos à culpa. Esse canal também se refere a problemas relativos à possessão de espíritos ancestrais geradores de distúrbios psicofísicos. “A técnica de despertar da *kundalini* propõe aos adeptos a libertação dos fantasmas do pecado”, como dizem os instrutores, “e o desapego dos padrões exteriores que se impuseram à memória humana, principalmente aqueles derivados da tradição católica”. Quanto ao lado direito desse chakra, a preocupação em demasia com alguma ação a ser realizada no futuro também faz com que muito da energia sutil do consciente direito seja prejudicada ocasionando ações destrutivas no plano interpessoal e, sobretudo, social, pois, esse chakra refere-se ao lado de exteriorização da comunicação humana. O despertar da força vital raiz propicia que o iniciado desenvolva a consciência coletiva de fazer parte de um todo, de perceber-se integrado como que por um fio sutil aos outros seres humanos e ao resto do universo. E o desenvolvimento do aspecto central desse chakra seria tornar-se testemunha da comédia da vida e se dar conta de que todos são atores realizando determinados papéis. A *kundalini* nesse ponto inicia o processo de apresentar qual papel o indivíduo representa na trama da vida.

A imposição de mão no sexto centro vital é de fundamental importância para a autorrealização. Esse centro encontra-se na testa. É considerada a porta estreita dos *yogues* ou a câmara nupcial onde acontece a síntese que conduz ao lótus de mil pétalas no próximo centro ou o reino dos céus aonde efetiva-se o batismo para a *Sahaja*. Esse centro vital foi considerado aberto há 2000 anos por Jesus, considerado o *avatar* que rege e reside no canal central desse *chakra*. Como dizem os instrutores, o terceiro olho ou quiasma óptico que corresponde à área límbica estimulada por místicos, médiuns, videntes por meio de técnicas de meditação que possam alterar estados de consciência. Fala-se em uma essência divina

colocada ali, a morada do arquétipo do Cristo, já existente muito antes de sua abertura, no corpo do Virata. Como diz A.S., instrutor:

Jesus simboliza a porta estreita. Segundo Shri Mathaji Jesus é a manifestação de uma energia determinada, e essa energia é a única que tem a vibração própria, e a característica necessária, no caso o sentimento do perdão, para desbloquear e fazer a passagem desse chakra. Por isso ele dizia, eu sou a porta estreita. A porta estreita na leitura da *sahaja* é o pequeno caminho entre as sombrancelhas que é pressionado pelos condicionamentos sociais (superego) e pelo individualismo exacerbado (ego); ambos impedem essa passagem.

A sua ativação inicial a fim de que a *kundalini* continue seu processo ascensional dá-se por intermédio da imposição da mão direita sobre a testa e a afirmação da seguinte frase: “eu perdoo, eu perdoo, eu perdoo”. O perdão constitui-se como o valor moral que permite a livre circulação da *kundalini* por esse centro. A incapacidade de perdoar é considerada um empecilho à união mística. São utilizados também dois mantras (*Ham* e *Ksham*) juntamente com a batida das mãos sobre a testa a fim de que os balões do ego e do superego, o consciente direito e o subconsciente esquerdo tenham suas influências minimizadas.

Por fim, para que se consuma o batismo ou autorrealização, eleva-se a mão direita até o topo da cabeça, na fontanela como explicam. No orifício superior da cúpula ou *bandham* como afirmam, no sétimo centro vital ou *sahashara* encontra-se uma abertura com o nome de *brahmarandhara* designando o local no alto do crânio por onde se efetiva a experiência mística fundamental do *yoga*, muito similar a um telhado propiciando a analogia feita por Eliade de “*corpo, casa, cosmos*”. Este local é representado como a morada do deus Shiva, o destruidor dos obstáculos. O olho da cúpula é o local que simboliza o ponto de conexão com o outro mundo que altera a percepção da realidade cotidiana para o yogue e sua compreensão sobre a condição humana. Esse momento é denominado na *sahaja yoga* de autorrealização em nítida associação ao batismo cristão, mas também com o nirvana budista ou *samadhi* hindu. A autorrealização pode ser simbolizada pelo estilhaçamento do telhado e a reabertura simbólica da fontanela, que propicia o voo místico do *yogue* nos ares o que Shri Mathaji, a idealizadora, denomina o voo do pássaro, um estado místico de síntese entre a condição humana e a condição espiritual onde não mais existe a diferença de identidade entre a luz interna e a luz transcósmica como demonstrou Eliade (2011), representados pela mãe e o pai celestial ou pela matéria e pelo espírito. Esse batismo preza pela abolição do mundo condicionado e da rotura de nível ontológico; pela experiência de integração com o cosmos na qual o homem se

torna parte de um mundo mais vasto e vivencia um estado de graça que lhe permite testemunhar o drama e as vicissitudes da vida como a doença, angústia, dor, sofrimento e morte como partes do processo.

Os instrutores pedem que se coloque a mão aberta e espalmada nessa região e que seja feita uma massagem no sentido horário, sentido de exteriorização da *kundalini* e que também procure concentrar-se na imagem do *shri yantra*, símbolo místico utilizado na prática da meditação que representa a união dos aspectos polares da existência. Nesse momento é exigida a maior atenção a fim de que se perceba a brisa fresca sobre a cabeça e sobre a mão esquerda. A percepção da brisa fresca favorece a tomada de consciência de um possível sistema sutil e é por meio da percepção da mesma que se crê em uma ressurreição mística do praticante. A sensação da brisa fresca no corpo, nas mãos no topo da cabeça é a meta da autorrealização e o sinal de que o neófito foi tocado pelo sopro do espírito santo que queimou e purificou todos os bloqueios, desatou todos os nós e todo ardor, incomodo ou palpitação. Ela representa o estado de equilíbrio frente aos obstáculos.

Como diz a instrutora, “um *sahaja yogue* que alcançou o batismo ou *yoga* sente e sabe através de seu corpo, seu sistema nervoso, que é parte e parcela do todo e isso se dá unicamente pelo conhecimento de suas raízes”.

Shri Mataji observa que, após o despertar da *Kundalini* e sua ascensão o computador microcósmico humano fica conectado com a programação cósmica, e os dados começam a fluir em nosso sistema nervoso, a fim de ser percebido sob a forma de vibrações.

A centralidade na noção de percepção vibratória, uma forma de sensibilidade energética irradiada do sistema nervoso central e sentida em partes específicas do corpo, faz com que na *sahaja*, o espírito deixe de ser mais uma ideologia ou representação, algo externo criado pela mente, pela razão, pela cultura, mas algo concreto, fenomenológico, vivido e inerente ao ser o que corroboraria a dualidade entre corpo e alma e tornaria o homem um elo de ligação com o mundo, pensamento que está em consonância com a mística imanentista para a qual a prática da meditação permite a vivência concreta da realidade espiritual no próprio corpo, em detrimento de uma via intelectual.

Pode-se dizer por fim que o objetivo da meditação, como expressam os instrutores, é fazer com que a *kundalini* desperte as divindades internas que representam as potências humanas adormecidas no humano que são os poderes do clarividente, conduzindo o neófito a

um novo estado de consciência e patamar evolucionário chamado quarto estado, além das dualidades e além dos limites espaço/tempo euclidianos e newtonianos. Como resultado, a autorrealização permite que o neófito altere sua percepção da condição humana e desenvolva uma consciência vibratória do sistema sutil, além de poderes como intuição e clarividência, potencialização das faculdades inatas que devem ser direcionadas segundo princípios estéticos e éticos para a construção do bem comum. Como consequência tem-se o incremento da saúde e o equilíbrio biopsicosocial do indivíduo.

Passada a autorrealização, semanalmente os instrutores oferecem um estudo aprofundado do sistema sutil, um estudo superficial de mitologia comparada do sistema sutil acompanhado de práticas de meditação e de inúmeras técnicas de purificação e cura do mesmo.

### **3.4.2 Aprofundando nas Técnicas de meditação: a busca da cura pelas mãos, pelo som e pela palavra**

Nas semanas consecutivas ao rito de iniciação o adepto e praticante passa a ser inserido em um universo prático e simbólico da meditação *Sahaja* de forma que venha a entender o porquê de certas posturas, gestualidades, mantras e uso dos elementos para cura e reequilíbrio do sistema sutil.

Geralmente a prática de meditação inicia com a técnica de *footsoak*. Essa técnica utiliza uma vasilha com água e sal, mas recomenda-se, para maior integração com a natureza, realizar a técnica em lugares naturais como cachoeira ou água de mar afirmam os instrutores. O elemento material água – fria, quente ou natural – tem a propriedade de reequilibrar os canais direito (solar), esquerdo (lunar) assim como harmonizar e purificar os primeiros chakras, aos quais estão associados principalmente os elementos terra e água. Inicialmente pede-se que o meditante faça um diagnóstico sutil a fim de saber qual temperatura da água a ser utilizada. Pede-se que os praticantes relaxem e percebam algum tipo de vibração em uma das mãos seguida de uma breve anamnese psicológica. Os instrutores perguntam individualmente qual canal é mais perceptível: se a mente do meditante está no futuro ou se ele preocupa-se demais com o passado; se ele é uma pessoa agitada ou letárgica, dinâmica ou lenta. Caso o canal direito ou solar esteja atuante – o meridiano da objetividade e da exteriorização – sentem-se ondas de calor desse lado do corpo. Um distúrbio desse canal revela uma mente agitada e projetada em preocupações com o futuro, com o foco na ação.

Como diz o instrutor, “utiliza-se água fria quando se está excitado ou quando há atividade mental incessante”. Caso a mente do indivíduo esteja apegada a alguma frustração, às memórias passadas, a alguma relação mal resolvida com os ancestrais revela-se um desequilíbrio no canal lunar ou esquerdo, um canal naturalmente frio, exigindo, consequentemente, água quente.

No momento em que a meditação é iniciada, antes que se ponha os pés na água uma nova técnica gestual é inserida e exigida no começo e no final da meditação. Uma pessoa já realizada, a fim de manter a conexão com a energia cósmica deve, segundo instruções de Shri Mathaji, realizar sempre a técnica de elevação da *kundalini* composta por um conjunto de gestos com o intuito de ascender à energia vital de modo rápido por todo o corpo até o topo da cabeça. Os gestos acontecem em forma de uma espiral ascendente antigravitacional simbolizando a elevação da força como representado pelas serpentes em ascensão nos sinetes hindus. A palma da mão esquerda volta-se para o ventre do corpo, três dedos abaixo do umbigo, o lugar que, simbolizando o ponto de nascimento da vida, o impulso primordial que existe no ventre do ser cósmico e do ser humano. Na medida em que a mão esquerda vai ascendendo, a mão direita circula sobre ela por sete vezes também de forma ascendente no intuito de estimular o despertar da *kundalini*, em uma espécie de magnetismo por afinidade. Quando é feito o ultimo giro no alto da cabeça concretiza-se a ascensão com uma espécie de nó no ar. Isso é feito por três vezes consecutivas, sendo que na terceira vez são feitos três nós no alto da cabeça, na fontanela a fim de selar o compromisso.

Após esses gestos os instrutores pedem para que se dê 7 *bandhans* sobre o corpo. Os *bandhans* representam a cúpula que protege o *Sahashara* e são expressos gestualmente por meio de movimentos na forma arqueada sobre o corpo com a mão direita passando pelo lado esquerdo do corpo atingindo o cume da cabeça e descendo até o joelho direito. O objetivo dessa técnica é “criar uma aura em torno de nosso campo vibratório limitando ou neutralizando o acúmulo de vibrações ruins de entidades negativas sejam elas vivas ou mortas”.

O próximo passo consiste em vibrar a água. Circula-se a mão, também em forma de *bandhans* em direção à água a fim de que esta seja purificada e magnetizada pela energia *kundalini* antes que se ponha o pé. Após colocar os pés na água com sal dá-se início ao processo de limpeza dos canais. Primeiro é feito a limpeza do canal esquerdo ou lunar. A mão direita é direcionada à terra e a mão esquerda sobre o joelho. Respira-se profundamente e na



expiração é emitido o mantra AUM, considerado o som primordial. Tudo o que se conhece no mundo manifestado deriva desse som. Como prática terapêutica o mantra é uma técnica tradicionalmente difundida não só na *yoga*. A potência sonora do verbo (MAUSS, 2003) procura tratar através da palavra. No caso da *Sahaja* tem o objetivo de colocar o corpo em ressonância às qualidades energéticas primordiais, o puro verbo que é manifestado do ser cósmico. Geralmente é dito que esse mantra primordial contém em si três poderes fundamentais – A, U, M – que regulam o universo e por analogia, nosso sistema nervoso. Cada uma das letras correspondem a uma corrente vital ou *guna* (*rajas, tamas, satwva* – canal direito, canal esquerdo, canal central).

No caso da purificação e limpeza do canal esquerdo estende-se a voz na pronúncia A, que reverbera a qualidade vibracional do puro desejo divino. Pronunciado com a intenção e atenção acredita-se que ele se torna uma palavra revestida de poder capaz de reverberar no interior do sistema sutil e retirar possíveis bloqueios. Esse momento da meditação consiste em tratar as memórias ocultas, os traumas do passado, neutralizar os espíritos dos mortos, ancestrais (*badhas*) e todo tipo de condicionamentos incrustados na mente subconsciente produzidos por valores externos e alheios (falsos gurus e falsos mestres) que possam ter gerado algum tipo de separatividade do indivíduo com o consciente coletivo cósmico. Para tanto afirmam os instrutores que existe um tratamento específico desse canal que se utiliza do poder sutil da terra e do fogo a fim de purificá-los. O elemento fogo somente pode ser usado do lado esquerdo porque o lado esquerdo está relacionado com o elemento água que é em sua natureza fria e receptiva ao acúmulo de informações, e energia. No caso do poder da terra, constantemente os instrutores pedem para os praticantes sentarem na “mãe terra”, ficarem descalços, olharem o verde, cultivarem jardins, conectarem o chakra básico ou raiz ao chão dirigindo a atenção à ela de forma que a mesma absorva tudo aquilo que é excesso de negatividade em nós ou impureza. No caso do poder do fogo, simbolizado pela *kundalini*, pede-se para, no momento do *footsoak* ascender uma vela e dar alguns *bandhans* de modo ascendente por todo o canal esquerdo a fim de eliminar possessões, condicionamentos incrustados no sistema sutil.

a mente subconsciente armazena tudo que está morto. Uma prática com intenção e atenta neste canal faz com que a negatividade seja queimada no canal esquerdo e absorvida pela terra via mão direita. A terra é dotada de um enorme poder de absorção principalmente se os problemas referem-se ao

canal esquerdo e aos três primeiros *chacras* e o fogo de um autopoder de purificação.

Como os corpos físico e sutil são o reflexo do Corpo Divino ou Virata, o Ser Cósmico, invocando as qualidades sutis por meio do mantra específico do *chakra* a divindade ou divindades que regem as qualidades sutis no corpo cósmico e no corpo humano são sensibilizadas pela lei da vibração de modo que o mantra ecoado seja reconhecido no plano físico fazendo receber este som em nosso *chakra* específico, produzindo, assim, a cura. Assim também acontece na utilização das frases e afirmações às Divindades.

-- // --

### 3.5 O relato de experiência de adeptos

A. S. relata que em um momento de sua vida já havia buscado inúmeras técnicas espiritualistas de cura a fim de obter uma solução para suas aflições existenciais, uma cura integral (física, psíquica, espiritual). Como ele diz,

já sabia de várias técnicas de cura espiritual, comecei pelo espiritismo e depois fui para a linha oriental. Sabia dos benefícios físicos que ela poderia proporcionar. Mas eu estava na busca da cura espiritual. No caso da meditação eu reconheci que o maior avanço possível, seria na cura psíquica, interna (A.S.).

A. S. afirma que era uma pessoa comum, um típico ocidental, ocupado demais com estudos e emprego, vivia com uma sobrecarga de ideias e pensamentos, apegado ao futuro e aos projetos. Ao mesmo tempo lamentava demais o passado, era carregado de culpas. Suas angústias, pelo que diz, eram piores que uma doença considerada por ele um sinal de desequilíbrio entre os canais e um desalinhamento dos chakras que permitia até mesmo influências espirituais em nível subconsciente. Esse estilo de vida e seus comportamentos lhe geravam um desequilíbrio interno, um sofrimento que refletia também em nível físico, o que ele relata como baixa imunidade. Devido a isso deu início a sua busca espiritual. O encontro com o espiritismo o colocou em contato com a existência de um mundo espiritual povoado por entidades que nem sempre ele acreditou ter segurança plena para com eles se relacionar. Desenvolveu técnicas espíritas de desdobramento e viagem astral, comenta mas, segundo ele,

nunca teve a certeza das experiências e elas não lhe trouxeram um preenchimento das lacunas internas. Isso o levou ao estudo da *yoga*. A princípio o universo sutil da *yoga*, das energias, dos chakras, tudo lhe pareceu demais, intangível, mítico, simbólico. Percebeu que havia milhares de pessoas falando sobre a *yoga*, o sistema sutil, os chakras, mas observou que esses conhecimentos presentes em inúmeras religiões há mais de 10 mil anos, pareciam estar muito mais no plano dos conceitos, da racionalidade, e também, como disse algumas vezes, eram muito fechados e restritos a pequenos grupos. Ele queria sair da teoria e conhecer a experiência prática da *yoga* e ver se realmente ela trazia os benefícios que apresentavam mesmo não sendo um *yogue* dentro dos preceitos formais. Procurando espaços de meditação ele encontrou a *Sahaja* que oferecia de forma gratuita e aberta a experiência do despertar da *kundalini*, conhecimento e técnica espiritual historicamente hermético e dado somente a iniciados. Foi na *Sahaja* que ele vivenciou o que para ele era o intangível.

Quando cheguei na *sahaja* não cheguei com intuito de bens físicos mas sabia que haveria. Queria a busca espiritual e o resultado físico seria consequência. O que eu senti de experiência na *sahaja* de vibrações, manifestação de energia, do sistema sutil, dos chakras, eu senti realmente. Eu comecei a sentir de uma forma muito intensa todo esse sistema e toda essa energia nesse sistema. Eu não tinha ideia do que era aquilo (A.S.).

A. S. comenta que a iniciação na *sahaja yoga* e a realização do si, seguidos disciplinarmente pelo roteiro estabelecido pelo método *sahaja* e o conjunto de técnicas prescritas o levaram a uma transformação integral, a nível celular, psíquico, social e espiritual. A.S. relata que sua experiência com a *Sahaja* despertou algo vivo no seu interior, no caso a força *kundalini*, a parcela feminina da criação. Segundo ele, a sentia movimentando-se em sua espinha, como relatado por inúmeros *yogues*, e da mesma forma como descrito nos livros sagrados. Tal força o perpassou por inteiro comenta, desde a base de sua coluna até o topo de seu crânio. Cada dia de meditação um chakra ou centro vital era despertado. Como ele mesmo conta: “Estava me tornando parte viva de um processo. Senti a *kundalini* andando por minha espinha. Como se ela me atravessasse por inteiro. Senti meus chakras pulsando de energia. Tive a prova viva de todos os chakras e senti o poder da *kundalini*”. O *sahaja yogue* iniciado afirma que neste percurso ele vivenciou um processo de transformação a nível celular acrescenta.

Na presença dessa energia na meditação eu senti minhas células. Para um cientista seria inaceitável porque é impossível colocar essa experiência em

um tubo de ensaio. Senti minhas células em um processo vivo em nível celular. Tinha dias que eu saía ao sol e sentia a luz me consumindo, agredindo as células devido a esse processo vivo em nível celular. Era uma transformação. Tive que procurar a sombra imediatamente. Era muita luz. Teve momentos que cada poro meu transpirava. Tinha dias que sentia pingando algo de meu corpo, meu organismo esquentando e jogando essa água pra fora. Eu percebia nitidamente que a energia *kundalini* estava retirando algo interno e jogando pra fora. Ela estava me desintoxicando. Essa sensibilidade é algo indescritível, não existiam palavras para descrever essa experiência. Estava me tornando parte viva de um processo. Minha respiração, o ar que eu respiro, meus pulmões começaram a funcionar diferente. Eu sinto o ar internamente. Eu passei por uma transformação energética intensa (A.S.)

O *sahaja* concorda aqui com o princípio da consciência não ser localizada na mente concreta, mas como fazendo parte do próprio corpo nas dimensões macro e micro, ou seja, ele considerou que a meditação fosse capaz de colocá-lo em contato com seus níveis internos mais profundos como o nível celular. Nesse processo ele afirma que alguns benefícios físicos foram sentidos como o aumento da imunidade, mudança do metabolismo, desintoxicação. Também aconteceram mudanças de hábitos em que se destaca a alimentar que tendeu ao vegetarianismo. No entanto, ele reforça uma cura no nível psíquico como sendo ainda mais importante e profundo no que concerne à transformação que vivenciou. Ele relata a melhora da concentração, o controle de vícios, manias, condicionamentos sociais, excesso de pensamentos, culpa, individualismo. Afirma por fim que obteve maior equilíbrio psíquico e emocional, uma verdadeira cura interna.

Em questão de uma semana eu não me reconhecia mais. Existiu um preenchimento de um vazio interior. Essa forma me completou. Senti uma satisfação existencial. O benefício mais imediato foi a paz interior. Porque até então era um turbilhão de ideias e um sofrimento com ideias de projetos futuros e com o passado. A *yoga* me deu esse equilíbrio interior. E esse equilíbrio manifestou-se pela percepção vibratória das energias e do sistema sutil (A.S.).

A. S. relata que a meditação, juntamente com todo o conjunto de técnicas (*mantras*, *foot soak*, afirmações, *bandhans*), lhe propiciaram um estado de consciência sem pensamentos para além dos condicionamentos sociais, das imagens de massa, e das paixões pessoais. Esse estado, segundo A. S., lhe propiciou uma sensibilidade energética refinada sobre a realidade sutil da vida. A percepção das qualidades vibratórias, resultado desse estado de consciência permitiu que ele tivesse maior clareza das informações emanadas de pessoas, fatos e situações. Segundo A. S. nesse estado de consciência as dúvidas ou questionamentos quanto a

algum fato em particular geralmente cessam e a pessoa passa a confiar mais no poder das vibrações e principalmente no poder da *kundalini*, a energia mestra, com vida própria e inteligente, que nos conheceria a fundo, em níveis inconscientes, como uma mãe, relata. A percepção vibratória informaria um *sahaja yogue* em níveis não racionais conferindo a ele um aumento significativo da sensibilidade sutil relativa ao mundo, às relações sociais e interpessoais, sensibilidade essa expressa na forma de inúmeros poderes sendo o mais comum a intuição. Seja no plano interno ou externo o *sahaja yogue* diz que a efetivação dessa conexão com a *kundalini* conferindo-lhe uma percepção ampliada das situações, do teatro da existência, dos papéis lhe permitia atuar a favor da resolução de problemas.

Essa energia permeia tudo, conhece tudo... Chega um ponto em que você convive com uma pessoa, com a família, você começa a sentir os bloqueios daquela pessoa. Na minha casa uma pessoa que tinha um nódulo, antes de fazer a cirurgia o nódulo desapareceu. Eu sinto os bloqueios das pessoas e nós *sahaja yogues* somos esse instrumento sutil, esse poder ti acompanha, tudo ao seu redor começa a funcionar diferente. Isso beneficia outras pessoas. Esse poder é simplesmente... quando você pára e observa como as pessoas agem você começa a ver as coisas como elas realmente são... você começa a ver o desfecho de cada situação. Se torna óbvio ver como as coisas funcionam e você começa a agir a favor da energia, de sua movimentação. Você passa a ter uma compreensão mais ampla dada por essa conexão com a *kundalini*. A nossa percepção comum é limitada, mas a partir do momento que você começa a ficar com a consciência sem pensamentos as suas vibrações aumentam, e você tá conectado, você tem esse poder e a certeza do que acontece (A.S.)

A. S. chama a *Sahaja yoga* e a *kundalini* de tecnologia espiritual. A ciência ainda não conseguiria, segundo ele, compreender o poder da *kundalini* que a *Sahaja* desperta. Mas segundo o entrevistado a *Sahaja yoga*, através de *Shri Mathaji*, tem propiciado um despertar coletivo que vai romper paradigmas. As hipóteses desse poder então deixarão de ser hipóteses a serem experienciadas.

Perguntado sobre a questão das doenças, ele afirma que elas seriam o resultado do afastamento da “verdade”. Geralmente esse afastamento é devido a uma série de condicionamentos advindos de padrões sociais interiorizados irrefletidamente. Devido a isso, segundo A.S., “o sistema sutil como um todo, os chakras particularmente, acabam não funcionando bem propiciando inúmeras doenças com fundo sutil”.

Abrindo um parêntese, conversando com outro adepto sobre uma questão relativa à saúde, E. A. relatou um caso bastante interessante que merece atenção. Ele afirma que por um

longo período de tempo vivenciou um processo patológico sexual cujas causas estariam além das interpretações oficiais da medicina que afirmavam ser apenas uma infecção viral. O mesmo conta que por meses se sentia constrangido com o fato de viver com dores constantes na região sexual. Os meios convencionais, fisiológicos até atenuaram o problema, mas não tocaram na causa, o que permitia seu retorno tendendo à cronicidade. Após um tempo com o problema ele resolveu frequentar um centro de tratamento espírita chamado Casa São Francisco de Assis. Por lá passou por sessões de passe e foi consultado pelo médium Nelson Teixeira que lhe ofereceu homeopatia e por fim adentrou em um tratamento a distância que lhe pedia que todas as segundas-feiras se retirasse para meditação<sup>33</sup>. Seguidas as recomendações, E. A., ao sair da casa de oração, se sentiu ainda pior, tendo seu caso agudizado, mas não recrudescer e decidiu manter o tratamento. Em uma busca profunda pela cura de seu problema, um dia, após o tratamento, ele resolveu praticar meditação *Sahaja* no espaço Uaikdança. Após uma sessão de meditação conta que relatou seu caso ao instrutor e este lhe recomendou um tratamento específico. O instrutor havia lhe falado que era preciso tratar o canal esquerdo, o canal do subconsciente que estava vulnerável ao ataque de espíritos com os quais ele teria alguma relação conflituosa. O instrutor, não adentrando em detalhes de cunho espiritual, apenas lhe falou que praticasse a meditação regular com atenção sobre o canal esquerdo, mas com o detalhe de que fizesse o uso da chama de uma vela de forma ascendente por todo o canal esquerdo, cruzando, por fim, na cabeça, com a chama para o canal direito, e que repetisse isso por várias vezes no fim da meditação. A meditação deveria, segundo conta, estar voltada para os valores da pureza, perdão e reconciliação. Após dois dias, no dia da meditação espírita ele resolveu praticar também o método *sahaja*, anteriormente. Seguidas as recomendações exatamente do instrutor *sahaja*, E. A. utilizou-se do fogo no canal esquerdo. Por fim, seguidas as recomendações do centro espírita São Francisco de Assis de vestir roupa clara, se abster de carne no dia, de alimentos temperados e ácidos, de pensamentos negativos, ele se permitiu relaxar e meditar deitado. Conta que entrou em um sono profundo. No meio da noite relatou ter tido um sonho de cura. Vendo-se enfermo em um hospital espiritual, médicos lhe faziam uma cirurgia na região sexual. Conta que lhe cortaram o órgão sexual, o ventre e retiraram muitas larvas. Conta que viu tudo e que não ficou amedrontado, acreditando estar passando por uma cirurgia espírita. Após esse dia ele relata

---

<sup>33</sup> Aqui é importante lembrar que o centro conta com atividades de meditação e yoga devocional nas terças-feiras no espaço.

que surpreendentemente acordou tranquilo, mas que sentia dores estranhas na região. Mas conta que os sintomas antigos amenizaram de forma estranha no decorrer da semana e sumiram por completo em menos de duas semanas. Relata que a mudança veio acompanhada não apenas por melhoria física, mas também alteraram-se padrões de comportamento, hábitos, dentre outros aspectos.

Conversando com A.S. sobre a questão das influências espirituais tanto na produção da doença como na cura ele afirma que a *sahaja* reconhece, mas não procura se envolver e que a técnica preza pelo trabalho interno da *mãe kundalini* na harmonização das polaridades, alinhamento dos chakras e estabilização das energias divinas no corpo humano ficando a critério do indivíduo a interpretação do fenômeno de adoecimento e cura, e dos sentidos mais íntimos que ele evoca. “De modo geral fomenta-se o desenvolvimento moral como um caminho de resolução da doença juntamente com a prática constante da meditação e do conjunto de técnicas oferecidas pela *sahaja*” afirma. Diz ainda da necessidade de reconciliação, perdão como uma forma de purificar e desbloquear o canal esquerdo do subconsciente. “Esse canal, se vulnerável devido ao estado de pensamento e sentimento das pessoas, fica suscetível à influência de espíritos de mortos ou vivos que acabam interrompendo o fluxo vital, favorecendo as doenças psicossomáticas”. O trabalho com o fogo no canal esquerdo teria um efeito expulsivo, purificador, uma vez que o canal do subconsciente é frio, mas ele não seria completo se não existisse uma prática de mudança interna, uma prática de reconciliação e, por fim, principalmente, uma prática de entrega a energia *kundalini*, segundo A.S., a tecnologia curativa por excelência.

PARTE 2

**O FENÔMENO *NOVA ERA* E AS TERAPÊUTICAS ESPIRITUALISTAS:  
FUNDAMENTOS SÓCIO-CULTURAIS**



A compreensão da dinâmica interna do circuito terapêutico espiritualista estudado, seja por meio de acesso ao conhecimento e às técnicas, aos pequenos ritos, aos gestos, aos quadros narrativos da experiência sensível junto às falas ou mesmo a partir de um olhar sobre o ethos, leva a uma visão de mundo que conduz à tomada de conhecimento de um fenômeno de proporções mais amplas, subterrâneas, em nível social e cultural que se propõe a tratar no momento. Diga-se, a *Nova Era*: um fenômeno sócio-cultural que se imiscui ao objeto de estudo. Esse fenômeno possui forte vinculação com o campo religioso pós-tradicional, mas o extravasa. Ele já assume importância crescente no ocidente e ganha uma forma mais acabada pós anos 60 com o movimento da contracultura propiciando um reavivamento místico (AMARAL, 2000, 1996) que veio a inspirar diversos grupos envolvidos com o campo da saúde holística de inspiração espiritualista nos anos 70, 80 e 90 e no início do século XXI.

O fenômeno *Nova Era*, é heterogêneo, incluindo estilos variados e significados distintos não chegando a constituir grupos fixos com visões de mundo, ethos, orientações doutrinárias, teológicas ou filosóficas determinadas. Todavia, o que era pluralidade de vozes e crenças assumirá com o tempo uma forma e uma consciência mais amadurecida com características relativamente homogêneas – o que se pretende demonstrar – como mostram Amaral (2000), Magnani (1999), Hellas (1996) contribuindo para a estruturação de uma cultura terapêutica pautada idealmente em alguns princípios relativamente comuns como: busca de filosofias holistas e vitalistas (ocidentais, indígenas, orientais) que valorizam a perspectiva multidimensional do ser humano (corpo-mente-espírito) e a integração do indivíduo ao cosmos, à comunidade e à natureza; experiências místicas, mediúnicas, energéticas; autodesenvolvimento e trabalho interior sempre em busca de um autocultivo; retorno do sagrado, sacralização da natureza e busca do contato natural.

Atualmente o fenômeno em toda a sua complexidade – pois ele sintetiza várias áreas do conhecimento como religião, ciência, filosofia, arte – corta transversalmente uma pluralidade de microgrupos e instituições locais, além da vida comum onde “sutilmente se faz sentir sua presença” nos imaginários, nas sensibilidades, nas crenças, práticas, hábitos e costumes. Em meio à multiplicidade de modulações culturais que o fenômeno venha assumir nos pequenos grupos existe um conjunto de características que se mostraram invariantes. A intenção é atentar-se para um possível circuito metareferente de crenças, valores, práticas e experiências, considerando que todos os grupos possuem uma expressão autêntica. A proposta é procurar entender os elementos centrais do fenômeno *Nova Era* que se mostrem recorrentes

nos grupos estudados e que sustente a hipótese de uma unidade de significado que perpassa as visões de mundo e experiências particulares. Em uma linha de pensamento, em partes semelhantes à de Magnani pode-se dizer que:

É possível identificar para além da diversidade das explicações localizadas, [e experiências localizadas, acrescento], a recorrência e a lógica interna de alguns planos discursivos mais gerais. Pode-se mesmo postular que tais planos não só constituem narrativas de base como, ademais se pretendem metanarrativas, no sentido de se colocarem acima das diferenças étnicas, ideológicas, religiosas e de classe, dirigindo-se ao homem como protagonista num plano de dimensões cósmicas (MAGNANI, 1999, p.81).<sup>34</sup>

Sem querer reduzir valores plurais e às vezes antagônicos da vida corrente propõem-se relativas aproximações de sistemas de pensamento a partir de uma interpretação de uma possível recorrência de valores na visão de mundo, no ethos e nas práticas. Iniciar-se-á com os fundamentos histórico-culturais do fenômeno.

– // –

## **1 Nova Era: os fundamentos histórico-culturais das terapêuticas espiritualistas**

Cabe mostrar três movimentos histórico-culturais que contribuíram para a construção de valores, crenças e práticas *Nova Era*. O objetivo é ampliar os quadros interpretativos das espiritualidades terapêuticas contemporâneas de índole *selfista*, holista, espiritualista, vitalista, empática, encantada e mágica como mostraram Heelas(1996), Magnani(1999), Amaral(2000, 1996), Soares(1996), Brandão(1996) e também Maffesoli(1998).

### **1.1 O romantismo**

A tradição romântica está na base do fenômeno *Nova Era* (AMARAL, 2000). O fenômeno *Nova Era* assenta suas raízes na renascença americana cuja influência provém do

---

<sup>34</sup> O sentido atribuído à *Nova Era* tomado como um sistema metareferente de símbolos tem sido construída geralmente a partir: 1) da sobreposição de fragmentos de metarrelatos fantásticos provenientes de vários contextos (culturas indígenas americanas , orientais , civilizações da América central e do sul , da África, Oriente Médio, civilizações perdidas , Europa antiga); 2) da associação de códigos simbólicos locais e pequenas narrativas regionais; 3) de relatos frutos de experiências biográficas (Magnani, Heelas); 4) de uma suposta memória coletiva cujo pano de fundo metafísico seria um quadro mítico planetário e cósmico.

romantismo europeu de influência rousseauniana, dos romantismos alemão e inglês, ambos eivados por orientalismos. O romantismo configurou-se não apenas como um movimento vanguardista da classe média europeia e de uma pequena burguesia, mas uma sensibilidade e uma mentalidade difusa que expressava o anseio por modos menos utilitários de vida, acrescente-se, menos prosaicos e menos *blasé*. O movimento surge a partir de uma “insatisfação com a realidade superficial das coisas que povoam o mundo” (AMARAL, 2000, 26). A perspectiva romântica em uma nítida afinidade com uma interpretação religiosa do universo se volta para as dimensões profundas do ser e para o mistério da vida. O homem, a natureza e a sociedade são vistos no romantismo como uma epifania ou manifestação do mistério do universo.

Em sintonia com uma perspectiva holista pode-se afirmar que o romantismo não comportava uma visão dualista de mundo. Ele propôs reconciliar as ambiguidades fundamentais que assombrava a estrutura individualista de pensamento moderna – a qual critica – em uma ordem existencial mais ampla (natureza, comunidade, cosmos) procurando situar a vida humana para além do vazio e absurdo que acompanhavam a perspectiva cética e materialista da vida que o iluminismo engendrara, e para além da ilusão religiosa que acompanhou o mundo antigo. O movimento valorizou a reconciliação das oposições via mística religiosa como bem demonstrou posteriormente a Escola de Eranos que se empenhou no estudo da *coincidentia oppositorum* a exemplo da arquetipologia junguiana do *animus* e *anima*, ou durandiana dos regimes diurno e noturno do imaginário. Ainda nesse sentido ele foi precursor de experimentalismos religiosos não ortodoxos demonstrando interesse nos aspectos fenomenológicos e místicos da experiência espiritual, em oposição aos formalismos teológicos e rituais. Não é por acaso que ele abriu as portas ao ocidente para movimentos de inspiração espiritualista oriental assim como reavivou o misticismo gnóstico cristão como mostrou Barroso (1999). Segundo a autora, a redescoberta do oriente no século XVIII veio acompanhada por uma influência direta do neoplatonismo, dos místicos e dos iluminados da Renascença. Por outro lado o movimento romântico se afinizou com inúmeras teorias espiritualistas que floresceram no final do século XVIII demonstrando um interesse pelas questões do magnetismo animal mesmeriano, a telepatia, a magia, a meditação. Todas essas práticas sustentadas pela efervescência de muitos movimentos espiritualistas milenaristas na Europa transbordaram o campo religioso e começaram a conformar uma sensibilidade pautada no vitalismo que se manteve nos interstícios das sociedades modernas favorecendo a criação

de uma paraciência e do movimento *newspiritualism* que teve ampla repercussão no século XX, principalmente através da contracultura (BARROSO, 1999, D'ANDREA, 1996). Toda essa efervescência revelou, sobretudo, o desenvolvimento de uma espiritualidade desvinculada de autoridades religiosas que tem um profundo interesse pelas questões da alma e das emoções, pela fantasia e pela imaginação, pelo desenvolvimento de forças psíquicas e pelas experiências místicas bem como por toda forma de curas com fundos espirituais e magnéticos, características presentes nos circuitos estudados.

Nesse sentido, o movimento valorizou aspectos nem sempre racionais de acesso à realidade. Um dos aspectos que podem descrever o movimento é a ênfase dada aos sentimentos, às emoções, à via empática e intuitiva como meio de acesso ao conhecimento de si mesmo, do outro, de Deus, da natureza, do mundo. Isso não implica na perda da dimensão racional da vida, mas em uma relativização da importância assumida pela via intelectual e conceitual marcadamente presente na ideologia iluminista. A imaginação, a valorização da experiência interna e direta, a experiência estética, o pendor pelo sonho predominam sobre a razão no romantismo, o que favorece uma inclinação para o místico, o sobrenatural (BARROSO, 1999 apud CAMPBELL, 1995), o simbólico, para a psicologia das profundezas, o reino do inconsciente. Nessa linha de pensamento como diz Amaral (2000), bem próximo de uma perspectiva do imaginário de Maffesoli:

A concepção romântica do homem leva a valorização da imaginação simbólica como princípio criativo básico, da interioridade, como lócus da verdade e da vida real do homem e da emoção como verdadeiro poder de revelação da verdade e do conhecimento (AMARAL, 2000, p. 26).

Como já demonstrara Maffesoli (1994, 1998) a inclinação para os aspectos “não racionais” da vida mostra-se clara na noção de atmosfera valorizada pelo romantismo alemão. Segundo o autor ela faz referência a uma aura empática envolvendo os homens, um campo de sensibilidade, uma espécie de vitalismo que serve cada vez mais para descrever a qualidade das relações no cotidiano, no interior dos pequenos grupos. Lembre-se que o circuito é composto por pequenos grupos, por relações intimistas, por valorização dos aspectos afetivos, vitalistas e empáticos, pela imaginação simbólica.

Continuando, próximo a uma concepção Rousseauiana e do romantismo alemão, o movimento considera em muitos aspectos que a degeneração e a queda do homem é fruto, sobretudo, do progresso e da razão instrumental. Ambos representam o declínio da cultura

humana para o romantismo (D'ANDREA, 1996, MAFFESOLI, 1994, BARROSO, 1999) por desconsiderar as coisas do coração, da sensibilidade e do ser interior. Isso conduz o movimento a valorizar muito mais os ideais de uma possível perfectibilidade interna que possam ser encontrados em uma essência humana perdida e divinizada no interior mesmo do homem, o que desembocara nas espiritualidades do *self*. Apoiado no conceito de *bildung* como trabalhado por Simmel ele valorizou o cultivo de si, da interioridade, do vivido e da sensibilidade do coração (BARROSO, 1999; D'ANDREA, 1996; ELIAS, 1994) em oposição ao cultivo de modos artificiais e exteriores de ação. Por sua vez, a ideia de um *self* ou centro interior a ser aperfeiçoado pelo cultivo de qualidades divinas intrínsecas se colocava em consonância com os ideais e o projeto de comunidade, ou seja, indivíduo e comunidade eram concebidos como integrados. O movimento valorizou o retorno a uma comunidade original e natural considerada sob muitos aspectos o ponto de partida para o homem civilizar a alma. A vida orgânica na comunidade tornou-se o símbolo do romantismo, o lugar da “fusão do sentimento e do pensamento, da tradição, da ligação intencional, da participação e da volição” do espírito (AMARAL, 2000, p. 27). Daí, como mostra a autora, o apelo romântico à tradição, pois ela propiciaria a continuidade da vida orgânica contra a separação do homem do mundo desencadeada pela razão iluminista.

Se para o iluminismo o indivíduo foi considerado a realidade universal ontológica última, sendo a sociedade nada mais que uma expressão racional e utilitária deste, para o romantismo é a pessoa conectada ao outro e à comunidade a partir de seu meio interno, de sua subjetividade que é valorizada. Como diz Maffesoli, em contrapartida à ideia de indivíduo, a pessoa é tributária dos outros, aceita um dado social e se inscreve em um conjunto orgânico. Ela não desempenha uma função, mas um papel; ela se inscreve em um *phylum* entre o mundo natural e social (1994, p. 92). Nesse sentido, a compreensão de eu no romantismo está em oposição ao individualismo atomista, ao individualismo jusnaturalista e ao individualismo utilitário dos séculos XVII e XVIII, para o qual a constituição dos vínculos coletivos é a força dos padrões exteriores e seculares, alheios à vontade íntima, o meio de se efetivar as relações sociais. Ele se aproximaria, nesse sentido, do individualismo humanista, do individualismo anárquico e do expressionismo que Amaral (1996) já discutira sobre o sentido ético de comunidade da Nova Era, e que se faz presente nas espiritualidades do *self*.

## 1.2 A orientalização do ocidente

Pode-se também afirmar que a orientalização do ocidente é uma característica marcante das espiritualidades *Nova Era*. O ocidente moderno, pautado fundamentalmente no resgate de uma espiritualidade holista, *selfista*, vitalista e experimentalista, características desse fenômeno, encontrará na exegese do oriente tanto fundamentos filosóficos e culturais como meios técnicos, racionais e místicos de compreensão da via mística pela meditação e *yoga*, capazes de lhe impor uma reflexão existencial sobre os caminhos oferecidos pelo próprio ocidente no que diz respeito à realização individual, à liberdade, à racionalidade instrumental (BARROSO, 1999).

É principalmente o romantismo alemão iniciado no século XIX que ganha força com o movimento dos transcendentalistas nos EUA e, posteriormente, da contracultura, que são articuladas aproximações possíveis com o oriente, inaugurando um viés alternativo de práticas e valores no ocidente. Por meio do romantismo é desenvolvida uma visão positiva do oriente. Juntamente com o cristianismo esotérico, a teosofia e o *new-spiritualism* (BARROSO, 1999, D'ANDREA, 1996) eles configurar-se-ão como a principal porta de entrada para a vinda de mestres espirituais principalmente hinduístas, mas também budistas e sufis com o objetivo de divulgação de suas tradições. O contrário, a ida de ocidentais para a Índia, para *ashrams*, também se tornará comum, mas, principalmente, com o movimento da contracultura.

A difusão das sabedorias orientais permeadas por religiosidades e filosofias místicas, além de um conhecimento técnico e prático apurado acerca do corpo e da saúde, independentemente do caráter alegórico de suas linguagens, ganharão com sua fixação no ocidente um teor mais secularizado, racional e filosófico por meio de intérpretes (poetas, filósofos, viajantes, literatos, exegetas como Emerson, Thoreau) e mesmo cientistas sem que com isso o intelectualismo nativo oblitere de forma radical as qualidades genuinamente intuitivas e simbólicas do pensamento oriental. Dessa forma, o intelectualismo romântico marcará as primeiras aproximações do pensamento ocidental com o oriental, de forma que as linguagens altamente sofisticadas, alegóricas, simbólicas e figuradas do hinduísmo, budismo ou mesmo sufismo, ressignificadas, vivifiquem a poética, o imaginário e a intelectualidade romântica, assim como a mística gnóstica cristã conformando o surgimento do *newspiritualism* europeu, e por fim influenciando a própria ciência ocidental, principalmente os ramos da psicologia, psicoterapia e medicina.

Não se deve esquecer também, que a intelectualidade ocidental cortada pela sabedoria oriental permitiu também o resgate de uma sensibilidade provocadora de uma revisão crítica aos valores iluministas, principalmente no que tange as noções de indivíduo, liberdade e razão instrumental. É importante lembrar que principalmente os hindus que migravam para o ocidente se viam com a “missão de curar a civilização ocidental dos males do materialismo” (BARROSO, 1999, p.27) e do individualismo.

### **1.2.1 Os aspectos religiosos do orientalismo no ocidente**

No que tange aos aspectos religiosos, os principais distanciamentos que contribuíram para a aproximação do ocidente com as correntes religiosas orientalistas em fins do sec. XIX e início do XX estão fundamentados em uma visão crítica da perspectiva hegemônica no interior do cristianismo relativa às interpretações do bem e do mal<sup>35</sup>. O caráter ascético e racional no ocidente cristão em que as determinações morais e teológicas se sobrepunham às expressões fenomenológicas da experiência religiosa, segundo Barroso (1999) tornou o orientalismo através do romantismo e do ocultismo, um campo fértil para a canalização da insatisfação dessas religiosidades hegemônicas (p. 70) que tendia a valorizar negativamente o corpo, as emoções. Essa visão crítica assenta-se, sobretudo na atitude do cristianismo tradicional em perpetuar uma postura antinatural e patriarcal, por sobrevalorizar a transcendência em relação à imanência, por dicotomizar, de modo extremado, os dualismos entre o sagrado e o profano (MAFFESOLI, 1998), espírito e matéria, e por manter uma linguagem da teologia judaico-cristã quando não excessivamente literal com o calvinismo ortodoxo, excessivamente alegórica, hermética, litúrgica e dogmática com o catolicismo, impedindo um aprofundamento e reflexões pautados na experiência simbólica interna que Durand (1997) denomina o anjo da gnose, ou o princípio simbólico iluminador capaz de retirar o homem da inconsciência cega dos domínios ideológicos religiosos.

Dois pontos fundamentais para entender esse processo de “orientalização” do ocidente podem ser confirmados a partir da ideia de imanentização do divino e o desenvolvimento do *self*. Tradicionalmente o *self* ou *Atman* como se chama no oriente é observado não como uma

---

<sup>35</sup> Aqui as terapêuticas espiritualistas relativizam o problema do mal tradicionalmente associado à matéria, ao corpo, à doença, ao prazer na ótica cristã ortodoxa.

instância separada da pessoa como na acepção cristã ocidental<sup>36</sup>. Pensando nos princípios dos Vedas e nos *Upanishads*<sup>37</sup> pode-se esclarecer essa questão. Segundo a tradição Vedanta todas as formas de vida trazem consigo a unidade ou *Brahman* expressas pela centelha ou *Atman* que seria expandida a todos os seres. Para a tradição hindu essa centelha se encontra no coração do homem e não na mente. Na tradição Vedanta não se pensa em eu individual apartado do todo, como no ocidente moderno onde a verdade passou a ser buscada partir de uma perspectiva distanciada dada na relação sujeito/objeto, característica da própria ciência ocidental e das influências teológicas judaico-cristãs<sup>38</sup>. Originalmente, no mundo oriental a ligação em sentido amplo entre o homem e o mundo nunca se desfez seja na dimensão existencial da vida ou em suas formulações conceituais, artísticas, alegóricas. Essa discussão de uma possível ligação entre o sujeito e a totalidade está muito presente no circuito. Todos trabalham com a interiorização de uma força cósmica atemporal sob diferentes nomes; buscam uma forma de união no aqui e agora independentemente dos aspectos materiais. Nas suas dimensões mais desvirtuadas a interiorização do divino no homem configurar-se-ia na ideia do indivíduo todo poderoso que carrega a centelha do criador, o que corroboraria a ideia do indivíduo como parte do mundo, de todos os seres, fortalecendo uma espécie de desenvolvimento do eu ou *self* muito voltado para a renúncia existencial, favorecendo um caminho de isolamento radical, mesmo fazendo parte do mundo.

É importante considerar por outro lado, que um tipo de mística hindu, budista e sufi como apontam Campbell (1997) e Zimmer (2008) associou-se a formas de mística cristã que valorizavam mais os aspectos não racionais de comunicação com o mundo espiritual. O romantismo alemão, por exemplo, como aponta Said, reinterpretou a mística imanente

---

<sup>36</sup> Como aponta Barroso (1999) há elementos na tradição cristã em que a crença na unidade de todos os seres expressa-se na necessidade moral e ética de amar a todos os seres, mas como acrescenta o autor, “o cristianismo tendeu a manter o dualismo último de criador e criação, que as religiões orientais suprimiram. Os místicos cristãos faziam às vezes afirmações (consideradas heréticas) que expressavam a unidade última entre Deus e o homem, e, de uma forma mediatizada, a unidade de Deus e o homem através de Cristo é uma crença ortodoxa”. Essa comunhão com Cristo diferencia-se da crença panteísta para a qual ele se faz substancialmente presente no interior de todas as criaturas. Por outro lado, como afirma Sodré citado por Barroso (1999) ela também não é hipostática, para a qual a pessoa divina de Cristo em Jesus sem ultrapassar o abismo ontológico entre Deus e criatura, preenche o indivíduo com a sua presença. O homem não participa, portanto, da essência divina, pois, nesse caso seria Deus e também não se limita apenas a uma simples comunhão com a graça criada. (BARROSO, 1999 apud SODRÉ, 1998, p.12). A ênfase no aspecto da unidade entre o divino e o humano é extremamente no que tange a tradição cristã que mantém mais o foco na separação entre o divino e o humano, o que a coloca em uma situação divergente de boa parte dos orientais.

<sup>37</sup> Ver George Feuerstein, *A tradição do yoga*, 2001.

<sup>38</sup> Há de se lembrar aqui que a busca da terra prometida sempre é direcionada a algo externo ao próprio homem;



oriental como uma versão oriental do panteísmo germano-cristão (1990, p.77). No sec. XX os orientais que se estabeleceram tanto na Europa como nos EUA também efetivaram essa aproximação não apenas em termos alegóricos ou literais dados nas interpretações religiosas<sup>39</sup>. Muitas similaridades no campo das experiências místicas entre *yogues* e homens santos cristãos foram estabelecidas<sup>40</sup>.

Pode-se afirmar que a resolução dessas dicotomias e antagonismos fundamentais que a teologia judaico-cristã imprimiu na mentalidade ocidental no que tange às ambiguidades e paradoxos criados entre o divino e o humano, entre matéria e espírito, encontrou na meditação oriental enquanto filosofia e técnica um ponto de convergência que abriu as vias de comunicação para uma possível homologia entre sistemas religiosos aparentemente distintos (HELLAS, 1996) dada a partir de uma possível experiência fundamental de unidade que sobrepujasse todos os regionalismos das explicações teológicas. As experiências místicas não só entre santos cristãos e yogues hindus, sufis, budistas, mas também as experiências de xamãs, médiuns, canalizadores poderiam revelar essa possível unidade (CARVALHO, 1996). A experiência direta sobrevalorizada na mística imanentista oriental dada por meio da ioga e meditação encontrou no ocidente um ponto de convergência primeiramente com a gnose cristã e contemporaneamente com outras práticas e técnicas de alteração de estados de consciência.<sup>41</sup> No caso da gnose e da meditação, ambas podem ser consideradas um ponto de convergência de todo o circuito que uniria ocidente e oriente. Como uma fenomenologia da experiência mística ambas não se limitaram ao trabalho exegético, teológico e doutrinário ou como dizem os orientais, ao *janana yoga*. Tal experiência interna e direta procurava, por meio de técnicas, sobretudo conduzir o homem a um “estado inamissível, através do qual no decurso de uma iluminação” ele se “reassume na sua verdade e recorda-se de si” (DURAND 1988, p.31). A expressão desse tipo de espiritualidade configurou-se historicamente como

---

<sup>39</sup> As principais tradições sectárias do hinduísmo nesse processo de constituição de seus princípios, seja na Europa ou nos EUA, intercambiarão sentidos e significados. Esse é o segundo ponto, o hinduísmo a partir de seus principais pensadores, que já haviam vivenciado as missões cristãs em seu país, desenvolveram novas interpretações dos textos bíblicos de modo a encontrar elementos que justificavam suas próprias crenças e práticas. Alguns grupos, nesse sentido, mais do que outros com características menos ortodoxas e puristas comporão, portanto, uma visão de mundo eclética incorporando elementos teológicos do cristianismo, do budismo e do sufismo para fundamentarem seu ethos, doutrinas e práticas. Isso está explícito nos trabalhos de Paramhansa Yogananda no início do século XX e do guru Rajnesh ou Osho.

<sup>40</sup> Para maiores informações ver *Autobiografia de um yogue e a yoga de Jesus* de Paramahansa Yogananda. Ver também o livro de Shri Mathaji, *A era metamoderna*.

<sup>41</sup> Há de se lembrar que umbanda e terapia *Reiki* no instituto seva valorizam a gnose assim como o xamanismo.

uma “rejeição ao caráter mumificado das formas de expressão autorizadas pelas instituições religiosas” (*ibid.* 1988, 73) valorizando mais uma vivência direta sem a presença de mediação institucional. Tal vivência direta escapa de formulações dogmáticas e escamoteia a segregação sacramental da igreja ou qualquer outra ortodoxia, sem que para isso configure-se como qualquer tipo de heresia.

Nesse sentido, o oriente oferece ao ocidente a possibilidade de desenvolvimento espiritual sem intermediação de hierarquias e esse oriente se apoiará inúmeras vezes em figuras cristãs como exemplos históricos vivos no imaginário cristão do ocidente que por meio da gnose obtiveram experiências místicas para além das formas de expressão autorizadas. Na contracultura a todas essas figuras históricas vão se somar místicos libertários, canalizadores, médiuns, benzedores e toda uma classe de homens e mulheres. Todo o circuito para além de todo um quadro de exigências formais de iniciação fomenta a mística livre de hierarquias como gurus, pais de santo ou mestres e é nesse sentido que uma vertente do oriente inspirou o ocidente, todavia, não são desconsideradas a importância dos mesmos.

Portanto, a visão de mundo imanentista presente nos círculos cristãos esotéricos, ou entre cristãos adeptos de filosofias orientalistas permite que as diferenças de concepções ou da própria linguagem entre místicos orientais e ocidentais sejam minimizadas, uma vez que ambos comungam de um caminho cujo fim é a resolução das dicotomias e paradoxos impostos pelos condicionamentos exteriores através de uma experiência direta sem intermediários.

Tal imanentização da divindade para Campbell (1997), concomitantemente à sacralização do interior do indivíduo, permite compreender o processo de abertura do ocidente para uma possível orientalização e transformação dos próprios padrões de cultura ocidentais como tratado por diversos autores como Maffesoli e Eliade. A percepção de uma suposta força vital configurar-se-ia como a expressão de uma vasta rede de relações entre o homem e o mundo, um fio que sustentaria todas as contas de um colar. Nela o *self* individual estaria mergulhado, participando de modo integrado com todos os seres, sejam eles naturais, humanos, sobrenaturais e cósmicos (AMARAL, 2000). Essa visão não só se materializará na ideologia romântica, no ocultismo e na teosofia, em seguimentos paracientíficos, mas ganhará repercussões mais representativas no século XX, mais especificamente no pós 2ª guerra e pós

anos 60 com o movimento da contracultura, migrando posteriormente para o campo das espiritualidades terapêuticas do tipo nova-erista.

### **1.2.2 Orientalização e destradicionalização do campo religioso**

No que tange às influências do ocidente secularizado sobre o oriente, a modernização impôs também aos grupos que se deslocam para o ocidente que assumam um papel não apenas de afirmação da tradição religiosa, mas paradoxalmente de destradicionalização do campo religioso. A absorção do oriente não se fará sem uma profunda crítica aos valores religiosos o que implicará em um movimento destradicionalizante, o que não desconstruirá a base filosófica dos mesmos. Muitos mestres orientais como Yogananda, Krishnamurti, Osho e posteriormente Shri Mathaji estavam constantemente próximos a setores mais intelectualizados do ocidente e de uma cultura letrada marcada por uma linguagem não só poética, literária e filosófica, mas científica e psicológica. As religiosidades orientais com muito maior facilidade inserem-se no campo científico e têm inúmeros princípios e valores, até então abordados por um viés literário, filosófico e religioso abrindo-se a possibilidades de assumirem um caráter secular de forma a ressignificar a liturgia, magia e o ritual presente em seu interior. A questão de *self* enquanto instância internalizada de um eu divino e superior foi aproximada à existência de um princípio vital inteligente tradicionalmente chamado no oriente de *prana*, *ki*, *chi*; no ocidente será associado ao *orgone* reichiano, à energia bioplásmica, à força vital dentre outras e que é manipulada por meio de técnicas corporais e respiratórias de meditação. Será comum nos discursos de cientistas naturais, principalmente físicos (MAFFESOLI, 1994) a visão de um universo em processo constituído por delicadas, complexas e profundas relações energéticas que se desfazem e refazem a todo instante. Essas concepções atualmente são amplamente inseridas na agenda científica perpassando por vários campos como a psicologia, antropologia, física e medicina sem citar o campo paracientífico, assumindo, além de uma conotação magística e ritualística, outra também mais terapêutica, psicológica.

Diante disso é possível afirmar que o desenvolvimento da modernidade ocidental seria deficiente se seus próprios princípios globalizadores e expansionistas não efetivassem plenamente a possibilidade de internalização real dos valores científicos, culturais e filosóficos que o oriente tem para oferecer, não a partir de uma seleção do próprio ocidente,

mas a partir de uma troca dialógica que não satisfaça unicamente os interesses estritamente econômicos. Enfim, embora o ocidente detivesse um conhecimento profundo sobre várias questões compartilhadas pelo oriente, ele se desenvolveu pouco, tanto nas questões relativas ao *eu* quanto na compreensão de uma suposta energia vital, mostrando-se muitas vezes incapaz de comunicar esse conhecimento em uma linguagem próxima do buscador secularizado (BARROSO, 1999). Assim, estabelece-se uma confluência recíproca entre as religiões orientais, o *newspiritualism*<sup>42</sup> e setores da ciência, tanto materialistas como espiritualistas. Esse intercâmbio de saberes nem sempre homogêneo e harmônico fomentou uma linguagem altamente elaborada a fim de darem respostas às questões propostas pelo ocidente que a razão instrumental e positivista não conseguiu resolver. E essa linguagem materializou-se, sobretudo em uma cultura altamente psicológica no século XX. Dentre as que se aproximaram com mais intensidade do oriente destacam-se a psicologia analítica de Jung e a psicanálise de Reich que sutilmente se faz sentir em inúmeros grupos terapêuticos alternativos.

É importante ressaltar que uma mudança profunda vem se processando na visão de mundo do ocidental, o que o tem conduzindo a assumir características que se aproximam em muito à de um oriental: uma visão não dicotômica da vida que separa homem-natureza, corpo-alma; valorização do pensamento mítico e místico como vias de acesso e conhecimento à realidade; valorização de uma perspectiva holista do homem, da vida social e espiritual; construção de uma espiritualidade intimista centrada no desenvolvimento do *self*. Para Campbell (1997) essa substituição é paradigmática no sentido de que certo segmento dos valores “judaico-cristãos” que há mais de dois mil anos tem sustentado a prática e o pensamento ocidental em todas as esferas da vida, inclusive na ciência, estão sendo transformados, não por um processo de dominação do exterior para o interior, mas a partir de um desenvolvimento cultural e intelectual no próprio seio do ocidente que, involuntariamente, preparou o terreno para uma mudança paradigmática na consciência e na estrutura do pensamento, contribuindo para a germinação dos valores orientais que vieram nas sombras da exploração.<sup>43</sup> Isso implica em uma abertura para a síntese com valores até então tidos como

---

<sup>42</sup> Vertente religiosa-espiritual de reação à ortodoxia cristã e ao cientificismo positivista que englobava o espiritualismo anglo-saxão, o espiritismo francês e a teosofia, além de outros grupos cristãos heterodoxos.

<sup>43</sup> Como diz Barroso (1999) a apropriação de tradições culturais orientais que não são originalmente as do ocidente como afirma, aponta inevitavelmente para algum tipo de articulação com questões já colocadas pelo

antípodas à estrutura de pensamento e prática hegemônica no ocidente (CAMPBELL, 1997, p. 6).

Mircea Eliade em *Mefistóteles e o Andrógino* (1999) também aponta que o futuro de aproximação cultural e aprofundamento com o oriente já se mostrava reservado ao ocidente moderno, situação que implicava em uma profunda autocrítica à tradição racionalista e materialista, uma vez que esse oriente, por sua qualidade intrínseca, se apresentava envolvido por um conjunto de símbolos e valores espirituais considerados por muitos ocidentais como meios materiais e simbólicos de reposicionar de re-situar o sujeito e o sagrado na história do ocidente.

Se a descoberta do inconsciente forçou o homem ocidental a um confronto com sua própria história secreta e larvar, o encontro com as culturas não ocidentais irá obrigá-lo a penetrar muito profundamente na história do espírito humano e a persuadir-se, talvez, a assumir essa história enquanto parte integrante de seu próprio ser. De fato, o problema que já se apresenta, e se apresentará com uma acuidade cada vez mais dramática aos estudiosos da primeira geração, é o seguinte: através de que meios recuperar tudo o que é ainda recuperável na história espiritual da humanidade? E isso por duas razões: 1º o homem ocidental não poderá viver indefinidamente subtraído de uma parte importante de si mesmo, a parte constituída por fragmentos de uma história espiritual cuja significação e mensagem ele é incapaz de decifrar; 2º mais cedo ou mais tarde, o diálogo com os outros – representantes de culturas tradicionais, asiáticas e primitivas – deverá ser iniciado não mais na linguagem empírica e utilitária de hoje (capaz de atingir apenas realidades, sociais, econômicas, políticas, médicas, etc.), mas numa linguagem cultural, capaz de exprimir realidades humanas e valores espirituais. Tal diálogo é inevitável, está inscrito na fatalidade da história. Seria uma ingenuidade trágica acreditar que ele pode prosseguir indefinidamente no nível mental em que ainda se encontra (ELIADE, 1999, p. 6-7).

Zimmer (2008, p, 26), com o foco no oriente hindu, diz que nossas filosofias e ciências acadêmicas e seculares, “importando-se mais com a informação do que com a transformação redentora exigida por nossas almas”, fez com que o ocidental voltasse os olhos para a Índia, e para todo o oriente antigo contribuindo para ele descobrir e recuperar algo de esquecido dele mesmo. E, em “*No fundo das aparências*” Maffesoli verifica a atual tendência de orientalização “[...] o corpo na suas diversas modulações, o sonho, a imaginação, o sentido da natureza, a preocupação com o coletivo são tantas categorias ‘desordenadas’ que o Oriente,

---

próprio ocidente. Toda situação de contato e troca implica invariavelmente em dizer sobre o “outro” que acaba se constituindo como um meio de aprofundamento do conhecimento sobre o “nós”(ibid. p. XXX).

mais ou menos mítico, soubera proteger, e que retornam com força nas nossas sociedades” (1996 p.204).

Pode-se afirmar por fim que orientalização não é apenas uma necessidade de retorno a um passado religioso obscuro, mas uma possibilidade de avanço do próprio ocidente. Nesse sentido, a abertura do ocidente ao oriente não implica em um *feedback* negativo e retrógrado como afirma Barroso ao citar Sahlins:

não se trata de uma reação inteiramente conservadora, uma volta a algum tipo de condição pré-europeia primordial. Ao contrário, a volta às origens está acoplada a um desejo de manter e expandir o acesso a inovações técnicas, médicas e demais benefícios materiais do sistema mundial (BARROSO 1999, 132 *apud* SAHLINS 1991)

### 1.3 A contracultura

A contracultura, herdeira do movimento romântico e do orientalismo, que por sua vez influenciaram a renascença americana, os movimentos dos transcendentalistas e a *beat generation*, foi um movimento com profunda expressão contestatória seja na política, economia, saúde, religião, influenciando em vários aspectos as espiritualidades novas eristas não só nos Estados Unidos ou Europa, mas também na América do sul (CAROZZI, 1999). Ele foi responsável por provocar um amplo questionamento da legitimidade da ordem social, do modelo econômico capitalista pautado, sobretudo, no individualismo utilitário e no ‘*american way of life*’. Ele também aponta a falência da instituição religiosa tradicional e procura romper com ‘*establishments*’ científicos fundados no paradigma cartesiano. Como diz D’Andrea, a contracultura olhava com desconfiança para os sistemas institucionais predominantes na economia, na religião, na ciência, “do capitalismo tecnocrático, à institucionalidade cristã bíblica, ao paradigma científico cartesiano-newtoniano” (1996, p. 97). Delineada nos anos 60 a partir de referenciais românticos, a contracultura como um movimento contestador do ‘*establishment*’ cultural, foi marcada por “um extraordinário abandono da arraigada tradição de intelectualidade secular, cética, racionalista que constituiu durante trezentos anos o principal instrumento de trabalho religioso, científico e técnico do Ocidente” (BARROSO, 1999 *apud* ROSZAK, 1995, p.147). No âmbito *sociopolítico* um contingente de ativistas da contracultura engajou-se espiritualmente e apaixonadamente em meio aos movimentos sociais de maneira heroica e mística a fim de defender questões relativas ao meio ambiente, às guerras, à exploração da mulher, à liberdade sexual, às

minorias. A postura antibelicista, interclassista, transcultural, ecologista, feminista, pacifista, poética e mística com alto grau de criticidade e teor marcadamente contestatório fez com que o movimento da contracultura como afirma D'Andrea (1996) oxigenasse a nova esquerda secular e laica estadunidense com elementos espiritualistas, metafísicas e mitos nas discussões políticas dos anos 60<sup>44</sup>.

Com propostas contramodernas (HELLAS, 1996) de resgate e releitura de tradições e sistemas de pensamento ancestrais milenares, sejam eles indígenas ou orientais já iniciados com o romantismo, os segmentos da contracultura elaboraram projetos coletivos centrados na vida comunitária, *em terapêuticas naturalistas e espiritualistas*, economias cooperativistas, elaboração de moedas alternativas de troca, resgate de uma vida pautada na relação direta e afetiva com a terra e o campo<sup>45</sup>, na ajuda mútua, na solidariedade. Isso posicionou certos segmentos em um pólo oposto à cultura e sociabilidades centradas exclusivamente nas relações urbanas<sup>46</sup> e comerciais, no artificialismo industrial, no consumismo e nos valores da civilização ocidental, em especial, o individualismo utilitário. Os principais objetivos do movimento eram a reivindicação à liberdade em sentido amplo, à autonomia subjetiva, ao desenvolvimento de uma livre espiritualidade pautado no crescimento pessoal, à autocura, à defesa do meio ambiente, à proteção aos animais, ao direito das mulheres. Esse movimento foi

---

<sup>44</sup> Allen Ginsberg um dos principais ativistas políticos da '*beat generation*' afirmava que a herança cultural da contracultura poderia ser resumida nos seguintes pontos: "Spiritual liberation; sexual revolution of liberation, i.e. gay liberation, catalyzing black liberation, women's liberation, gray panther liberation; liberation of the Word from censorship; demystification and/or decriminalization of some laws against marijuana and other drugs; spread of ecological consciousness emphasized early by Snyder and McClure; opposition to the military-industrial machine civilization; return to appreciation of idiosyncrasy as against state regimentation; respect for land and indigenous peoples; less rich conspicuous consumption; Eastern thought (and meditation); non-theism, no cosmic fascism, or thus, cosmic antifascism; candor/frankness: end of secrecy and paranoia fear from CIA, KGB, nuclear secrecy, through to sexual secrecy, on a continuum" (BARSOSO, 1999, p. 48-49 apud WATSON, 1995, p.304).

<sup>45</sup> Pode-se citar a comunidade espiritualista e ecológica na Escócia chamada Findhorn cujos membros fazem parte do Movimento do Potencial Humano com heranças da teosofia. Nela se encontra uma vida pautada em autosustentabilidade, consumo consciente, voluntariado, práticas de diversas teorias esotéricas, terapias naturais, parapsicologia, meditação. Outra comunidade Esalen é importante herdeira da contracultura. Segundo Carozzi, Esalen, situada na Califórnia constituiu uma experiência comunitária centrada em uma "combinação de práticas em que a autonomia individual se vê associada à atenção ao presente, à espiritualidade oriental, ao êxtase e às experiências limite, à ampliação da consciência, ao desenvolvimento da sensibilidade, ao movimento não dirigido, à atenção às sensações, ao contato corporal, à atualização de potencialidades, à harmonia com a natureza e à crença na energia universal" (BARROSO, 1999).

<sup>46</sup> Como diz D'Andrea, mesmo que muitos adeptos da contracultura não fossem para ashrams, ecovilas ou comunidades rurais, ainda assim existia uma necessidade de contato com a natureza derivada do esforço de autocultivo, pelo resgate de uma experiência natural perdida para fazer emergir o *self*, tendo como contrapartida a desativação do ego civilizado, afastamento da profana vida urbana. Isso propiciou plenamente o desenvolvimento da cultura '*new age*' nos centros urbanos e nas grandes cidades, fomentando o cosmopolitismo, a diversidade cultural.

propiciador de um estado de consciência evolucionário centrado na união intimista entre matéria e espírito, homem e natureza, na quebra das dualidades históricas que acompanharam o desenvolvimento do ocidente, que são muitas.

A contracultura, como mostrou Amaral (2000) e Maffesoli (1994), valorizou uma relação harmônica com o mundo e a natureza pautada pelo vínculo empático e erótico mediados por uma perspectiva de sacralização da vida em sentido amplo. A natureza, e este é um dos pontos fundamentais, passa a ser considerada um símbolo regente, com conotações sagradas, associada geralmente a uma força vital, a uma consciência com poderes de regeneração e cura. Não é por acaso que são resgatadas no movimento da contracultura as narrativas míticas da *Mãe Terra*, de *Gaia*, *Pacha Mamma*, *Grande Mãe*, *Sagrado Feminino*, *Espírito Santo*, todos, elementos simbólicos presentes no imaginário ‘*new ager*’, que, por séculos considera-se ter sido “profanado” pelo patriarcalismo. Nesse sentido, ela propõe uma ruptura com os antigos paradigmas que desenvolveram meios técnicos artificiais de controle da natureza humana, do corpo, seja pela religião, política ou ciência (MAGNANI, 1999; HEELAS, 1997; CAPRA, 1982). Esses paradigmas estariam centrados no masculino, no patriarcado e na figura do herói com sua mente iluminada, características que são relativizadas em favor de uma relação harmônica e mais intimista com um suposto sagrado feminino imanente<sup>47</sup>. Nesse aspecto o oriente e muitas culturas tradicionais matriarcais serão endossados pela contracultura e pelas espiritualidades novas eristas. Cabe ressaltar que, entretanto, ela não excluiu por completo alguns elementos modernizantes no campo intelectual, artístico, técnico, científico e político, forjando, assim, um arranjo entre modernidade e tradição pautando-se no princípio cosmoético de uma relação harmônica e integrada da cultura humana com seu ambiente natural, social e planetário.

Outro aspecto central da contracultura é a profunda postura relativista e transcultural. Ela valorizou o pluralismo, hibridismo e interclassismo. Além da importância concedida ao oriente a contracultura desenvolveu arranjos diversos com sistemas de pensamento exóticos cujos primeiros contatos remetem ao romantismo, mas também arranjos com a própria cultura

---

<sup>47</sup> Todos os três grupos estudados evidenciam símbolos ligados ao sagrado feminino. Primeiramente como se mostrou, a maior parte de médiuns são mulheres e como mostrado na etnografia as qualidades vibratórias e simbólicas do preto-velho remetem às características Yin como colocado por Cancone (2000). Quanto ao Reiki, primeiramente na fundação Ananda Reiki, uma supremacia da presente feminina no que diz respeito aos terapeutas. No Instituto Seva existe um equilíbrio das polaridades, mas valoriza-se no discurso o sagrado feminino e isso está explícito na estética da casa, no público que em sua maior parte é composto por mulheres.



nativa, local, popular. A relação com a cultura europeia antiga implicou em uma recuperação profunda do passado pré-cristão incorporando elementos das culturas célticas, nórdicas, gregas. No caso das Américas, as culturas indígenas, em especial das grandes civilizações maias, astecas e o conjunto das populações indígenas americanas também ofereceram um conjunto de valores e práticas ao adepto da contracultura. O Egito inspirou pelo lado da África, assim como as culturas mesopotâmicas antigas, pelo lado do oriente médio. Grupos indígenas, africanos das culturas populares foram ressignificados no interior da contracultura. Mas, para lembrar, como afirmou Barroso (1999) foi a Ásia que exerceu a influência – filosófica e religiosa – mais penetrante na contracultura através do budismo *mahayana*, sobretudo na perspectiva zen, e também do hinduísmo, taoísmo e sufismo.

A “incorporação” do outro no campo intelectual dava-se, sobretudo, a partir de estudos de história das religiões, arqueologia, mitologias e simbologias comparadas, dos ritos e narrativas exóticas geralmente interpretados superficialmente por meio de um viés psicológico e antropológico (MAGNANI, 1999). Além do aspecto intelectual era preciso o experimental a fim de que o “outro” se torne real não apenas externamente. Assim, a contracultura ofereceu a possibilidade de uma imersão fenomenológica em inúmeras comunidades e grupos que se formavam com a vinda de mestres do oriente, xamãs, gurus dentre outros, ou mesmo por nativos iniciados em alguma tradição exógena. Foi uma constante pós anos 60 a importação de todo um conjunto de conhecimentos e práticas exóticas como medicinas essênias, indianas, chinesas, técnicas e práticas corporais como tai chi, *yoga*, técnicas de meditação, técnicas de êxtase como xamanismo, tantrismo, dança sufi e outras danças circulares, magia branca druídica, celta e todo um conjunto de práticas ritualísticas. Nessa dimensão experimentalista da contracultura, o corpo e as emoções são redescobertos como lugar de libertação e de emancipação em relação a um imaginário opressivo das instituições disciplinares como a medicina, o exército, a indústria, pois, acreditava-se que a repressão ao corpo e aos afetos havia gerado profundos distanciamentos de homens e mulheres de uma suposta natureza original, de um divino interno propiciador da saúde. Nesse sentido, as ritualísticas orientais, as técnicas corporais do oriente, assim como o xamanismo juntamente com a conjugação de inúmeros fármacos psicoativos e de uma ciência psicológica que valoriza o êxtase e a experiência direta, as canalizações mediúnicas, os transes, e a ampliação da consciência por meio de música, a prática sexual com fundamentos religiosos, configurarão os recursos de transformação que a contracultura irá tomar como meio de acesso

a um eu interior e divino que esses meios propiciariam, assim como propiciar uma possível experiência de unidade fundamental.

Tal lógica transcultural da contracultura desenvolvida nos Estados Unidos nos anos 60 e 70 foi referência para amplos movimentos no mundo, inclusive a América latina e o Brasil (CAROZZI, 1999). Por um lado contestava os modelos academicistas e a ciência oficial ao resgatar as sabedorias tradicionais, mas, em contrapartida não desprezava o desenvolvimento racional e científico. Ela se alimentou e foi alimentada por um ramo não ortodoxo e não convencional tanto das ciências humanas como das ciências naturais do ocidente o que contribuiu para a legitimação de suas práticas, crenças e visão de mundo.

Citemos alguns exemplos: a contracultura foi influenciada direta e indiretamente por uma antropologia com forte inspiração romântica a exemplo dos trabalhos de Carlos Castaneda, Gregory Bateson, Margaret Mead que segundo D'Andrea (1996), “marcaram as gerações contraculturais dos anos 60 com ideais holísticos, relativistas, vitalistas e igualitários”(1996, p.64) como também observou Maffesoli (1994). Bateson segundo BARROSO (1999) um dos idealizadores do paradigma holístico nos Estados Unidos juntamente com outros personagens como Aldous Huxley<sup>48</sup> contribuiu para fundar o Esalen Institute e o movimento para o potencial humano cuja marca principal era a postura experimentalista e psicológica pautada na *Gestalt*, no holismo, na psicanálise Junguiana e na psicologia do desenvolvimento humano de Abraham Maslow. Carlos Castaneda influenciou fortemente a contracultura através da vertente xamanística nos EUA, a imersão na cultura nativa, rituais, experiências de iniciação e usos de psicotrópicos naturais no intuito de desenvolver estados alterados de consciência que pudessem despertar no indivíduo alguma supraconsciência. Margaret Mead fomentou inúmeros trabalhos relativos ao estudo culturalista da parapsicologia, de fenômenos paranormais em inúmeras culturas (ibid, 1999). Na história, Mircea Eliade, em seus estudos comparados das religiões também se tornou um influente teórico ao propor abordagens transculturais (MAGNANI,1999).

---

<sup>48</sup> Aldous Huxley foi um dos autores que melhor formulou em sua obra essa transformação das expectativas secularizantes sobre o que seria uma era pós-cristã no Ocidente. Segundo Roszak, é exatamente essa transformação que está em jogo em dois de seus livros, *O Admirável Mundo Novo* e *A Ilha*. No primeiro, ainda da década de trinta, deparamo-nos com a descrição de um futuro dominado por “uma cultura inteiramente secularizada, (...) materialista, sinistra e sombria em sua obsessão por cultura tecnológica” (1972, p.144). No segundo, já da década de cinquenta, foi como se “de súbito ele visse brotar a nova possibilidade: o que jazia além da era cristã e da ‘terra árida’ que a sucederia talvez fosse uma nova revivescência religiosa de caráter eclético”, sem contar ainda sobre o seu livro sobre suas experiências místicas com o uso do LSD, *As portas da percepção* (BARROSO, 1999, p.46).

No campo da psicologia, fora das ortodoxias psicanalítica freudiana e lacaniana que privilegiavam muito mais o aspecto discursivo do inconsciente tão combatido por Marcuse (1997) em *Eros e a Civilização*, desenvolveu-se um conjunto de ideias e práticas que procurassem desatar os indivíduos das amarras das estruturas ideológicas de controle, dos condicionamentos sociais, e das práticas disciplinares artificiais e exteriores. Diante disso, houve um resgate da fenomenologia religiosa de William James que enfatizava os *insights*, os poderes não intelectuais, a experiência interior, as sensações e emoções no interior das experiências ritualísticas religiosas, as experiências místicas de totalidade como meio a um possível si mesmo ou *self* superior. Por outro lado a psicologia analítica de Jung abriu espaço para uma psicologia das profundezas de um inconsciente coletivo milenar e simbólico que favorecia as hermenêuticas transculturais no campo religioso. Inúmeras associações simbólicas entre campos culturalmente distintos foram tecidas a exemplo da já citada referência à Gaia, Mãe Terra, PachaMamma. O transcultural símbolo da mãe, o princípio *anima*, era para Jung um dos arquétipos fundamentais que estruturavam as relações humanas tanto no ocidente como no oriente. Os trabalhos de Wilhelm Reich pautados nas teorias do *orgônio* fundaram o movimento da bioenergética que, paralelamente às práticas de meditações da ioga, propiciou um conjunto de técnicas ao ocidental com o fim de alterar estados mentais e psicológicos críticos a partir de uma integração terapêutica e intimista com o corpo, não mais um objeto fragmentado, mas uma natureza inteligente e ativa, parte do mundo, o meio de manifestação da consciência ou energia cósmica fundamental.

No campo das ciências naturais, considerando em especial a física, biologia e áreas correlatas como a medicina, foram privilegiados certos temas como a teoria da relatividade, a física quântica, a ecologia sistêmica e humanista, a teoria dos campos morfogênicos, a hipótese Gaia todas de viés holista. Fritjof Capra pode ser considerado no campo da física, da biologia, da filosofia sistêmica e do paradigma holístico como um dos teóricos disseminadores dessa nova consciência espiritualista endossada pela contracultura. Uma das expressões mais marcantes dessa nova consciência seria a hipótese Gaia de James Lovelock uma teoria amplamente aceita nos círculos contraculturais. Ela foi capaz de retirar a centralidade do humano enquanto ser consciente. Propôs a existência de uma consciência planetária para além daquela do gênero humano ao conceber a ideia de uma mente de Gaia. Sistemas sociais e ecológicos, e estes, por sua vez, integrados ao sistema mental planetário chamado ‘a mente de Gaia’ que participaria de alguma espécie de mente universal ou

cósmica, um logos (CAPRA, 1982). Cabe lembrar que essa estrutura conceitual da nova abordagem sistêmica não se restringia à mera analogia da ‘mente de Gaia’ à ideia tradicional de Deus uma vez que a natureza era vista como estratificada e multidimensional, o que quer dizer que Gaia personificava a alma do planeta e uma forma de consciência integrada em um nível da hierarquia cósmica, abordagem essa radicalmente holista e espiritualista.

Em associação à ideia da hipótese de Gaia, outra importante teoria endossada por inúmeros adeptos da contracultura diz respeito aos campos morfogenéticos do biólogo Rupert Sheldrake (data). Essa teoria estava em íntima associação com as teorias de não localidade quântica e com a teoria dos campos vibracionais. Segundo ela os campos morfogenéticos seriam locais onde se dariam processos de troca de informações (imagens, símbolos, signos, arquétipos, formas pensamento) que não são inteiramente dependentes de meios essencialmente materiais segundo as concepções materialistas. Isso levou Teilhard de Chardin teólogo e epistemólogo também endossado pela contracultura a afirmar que o planeta está coberto por uma teia de ideias ou noosfera, que poderia ser chamada de formas pensamento que forma o pano de fundo subjacente a toda e qualquer organização biológica e social. Isso levou a inúmeras formulações sobre a multidimensionalidade da vida, a influência espiritual no plano material, a possibilidade de desenvolvimento de uma consciência não local ampliando o escopo de compreensão de uma série de questões no campo da saúde que inúmeros grupos terapêuticos se nutriram. Nesse, sentido a contracultura despertou um amplo processo de reação contra a hegemonia da racionalidade científica e as concepções das tradições cristãs que reforçavam visões de mundo, epistemologias, ontologias e práticas dicotomizadoras que contribuíam para separar a razão e emoção, corpo e espírito, cultura e natureza.

Pode-se afirmar que inúmeros grupos terapêuticos espiritualistas vão ser influenciados direta e indiretamente por todo esse movimento e isso se fará presente nas inúmeras composições cosmológicas, nas práticas, no ethos e na visão de mundo. Não foi incomum perceber um conjunto vasto de indivíduos que pontualmente referenciavam-se em alguns desses saberes.

## 2 Nova Era, holismo, paradigma holístico e vibracional

Outro fundamento sociocultural que está na base e atravessa as terapêuticas espiritualistas é o holismo que se conformou na contemporaneidade em um verdadeiro paradigma – o paradigma holístico – endossado por inúmeros adeptos do circuito estudado sejam eles, *Reikianos*, médiuns ou yogues. Não se mostrou incomum encontrar praticantes das terapias espiritualistas envolvidos com cursos direcionados ao tema do holismo em especial do paradigma holístico.<sup>49</sup>

A visão holística ou o paradigma holístico nas raízes mais profundas da *Nova Era*, apresenta-se como uma resposta à crise de fragmentação generalizada presente nas diversas instâncias da vida no ocidente contemporâneo. Essa fragmentação, que se encontra na raiz da estrutura de pensamento do ocidente trouxe inúmeras consequências como a separação: 1) do homem de si mesmo, de seu corpo, de suas emoções; 2) do homem da comunidade natural e social; 3) do homem da dimensão cósmica e espiritual da vida; 4) do homem do objeto de conhecimento. A perspectiva holista nas terapêuticas espiritualistas trabalha geralmente com a proposta de reintegrar o que o mundo moderno decompôs seja no campo individual, natural, social ou mesmo cósmico. Para tanto lança mão de um conjunto de técnicas de origens diversas com o objetivo de restabelecer algum sentido de inteireza tanto no campo técnico-ritual como no nível discursivo.

No circuito estudado, geralmente a referência ao holismo não se restringe a uma concepção monolítica. Pode-se dizer que o holismo nativo consubstancia a síntese entre abordagens tradicionais de pensamento e abordagens científicas que não têm suas práticas centradas na cosmologia cartesiana-newtoniana. Podem-se destacar algumas formas de holismo mais endossadas pelos grupos, a saber: 1) o holismo do homem múltiplo, perspectiva para a qual o ser humano é biopsicosocial, tecido por uma trama energética que une corpo, mente, emoções, memória, alma, espírito que cabe ao indivíduo às terapêuticas reintegrar; 2) a perspectiva holista do mundo para a qual a realidade seria composta por várias dimensões interligadas por um princípio geral de energia que unifica o universo. Numa perspectiva organicista existe um vínculo íntimo entre o interior do indivíduo e a realidade social, natural

---

<sup>49</sup> Fui informado de que um médium da Casa de Oração havia iniciado o curso de formação holística de base da UNIPAZ. Curiosamente esse mesmo médium foi iniciado pela mesma mestra de *Reiki* que me iniciou. Essa mestra também está envolvida diretamente com a ONG Visão Futura que tem como uma de suas bases o paradigma holístico.

e cósmica (MAFFESOLI, 1998, p. 68); 3) o holismo na ciência pautado na transdisciplinaridade. Se a realidade é múltipla, somente uma perspectiva global daria conta de suas várias dimensões, o que conduz à construção de um acervo diversificado de métodos e práticas provenientes de diversos campos que aproximam ciências naturais, ciências humanas e sabedorias tradicionais; 4) o holismo místico e espiritual de conexão e fusão do homem com a unidade fundamental da vida a partir de uma relação empática, sensível com o mundo, os seres humanos e não humanos por meio de uma visão *gestalt* da vida.

Considera-se que todas as formas de holismo endossadas pelas espiritualidades terapêuticas nutrem-se do holismo tradicional, do chamado paradigma holonômico, holográfico, vibracional e das teorias da complexidade lançando mão de muitos termos mais como um modo analógico de enriquecer a linguagem e de compreender determinados fenômenos. Outros holismos também adentram no universo das terapias espiritualistas, e a fenomenologia também se faz presente. Geralmente ele nunca é utilizado a partir de um nicho de significados. De modo geral sempre se volta para os aspectos relativos à unidade, à integração, à harmonia, à coesão, à organicidade e à inteireza na relação do homem consigo mesmo, com o outro, com o mundo seja ele material ou espiritual.<sup>50</sup>

## 2.1 O Holismo do homem integral

A compreensão de que o homem seja um ser integral ou multidimensional – para utilizar uma linguagem corrente na umbanda e no *Reiki* – encontra-se nas raízes das terapêuticas espiritualistas. Ela se coloca na contrapartida do reducionismo fisicalista para o qual o corpo, a mente, os sentimentos, as emoções, a memória, são todos de natureza orgânica e os aspectos espirituais e simbólicos da vida apenas um epifenômeno ou uma espécie de secreção do cérebro, um mero sinal químico. As terapias espiritualistas consolidam-se a partir de uma reação holística a toda forma de reducionismo. Elas reconhecem a interação e síntese entre diferentes sistemas fisiológicos, psicológicos, sociológicos e mesmo cósmico e espirituais que retroagem entre si.

O ponto que mais chamaria atenção em todas as terapêuticas seria a necessidade do indivíduo estabelecer um contato com sua inteireza, entendida esta como a conexão entre

---

<sup>50</sup> Em termos semânticos e etmológicos a palavra holismo e holístico deriva do grego *holos* cujo significado é totalidade. No germânico o radical *hol* designa inteireza e em inglês *holy* significa o que é sagrado (OLIVEIRA, 2008).

corpo-mente-espírito. O holismo do homem integral rompe com as dicotomias ao focar na complexidade essencial do humano que sintetiza em si mesmo vários domínios da existência. Assim, para além da integração corpo-mente-espírito a concepção holística reconhece também que o sistema biológico humano é parte integrante de sistemas maiores, que existe uma interação contínua com o físico e social, com a cultura e os valores, com os sentimentos. A partir dessa perspectiva vê-se, portanto, que o homem não é objeto de uma cisão, mas está imiscuído na natureza, na comunidade e no cosmos como demonstrou Le Breton (2012) pensamento que coaduna com a ideia de organicidade entre corpo e natureza no pensamento Nova Erista.

O ser humano só pode ser apreendido no interior dessas perspectivas em seu conjunto, de modo integral. Parafraseando Marcel Mauss (2003), podemos dizer que em uma perspectiva holista o homem deve ser observado em sua integridade moral, social, material uma vez que o mesmo constitui-se como um fenômeno de totalidade (p.336).

## **2.2 O holismo sócio-antropológico**

Outra forma de holismo comumente observada no circuito diz respeito a uma visão da realidade que parte do pressuposto de que todas as dimensões da vida estariam ligadas a uma totalidade mais abrangente. O estudo antropológico de Dumont (1997, 1985) sobre a noção de holismo nas culturas tradicionais ou antigas em comparação com os modernos e, mais especificamente sobre a sociedade indiana, pode lançar luz sobre o holismo do universo estudado, até mesmo porque ocorre um processo de nítida orientalização de inúmeros grupos terapêuticos o que reflete na incorporação de visões de mundo, ethos e práticas holistas provenientes de muitas culturas tradicionais, em especial do oriente.

A ideia de um cosmos multinivelado e hierárquico é um conceito de importância social vital não somente nas tradições culturais da Índia antiga, clássica e moderna como já demonstrara Dumont (1997,1985), mas também no cristianismo, no sufismo, no budismo, como em várias tradições indígenas e africanas onde a ênfase recai na hierarquia, harmonia e ordem, sem que com isso a diversidade seja subsumida à unidade (MAFFESOLI, 1998, p.72). A visão de mundo segundo a qual o cosmos é composto por totalidades completas interligadas a um todo coeso e mais abrangente expressa a ideia de uma intrincada “cadeia existencial dos seres” na qual indivíduos e sociedades humanas estão enredados. Nela diferentes realidades

fenomênicas (seres humanos e não humanos, natureza, sociedade, cosmos) ocupam um lugar próprio no interior da hierarquia, conformando uma visão de conjunto. A metáfora das mãos e do corpo utilizada por Dumont (1985) é salutar, pois demonstra de modo claro que o todo é maior que a soma de suas partes. O valor que se dá a uma mão direita ou esquerda não pode ser considerado senão quando referenciados ao corpo como um todo. Isso quer dizer que o valor dado ao conjunto – à sociedade – seria hierarquicamente superior às partes que o compõem – indivíduos – pois é o todo que determina valor e identidade atribuídos às partes (DUMONT, 1985 p. 255)<sup>51</sup>.

De modo geral, o holismo tradicional se configuraria – em partes – como um princípio filosófico monista da vida por refletir a integração, muitas vezes de forma panteísta, de vários níveis da existência. A perspectiva de integração entre as diversas esferas da vida é uma constante no circuito que reafirma a existência de uma realidade multidimensional que está além de qualquer dicotomia aparente entre a parte e o todo (D'ANDREA, 1999, p.76). A visão holista tradicional de mundo, em especial a oriental, apresenta-se nesse sentido em uma posição diametralmente oposta à cosmologia iluminista cartesiana pautada na estrutura individualista de pensamento para a qual o homem deixou de ser parte integrante da natureza, da comunidade, do cosmos (DUMONT, 1985). Na estrutura de pensamento individualista não existiriam mais totalidades superiores ao homem como existem nas sociedades antigas. O indivíduo torna-se o senhor e medida de todas as coisas, portanto, autosuficiente e autovalorizável, fechado sobre si mesmo.

Cabe agora acrescentar uma questão. Como fazem refletir Duarte (2007) e Maffesoli (1998, p.72) as noções de totalidade na perspectiva *dumontiana* aproximam-se das concepções românticas e das perspectivas tradicionais que se encontram na raiz do fenômeno *Nova Era* e claramente implícitas no interior das terapêuticas espiritualistas. O holismo de

---

<sup>51</sup> A metáfora nos faz pensar de forma homóloga, o holismo, que configura o sistema sutil para os grupos e que está associada ao holismo do homem integral. Em termos de hierarquia o corpo pode representar um cosmos, imagem e semelhança do absoluto que ficou explícito na umbanda e na *shaja* yoga. Todo centro vital básico ou raiz que reflete a dimensão física da vida (*yorimá* ou *ganseha*) poderia apressadamente receber uma conotação e um valor inferior em relação ao centro vital situado no topo da cabeça ligado a dimensões cósmicas e espirituais (oxalá, shiva). Todavia, nas visões das terapêuticas eles são interdependentes. Chega-se até mesmo a afirmar que o desenvolvimento de uma suposta consciência cósmica que se daria pelo despertar do chakra da coroa só seria possível ao trabalharem-se as raízes e todos os outros centros vitais que refletem diferentes níveis da existência. Ao observarmos o arquétipo cósmico, tanto na *Sahaja* como na Casa de Oração, ambas as representações do corpo são totalizadoras no sentido de considerar cada região ou lócus físico como uma vibração básica do universo, mesmo existindo uma hierarquia, como, por exemplo, a umbanda que associa o centro vital superior à energia de Oxalá.



Dumont, como afirma Duarte (2007), se encontra claramente presente no interior da linha de pensamento contramoderna que se desenvolve em oposição à cosmologia e visão de mundo iluminista. Como lembra o autor, o pensamento romântico, anti-iluminista genuíno, em oposição ao individualismo, cultivou a ênfase na totalidade imiscuída nas relações, questionou a linearidade do tempo e do pensamento, a separação sujeito e objeto, razão e sentimento, natureza e humanidade. Por outro lado, e isso é importante, o holismo se distanciou das representações mecanicistas de uma totalidade fechada, estática, uniforme, muito comum na ideia de organismo proveniente das ciências biológicas positivistas. Pelo contrário ele propôs uma imagem do mundo que fosse diferente da de uma máquina de unidades justapostas e fronteiras limitadas. Ele esteve “sempre muito atento às propriedades móveis, cambiantes, paradoxais de tais totalidades, ao cultivo do princípio do fluxo, do devir, que lhe foi e é tão estruturante” (*ibid*, 2007, p.427), ou seja, um holismo de processo e não apenas de forma. O holismo romântico teria se prestado à busca de um monismo em pleno devir um processo dinâmico, harmônico, dialético e equilibrado, em solidariedade mística e misteriosa com as partes que o compõem guardando em si mesmo o paradoxo à semelhança do yin e do yang. A ideia de um todo orgânico capaz de sintetizar as contradições em si mesmo e as resolver, serviu como veículo dessa totalização vital, não totalitária, muito próxima à monadologia Leibziana, da gnose cristã, do budismo e hinduísmo, das concepções Jungiana de síntese dos contrários, da perspectiva durandiana de síntese dos regimes de imagens (diurno e noturno). Todos eles procuram articular a parte e o todo, a singularidade e a totalidade, o gládio e a taça, o claro e o escuro, o sujeito e o objeto. É nesse sentido que o holismo, para além do reducionismo que o acompanhe, oferece um questionamento contundente ao mecanismo de totalização da vida, de atomização e clausura do ser, do fechamento do homem sobre si mesmo. Ele prefere interpretar o mundo como um todo orgânico e o indivíduo como uma ponte com abertura para o mundo, o elo entre a vida social e o cosmos, a natureza e a cultura (MAFFESOLI, 1998). Essa perspectiva coaduna não só com várias escolas de pensamento místico-religiosas e espiritualistas tais como o hinduísmo e budismo (DUARTE, 2007) mas com muitas sabedorias populares e outros sistemas tradicionais de pensamento.

Pode-se afirmar que o holismo das terapêuticas é suave e não se compararia com o holismo de sistemas de pensamento tradicionais que englobam o indivíduo ao todo – se é que isso de fato se dê – até porque seria impossível desfazer-se de uma estrutura individualista do dia para a noite. Mas na linha de pensamento de Maffesoli pode-se afirmar que uma

solidariedade orgânica se expressa em diversos movimentos contemporâneos, e acrescentam-se aqui as terapêuticas espiritualistas.

É nesse sentido que devemos interpretar o ressurgimento do ocultismo, cultos sincretistas, a importância conferida ao espiritualismo que não pode mais ser considerada um assunto de mocinhas sonhadoras... Esses exemplos são reveladores de um clima holista que sustenta o ressurgimento do solidarismo e da organicidade de todas as coisas (1994, p. 20).

As terapêuticas no interior dessa atmosfera holista que marca os cenários da vida contemporânea de que fala Maffesoli em “*o tempo das tribos*”, procuram fazer com que o indivíduo torne-se consciente da unidade e da interrelação mútua das coisas e dos seres, o que o conduziria a transcender a si mesmo como um ego isolado e individual, favorecendo uma ética holista ou cosmoética, termo que se mostrou presente no instituto *Seva*. Por outro lado, fortalece-se como aponta o autor (*ibid.* 1994, 1998) um imaginário vitalista da integração representado nas imagens de intimidade tão caras à mística gnóstica cristã e às tradições orientais que prezam a conexão essencial entre *self*-natureza-cosmos ou corpo-espírito-natureza. Esse imaginário, que será aprofundado, se faz presente no ethos e visão de mundo das terapêuticas assim como se expressa também nas práticas. O indivíduo tem sua posição relativizada nas terapêuticas, retirando-se do centro de seu universo particular para se re-situar no mundo, minimizando sua soberania frente à realidade, o que não implica em um esvaziamento das subjetividades ou da autonomia.

Ao ser representado supostamente em toda a sua inteireza o indivíduo dá muito mais valor à lógica das correspondências e analogias com o meio próximo e distante que o circunda procurando sempre tecer um significado pessoal a sentidos mais abrangentes, a alguma cosmologia, um mito. Fala-se da complementaridade entre o macro e o micro, da relação entre a energia pessoal e a energia universal; o macro pode se fazer presente nos níveis da personalidade, no corpo, nos grupos e na sociedade; os ancestrais fazem-se presentes nos gens, nas memórias, nos sentimentos. O homem está imiscuído em uma nebulosa, uma constelação de eventos das quais é preciso tomar consciência. Tais concepções integrativas, segundo Amaral (2000, p.61) revelam, sobretudo, um desejo de fusão em uma totalidade, recuperação de uma unidade perdida e estabelecimento de vínculos naturais e sociais rompidos no modo de vida cosmopolita com características individualistas.

## 2.3 Holismo e paradigma holístico

Essa discussão conduz a pensar em outra vertente de holismo, o paradigma holístico que ganha força nas décadas de 60 e 70 com a contracultura e que assume contemporaneamente um alto poder de penetração nas consciências e no senso comum através de inúmeras terapias espiritualistas. Esse paradigma, presente na base epistemológica das terapêuticas e de suas práticas, conforma a construção de uma visão de mundo e uma cosmologia que tem influenciado de modo radical o modo como os indivíduos percebem a si mesmos e à realidade que os circunda. Ele se desenvolveu nos meios científicos em reação à cosmologia cartesiana e newtoniana que impregnou os meios acadêmicos e a sociedade como um todo. No seu bojo estão presentes com graus variados de profundidade as teorias sistêmicas da vida, o paradigma da complexidade, o paradigma holonômico e vibracional, nem sempre apresentados de modo explícitos no interior dos movimentos e muitas vezes eivados por interpretações obscuras.

A base do paradigma holístico é transdisciplinar, mesmo tendo surgido a partir de pesquisas no campo da física, principalmente. Mas ele propõe atenuar as fronteiras entre ciências físicas, biológicas e humanas e por outro lado em recuperar a importância de tradições de pensamento e filosofias na construção do conhecimento. Como ressalta Maffesoli:

Para além do corte arbitrário entre a vida física e a vida psíquica, e por conseguinte, entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, cortes impostos pelo século XIX, estamos em vias de reencontrar uma perspectiva global que é prospectiva (1994, 52).

Essa via prospectiva assinala, segundo Maffesoli (1994), o declínio dos modos clássicos de estruturação do pensamento e das sensibilidades no ocidente conformando até mesmo outros imaginários que acompanham a ciência. Essa via seria capaz de re-ligar: **a)** a ciência cartesiana construída sobre as lógicas de exclusão, da não contradição, nutridas pelas imagens da ascensão, da iluminação e da separação nas quais sobressai a figura do cientista como herói salvador que vence com seu gládio a batalha contra a morte. **b)** a estrutura mística, relacionada ao paradigma holístico, que remete à imagem da intimidade, da interiorização muito presente no pensamento oriental que podem ser expressas pelo *yoni* hindu ou o símbolo da vulva, da caverna, da gruta, do acolhimento. A interseção dessas duas

estruturas promove “o princípio da similitude e da analogia que se torna a força-motriz do paradigma holonômico, da lógica recursiva e das abordagens transdisciplinares” (MARQUES, 2008). O pensamento oriental apresenta inúmeros símbolos dessa intersecção como o *lingan* e o *yoní*.

Essa intersecção tem sido realizada principalmente pelas física, astrofísica e biologia (MAFFESOLI, 1994, 52) que atualmente mais do que nunca retomam filosofias, simbolismos místicos ancestrais, tradições de pensamento e técnicas ancestrais como a meditação como forma de acesso e compreensão da própria estrutura do conhecimento. Ela tem influenciado as medicinas alternativas e também as espiritualidades terapêuticas *oferecendo um conjunto de categorias que enriquecem através de analogias e metáforas de integração dos opostos, a base conceitual holística e vibracional de suas práticas*. Essas disciplinas assumem importâncias crescentes nos círculos terapêuticos influenciando a construção da cosmovisão alternativa já presente no romantismo, na contracultura e nas novas espiritualidades terapêuticas do movimento *Nova Era*. Nessa cosmovisão termos como holístico, holograma, redes, sistema, energia, quantun, relatividade, não localidade, incerteza, paradoxo, são algumas categorias que reverberam de modo substancial e metafórico nos círculos estudados que endossam o novo paradigma, seja de modo explícito ou implícito. É importante esclarecer que na maior parte das vezes os seus usos extravasam o campo das ciências físicas, para então conformar o imaginário mítico e o sistema de crenças que oscilam entre um saber científico e outro religioso. Independentemente dos usos, algumas vezes indiscriminados de certos conceitos, o fato é que elas contribuem para apresentar um cenário de mudanças no que concerne às representações tradicionais do homem e das relações humanas, bem como da própria ideia de sociedade que passa a ser vista dentro de uma perspectiva organicista não positivista.

Alguns pontos do paradigma holístico merecem atenção. Um primeiro ponto desse paradigma é a visão sistêmica da vida já expressa na perspectiva romântica, orientalista e contracultural. Um dos principais autores de referência para a legitimação do paradigma holístico, Fritjof Capra (1982), diz que a cosmovisão que surge a partir da física moderna contribui para a construção de uma visão orgânica, holística, ecológica da vida, favorecendo a relativização da imagem do universo da física clássica como uma grande máquina como já se havia destacado. O desenvolvimento de novos métodos de análise e as descobertas no domínio do átomo, da biologia molecular, no domínio astronômico e cosmológico da

macrofísica tem se colocado diante de questões que levam as ciências duras a se deparar com uma visão sistêmica e complexa da realidade que outrora já fora apresentada sobre outra linguagem por algumas tradições de pensamento e religiões. Eles contribuíram para que inúmeros cientistas reavaliassem as clássicas representações e teorias acerca da organização e funcionamento do universo, da vida biológica e mesmo das sociedades, pautadas no princípio de causalidade, na dualidade entre sujeito-objeto, na linearidade e na separação homem e natureza. Segundo a teoria sistêmica não existiria nada no universo que se manifeste de forma inteiramente independentemente seja ele um átomo, um organismo, um indivíduo, uma sociedade. A natureza não mais se revela como um amontoado de átomos, mas antes aparece como uma teia de relações não lineares como afirma Capra (1989, 61) cuja unidade emerge a partir de uma complexa rede de eventos intercambiáveis segundo uma lógica não linear. Uma força fundamental seria responsável pela criação dos conjuntos “desde o átomo até o universo, passando pela célula, por cada pessoa e sociedade” (WEIL, 1996, 63). É disso que trata a teoria do *bootstrap* que afirma que as galáxias, planetas, o homem, o átomo, o mundo quântico as interrelações humanas, as organizações sociais podem estar unidos por uma mesma “autoconsistência”(ibid.). Vida biológica, vida humana, sociedade passam a ser vistas como resultantes de um processo energético de dimensões cósmicas. Essa visão tem levado a ciência a definir um sentido na vida para além do humano, ou uma humanidade para além do homem, uma intencionalidade, fazendo os cientistas repensarem sobre a possibilidade de existir mente, linguagem, memória, consciências, valores<sup>52</sup>, cultura em níveis de organização distintos das sociedades humanas<sup>53</sup>, afirmação já colocada na Grécia antiga e por inúmeras religiões e filosofias do oriente, assim como por culturas e religiões de povos tradicionais e na contracultura pela hipótese gaia.

A visão atual que nos fornece a física moderna é que o universo se conduz como um grande ser, um todo carregado de intenções, de programação, de informática, de potencial que se atualiza sob a forma de energia densificada a qual é percebida pelos seres humanos como matéria. Seres descobrem

---

<sup>52</sup> Cabe pensar o Amor como energia autopoietica em oposição à entropia. É comum os *new agers* afirmarem que o amor seja a principal energia que comanda o universo. Ver, Maturana e Varela.

<sup>53</sup> O antropólogo Gregory Bateson, como mostra Capra (1989), propôs que a mente fosse definida como um fenômeno sistêmico característico não apenas dos organismos vivos superiores, mas de sociedades e ecossistemas. Bateson enumerou os critérios que os sistemas têm que satisfazer para que a mente ocorra. Qualquer sistema que satisfaça esses critérios estará apto a processar informação e a desenvolver os fenômenos associados à mente como pensamento, aprendizagem, memória.

pouco a pouco que estão indissoluvelmente ligados entre si, a todos os outros seres e ao grande ser (WEIL, 1984, 71).

Dessa perspectiva nasceu a hipótese Gaia de James Lovelock teoria a qual concorda com o fato de que o planeta é uma forma de consciência. Capra (1982) pode esclarecer a teoria:

Na ordem estratificada da natureza, as mentes humanas individuais estão inseridas nas mentes mais vastas dos sistemas sociais e ecológicos, e estes, por sua vez, estão integrados no sistema mental planetário – a mente de Gaia –, o qual deve participar, finalmente, de alguma espécie de mente universal ou cósmica. Essa estrutura conceitual da nova abordagem sistêmica não é restringida, em absoluto, pela associação dessa mente cósmica à idéia tradicional de Deus. (p. 271)

Isso conduziu o teólogo Teilhard de Chardin (1987) a afirmar que o planeta está coberto por uma teia de ideias que formam o pano de fundo subjacente a toda e qualquer organização. A reincorporação do espírito ao mundo físico dá à natureza uma condição ontológica como expresso pela hipótese Gaia. Daí, as inúmeras associações do planeta a grande mãe, patcha mama, irmã terra na mística ecológica franciscana, ao sagrado feminino do neoxamanismo, todas, conotações que partem do princípio de que o planeta é uma forma de consciência que, como o élan vital bergsoniano, conecta todos os seres a partir de uma energia primordial ou força vital, geralmente simbolizada nos circuitos espiritualistas segundos princípios metafísicos e ético morais. Essa concepção muito se aproxima do significado já atribuído pelos filósofos da natureza na Grécia antiga para os quais o logos conformava um tipo de *nous* ou mente universal. Essa *nous* ou teia de ideias estaria também presente em outros sistemas de sentido, tradições e culturas.

Homologamente é possível tecer algumas associações das cosmologias estudadas com a hipótese Gaia. Não foi incomum encontrar expressões na casa de oração como “Senhor do Mundo” para caracterizar uma supraconsciência ou logos planetário que teria influência sobre os assuntos humanos, ou mesmo, em um nível hierárquico inferior; a figura de orixás ou espíritos evoluídos como entidades que regem não apenas uma casa ou terreiro, mas centenas de trabalhos, simultaneamente organizando legiões de curadores, ou seja, uma consciência coletiva que estaria em consonância com o princípio de não localidade quântica e o fenômeno de ubiquidade já estudado por Mauss. Na *Sahaja* mostrou-se comum associar determinados deuses a um possível padrão vibratório capaz de influenciar até mesmo os padrões culturais,

representações e comportamentos coletivos de um povo. Por exemplo, o deus hindu Ganesha traria em seu bojo os elementos arquetípicos e energéticos originais relativos à Índia que, por sua vez, regeria as qualidades espirituais básicas da raiz. Jesus, por sua vez, apresentaria uma consciência cósmica e regeria uma espécie de consciência planetária. Daí sua influência mundial. Fala-se também na *sahaja da força Kundalini* personificada pela mãe cósmica que cuida internamente. Esses mitos revivificam o imaginário das sociedades modernas sendo, sobretudo, um dínamo capaz de agregar as consciências individuais como mostrou Maffesoli (1994). No caso do *Reiki*, essa energia, por mais impessoal que seja, configura-se como um princípio imanente que participa da vida comum.

Continuando, o paradigma holístico responde ao anseio por uma “sabedoria sistêmica” cujo princípio pauta-se na interdependência entre matéria, energia e consciência, indivíduo, sociedade, natureza e cosmos. Na sua base existem princípios holográficos, vibracionais energéticos e mórficos, importantes para se compreender.

### **2.3.1 A metáfora holográfica**

A metáfora holográfica proveniente do paradigma holonômico é um dos meios de compreensão da realidade adotada pelas terapêuticas. O princípio da holonomia afirma que o ser total, seja ele a terra, o sistema solar, o corpo humano, a sociedade estariam contidos como informação ou energia, em cada uma de suas partes. A parte conteria, assim, propriedades universais da natureza, do corpo humano, da sociedade, do cosmos. No plano cosmológico os mesmos elementos básicos que compõem o sol encontram-se nos outros astros inclusive na terra e no ser humano, o que leva a afirmações *new agers* de que nós somos potencialmente uma estrela. No plano da biosfera os mesmos elementos que compõem a terra também compõem o organismo humano que se ordenaria a partir não apenas da base mineral, mas a partir das características magnéticas e morfológicas do planeta. No plano genético a totalidade da informação do organismo encontra-se em todas as nossas células. No plano social, a sociedade encontra-se em todos os espíritos humanos através da informação cultural como linguagem, valores e visão de mundo. Como diria Morin (2002) pautando-se no princípio holográfico, um dos fundamentos do paradigma da complexidade, o mundo faz-se presente no espírito humano, e este por sua vez está presente no mundo. Na mesma linha de raciocínio

Capra sintetiza o princípio holográfico derivado do paradigma holonômico desenvolvido do David Bohm.

O ponto de partida de Bohm é a noção de "totalidade ininterrupta", e seu objetivo é explorar a ordem que ele acredita ser inerente à teia cósmica de relações em um nível mais profundo, "não manifesto". Ele chama a essa ordem "implicada" ou "envolvida", e descreve-a em analogia com um holograma, em que cada parte, num certo sentido, contém o todo. Se qualquer parte de um holograma é iluminada, toda a imagem será reconstruída, embora mostre menos detalhes do que a imagem obtida do holograma completo. Na opinião de Bohm, o mundo real está estruturado de acordo com os mesmos princípios gerais, estando o todo "envolvido" em cada uma de suas partes (CAPRA, 1982, 80)

Disso deduz que nenhuma das partes de um evento conteria em si uma lei essencial senão em associação com todas as outras. Para compreender um fenômeno qualquer é preciso compreender a cadeia em que esse evento está engendrado e essa cadeia não é linear e não está baseada na lei de causalidade da física newtoniana.

### ***2.3.2 Energia, paradigma vibracional e física quântica***

Outro ponto a ser destacado diz respeito ao paradigma vibracional com base na quântica que tem como central o conceito de energia. Esse paradigma desconstruiu a clássica concepção newtoniana de energia da segunda lei da termodinâmica, rigidamente associada à noção de calor produzido pelo atrito entre corpos materiais, perspectiva reducionista que se desdobrou nas categorias de força e trabalho atualmente reinterpretadas pela física quântica. A introdução da noção de campo desenvolvida pelo eletromagnetismo demonstrou que a energia poderia ser estudada de forma relativamente independente dos corpos materiais (CAPRA, 1982) e do trabalho produzido mecanicamente. Por outro lado, a investigação atômica conduziu a uma desconstrução da materialidade da física clássica para a qual os átomos constituíam partículas maciças e duras, ou blocos básicos de construção da vida. Essa descoberta alterou drasticamente – ao menos para os grupos de pessoas adeptos das espiritualidades terapêuticas – as representações sobre o corpo e a matéria, as relações entre os homens e o mundo da vida cotidiana tidos até então como realidades sólidas cujas relações são mecânicas, locais e lineares. Nessa perspectiva, objetos físicos, em nível quântico, parecem possuir propriedades tanto locais – reducionistas – de partícula, quanto não-locais – holísticas – de onda. A matéria passa a ser vista a partir da interpretação da mecânica quântica



como uma matriz energética e um campo de força vibrando em determinada faixa de frequência cuja composição é na sua maior parte energia condensada, a principal responsável pela organização e coesão físico-química dada, sobretudo pela consciência do observador.

A quântica demonstrou que matéria e energia sustentam o ritmo fundamental do universo a partir do princípio da complementaridade de Niels Bohr (apud Capra, 1982)<sup>54</sup> que afirma a importância tanto da expressão ondulatória como corpuscular da matéria.

As palavras do antropólogo Terrin (2004) sobre como as transformações no campo das ciências naturais alteram a compreensão da visão de mundo pós-moderna são esclarecedoras:

A matéria adquire novas dimensões. Enquanto produto da consciência prospectiva, a percepção dos objetos como matéria inerte e separada do sujeito observador desapareceria. Em outras palavras, a matéria não é mais matéria, mas é, sobretudo, energia, é campo energético, torna-se força espiritual: é uma realidade imanente e ao mesmo tempo transcendente. Somente então os objetos poderiam readquirir qualidades vitais, poderiam fazer de novo a conjunção entre alma *kósmos*, eu e o mundo (TERRIN, 2004, 378).

Nessa linha de raciocínio Terrin (op. cit.) aponta para o fato de que as espiritualidades contemporâneas apoiam-se na crença de uma força ou energia cósmica intencional responsável por tecer todos os níveis da existência. Todo sistema no nível macro e micro seria antes de tudo formado por relações energéticas; energia é o princípio geral que unificaria o universo, participando dos ciclos de produção e reprodução da vida em todos os níveis. O antropólogo Luis Eduardo Soares em seu estudo sobre o fenômeno nova era esclarece a centralidade do uso do termo e sua amplitude nos circuitos terapêuticos alternativos:

energia é uma categoria-chave por seu papel mediador, substrato a um só tempo material e espiritual da vida. Ele interliga indissociavelmente o corpo, o espírito, a natureza e o cosmos. A energia pode ser considerada de forma abstrata, mas predominantemente, trata-se de algo concreto que pode ser visto e manipulado. Corresponde à energia cósmica, imanente em todo o universo. *Manah*, *prana* ou *chi* [*mana*] que permeia tudo, está no ar, na terra, nas estrelas. Adquire diferentes formas, densidades de acordo com a dimensão, o ambiente, a criatura, ou a vibração mental ou espiritual.

---

<sup>54</sup> A compreensão de que a luz manifesta-se ora como ondas e ora como partícula demonstrou a natureza dual. A física quântica como demonstrou Heisenberg deixou claro que todo o universo subatômico com elétrons, prótons, nêutrons apresentam uma natureza dual e paradoxal apresentando-se ora como ondas e ora como partículas. Niels Bohr (apud CAPRA, 1982) criou o princípio de complementaridade entre matéria e energia com o objetivo de resolver tal paradoxo. Matéria e energia nunca estariam separadas, ambas sustentam o ritmo fundamental do universo.

Energia imanente se transforma em bioenergia ou energia consciencial. É também algo que parte do encanto, do carismático ou da magia. É manipulável por meio da imposição de mãos, dos passes, ou do simples pensamento, gerando saúde doença ou mesmo fortuna. Meridianos, *chacras*, orgônio; energia é a moeda cultural do mundo alternativo (SOARES, 1989, p. 129).

Energia passa a ser considerada o significante por excelência no interior do paradigma holístico e no interior das espiritualidades terapêuticas, a moeda cultural como argumenta Soares (1989). É ela a categoria capaz de dar sentido à teia de conexões entre os seres por trás do aparente caos e absurdo que possa existir. Nesse sentido, toda vida em todas as suas diferentes formas, estados, processos consistiria em energia interligada como se fez presente no circuito. Nessa rede de conexões cada evento influencia e é influenciado por todo o universo em acordo com o princípio da não localidade e não linearidade quântica (CAPRA, 1989), oposto às concepções de espaço tridimensional da geometria euclidiana, às leis de causalidade newtoniana e à separação sujeito-objeto cartesiana.

A transmissão de informação e energia para a teoria quântica implica em uma conexão instantânea entre eventos que não podem ser analisados em separado. Isso desdobra na questão do papel da mente e da consciência do observador e sua influência sobre uma cadeia de eventos em que ele esteja co-implicado. Na teoria quântica o observador não está separado do que se observa segundo a teoria do emaranhamento. Essa observação conduz à constatação da influência da consciência do observador ao nível quântico da realidade o que contribui para a representação da integração entre o macro e o micro. Os atos humanos, sentimentos e pensamentos teriam o poder de influenciar em níveis energéticos sutis toda uma cadeia de eventos, o que Amaral (2000) constatou em seu estudo da *Nova Era* e chamou de fator *Psi*, entendido como uma influência de uma mente individual – influência essa de caráter vibratório sutil – sobre objetos, pessoas, situações, conjunturas e outros eventos. Esse fator *psi* que Amaral (2000) constatou em seu estudo sobre a *Nova Era* está muito presente nos grupos estudados. Isso se vê nas meditações coletivas em favor da humanidade, nas práticas de cura de caboclo em nível não local, nas práticas *Reiki* de doação de energia cósmica à distância. Expressões também, como “mude sua frequência de pensamentos”, “altere seu campo vibracional com pensamentos positivos” implicam em um conjunto de ações que se concretizam como os meios para alterar o campo vibratório, a frequência energética.

Por fim, é importante ressaltar que o estudo das energias derivadas da quântica, do paradigma holonômico, ou o estudo das formas de pensamento retirado da ressonância mórfica são, sobretudo, utilizados como recursos analógicos no interior dos movimentos. Os códigos semânticos criados para o estudo do universo subatômico contribuem para o campo das terapêuticas em dois aspectos: como recurso de linguagem e como meios de legitimação de uma suposta experiência espiritual e energética que é geralmente aceita a partir de duas entradas: uma subjetiva e fenomenológica, pautada na experiência e a outra objetiva. Isso quer dizer que experiências energético-espirituais derivadas do desenvolvimento mediúnico, da sintonização energética, da meditação que evoca um sentimento de reconciliação, de comunicação com o mundo espiritual, de cura e transformação, de despertar de forças e poderes internos, de união com o todo, de conexão com a natureza e o próximo, de cura espontânea, todos muitas vezes de difícil codificação, geralmente encontram em categorias derivadas do paradigma holístico, vibracional e morfogenético – teia de conexões, energia, formas pensamento, campo vibracional, sincronicidade, lei das afinidades energéticas ou da frequência vibratória – uma qualidade significativa que auxilia na descrição de determinados eventos e legitima a experiência.

Seguindo o pressuposto hermenêutico e fenomenológico de Maffesoli (1998) podemos dizer que como recurso analógico as terapêuticas espiritualistas lançam mão de um entendimento metafórico para descrever aspectos de difícil codificação da experiência muito comum às percepções somáticas enlevadas nas terapêuticas (p. 148).

Sabe-se que os místicos [e agora pessoas simples], através da intuição iam o mais profundo na experiência humana, seja no amor, no sofrimento, na beatitude ou na morte. Todas essas coisas eles viviam com intensidade, mas quando tratavam de exprimi-las, dado o aspecto inefável das experiências, suspeitavam das palavras e de sua modulação conceitual. É assim que eles se empenharam em desenvolver uma maneira de dizer que não enclausura aquilo que pretende descrever (MAFFESOLI, 1998, 148).

A construção de modos analógicos por espiritualistas utilizando-se de elementos das ciências físicas está para além da apreensão intelectual e isso se faz corrente em todos os grupos que fomentam o compartilhar das experiências geralmente dadas nos níveis pré-objetivos. A fim de reunir *o dado com o significado* em uma espécie de simbolismo que ganhe concretude, eles lançam mão de metáforas sensíveis: o espírito como fogo e calor, o espírito como mãe, como cuidado, como brisa fresca, o guia como impulso, vibração, a vida

como uma teia de energia, o pensamento como onda, os sentimentos como cores, o corpo como luz. A metáfora, como lembra Maffesoli (op. cit.), nem sempre tem a intenção de assumir a cientificidade pois sua concretude fala ao coração da vida nem sempre racional (1998, p.148). As experiências de caráter metafísico são distintas da lógica científica quântica e as transborda. As analogias de ordem metafórica não querem indicar o sentido último das coisas mas contribui para descrever as percepções e situar suas significações que por sua vez sempre transbordam as metáforas do universo do misticismo quântico.

– // –

### **3 Nova Era e nova consciência religiosa: de religião à espiritualidade**

Como observa Brandão (2004) “a religião e outros sistemas de sentido espirituais convivem com ciências e ideologias e não parecem perder terreno, mas antes revigorar-se e abrir-se a um mundo de ideias e de desafios humanos (...) os imaginários do sagrado no país segundo o autor parecem hoje mais resistentes às crises da pós-modernidade do que às ciências e ideologias” (p.284). A religião, como parte da vida humana, para além dos aspectos alienantes que ela possa envolver, nunca enfraqueceu substancialmente seja nos seus aspectos mágicos, míticos, oníricos ou ritualísticos. Mesmo com o processo de racionalização e secularização da vida, seguida por uma perda de sentido religioso, desmagificação nas diversas esferas da atividade humana, o mundo não se tornou plenamente desencantado se é que algum dia ele deixou de ser, principalmente no Brasil. A religiosidade ou o sentimento religioso permanece na vida das pessoas, construindo reciprocidades simbólicas, oferecendo sentidos de vida mesmo em sociedades economicamente avançadas onde o individualismo, o cientificismo e a secularização se fazem presentes de maneira mais extremada. O que se observa diante dessa conjuntura é o surgimento de novas formas de relação com o sagrado, transformações no campo religioso tradicional que vive uma crise de hegemonia e valores. A originalidade desse novo campo religioso no caso do Brasil pode bem ser explícita pelo fim das hegemonias simbólicas e institucionais do catolicismo em consequência do influxo de novas religiosidades de caráter transnacional, uma característica nova erista. Esse fenômeno social abrangente é propulsor dessas transformações no campo religioso como observaram Hellas (1996) e Amaral (1996) e que dá origem às espiritualidades terapêuticas.

Um primeiro ponto de mudança de perspectivas religiosas a ser observado diz respeito às funções totalizantes das religiões tradicionais que pretendem inserir o indivíduo na comunidade a partir de um conjunto de dogmas pré-concebidos e rituais, o que não corresponde à nova consciência religiosa nova-erista pós anos 60. O que se quer dizer é que caducam os usos políticos e ideológicos da religião como aparelhos de dominação e aparatos disciplinares utilizados com fins de produzir uma ilusão de pertencimento a alguma ordem mais abrangente. As instituições religiosas tradicionais enredadas no seu conjunto de normas e dogmas desgastaram-se não correspondendo aos anseios, por um lado de autonomia subjetiva na composição dos sentidos existenciais e por outro, por modos menos pragmáticos e mumificados de relação com o transcendente. Os modos exteriores, artificiais e cristalizados do formalismo religioso que tinha o objetivo de introjetar visões de mundo, ethos e hábitos específicos, condicionando, padronizando e homogeneizando comportamentos individuais e coletivos, ordenando os sentidos existenciais em relação a um mundo pleno de absurdos, perde sua rigidez e dá lugar a experimentalismos diversos nos modos de se relacionar com o sagrado e significá-lo. Este, não mais está restrito a determinado grupo ou território religioso, mas fala-se de um sagrado perene. Seguindo a linha de pensamento de D'Andrea (1996) observa-se que as religiosidades tradicionais estão despreparadas para lidar com uma forma de espiritualidade nascente que surge principalmente a partir dos anos 60, pós-contracultura. Segundo o autor, o racionalismo secular, a orientação extramundana, a prática religiosa orientada pelo princípio da moralidade voltada para a ordenação da conduta a partir de padrões artificiais do que seja certo e errado minam o fortalecimento de um tipo de consciência religiosa que valoriza o cultivo de uma sabedoria essencialmente interior, mais experimentalista e expressionista que dá ênfase aos aspectos espirituais e místicos das experiências. Essas religiosidades pós-tradicionais com alto grau de reflexividade como afirma o autor, na linha de Giddens, em certa medida fomentam novas interpretações sobre questões relativas à vida, à dor, à doença, à morte, às relações humanas, à justiça, interpretadas não mais sobre o determinismo de esquemas metafísicos e ideológicos prescritos, mas na experiência reflexiva dessas questões.

Outro aspecto, é que essa nova espiritualidade não se constrói como uma instituição entendida como uma comunidade moral que une crentes, fiéis e sacerdotes no sentido durkheimiano, em torno de uma igreja central com hierarquias ou autoridades religiosas definidas. Em vez de uma comunidade tradicional agregada por representações coletivas,

dogmas e doutrinas, reunidas em torno de um corpo de especialistas ou mesmo dependentes de um quadro de fiéis, a espiritualidade *Nova Era* é perene, surge como uma força social à maneira de uma rede difusa, conectada por afiliações genéricas e heterogêneas em pequenos grupos onde se permite fazer sentir um maior poder de expressão do indivíduo. Sua organização se dá em redes e assume a forma orgânica de uma nebulosa de sentimento religioso (MAFFESOLI, 1994) muito próximo do que Luckman chamou de religião invisível, e que Maffesoli (op. cit.) chamou de o transcendente imanente próximo à noção de atmosfera do romantismo alemão e do divino social durkheimiano. Sua forma por um lado pode parecer e ser fragmentária, com descontinuidades, mas elas contêm elementos organicamente ligados que aproximam pequenos grupos e indivíduos a partir de um jogo de reciprocidades simbólicas, de trocas energéticas, configurando por seu turno um movimento em nível macro, amplo, subterrâneo configurando circuitos, independentemente da multiplicidade de modulações que possam assumir. Não é sem sentido que se opta por definir essa nova consciência religiosa sob o termo espiritualidade ou espiritualismo sem compromisso religioso como reiteram Heelas (1994), D’Andrea (1996), Amaral (2000) e Magnani (1999).

Nesse sentido, esta nova consciência religiosa parte do discurso meta-referente de que todas as religiões seriam a expressão de uma mesma realidade, bem como seriam depositárias de uma mesma verdade interior independentemente das divergências e separatismos ideológicos como bem apontou Heelas (1996), Carvalho (1996). Essa crença permite que tradições de pensamento aparentemente inconciliáveis sejam unidas por um princípio comum e universal (energia, amor, sabedoria) que se pode extrair não só de textos canônicos, mas da experiência mística dessa verdade fundamental e universal que permeia todas as religiões sob diferentes formas e está presente nas magias. Como argumenta Carvalho (1994) essa nova consciência religiosa passa por cima dos núcleos de diferenças entre as várias religiões e aceita combinações antes impensáveis do ponto de vista teológico tradicional. O que sustentaria essas novas combinações seria a suposição de uma “meta-revelação” entendida como uma unidade que perpassa as várias revelações religiosas já conhecidas como já colocado por muitos místicos e homens santos e mesmo por xamãs, sacerdotes, yogues. Não é sem sentido que as novas espiritualidades contemporâneas ou religiosidades pós-tradicionais procuram tecer equivalências entre revelações religiosas de um modo mais sistemático. Como consequência é comum a essa nova consciência religiosa um perfil discursivo de unidade das tradições que articule um discurso metareferente, ecumênico, universalizante (CARVALHO,

1994, p. 94). Lembre-se que a construção da metarevelação como bem observou Carvalho (op. cit.) não se dá apenas em termos conceituais e hermenêuticos, mas fenomenológicos, ou seja, valoriza-se a experiência com essa unidade fundamental de todas as religiões.

Observa-se, então, que essa nova consciência preza muito mais pela experiência e pela relação com o sagrado, o sobrenatural ou o transcendente relativamente desvinculado da instituição, fortalecendo ainda mais a concepção de uma religiosidade invisível, um divino social transcendente e imanente que se imiscui nas relações, nas magias cotidianas. Nesse novo esquema não é incomum um trânsito de saberes com o campo científico, com tradições de pensamento e filosofias exóticas, com o universo mágico-religioso. Um movimento duplo de tradicionalização e destradicionalização acontece no interior das espiritualidades contemporâneas o que não permite mais uma visão de mundo essencialmente religiosa ou essencialmente científica, mas um tigrado, usando uma metáfora de Durand (data). E, por outro lado questiona-se o excessivo racionalismo, considerado um empecilho ao desenvolvimento de uma consciência religiosa menos pragmática, mais afetiva e encantada e mesmo, mágica. A magia nesse caso, deixa de ser pensada como instituição obscura e se torna uma técnica. De modo geral, tal arranjo moderno colapsa o dualismo religioso da relação do homem com o sagrado dado a partir da mediação com o transcendente por meio de autoridades e hierarquias, por uma normatividade que seja externa à própria subjetividade do indivíduo.

O circuito de estudo, mesmo contendo um relativo sistema institucionalizado de crenças e rituais abre espaço para a flexibilização das formas de significação e prática incorporando elementos das experiências pessoais de seus idealizadores e constituição de arranjos idiossincráticos.

### **3.1 Uma espiritualidade do *self* em meio ao drama de constituição de vínculos coletivos.**

Como mostrado, uma das características mais marcantes da espiritualidade *Nova Era* refere-se ao desenvolvimento de uma consciência pautada na valorização da subjetividade e da experiência pessoal ou idiossincrática. Como demonstraram Heelas (1994), Amaral (2000, 1994) e Magnani (1999) em seus estudos do movimento, o núcleo central da *Nova Era* é religiosidade do eu, das coisas do coração, da sensibilidade, dos sentimentos, do ser interior, características que remetem ao romantismo, ao orientalismo e à contracultura. O declínio da

religião tradicional favorece o interesse pela questão da alma humana, da identidade, da individualidade, situação que Durkheim já havia prefigurado em *As formas elementares da vida religiosa* ao observar o culto do eu na sua dimensão divinizada no interior da consciência do homem moderno (1979). Como mostrou Heelas:

Durkheim escreveu a respeito de um culto da personalidade humana na qual se baseia toda nossa moralidade. O homem tornou-se um deus para os homens. Vinte anos depois Simmel ressaltou a importância do que ele caracterizava como a verdadeira religião da alma a qual não pode ser outra coisa que não sua vida metafísica mais íntima não moldada por nenhuma das formas de fé. Recentemente Luckmann afirmou: o domínio da transcendência está diminuindo. Os temas religiosos que vêm se tornando dominantes são autorealização, autonomia pessoal e autoexpressão (HEELAS, 1996, 26).

É esse um dos aspectos dessa nova consciência religiosa para a qual o sagrado livre de coerção da autoridade externa será associado a uma compreensão mais de ordem fenomenológica e hermenêutica (MAFFESOLI, 1994) que valorize a experiência religiosa e os significados desdobrados da mesma. Essa nova consciência posicionará o *self* ou o eu no centro do significado religioso (D'ANDREA, 1996). Doutrinas, dogmas e moralidades codificadas da religiosidade tradicional perdem seu valor caso o indivíduo se torne dependente de verdades externas, artificiais que não passem pelo crivo da reflexividade.

Não é incomum considerar, portanto, o homem como divino (HEELAS, 1996), como portador de virtudes e poderes sobre-humanos. O *self* será muitas vezes associado ao deus interior em oposição ao ego ou eu inferior com o qual constantemente se travará um embate. Em meio a esse processo de sacralização do *self* muito comum ao oriente, e relativização da importância do ego, as terapêuticas espiritualistas propõem um reencontro ou reconciliação do indivíduo com uma espécie de força interior que assume a forma de um guia ou voz interna, uma consciência cósmica, um deus interior, um santo, um orixá, o Cristo cósmico, uma luz divina, ou uma força envolvente como a *kundalini*. É comum, nesse sentido, expressões como ouça sua voz interior, seu guia interno, seu sagrado e só aceite aquilo que sinta com o coração ser verdade. A verdade brota da experiência com este *self* considerado uma parcela do absoluto. Dele provêm poderes ou virtudes. Essa identificação confere ao indivíduo um poder tamanho que o levaria a influenciar o mundo externo de modo mágico, seja pelo pensamento, por meio de técnicas de imposição de mãos, pela oração. Não é incomum, nesse sentido, a natureza da interioridade expressar-se no plano externo na forma de energia, de vontade e de



poder, que de modo geral só se manifestam de modo sadio quando associados a valores éticos morais como o amor, pois, do contrário o *self* pode se contraverter nos poderes do ego, que apartam, isolam, cindem e separam o indivíduo do todo.

É nesse sentido que Amaral (1996) fala de *self spirituality* como uma linguagem corrente nos círculos alternativos.

A afirmação básica da *self spirituality* centra-se na existência de uma realidade interior – o verdadeiro eu – que é perfeita e fonte natural de tudo que é bom na vida: o amor, a sabedoria, a iluminação, a criatividade e o poder. Em ligação cósmica com a verdadeira essência da vida, essa realidade interna poderá exprimir a manifestação do espírito, da divindade ou do criador no mundo humano (p. 57).

Outras características da *self spirituality* que se faz presente nos meios espiritualistas são o autoaperfeiçoamento, autodesenvolvimento, autoconhecimento, refinamento ético-moral que estão em nítida consonância com um processo de “reforma íntima”. O termo retirado do espiritismo se mostrou corrente não só na Casa de Oração, mas também nas falas de adeptos da meditação e da terapia *Reiki*. A ideia do despertar da *kundalini*, termo correntemente presente nos três espaços, também se refere a um cultivo de qualidades e virtudes inatas adormecidas no ser e que devem ser despertadas pela meditação e trabalhadas como meio de acesso a estados de consciência sutis. No caso do *Reiki*, esse autoaperfeiçoamento interno explicita-se no trabalho pessoal em cima dos cinco princípios éticos fundamentais da prática que proporcionaria o contato com a energia cósmica. Lembre-se que não existe dualidade entre *self* e todas essas forças, elas são o elo entre a vida individual, social e o mundo. O que se encontra no interior (*kundalini*, energia cósmica, sagrado interior expresso na forma de um guia) é parte do absoluto, o que constitui a única fonte de legitimação prática e ética para as ações no plano exterior.

Outro ponto da *self spirituality* diz respeito à *linguagem psicológica*, ferramenta para trabalhar níveis profundos e arcaicos do indivíduo que encontra um grande reconhecimento nos meios esotéricos, magísticos e espiritualistas. A linguagem psicológica estaria mais sintonizada para trabalhar com as forças espirituais, geralmente referenciadas pelas dimensões mais profundas e internas do ser. Ela seria uma ferramenta que daria acesso ao inconsciente, subconsciente, à memória ancestral, à memória coletiva ou mesmo um possível supra-consciente ou consciência cósmica. Daí, o uso variado de símbolos, mitos, imagens, e arquétipos como formas de linguagem capazes de acessar não apenas o consciente racional. O

símbolo, o mito, o arquétipo contribuem para a composição dos quadros da experiência subjetiva e da experiência sensível, possibilitando a reconquista do sentido para o espiritualista moderno. Elas preenchem as lacunas onde a ciência psicanalítica tradicional e a religião tradicional não conseguem chegar, incitam as mesmas a rever seus paradigmas no que tange às questões relativas ao corpo e à alma, vistas não mais como dimensões estanques. Ambas passam a ser vistas como algo mais abrangente, um nó de relações, um campo de forças e energia, um emaranhado de possibilidades e sentidos que remetem sempre às questões espirituais e cósmicas. De acordo com Brandão (1994)

A religião e digo agora a espiritualidade não pretende apenas curar o corpo, mas de alguma forma tocar os níveis mais profundos e arcaicos da alma. Assim, ela procura curar o espírito também descrito na forma de um eu, espírito afligido por algo interno ou externo que venha a causar uma perda de sentido (p. 31).

São muitos os grupos espiritualistas que lançam mão de ferramentas psicoterapêuticas e psicotécnicas nas vivências e dinâmicas, nos trabalhos coletivos, nas práticas curativas sempre com o intuito de restabelecer um possível sentido perdido. Como lembra Hellas (1996), a religiosidade tradicional é fonte de práticas. Trabalha-se com música (cantos, mantras, chamadas, instrumentais), arte e imagem (mandalas, yantras, palavras de poder, símbolos sagrados, geometria sagrada, imagens de natureza), trabalhos corporais, respiratórios, cinestésicos (*yoga*, tai chi, meditação, rodas, *workshops*), com práticas mágicas sempre com o sentido ou de despertar um poder adormecido, o divino interior, ou de inserir o eu numa realidade mais abrangente. Terapias corporais mítico-simbólicas em grupo, a gestalt terapia e o trabalho de percepção da natureza interna e externa, o trabalho com os elementos nas cachoeiras e matas de inúmeros grupos, as variadas terapêuticas dos corpos sutis com suas energizações rituais, os jejuns, o cantos sagrados em locais naturais sagrados, os retiros, as purificações, as meditações individuais e mesmo coletivas para a cura planetária, as orações de diversos grupos, os trabalhos voluntários de doação de energia representam as variações em torno de uma espiritualidade do *self* (HEELAS, 1996) que se propõe a restabelecer a perda de sentido que possa se fazer presente nas questões existenciais como a dor, a morte, a angústia, ou a doença.

O fenômeno da psicologização do campo religioso, em especial das terapêuticas espiritualistas, representa uma nova forma do sujeito se relacionar com o sobrenatural, com o mundo à sua volta e as pessoas. A psicologização estrutura até mesmo as práticas dos grupos

estudados. A linguagem do preto velho é nitidamente psicológica e mesmo eivada por sabedorias populares repletas de simbolismos; ela é intimista e sempre referenciada ao eu interior. O mesmo pode-se dizer da prática *Reiki* e da *sahaja yoga*. Ambas lançam mão de psicotécnicas e recursos psicoterapêuticos. Todas elas colapsam as formas artificiais e exteriores de lidar com as questões da alma. O formalismo ritual substituído nesses espaços por formas idiossincráticas e experimentalistas permite ao sujeito tecer no pano de fundo mítico, histórico e biográfico o quadro simbólico de suas experiências de dor, doença, aflição subjetiva, seus desejos e características pessoais sempre a partir de suas reflexões sobre a experiência, sobre os discursos, sobre as práticas ofertadas. Não é incomum, nesse sentido, a troca de experiências e percepções entre médiuns, *Reikianos* e yogues após sessões de cura, purificação e meditação sempre com o objetivo do compartilhar as idiossincrasias, mas, ao mesmo tempo, tecer significados mais amplos e abrangentes que possam unir o indivíduo em um todo, um *hólon*. Nessas trocas de experiências os adeptos não são tratados como fiéis. Seria o próprio indivíduo seja ele praticante ou adepto em sua busca por transformação, purificação ou mesmo salvação, o responsável por tecer a trama de sentidos não a partir de caminhos já estabelecidos, mas a partir das experiências que surjam no próprio trajeto, nos itinerários que vão se compondo. A composição dos arranjos simbólicos geralmente se dá a partir de um arcabouço heterogêneo de símbolos e práticas ofertados que lançam mão de elementos religiosos e científicos. Não são incomuns articulações inusitadas que compõem ao mesmo tempo a identidade de um grupo em específico ou mesmo de um praticante ou adepto em particular a exemplo do médium umbandista que é praticante de meditação e *yoga* ou da médium umbandista *Reikiana*. A tessitura de um quadro que seja coerente se dá sempre no trânsito das experiências do sujeito. A noção de nomadismo espiritual revela bem as características desse fenômeno que está no cerne das novas espiritualidades e sua existência depende claramente de uma postura experimentalista e empática do sujeito transeunte.

Em cada expressão de um movimento espiritualista o nômade encontra uma parcela de si mesmo e vai compondo o seu mapa de sentidos; ele tece os símbolos que o ancoram em verdades fundamentais criadas pelo homem que falam para além do homem e da sociedade, mas sempre uma expressão transfigurada do real quando apenas vista pelo *conceito*, mas uma expressão plena do real quando vivida de modo simbólico fenomenológico em que a interpretação aproxima o homem do mistério de si e do mundo (BRANDÃO, 1994, 32).

A idiossincrasia como fenômeno social que se expressa claramente nas espiritualidades do *self* representa, por outro lado, o ápice de desenvolvimento da estrutura de pensamento individualista moderna, revelando um grande paradoxo: “a produção social da idiossincrasia e da individualidade como pilares básicos do mundo social” (D’ANDREA, 1996, apud RUSSO, 1993,). Ressaltem-se dois problemas das espiritualidades do *self*. O primeiro, Dumont (1985) já constataria – e que parece estar no cerne das novas espiritualidades – que o buscador espiritual ou mesmo um grupo pode sobrevalorizar a renúncia, o que representaria um relativo desprezo pela vida, pelos relacionamentos cotidianos, pelas pessoas, vivendo no mundo, mas trabalhando em sua própria salvação. Isso remete por outro lado ao mito do indivíduo semideus todo poderoso e autosuficiente buscando sua própria autorealização ou iluminação o que está na contramão dos grupos estudados. E segundo, as experiências subjetivas e os arranjos pautados em uma construção particular podem levar os adeptos das novas espiritualidades e mesmo a organização dos grupos a viver o conjunto dos significantes como isolados, desconectados e descontínuos sendo incapazes de organizá-los em um todo coerente ocasionando uma experiência de *chãos* (TERRIN, 2004, 392), fazendo renascer a metáfora da esquizofrenia do pós-moderno e do *pastiche*.

Como mostrado, um dos pilares básicos do fenômeno *Nova Era* é a perspectiva holista em que se apóiam as metanarrativas de dissolução do eu no todo, da união do indivíduo em uma ordem mística, da conexão do *self* com um sagrado interior, imagem e semelhança de um arquétipo cósmico ou de um espírito com elevado grau na hierarquia. Inúmeras são as falas que seguem a linha da reconciliação, da busca de uma unidade e de uma coesão interno-externo. Existe, nesse sentido, um imaginário holista da união, da síntese, da reconciliação no grande todo que podem ser observadas nos pequenos ritos e *performances*, nas narrativas, e mesmo nas práticas de cura. O imaginário holista tem se mostrado importante no sentido que revela um sentido mais amplo para as relações sociais, para além dos arranjos meramente individuais e esse é um aspecto ressaltado por Maffesoli (1998) em “*O tempo das tribos*” e que concordamos. O indivíduo se apresenta como parte de um nó de relações, inserido em uma rede complexa e não apenas como um nômade isolado em sua ilha de experiências. E, mesmo que alguns caminhos se apresentem como uma forma mais individualizada de espiritualidade sobrevalorizando o *self* como divino, a maior parte enfatiza o papel da nova espiritualidade como algo que procura religar as pessoas à ordem cósmica da vida e a possibilidade de restabelecer um sentido perdido de comunidade, humanidade. Daí, as

terapias alternativas surgiram como possibilidade de suavizar a crise das instituições produtoras de sentido como ciência e religião.

Diante disso ambiguidade e tensão na raiz da estrutura do pensamento moderno se mostram presentes no interior das espiritualidades contemporâneas e das terapêuticas estudadas. O movimento do indivíduo no interior dos grupos parece assumir uma dinâmica pendular que vai da solidão à comunhão efêmera no grupo; do instante coletivo à dissolução ideal na totalidade cósmica; ele oscila entre experiências fragmentárias que cabe a ele tecer à idealização de uma hipotética e possível unidade e pertencimento à comunidade ou ao mundo. Conforme Brandão (1994) o drama da espiritualidade nova erista é a busca da síntese no grupo e no cosmos ao lado do desenvolvimento de um atomismo individualista (p. 31). O espiritualista é o múltiplo que procura encontrar-se uno consigo mesmo, os outros, a natureza, o cosmos e é também o uno que quer se reconhecer múltiplo na diferença, como complementaridade e não apenas oposição. Em sua obsessão pela transformação e cura ele busca a todo tempo reencontrar uma unidade perdida seja no campo pessoal (corpo, mente, espírito), social ou cósmico em meio a uma realidade multifacetada e complexa que sofre com o processo de fragmentação da existência e atomização da vida.

Vê-se que de um lado existe um aspecto positivo na autonomia do indivíduo e dos grupos em tecer o próprio sentido religioso tornando-o sujeito da sua experiência religiosa e permitindo que outros demais também o sejam. Por outro lado existe a dificuldade de vivenciar essa experiência em termos de algo que seja menos relativista e que, sobretudo, suscite a possibilidade de expressão comunitária, ou cósmica. O esquema de Magnani (1999) é salutar para se pensar um possível equilíbrio de forças dessa tensão que as novas espiritualidades procuram sanar em termos rituais, simbólicos e discursivos por meio de terapias. O autor parte de um esquema ternário, a imagem de um triângulo. Em um dos vórtices do triângulo encontra-se o indivíduo representado pelo *self*, no outro a totalidade representada pelo cosmos, o absoluto ou a natureza e no terceiro ponto a comunidade. A comunidade, segundo o autor, seria a depositária de um conjunto de sabedoria capaz de auxiliar na construção de uma ponte entre o indivíduo e o todo. É aí que surge a importância das terapêuticas espiritualistas que, partindo do pressuposto *nova erista* de harmonia e integração com a totalidade, cria um modelo ideal de realidade no qual o indivíduo: **a)** é tido como um ser integral (corpo, mente, espírito); **b)** faz parte de uma comunidade de pertencimento e; **c)** comunga de uma realidade inclusiva e total. Esse modelo ideal de

realidade estaria em consonância com as novas terapias que lançam mão de recursos práticos e simbólicos a fim de resolver a tensão no interior desse triângulo. Terapias, dinâmicas, vivências, métodos de cura, técnicas de autoconhecimento, em *performances* e pequenos ritos intimistas seriam os desdobramentos que nascem desse modelo ideal que são oferecidas pelos novos movimentos espiritualistas com viés terapêutico.

Sem desconsiderar o peso que a estrutura individualista de pensamento faz sentir no interior do circuito estudado ressalte-se uma perspectiva mais organicista que está em consonância com a linha de pensamento fenomenológica e hermenêutica que Maffesoli (1998) desenvolveu no seu livro *O tempo das tribos*. Sua contribuição reside no fato de pensar uma nova sociabilidade emergente no interior dos pequenos grupos, em especial das espiritualidades contemporâneas. Para o autor existe uma pulsão comunitária latente nos pequenos espaços, uma solidariedade desinteressada, uma atmosfera empática, um clima holista não apenas em termos ideais. Tudo isso se faz sentir nas trocas, nas dádivas e contradádivas, nas reciprocidades cambiadas na forma de símbolos, energias, afetos, no serviço ao próximo, na ajuda mútua, no voluntarismo que renasce nos interstícios das sociedades contemporâneas.

Ora, contrariamente àqueles que lamentam o fim dos grandes valores coletivos e a retração para o indivíduo, a nossa hipótese é justamente o fato novo a destacar, parece ser a multiplicação dos pequenos grupos de redes existenciais, espécie de tribalismo que se baseia no espírito religioso, no localismo, na espiritualidade (MAFFESOLI, 1994).

A perspectiva de Maffesoli (op. cit.) demonstra que a hipóstase da filosofia moderna, o individualismo, o ensimesmamento, coloca o ser subjetivo como fundamento de todas as coisas, mas esse modo de pensamento esquece que o sujeito empírico, real, situado em um lugar com os outros, está sempre em relação aos outros e ao acervo que o mundo da vida lhe oferta, ao universo mais amplo.

– // –

#### **4 Nova era: mito e metanarrativa de transformação**

O termo *Nova Era* pode ser considerado uma metanarrativa ou um metarrelato recorrente que se apóia em um amplo acervo mitológico e cosmológico entrelaçado sobre

várias sobreposições nos grupos estudados. “Trata-se também de uma cosmologia que carrega todas as regras de uma tendência mitológica” (TERRIN, 2004, p. 397) de fundo naturalista, holista, místico e vibracional. O principal sentido veiculado refere-se a um processo de transformação integral e holístico que está acompanhando a humanidade. Ele refere-se a mudanças biológicas, psíquicas, sociais e cósmicas, todas envolvendo o que se chama comumente nos espaços espiritualistas de salto vibracional. São comuns os termos “mudança e fechamento de ciclo”, “apocalipse”, “salto de consciência”, “despertar”, “novo tempo”, “transição planetária”, “renascimento”, “mudança dimensional”, “cura planetária” ou mesmo “fins dos tempos”. Todos esses termos estariam intimamente ligados a transformações em níveis mais profundos propiciadores de uma verdadeira cura interna na linguagem do circuito, capaz de restaurar a saúde na terra. Tanto o *Reiki*, como a *Sahaja Yoga* e a Umbanda Espiritualista da Casa de Oração, como foi mostrado nas falas, nos pequenos ritos terapêuticos, nas iniciações, na literatura terapêutica especializada, consideram-se como partes de um movimento maior, em processo de adaptação à chamada *Nova Era* de *Aquarius*, que por suas características perenes traria um “aumento do campo vibracional”, “abertura do subconsciente” e “despertar de forças adormecidas”. No caso do *Reiki* fala-se de um despertar em massa de “curadores”, ou melhor, de auxiliares. Pessoas mais aptas e sensíveis a perceber a trama energética por trás do mundo e auxiliar nas dores do outro próximo ou distante. Essa fala é explícita não apenas no *Instituto Seva*, mas também na fundação *Ananda Reiki*, Mãos de Anjos, Mãos que Curam e em todo o movimento *Reikiano* independentemente das pequenas variâncias. No caso da *Sahaja Yoga* fala-se de uma mudança de consciência efetivada pelo despertar da *kundalini* ou mãe divina que, por sua vez, estaria demonstrando a abertura de *Nova Era* pelas qualidades emanadas dos seres despertos. Essa *Nova Era* configuraria o que a idealizadora chama de era *metamoderna*, momento único de despertar espiritual em massa e de ascensão da *kundalini* até o topo da cabeça, o que proporcionaria a evolução da consciência, o fim da dualidade matéria e espírito, e a evolução dos relacionamentos humanos, da sociedade. A umbanda espiritualista da *Casa de Oração* não fica fora dessa lógica, pois os dirigentes da casa falam no despertar de uma nova consciência que caminhará para a quarta dimensão, ocasionando um desenvolvimento mediúnico amplo que será direcionado para a cura dos aflitos; despertar esse que, por outro lado separará “o joio do trigo”, os despertos dos não despertos.

Fala-se, portanto, em uma possível *Nova Era* para o planeta, para o homem na sua dimensão integral (corpo, mente, espírito), a sociedade, as instituições (religião e ciência em especial), uma mudança de consciência em nível individual, social, ambiental, planetário e cósmico. Isso nos conduz ao que Magnani (op. cit.) chama de a narrativa de base da *Nova Era*. Todos os significados atribuídos a um despertar para uma nova consciência consolidam-se como verdadeiros *leitmotiv* narrativos, simbólicos e míticos nos circuitos das terapias espiritualistas e energéticas.

Como anunciado no início dessa parte o objetivo é atentar para a recorrência de metarrelatos ou metanarrativas. A primeira delas seria a constante narrativa de transformação no plano cosmológico. Nos círculos estudados e para fora deles, revoluções cosmológicas juntamente com os aspectos espirituais têm lugar central nas falas. Pensa-se, imagina-se e até mesmo sente-se que eventos cósmicos seriam propiciadores de alterações em níveis individuais, sociais, ambientais e planetários. O evento mais significativo para o imaginário *new ager* seria a precessão dos equinócios e mudança de eras. Por seu caráter astronômico matemático forte ela seria o evento mais significativo para o ocidental, dado seu pendor à objetividade, o que revela também uma relativa secularização da crença *new ager* que procura afirmar suas crenças tanto no modo de pensar mítico como no científico. De modo geral é a precessão dos equinócios, representada no calendário astrológico ocidental pela passagem da *Era de Peixes* para a *Era de Aquarius*, o evento central que abriria a *Nova Era*, ainda em processo<sup>55</sup>. Mais do que fatos astronômicos e cosmológicos esses fenômenos são representativos e geralmente interpretados segundo óticas astrológicas, religiosas e míticas que não se desvinculam dos aspectos objetivos. Eles teriam, segundo a crença *new ager*, alto poder de influência sobre os assuntos humanos, as consciências humanas, as sociedades. No nível individual a precessão dos equinócios poderia até mesmo ocasionar uma revolução genética e um salto evolutivo, pensamento recorrente entre muitos adeptos. Fala-se assim, em uma *Nova Era* para o *gene* que sofreria alteração de suas bases propiciando o surgimento de uma nova raça, influenciando as estruturas orgânicas, ocasionando mudanças no campo material da mente, da psique, da própria estrutura cerebral e cognitiva. Isso se daria pelo alinhamento do sistema solar com o sol central e aumento de fótons na terra, assim como mudanças internas no sol, mudanças nas condições atmosféricas, mudanças geológicas e

---

<sup>55</sup> Há os que afirmam que a mudança aconteceu de fato no iluminismo e outros na contracultura. Ainda existem aqueles que falam que esse evento se deu na transição para o século XXI.



eletromagnéticas no planeta, todas propiciando uma alteração do campo radioativo global. Fala-se em ampliação da consciência pela intensidade da radiação, aumento da frequência vibratória do corpo energético e a consequente mudança nas sensibilidades nos padrões de comportamento. Mesmo que isso não esteja explícito nas falas dos grupos, essa é uma metanarrativa recorrente que varia conforme mudem os ambientes.

A passagem das eras nos conduz a outro aspecto do fenômeno que se mostra mais de modo subterrâneo nos contextos estudados. A existência de uma possível *era de ouro* para o planeta, portanto, no mundo e não fora do mundo. Essa *era de ouro* faz reviver mitos milenaristas em que as sociedades humanas não repetiriam os deslizes religiosos, políticos, econômicos, bélicos e morais que acompanharam a desintegração e queda de grandes civilizações e culturas. Essa *era de ouro* como bem mostrou o historiador das religiões Mircea Eliade encontra-se presente em vários momentos históricos e em várias tradições culturais e diz respeito a um estado de consciência coletivo em que os indivíduos estivessem em conexão plena consigo, o outro, a natureza, a comunidade e o cosmos. Essa era dourada propõe o resgate do mito da perfectibilidade individual e comunitária presente nos modelos de sociedades, de cidades arquetípicas, espirituais e cósmicas geralmente muito presentes no imaginário *new ager* (*Israel, Canaã, Aruanda, o Eldorado, Shambala, Atlântida, Cidade do Sol, Agarta*). Essa era dourada representaria a unidade entre os povos, a paz, a prosperidade e abundância, a harmonia homem-sociedade-natureza em oposição a uma era das trevas que acompanharia a modernidade, cujo motor básico seria a guerra, o capitalismo selvagem, a competição, o lucro, o individualismo, a injustiça social, a divisão de classes, a separação natureza-cultura e, em especial, a antropologia do homem-máquina que subverteria o movimento evolutivo rumo à união entre matéria e espírito. O fenômeno não deixa de apresentar seu lado sombrio e apocalíptico, mas sua característica primordial foca na síntese e resolução das contradições e ambiguidades como meio de conquista de uma suposta harmonia cósmica no mundo e fora do mundo para além da neurose de um suposto paraíso perdido e da crença na vida material como lugar de penúria e provações.

Vê-se que o mito *Nova Erista* na base das espiritualidades contemporâneas traz visões escatológicas, utópicas sobre a destruição da Terra ou a promessa de um mundo novo. Essa dualidade atravessa o imaginário ocidental desde longa data. O mito parece se imiscuir à história como algo vivido no cotidiano dos adeptos que interpreta as situações políticas, econômicas, ambientais e religiosas como o reflexo desse movimento. O imaginário de

destruição e renovação apresenta-se como real fazendo reviver os mitos cíclicos e arcaicos em pleno século XXI.

A visão de mundo *new ager* da transformação, seja ela positiva ou apocalíptica, não toma apenas como referência as cosmologias, mitologias e astrologias ocidentais assentadas na astronomia ptolomaica ou no calendário gregoriano. A simbólica do termo *Nova Era* é multívoca, o que permitiu que inúmeros movimentos com influência da contracultura fizessem complexos arranjos de sistemas religiosos, interconectando e sobrepondo elementos das profecias escatológicas do apocalipse cristão às *yugas*, eras ou ciclos cósmicos hindus, ao calendário e às profecias maia, à profecia celestina inca, às profecias dos índios norte-americanos Hopi, ao oráculo chinês ou ponto de mutação, além de uma série de outras mitologias e narrativas dos tempos cíclicos, de civilizações lendárias que interpretaram situações liminares nas sociedades humanas. Para um *sahaja yogue* consumado, por exemplo, fala-se na transição da *Kaly Yuga* para a *Krita Yuga*, da era de inversão de valores, da separatividade, da dualidade, que tem a modernidade como uma das expressões mais características, para a era do discernimento, clareza, sabedoria e autoconhecimento, momento oportuno para a ascensão da força *kundalini* e para o despertar de uma nova consciência rumo a uma possível integração planetária. As *Yugas* seriam ciclos cósmicos que seguem a lógica involução-evolução-involução, o mito do eterno retorno que Zimmer 1998 e Eliade 1999 já estudaram. Independentemente da cosmologia adotada na interpretação do fenômeno, a matriz discursiva de transformação, evolução, mudança de frequência vibratória permanece a mesma tendo como foco agora a modernidade como o motor dialético o qual incita a superação. O mito da *Kaly Yuga* também é conhecido tanto no interior do movimento *Reiki* como na Casa de Oração o que revela o intercâmbio de símbolos no circuito.

Paralelamente ao fundamento mítico existe também uma base histórica e social dessa era dourada que retroage nos fundamentos cosmológicos e míticos. Assim como o fenômeno *Nova Era* assume significados simbólicos e míticos interpretáveis sobre estruturas de sentido baseadas em temporalidades não linear, mas cíclica, regida geralmente por tempos cósmicos (*eons*, *yugas*, *katuns*), o mesmo é representado por eventos historicamente localizáveis e demarcáveis. Historicamente Heelas (1996), Amaral (1996, 2000), Magnani (1999) consideram que a abertura dessa era dourada poderia ser simbolicamente associada ao período das luzes ou iluminismo, mas não se restringiria a ele, pois teria seguido outras vias menos racionais como o romantismo, o movimento *newspiritualism*, o orientalismo, e por fim a

contracultura, momento de profusão do fenômeno que será tratado. Não é por acaso que a *Nova Era* é representada como “o último avatar da idade moderna e da razão” (MAGNANI, 1999, p.15) que se fez emergir como o espírito de um novo tempo no século XX. Para usar uma expressão nativa, a do paradigma holístico vibracional, esse espírito imanente mostrou-se capaz de exercer de modo perene e sutil uma influência cultural abrangente sobre as instituições tradicionais produtoras de sentido, rompendo *establishments* e *imprintings* culturais (MAFFESOLI, 1994, MORIN, 2002), conformando novos valores, sensibilidades, padrões de comportamento, práticas, modos de vida, representações. Dentre suas influências mais marcantes que se fizeram sentir no campo social e cultural pode-se destacar: autonomia subjetiva, destradicionalização das instituições políticas e religiosas, desenvolvimento das religiões do *self* e do autoconhecimento, o ecologismo e o feminismo, as terapias *soft* (AMARAL, 2000), naturalistas e energéticas com bases em filosofias holistas, organizações comunitárias e comunidades ecológicas, o pacifismo, o voluntariado, o terceiro setor, e o desenvolvimento de tecnologias voltadas para a comunicação e informação, todas elas em diferentes graus, nas bases das terapêuticas.

Todas essas características contribuíram para a consolidação de uma “consciência para a *Nova Era*” de viés holista, nômade, expressionista, espiritualista, transcultural, ecológica, interclassista. Essa consciência se faria claramente visível no modo *new ager* de se relacionar com o mundo, a natureza, o outro e a comunidade. Nas perspectivas *new agers* o sagrado retorna como forma de contrabalancear um mundo secular pleno de desencantos, frieza, ceticismo, vazio e absurdo. Isso se vale também para a construção do conhecimento e da ciência que incorpora o papel da imaginação e do simbólico, dos recursos analógicos como caminhos epistemológicos, antes sobrepujados, e da ética empática como meio de produzir tecnologias suaves que respeitem a natureza corporal e psíquica do indivíduo. O despertar dessa nova consciência criou outros modos de instrumentalizar a vida, de tratar e curar o corpo e a psique valorizando, sobretudo, as terapias *soft*, as terapias psi e vibracionais em oposição às terapias de alto impacto tecnológico (AMARAL, 2000; MAGNANI, 1999; LE BRETON, 2012). Isso demonstra o resgate do corpo não mais como o lugar de uma queda, o que acentuaria o dualismo tradicional no campo religioso e científico.

Considera-se o fenômeno da *Nova Era*, portanto, como paradigmático por suscitar reflexões sobre os limites estruturais do pensamento moderno e de suas instituições produtoras de “sentido” sejam elas científicas, religiosas, políticas ou econômicas

(BRANDÃO, MAGNANI, 1999). O desenvolvimento histórico do fenômeno conduz a um enfrentamento das contradições e ambiguidades mais fundamentais que nascem no seio da sociedade ocidental, como a separação natureza e cultura, o distanciamento do indivíduo da comunidade, a separação do eu do mundo e do homem de seu corpo. Dessa estrutura antropológica revela-se inevitavelmente o cenário dramático que toca a realidade do homem moderno: individualismo, secularização, instrumentalização da vida, fragmentação do conhecimento, pauperização do saber, etnocentrismo, contradições sociais, dogmatismos religiosos, desencantamento do mundo, controle da natureza e muitas outras questões. Toda essa conjuntura conformaria o fechamento e a abertura de um ciclo global. Esse período seria acompanhado por profundas fissuras nas estruturas materiais e simbólicas, crise nas instituições produtoras de sentido. No bojo das contradições o fenômeno *Nova Era* como metanarrativa propõe a solução, como sentido. A legitimação das novas espiritualidades terapêuticas usufrui dessa mito-história que se alimenta de partes do fracasso em âmbito cultural, social, político e econômico dos valores modernos, das crenças e expectativas que eles geraram sobretudo em relação à racionalidade instrumental e ao dualismo cartesiano.

Na linha de pensamento de Soares (1989) Brandão (1994), Magnani (1999), Amaral (2000) pode-se afirmar que a cosmovisão elaborada pelos movimentos da contracultura, eivada por mito, fato, fantasia e realidade, se constituíram como um sistema simbólico essencial para a conformação de um sentido de vida aos adeptos *new agers*. A configuração do termo *Nova Era*, ao atrair para si um conjunto de valores, símbolos e práticas transculturais, foi capaz de produzir um ethos e uma visão de mundo coerente com a atual realidade histórica das sociedades complexas, o que lhe torna capaz de gerar disposições e orientações duradouras em amplos segmentos da sociedade, oferecendo respostas bastante realistas a inúmeras questões dramáticas da humanidade que homens e mulheres vivem no seu cotidiano como a dor, a doença, a morte, a liberdade, a angústia, a justiça, a verdade. É assim que a *Nova Era* proporrá uma imagem mítica positiva de uma nova ordem genuína do mundo por trás de um caos aparente das sociedades contemporâneas, procurando dar conta das eventuais ambiguidades e dicotomias que acompanham a pós-modernidade.

Pode-se dizer que, parafraseando Magnani (1999) se a lógica científica considera o mítico e simbólico como empecilho à formação de sentido, a lógica do mito dá significado e sentido não só à vida, ao mundo, mas também à própria ciência *new ager*. Nesse sentido, a *Nova Era* é um organizador mítico do pensamento contemporâneo de diversos grupos, mas,

com importância não apenas no aspecto classificatório e lógico como ordenador da experiência. Pode-se dizer que a cosmologia *new ager* se faz sentir no calor da vida que acompanha a modernidade e a pós-modernidade não sendo unicamente do domínio do discurso. As narrativas *new agers* são carregadas de sentimento. Ela se coloca além de uma visão que dá sentido intelectual ao mundo, ou seja, ela não apenas contribui para o indivíduo pensar e organizar o mundo, mas vivê-lo em suas várias dimensões. Adota-se, então, a visão da perspectiva fenomenológica para a qual mito e realidade, mito e história caminham juntos: a perspectiva organicista de Maffesoli (1998).

Considera-se, portanto, que a expressão *Nova Era* seja capaz de iluminar uma série de questões próprias ao campo do circuito estudado e das terapêuticas espiritualistas e que o transborda. Por trás de todo o universo de superfície não menos importante presente nas terapêuticas (falas, gestos, estereótipos, práticas, afetos), no fundo das aparências reside uma base simbólica, social, cultural e histórica que nutre o mito nova erista.

**PARTE 3**

**A CONSTRUÇÃO DA CORPOREIDADE INTEGRATIVA NAS PRÁTICAS DE  
CUIDADO ALTERNATIVAS**

A compreensão da construção de uma nova corporeidade ou corporeidade integrativa elaborada pelas espiritualidades terapêuticas será aqui estudada a partir das representações sobre o corpo, as concepções de saúde e doença não convencionais, assim como pela elaboração de um conjunto de técnicas e psicotécnicas terapêuticas corporais com fundamentos holistas e vibracionais. A compreensão da construção dessa corporeidade necessita de um estudo crítico-reflexivo em torno dos saberes modernos no campo das ciências médicas, de suas representações e do imaginário gerado por esse tipo conhecimento. Também não é desconsiderado um estudo crítico e reflexivo acerca das influências de ordem religiosa tradicional, em especial do cristianismo histórico. O estudo da corporeidade integrativa em cena fomentada pelas terapêuticas espiritualistas caminha em consonância principalmente com os trabalhos de David Le Breton, *Sociologia do Corpo, Adeus ao Corpo e Antropologia do corpo e modernidade* com os trabalhos de Michel Maffesoli e também de Aldo Natale Terrin. Todos eles estão em consonância com uma perspectiva do imaginário de índole hermenêutica e fenomenológica. Todos eles contribuem para a compreensão antropológica do “referente *corpo*” principalmente no pós anos 60 e 70 momento histórico no ocidente que acompanha um cenário de ampliação dos circuitos terapêuticos alternativos de caráter nova erista nas médias e grandes cidades. Le Breton (2007, 2012, 2006) favorece a leitura do enraizamento antropológico do corpo, enraizamento esse que a contemporaneidade começa a reconsiderar, por meio do envolvimento com o universo terapêutico alternativo que propicia o resgate dos aspectos simbólicos e fenomenológicos a séculos obliterados e sobrepujados pela racionalidade médica ou mesmo por setores religiosos históricos afeitos ao movimento iconoclasta. Maffesoli (1998, 1994) principalmente e também Le Breton (op. Cit.) contribuem para pensar o corpo como horizonte de comunicação sendo o corpo pensado como um quase sujeito que compartilha simultaneamente símbolos e sensações. Assim, a relação sujeito e contexto é compreendida também como uma relação corporal, perspectiva próxima à de Merleau Ponty (1994). Maffesoli (op. Cit), assim, contribui para pensar o corpo sensível pós-moderno que resgata o imaginário orgânico da intimidade, do vitalismo, do holismo em oposição aos imaginários racionalistas da lógica instrumental e cartesiana e esse imaginário é afim do oriente lembra o autor. Já Terrin (2004) contribui, principalmente, em pensar as ritualidades corporais e as exigências de formas holísticas nas *performances*, a tentativa obsessiva das espiritualidades contemporâneas em resgatar o *holon* para dentro do fragmento por meio de pequenos ritos.

No cerne de uma antropologia do imaginário do corpo caberá observar a presença de uma ambiguidade fundamental encravada na raiz das representações que estruturam o pensamento moderno, a saber: a tensão entre as representações que fazem do corpo o centro radiante do ser, o élan vital que o une ao mundo e as representações que fazem do corpo um obstáculo, um suporte estorvante e penoso, o corpo supranumerário muito bem expresso pelo homem-máquina ou o corpo da paixão; a tensão entre o corpo-objeto e o corpo-sujeito; a tensão entre concepções monistas e concepções dualistas.

-- // --

## **1 O corpo como vetor semântico e fenomenológico**

Nos fundamentos do enraizamento antropológico do corpo podemos encontrar uma literatura antropológica vasta como os trabalhos de Marcel Mauss(2003)<sup>56</sup> e Hertz <sup>57</sup>, de Maurice Lenhardt (1994)<sup>58</sup>, Mary Douglas, de Roger Bastide, Levi-Strauss. Também são importantes os trabalhos de Norbert Elias<sup>59</sup> e de Michel Foucault. Todos esses autores, dentre outros como aponta Le Breton (2012), os quais são referências em suas obras, foram importantes por relativizarem a importância dada às interpretações biológicas reducionistas do corpo. Esses trabalhos demonstram que o corpo ao longo da existência do homem para além de ser um artefato da organização biológica e instintiva, obedece muito mais à simbólica social e cultural. Eles ampliaram os quadros interpretativos do mesmo reconduzindo-o a condições mais favoráveis a uma leitura hermenêutica e fenomenológica, com base sociológica e antropológica.

Pode-se afirmar, portanto, que o corpo extrapola as fronteiras limitantes dos fenômenos orgânicos. Os gestos, os sentimentos, as percepções, as técnicas corporais, a

---

<sup>56</sup> Em “A expressão obrigatória dos sentimentos”, “O efeito físico da morte sugerido pela coletividade”, “As técnicas do corpo” (Mauss, 2003)

<sup>57</sup> Em seu estudo sobre a premência da mão direita R.Hertz (apud Le Breton, 2007, 31) observa que as razões fisiológicas são secundárias em relação ao obstáculo cultural construído pelas representações religiosas de sagrado e profano que são associadas respectivamente à mão direita (sagrada) e a mão esquerda (profana). O privilégio da mão direita depende antes de tudo do uso dessa estrutura antropológica fundamental. O fisiológico está, portanto, subordinado a simbólica social.

<sup>58</sup> Ver *Do Kamo: la persona e el mito en el mundo melanésio*. Paidós, Barcelona, 1997, de Maurice Lenhardt.

<sup>59</sup> Em ‘O processo civilizatório’ Elias 1994 oferece um ensaio clássico de sociologia histórica que atualiza a genealogia das atitudes externas do corpo, lembrando o caráter social e cultural de vários comportamentos desde os mais banais até os mais íntimos da vida quotidiana.



imaginação a partir de uma leitura antropológica e sociológica do corpo estarão sempre inseridas em uma trama de sentidos que é sobretudo histórica-cultural. Se as ciências médicas empenharam-se em tratar o corpo como matéria indiferente, suporte da pessoa esvaziando-o do seu caráter simbólico<sup>60</sup>, sua dimensão vitalista como observou Le Breton (2009, 2012, 2007) a antropologia do corpo empenha-se no processo de desconstrução das perspectivas reducionistas que indevidamente vacilaram em naturalizar e artificializar o corpo acreditando poder retirar toda dimensão semântica, mítica, simbólica que ele encerra.

Em *As técnicas do corpo* Mauss (2003) já demonstrara que, além do corpo ser o objeto mais concreto do homem, seu primeiro e mais imediato instrumento, sua ferramenta original através do qual ele se apropria das coisas do mundo lhes dando um valor instrumental, técnico e produtiva, o corpo é, sobretudo, um bem simbólico que está envolvido no conjunto das relações sociais, na tradição, na história, na educação. Como o meio mais concreto de interação com o mundo no ato do fazer humano, na relação cotidiana da vida, o corpo emaranha-se na simbólica social nos lembra Le Breton (2012, 2007) constituindo-se como um nó de relações. Como já apontou o autor o corpo é um vetor semântico através do qual a relação com o mundo social é construída (Le Breton, 2007, p.6). No fundamento de qualquer prática social o corpo está no cruzamento de todas as instâncias culturais produtoras de sentido do senso comum à ciência, da religião à medicina.

O corpo fundamenta-se, portanto, como um símbolo primeiro a partir do qual o homem cria, compreende, significa e se relaciona com o mundo. Como vetor semântico, é da natureza do corpo ser metáfora e metonímia (JUNIOR, 1999). Não é por acaso que o corpo é uma referência para a simbolização da própria sociedade (DOUGLAS, 1976), das relações sociais, dos astros, da natureza. Como ressalta Rocha (2009, p. 70), “o corpo é uma espécie de microcosmos social e como tal pode ser visto como a expressão sintética da estrutura e da dinâmica cosmológica de determinado grupo social enquanto expressão da cultura e representação da natureza”, e também, enquanto expressão da identidade da pessoa lembra Le Breton. O que lhe é acrescentado e o que lhe é tirado, o modo como é tratado, cuidado sepultado, as imagens que servem de referência, explicitam a dimensão social do corpo.

---

<sup>60</sup> Mesmo a perspectiva científica que se propõe a descrever o corpo por funções e organização tem sua dimensão ideológica e cultural, pois ela produz através da prática um imaginário tecnocientífico sobre como o corpo é representado, mesmo que ela diga esvaziar de todos seus procedimentos o símbolo, o rito.

Portanto, o corpo jamais pode ser encontrado em um estado natural, puro. Ele não é um em si, não é unicamente uma natureza morta e também não é apenas um objeto técnico com valor unicamente instrumental como propõem certas perspectivas. Toda sociedade implica em uma ritualização das atividades corporais, em uma significação dos gestos, em uma simbolização de seus contornos e constituintes físicos, mesmo as mais laicas que aderiram ao projeto iconoclasta de dessimbolização da vida como o mecanicismo e o protestantismo.

Observando também as percepções, os sentimentos e os sentidos físicos atravessados pela experiência, estes comumente estão enredados na simbólica social (MAUSS, 2003; MAFFESOLI, 1996), pelos valores de um grupo religioso ou não religioso. O que dizer por exemplo, do transe místico de um meditante, da sintonização de um *Reikiano*, e do contato místico do médium que evocam determinadas sensações de calor, brisa fresca, tremor, e todo tipo de cinestesia a partir da qual se lhe apresentam imagens, cheiros, luzes? Eles estão mergulhados na simbólica social. Isso o torna, portanto um substrato semântico por excelência do qual nascem uma infinidade de conotações.

A compreensão do corpo, portanto, não isenta o tempo, o lugar e o sujeito. Os usos que se faz dele, as intervenções somáticas, as gestualidades, os sentimentos e percepções, os hábitos corporais, as imagens, as técnicas são sempre referenciadas pelos valores culturais e sociais que tomam forma e significado através da fisionomia singular de um ator, dos valores de um grupo ou de uma comunidade. Cada sociedade no interior de sua visão de mundo, no seu tempo histórico delineia um conjunto de saberes práticos e simbólicos sobre o corpo, de costumes e sensibilidades conferindo-lhes, sentido e valor (LE BRETON, 2012, p. 8), nomeando os elementos constitutivos que comporão esse corpo. É a partir dos valores do grupo que as correspondências e analogias, os tabus, os ritos ganharão sentido. Também, das experimentações que se fazem dele, sobre ele e para ele, do fazer humano incessante, das intervenções e das várias modulações e formas que ele assume, que o homem compreende a si, o outro e o mundo ao seu redor. Muitas vezes, se o corpo é alterado externamente através de uma intervenção, alteram-se também a identidade do sujeito, as representações desse corpo e as relações mais abrangentes entre o homem e o mundo, a lembrar de ritos de iniciações onde inscrevem-se na carne as mudanças na identidade do indivíduo.

Em uma perspectiva fenomenológica o corpo se envolve na trama do mundo e participa do processo de construção de sentido sobre a própria condição humana oferecendo

uma linguagem para o indivíduo pensar suas relações com as pessoas, a natureza. Para além de todo o dualismo cartesiano que contribuiu para a separação do homem do mundo, a condição humana sempre precisará de um enraizamento corporal como de um enraizamento antropológico.

Quanto mais o homem se aprofunda na compreensão do corpo mais ele percebe o quanto está enredado ou envolvido no conjunto das representações e imaginários sociais. Conforme mudem os ambientes culturais o homem pode acreditar ser uma máquina, um aglomerado de informação genética, um *continuum* com a natureza e o cosmos, uma rede de energia (LE BRETON, 2007) ou mesmo um vazio ou um nada. Se no campo científico, por mais desencantado que seja, não é possível abster da dimensão simbólica do corpo, no campo mágico-religioso e, espiritualista, menos ainda. As representações sobre o corpo, presentes no discurso de universos religiosos, espiritualistas e mesmo nos meios científicos são extremamente polifônicas. Isso fez com que os imaginários do corpo que se fizeram presentes historicamente nas várias instâncias da cultura ocidental sejam extremamente polifônicos assumindo inúmeras conotações: corpo andróide, corpo ciborgue, corpo quântico, corpo máquina, corpo espiritual, corpo de luz, corpo etérico, corpo magnético, corpo astral, corpo anímico, corpo de cristo, corpo da ressurreição, corpo energético, corpo carnal, corpo cósmico, corpo denso, corpo sutil, corpo natural, cada um referenciado em um saber e crença particular, em um imaginário e um conjunto de valores e crenças específico. Não existe unanimidade no que tange às representações do corpo, nem mesmo ao modelo anatomofisiológico diz Le Breton (op. Cit.) A hegemonia sobre as representações do corpo sempre foi relativa.

Na compreensão desse complexo mosaico encontra-se um espectro de sentidos onde interpretações distintas referenciam qual o lugar de pertencimento do corpo e do homem no mundo. Nesse espectro compõe-se um gradiente de sentidos que oscila desde sabedorias monistas integrativas até concepções dualistas. Enquanto sabedorias assentadas em conhecimentos tradicionais e mágico-religiosos ou mesmo sabedorias contemporâneas pós-tradicionais constroem representações vitalistas, imanentistas e mesmo panteístas do corpo, percebendo-o como um *continuum* que atravessa uma vasta rede de relações da pessoa às matérias-primas do cosmo e da natureza, sob outros olhares, o corpo é visto como o apêndice do indivíduo, o brinquedo de sua mente, seu objeto de culto e prazer, um mero acessório. Independentemente da conjuntura em que ele se encontre, ele sempre será o lugar da

identidade do sujeito, pertencente ao mundo; quando não, será o lugar de sua alienação e de sua separação. Independentemente das ambiguidades fundamentais de que ele é fruto, “eu tenho ou sou um corpo?” “eu sou natureza ou cultura?” “eu sou uma máquina ou um organismo vivo”, “eu sou mente ou carne?”, “eu sou matéria ou energia?” é impossível destituir o sujeito de seu enraizamento corporal e essa carne do ator que lhe dá vida e sentido.

Cabe lembrar também que o corpo não é apenas o texto da cultura e o lugar onde a sociedade inscreve suas normas, tabus, impõem sentidos, valores e modelos. Em uma perspectiva fenomenológica mais do que uma mera inscrição cultural de sentido no corpo, de cima para baixo, existirá sempre um efeito conjugado da educação recebida, da tradição e visão de mundo, do mito coletivo como muitos antropólogos observaram, com as identificações íntimas, subjetivas que levaram o ator a assimilar os padrões de comportamento, as crenças e as práticas de determinado círculo social (Le Breton, 2007), o que revela uma perspectiva fenomenológica da vida para a qual não existe separação entre o sujeito e o mundo. Nelas é impossível omitir o ator com suas sensibilidades, medos, desejos, intenções, e seu mito individual, todos estes, elementos que dão uma fisionomia e espessura singular ao corpo, assumindo o lugar de um quase sujeito, mas não um *alter ego* tão extremado como no dualismo subjacente ao pensamento cartesiano do corpo objeto como será mostrado, mas um corpo que fala e reflete não apenas na aparência do rosto a identidade do sujeito, mas na profundidade da aparência (MAFFESOLI, 1996). Nessa perspectiva, o corpo não é apenas uma representação objetiva do mundo social ou efeito de uma estrutura que lhe é maior e está por cima dos sujeitos. O corpo como texto ou espelho da cultura não substitui o corpo como “corpo vivido” ou *body subject*. Os valores, as crenças, os sentimentos, as imagens, os conhecimentos, as percepções que se aplicam ao corpo e que se fazem presentes na carne do sujeito demonstram que ele é o lugar por excelência de interdependência dos domínios natural, psíquico, social, biográfico e por que não cósmico. É muito pertinente o argumento de Lins (data) que afirma que o corpo é “uma espécie de escrita viva no qual as forças (sociais, culturais, psíquicas) imprimem vibrações, ressonâncias e cavam caminhos”, e que o corpo é um lugar humano onde o sentido se desdobra. Por fim, lembra o autor, que é nesse trajeto que muitas vezes o próprio corpo como lugar da subjetividade humana e da experiência traça o caminho. Essa perspectiva nos leva a pensar em um corpo como cogito, assim como em um pensamento como carne (LE BRETON, 2007, p. 190) uma *practognosia*, próximo a fenomenologia de Merleau Ponty que Le Breton (2012, 399) considera. A partir

dessa perspectiva mais afeita com as representações integrativas das terapias não convencionais o corpo pode ser pensado como um *élan vital* que insere o homem no conjunto de relações e experiências no mundo. Em oposição à suposta separação do corpo do sujeito e do mundo, ilusão bem construída pela ideologia moderna a fim de controlar os corpos, torná-los dóceis ao imperativo de padrões exteriores de comportamento social.

O corpo como vetor semântico e fenomenológico não é, portanto, óbvio. Como construção simbólica ele guardará sempre uma dimensão implícita e contraditória, um mistério sobre o qual a psicanálise, a religião, a antropologia se dobram a fim de extrair-lhe os significados. O corpo é, portanto um lugar de zonas de sombra, imprecisões, confusões, abstrato; um lugar aberto ao inconsciente onde o mundo das imagens se revela nem sempre de modo direto e é preciso que o sujeito interprete muitas vezes por meio do calor da vida e não só por abstrações. Transparente às figuras do inconsciente ligadas à abordagem biográfica, aos mitos individuais e aos mitos coletivos, o corpo deixa falar o poema da vida, a fantasia, o lugar onde o sentido se desdobra tornando-se um lugar por excelência da metáfora, da metonímia, da analogia e das correspondências que não apenas contribuem para compreender o homem abstratamente, mas, sensivelmente.

É muito elucidatória a imagem da Vênus de Willendorf que faz evidenciar os sentidos humanos físicos e metafísicos na sua criação, uma imagem artística e expressiva da mulher ancestral cuja forma exagerada faz sobressair a textura simbólica do ventre fértil e abundante. As construções do corpo sob certo ângulo, as anatomias fantásticas de que dispõem, por exemplo, as espiritualidades terapêuticas serão sempre uma ficção e a obra humana jamais se confundirá com o real, a exemplo da imagem da Vênus, mas, por outro lado, a representação na sua trajetividade antropológica poderá reconduzir o homem ao seio do mundo, instaurando um sentido religador entre a representação e a vida que poderá ser compreendida no calor das sensações (MAFFESOLI, 1994, 1998). Entender e representar o corpo não estará sempre separado de “viver o corpo que se representa”, compreender o corpo, e essa hermenêutica fenomenológica está muito marcada nas novas espiritualidades terapêuticas. É nesse caminho que ao menos no plano do discurso se propõem as terapêuticas imprimir sentidos novos ao corpo que não sejam meras projeções abstratas do mesmo.

O que é importante entender por fim é que todas as práticas e ações desenvolvidas por alguma sociedade, um grupo, uma comunidade, todas as representações e as imagens estão referenciadas a um tipo de imaginário específico sobre corpo. As sociedades ocidentais

contemporâneas são colocadas diante de incontáveis modelos do corpo (LE BRETON, 2012, p. 277-307). No que tange ao referente corpo como vetor semântico não existe unanimidade. Mas, independentemente dos incontáveis modelos do corpo, cabe estar atento a uma questão fundamental que tangencia a sociedade como um todo: todos os homens e mulheres das grandes cidades participam de um contexto social e cultural modificado pelo desenvolvimento da ciência secular e desencantada, pelo desenvolvimento tecnológico com uma base epistemológica e ontológica dualista, pela presença de instituições educadoras e disciplinares seculares (igreja, medicina), pelo desenvolvimento de uma estrutura de pensamento individualista e pelo capitalismo como modelo econômico e cultural. Todas essas questões tangenciam os imaginários pós-modernos sobre o corpo (LE BRETON 2012, 2006). De modo geral, como será mostrado, esses fundamentos favorecem experiências ambíguas do corpo, tornando-o um elemento do imaginário social extremamente contraditório: o corpo mimado e o corpo supranumerário, o corpo do prazer e o corpo da dor, o corpo sujeito e o corpo objeto, o corpo carne e o corpo espiritual, o corpo integrado na vida e o corpo separado do mundo, o corpo máquina e o corpo sutil. Como expõe Amaral (2000),

O corpo, com suas contradições interiores apresenta-se como símbolo dos paradoxos vividos na trajetória histórico-social dos indivíduos. Esse corpo fala, indica as contradições e conflitos, tornando possível exprimir, compreender, dar sentido e pensar sobre os acontecimentos desordenados do mundo e da pessoa [e da sociedade] (p. 96).

Diante desse cenário comum por onde cruzam os vários modelos do corpo cabe, a partir de uma perspectiva comparativa, colocar frente a frente os modelos utilizados pelas medicinas de alta tecnologia e os modelos utilizados pelas espiritualidades terapêuticas contemporâneas muito sintonizadas com a visão de mundo das medicinas populares, com certas linhas de pensamento religioso pós-tradicional e mesmo com uma ciência laica com base em saberes vitalistas e holistas sobre o corpo (LE BRETON 2012, 2007, 2006, MAFFESOLI, 1996, 1998, 1994). Essa perspectiva possibilita ligar os fundamentos socioculturais das terapêuticas espiritualistas tratados na segunda parte com as questões relativas à construção da corporeidade integrativa, dando continuidade ao debate sócio-cultural que os movimentos alternativos pós-contracultura trouxeram em discussão.

É na brecha desses fundamentos não mais hegemônicos na contemporaneidade que as terapêuticas espiritualistas fomentam interpretações alternativas, novas práticas, novos valores

e sensibilidades, contribuindo para a construção mesmo que no plano do discurso, de uma corporeidade integrativa e de técnicas voltadas para uma possibilidade de resolução ou reflexão sobre as ambiguidades fundamentais.

Independentemente das zonas de sombra que ele encerra e das variadas modulações, propomos, em linhas gerais, perceber as margens culturais sobre a qual está enredado o corpo moderno sob a perspectiva mais das espiritualidades terapêuticas e suas imagens vitalistas. É preciso, portanto, referenciar alguns valores culturais mais abrangentes considerados como as pistas as quais poderão conduzir a uma melhor compreensão das ambiguidades fundamentais que acompanham o indivíduo moderno.

-- // --

## **2 As representações modernas do corpo**

Como aponta Le Breton (2012) as concepções modernas do corpo foram construídas a partir de três cisões fundamentais: a separação do homem do cosmos, a separação do homem de seus semelhantes e por fim a separação do homem de si mesmo (2012, 71), de seu próprio corpo e de sua realidade íntima. Essas cisões marcaram o desenvolvimento de uma estrutura social do tipo individualista pautada em uma forma de pensamento racional positivo e laico sobre a natureza e no recuo progressivo das formas tradicionais de conhecimento. É justamente essa conjuntura que marca a emancipação do indivíduo e seu corpo da rede holista da vida, de seu enraizamento natural e cósmico contribuindo quando para sua “queda” e o fechamento do homem sobre si mesmo, sua atomização. Tal mentalidade vai pouco a pouco identificar o homem não mais a partir da dimensão sagrada e holística da vida (holy = sagrado), mas no plano profano<sup>61</sup> ou da ciência materialista para a qual o corpo associa-se à ideia de organismo como natureza morta e uma máquina destituída de consciência, uma perspectiva mais funcional e positiva (LE BRETON, 2012, 286). Como será mostrado é partir desse cenário que surgem novas representações do corpo, principalmente a partir das críticas pós anos 60 (*ibid.* 2007, p.9) na contemporaneidade em contraposição ao

---

<sup>61</sup> A descrição do mundo vivo excluiu Deus e o pensamento humano. Contudo, ainda havia uma preocupação em se manter Deus e alma no cenário do pensamento e, para tanto, Deus seria o “construtor de máquinas”, “o criador de uma obra matemática”, a única ciência apropriada para ler e entender o “código divino” com o qual os animais e o homem foram concebidos. E a alma, numa concepção dualista, seria assunto da Igreja (ENTRALGO, 1972, vol.4, p.257).

mecanicismo extremado endossado pela medicina. Cabe, em primeiro lugar, apresentar as representações que surgem na modernidade e, então, tecer alguns pontos de crítica das espiritualidades terapêuticas.

## **2.1 Do corpo máquina ao corpo ciborgue**

Deslindando o fio de Ariadne das representações modernas e contemporâneas do corpo, mostra-se perceptível que seu estatuto atual ancore suas raízes no desenvolvimento dos saberes biomédicos do século XVII, estruturados sobre o mito apolíneo e heroico de uma sociedade sem distúrbios que narra de maneira positiva a medicalização da sociedade (FOUCAULT, 1979), o que favoreceu as intervenções sobre o corpo, os experimentos, as técnicas para além das restrições de base religiosa e moral também produtoras de sentidos sobre o mesmo, mas, que entram em colapso com o desenvolvimento do pensamento científico. Não se pode esquecer, contudo, que a medicina como instituição, como detentora de um conhecimento quase absoluto do ser humano se consagrará como uma das instâncias sócio-culturais produtoras de mitos e significados referentes ao corpo e ao binômio saúde-doença. Há de se lembrar que, por exemplo, ela substituirá a ideia de salvação em outro mundo para a salvação no plano profano no que tange ao mito prometeico do controle total da natureza e a artificialização da mesma. Pode-se, então, observar, como mostrou Laplantine (2004, p. 238) o combate militante contra a morte e a doença; a figura do médico como iluminado e detentor de um conhecimento absoluto inacessível aos leigos; a associação da medicina à missão redentora do corpo. É sobre esse fundamento que se construirão as representações do corpo sobre as quais as terapêuticas espiritualistas contemporâneas tecerão suas críticas, a saber: dessacralização da natureza e do corpo, tecnificação e maquinização do corpo, dessimbolização do humano, negação das emoções e dos afetos, entre outros.

Para se compreender o corpo nas sociedades ocidentais dos dias atuais é imprescindível, portanto, lançar o olhar, tanto para o saber anatomofisiológico, como para a filosofia mecanicista, criadora da antropologia do homem máquina, ambos propiciadores de uma ruptura com a ordem cosmológica tradicional como demonstrou Le Breton (2007):

A ruptura com a ordem cosmológica tem suas raízes também na ciência e na filosofia atribuindo à anatomia e à filosofia cartesiana a transformação do corpo em um mero acessório do homem, descentrado do sujeito. A primeira



o converteu em objeto da ciência médica e a filosofia cartesiana o separou da alma equiparando-o a uma máquina (p. 237).

Essa perspectiva legitimou um imaginário específico sobre o corpo, uma imagem criada por um discurso pautado em uma visão particular de mundo e de homem. Até os dias atuais ela reverbera nas escolas, no senso comum, na mídia, nas várias instâncias produtoras de sentido, mas sempre de modo indireto, quase sempre contraditório, ambíguo e confuso (*ibid*, 2006, p. 29) sempre remetendo à questão: “nós temos ou somos um corpo?” Sem nos restringirmos à antropologia do homem máquina temos que considerar que as concepções sobre o corpo se transformam historicamente. Hoje, tal antropologia do homem máquina em muito se afinou com a visão de corpo e pessoa do ciborgue e do corpo como informação (genética), disseminada nos círculos oficiais. Ambas contribuíram para exacerbar a ambiguidade entre ter e ser um corpo.

Observando primeiramente, mais atentamente a cosmologia e prática mecanicista, a mesma afirma que “o universo é uma máquina onde não há absolutamente nada a considerar a não ser as formas (*res extensa*) e os movimentos de suas partes” (LE BRETON, 2012, p.102) Para os filósofos mecanicistas a natureza não tem mais a forma viva do renascimento, a natureza como *physis* compreendida num sentido mais amplo, visão de ascetas ocidentais e orientais, alquimistas, magos, filósofos, cientistas, românticos, vitalistas e hoje, místicos quânticos. A natureza foi amplamente readiagramada no plano cartesiano, no espaço finito euclidiano, na mecânica de Newton, na matemática de Galileu produzindo uma fratura epistemológica e ontológica na sociedade ocidental moderna<sup>62</sup>. Subsumida à dimensão de *res extensa*, ela foi despida de todo sentimento ou alma, de linguagem ou pensamento, sendo regida não mais por forças antropomórficas, mas, por leis de cunho impessoal, não menos enraizadas em uma visão religiosa da natureza e em uma visão mítica do sujeito racional todo poderoso. Portanto, no domínio do discurso científico a natureza é tomada como uma forma vazia, sem espírito, essência, conteúdo, o que favorece a cisão homem-natureza e o dualismo corpo-alma. Foi assim que o século XVII assistiu à construção de uma ciência ativa e não

---

<sup>62</sup> Lembre-se que a compreensão do universo a partir da cosmologia heliocêntrica de Copérnico, da matematização do mundo de Galileu, da ideia de finitude do universo de Newton, do método indutivo da experimentação de Bacon e do mecanicismo de René Descartes (OLIVEIRA, 2008) transformaram radicalmente a forma como o homem passou a se ver e a ver o mundo.

mais contemplativa sob a égide da dominação humana sobre a natureza, então privada de toda sacralidade, magia, transcendência e encanto.

A racionalidade moderna em Luz (1988) tratou a natureza exclusivamente em termos de sua matéria observável com suas propriedades e leis universais de extensão e movimento, descartando-se as ‘qualidades secundárias’. Tal busca da objetividade implicou em uma desmágicação das ciências da vida e a retirada de todo caráter oculto que lhe possa advir. A matematização da natureza não poupou a biologia humana uma vez que o que é vivo passa a ser subordinado ao modelo da máquina dos astros às células, às moléculas; tudo pode ser posto no plano cartesiano, na mecânica newtoniana. Como ressalta Le Breton (2012, p. 118) referenciando-se em Descartes, o corpo humano não é mais que um capítulo da mecânica geral do mundo.

As representações modernas do corpo nascem, segundo Le Breton, da fratura ontológica desse imaginário mecanicista que pode ser observado no saber anatomofisiológico que, por sua vez, inspirou tal paradigma. Como mostra Le Breton (2012) a anatomia se debruçou em corpos sem vida. Ela se debruçou sobre um corpo apartado da pessoa e do cosmos, colocado em suspensão e observado à maneira de um autômato, um apêndice no rastro do cogito, da alma. Por trás da imagem esteticamente equânime que a imaginação anatômica procura construir a partir da exatidão, do rigor descritivo, do realismo artístico e do calculo existia uma pessoa como resto, sem rosto ou história, uma sombra, um mero cadáver. Distante de qualquer imanência com o cosmos ou de qualquer princípio vital que ele possa encerrar, o corpo torna-se aos olhos da anatomofisiologia um sistema físico matemático finito com uma organização mecânica específica. É nesse sentido que sob o paradigma do mecanismo o corpo do homem, sua natureza biológica é purificada de todo o “ranço” vitalista e hilozoista<sup>63</sup>(LE BRETON, 2012, p.119). Toda e qualquer suposta força misteriosa foi retirada da organização corporal. Os saberes da carne não se extraem mais de uma homologia cosmos-homem (*ibid.*). Assim como a natureza o movimento, a estrutura e as funções corporais não decorrem mais de qualquer princípio mágico ou metafísico, mas a partir de princípios matemáticos e mecânicos universais. Tudo passa a ser um jogo de forças físicas, químicas, que se dá sobre um código matemático exato. Nesse processo o valor dado aos

---

<sup>63</sup> Modo de conhecimento que afirmava que a matéria é viva não havendo distinção entre o animado e o inanimado. Todas as manifestações da *physis* são dotadas de vida e espiritualidade não havendo separação entre natureza e consciência (CAPRA, 1990).

sentidos assim como a sensibilidade estética, a imaginação, a qualidade, os valores, os sentimentos, motivos, intenções, a alma, a consciência, o espírito, enfim, a dimensão vivida do corpo são “expulsos” do domínio do conhecimento e da experiência científica considerada fonte de ilusões e enganos se não subordinada ao cogito. O cogito, uma vez mais, é a ferramenta dos iluminados que se diferem de astrólogos, curandeiros, benzedores, magnetizadores considerados quando não charlatães, lunáticos ou loucos.

A anatomia coaduna-se com o empreendimento mecanicista, principalmente pela busca de uma suposta objetividade almejada nas descrições dos anatomistas, objetividade que tende à planificação da biologia humana assim como para sua dessimbolização. Os critérios de realidade a partir dos quais se nortearam as representações médicas anatômicas do corpo teriam valor, desde que orientados por um olhar naturalista com descrições morfológicas exatas, cálculos e fórmulas considerados os meios racionais legítimos de constatar a verdade da natureza. Além das formas, as funções químicas e fisiológicas como atividade muscular, as secreções das glândulas, a respiração, os impulsos nervosos, o próprio cérebro e o coração<sup>64</sup> passaram a ser considerados como e processos puramente químicos-mecânicos (DINIZ, 2006; PORTIER e VIGARELLO, 2008) analisados, sobretudo, como impulsos naturais sem a incursão de qualquer agente mágico. Como argumenta Baglini na verdade “o corpo não é nada mais do que um conjunto de movimentos químico mecânicos, que dependem dos mesmos princípios que os movimentos puramente mecânicos” (*apud* FOURIER, 2008).

A filosofia mecanicista, por seu turno, favoreceu o desenvolvimento da antropologia do homem máquina. Com o desenvolvimento tecnológico da sociedade industrial o corpo é equiparado a um objeto mecânico, discernível das outras coisas unicamente pela singularidade

---

<sup>64</sup> O exemplo do coração na teoria revolucionária da circulação sanguínea de William Harvey é emblemático. Mesmo que o autor faça referências simbolistas ao órgão, estas não ganham mais do que entonações românticas. A circulação é analisada em termos de volume, de fluxo, de rapidez. No geral, o coração é reduzido a uma peça de máquina, a uma simples bomba, uma parte qualquer da engenharia corporal (VIGARELLO e PORTIER, 2008) que contribui para a regulação da circulação e para o automatismo do organismo.

de suas engrenagens<sup>65</sup>. De acordo com Le Breton (2010) “a assimilação do corpo a um esquema mecanicista supõe a anterioridade da construção de autômatos engenhosos” (p. 116) o que implica em inúmeras analogias entre homem e máquinas com uma rica e variada simbolização. Por seu turno, isso retroage sobre os costumes, as práticas, os hábitos e sensibilidades. A imagem do relógio, das alavancas, das rodas dentadas e das polias, as forças, as rupturas, a eletricidade e a hidráulica são as referências possíveis no momento em que a imagem do homem como máquina começa a se consolidar (VIGARELLO e PORTIER, 2008). O modelo do corpo em termos geométricos, matemáticos, hidráulicos, mecânicos em semelhança a um autômato com uma estrutura criada e reparada por um médico, imagem e semelhança de um engenheiro ou arquiteto, tornou-se com o tempo a categoria vital do paradigma, a “metáfora de base”, a “imagem motriz” (DURAND, 1997, p. 47) das sociedades pós-industriais.

Como ressalta Descartes citado por Le Breton (2012) “No rastro do cogito o homem aparece à maneira de um autômato movido por uma alma (...) como um relógio composto por engrenagens e contrapesos eu considero o corpo do homem”. E ainda acrescenta:

verdadeiramente pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que eu vos descrevo, às tubulações das máquinas, dessas fontes; seus músculos e seus tendões às diversas engrenagens e recursos que servem para movimenta-los; seus espíritos animais à água que os move, cujo coração é a fonte e as concavidades do cérebro são os olhares. Além disso, a respiração e outras tais ações, que lhes são naturais e ordinárias e que dependem do curso dos espíritos, são como os movimentos de um relógio ou de um moinho que o curso ordinário da água pode tornar contínuo (LE BRETON, 2012, p.120).

Essa concepção de homem como um autômato contribuiu para intervenções sobre a natureza biológica, psíquica sem quaisquer questionamentos de ordem moral, religiosa ou mesmo biográfica. A filosofia de Descartes, como afirma Le Breton (2012), reveladora da sensibilidade dessa época é a projeção de uma mentalidade, de um modo de ser que anseia por realizar-se e isso acontece na vida, no trabalho, no próprio corpo. Os desdobramentos

---

<sup>65</sup> Considerando apenas o corpo, qualquer diferença de princípio entre as máquinas criadas pelos homens e os corpos produzidos por Deus é quase nula, mesmo que Descartes, Leibniz e outros filósofos modernos considerem o corpo obra do maior engenheiro do universo que arquitetou e confeccionou o homem do modo mais ordenado possível. Nesse sentido, o corpo humano seria um protótipo perfeito criado por Deus, sendo mais bem ordenado e contendo movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens. Mas em Illich (1979) a distância entre a alma e a carne é tão extrema no dualismo cartesiano que as qualidades mentais nada podem interferir nesse corpo a não ser para matematizar das alturas seus mistérios.

marcantes dessa antropologia da homem máquina segundo Foucault pode ser descrita simultaneamente em dois registros:

aquele anátomo-metafísico cujas primeiras páginas foram escritas por Descartes e que os médicos e os filósofos continuaram, e aquele técnico político que foi constituído por todo um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por procedimentos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo (LE BRETON, 2012, p.122 *apud* FOUCAULT, 1975, p. 138).

Como diz o autor, a antropologia da homem máquina é tanto uma redução materialista da alma como uma teoria do adestramento, no centro da qual reina a noção de docilidade que junta ao corpo analisável o corpo manipulável.

Dessa filosofia derivou-se um tipo de racionalidade científica que se tornou a ideologia e o programa prático de determinados segmentos da sociedade direcionados a uma exploração maior e mais eficaz da natureza e do corpo no campo científico e produtivo e para um maior controle do indivíduo em diversas instâncias da vida. Esse foi o projeto de reforma social, política e ideológica do iluminismo (BURKE, 2003, p. 47).

Cabe lembrar também que, por outra perspectiva mais afim à sociologia e antropologia dos costumes na linha de Norbert Elias (1994), à qual Le Breton também se referencia, pode-se dizer que o processo civilizador precisou da medicina que contribuiu para consolidar padrões culturais de comportamento específicos, costumes e hábitos em consonância com os valores da burguesia nascente o que trouxe consequências profundas para o corpo e a psique que passou a ter sua natureza domesticada.

Fazendo um pequeno adendo à antropologia da homem máquina vemos que, percorrendo os desdobramentos de sentidos decorrentes dessa antropologia, nos deparamos com um imaginário científico variado no século XX que acompanha o desenvolvimento da genética, das teorias da informação e computação, da engenharia biomédica e robótica. O século XX, inspirado nos contos e mitos dos autômatos e de uma super-humanidade intensifica seu domínio e desenvolvimento da natureza por via técnica, matemática, “positiva” tornando vivo o mito do ciborgue, modelo de sistema homem máquina auto-regulado. A ideologia do ciborgue está em íntima consonância com o desenvolvimento dos autômatos e a perspectiva mecanicista, que decretam o fim da diferença entre a máquina e os sistemas vivos, o fim da diferença entre natural e artificial. O ciborgue é um híbrido, a síntese homem máquina, um homem aparelhado no qual a técnica interfere sensivelmente no funcionamento

de seus comportamentos. A técnica incide sobre a deficiência dificilmente superável que encerra tanto a máquina como o humano.

Em *Adeus ao Corpo* (2007) David Le Breton faz um estudo sócio-antropológico apurado dessas questões relativas ao ciborgue nas sociedades contemporâneas referenciando-se no romance ficcional e na literatura científica especializada. Para o autor, na contemporaneidade, vive-se sobre o espectro da máquina. A interface homem máquina tem se feito tão presente e de modo agora tão sofisticado, que tem gerado uma série de indagações nos indivíduos quanto à compreensão do que seja o homem. O ciborgue se tornou um paradigma quase incontornável para pensar o humano contemporâneo segundo Le Breton (2007) fazendo-se presente nos consultórios, nos bancos acadêmicos, nos hospitais e mesmo na vida comum para além da imagem ficcional. O ciborgue tem alimentado um imaginário poderoso, um imaginário da dureza, da frieza e da ausência de emoção, do controle. Ao mesmo tempo ele aponta a fragilidade da máquina humana, sua obsolescência. Ele se converte em figura emblemática na pós-modernidade (*ibid.* p. 187). Pode-se afirmar até mesmo que uma espécie de religiosidade da máquina impõe-se ao homem ocidental, religiosidade essa que se constrói no fundo de um desabono do corpo do homem, um desprezo da condição corporal como observa o autor, um corpo que envelhece, que adocece e que morre, que perde o sentido.

Nessa perspectiva cibernética – pois ela transcende o mecanicismo tradicional ao acrescentar elementos novos – o corpo biológico tem sido visto como um entrave ao desenvolvimento das faculdades humanas, o que Le Breton denomina o corpo supranumerário. O corpo supranumerário é arcaísmo, visto até mesmo como o fruto do pecado original, profano, que cabe à razão instrumental dominar. Se ele perde seu valor simbólico ou moral amplia-se por outro lado o seu valor técnico e mercadológico. Diante disso intervenções são justificadas em vistas de um melhor resultado na vida comum, no trabalho físico e mental, na saúde<sup>66</sup>. De maneira intensa a maquinização da vida nas

---

<sup>66</sup> Essa visão biomédica que isola o corpo e deixa o homem em suspensão, como se fosse uma hipótese secundária, sem dúvida descartável, é hoje confrontada à resistência social e à crítica ética generalizada: retiradas de órgãos ou transplantes, quebra do parentesco simbólico em favor da autoridade médica, experimentos com embriões humanos ou com células, objetivação da criança, diagnósticos pré-natais que tendem à eugenia e à fantasiosa supremacia absoluta sobre a vida, imaginação da radical manipulação genética do homem para condicionar a saúde, a forma, e até mesmo os comportamentos; sonhos do acoplamento do homem com a informática na forma de ciborgue.

sociedades contemporâneas se torna comum e, para além das construções ficcionais e das representações, o ciborgue se faz sentir também entre as pessoas comuns das grandes cidades.

Do nascimento à morte o ciborgue assinala o recuo do corpo e seu aperfeiçoamento técnico com vistas a um melhor resultado na vida cotidiana ou profissional, na saúde ou na guerra, na eficácia de ação ou pensamento. Os computadores e seus programas regulam fora do corpo as funções fisiológicas; as próteses integram-se às funções e aos órgãos, substituem o biológico. A supressão das fronteiras entre o artifício e o vivo se traduz pela fabricação de biomateriais ou pela conexão de terminações nervosas ou musculares com materiais mecânicos ou eletrônicos (LE BRETON, 2007, p. 205).

Acrescente-se, ainda, um conjunto de práticas neurolinguísticas e hipnose, novos behaviorismos que tratam atualmente a mente como um computador, desprogramando e reprogramando-a sempre dentro de uma lógica binária; veja-se por outro lado o auxílio da farmacologia e da nutrição funcional, da dietética como meios para o controle das pulsões, do sono, metabolismo, regulação de temperatura, melhora da visão, audição, pressão sanguínea, percepções, sinapses cerebrais (LE BRETON, 2007, 204), força muscular. Cada dia que se passa o corpo se torna fruto de regulagens bioquímicas, físicas, eletrônicas, computacionais com o intuito de aumentar rendimento ou sua eficácia fisiológica, sua força, seu prazer ou suavizar a dor. As ciências biológicas, em consonância com a robótica e a informática esboçam um novo homem e os dados antropológicos fundadores de nossas sociedades se desfazem ao unir o natural ao artificial, homem e máquina, vivo e inanimado, real e virtual, humanidade e animalidade. O corpo não somente é um acessório a ser retificado, mas é percebido como algo anacrônico que não acompanha mais o desenvolvimento da razão e da técnica, é um vestígio arqueológico que tem sido conduzido ao fim para satisfazer aqueles que buscam a perfeição tecnológica que se torna a religião do mundo pós-moderno. Cuidar do corpo, mimar o corpo, aperfeiçoar o corpo é o mesmo que cuidar da máquina. Gera-se aí a utopia da saúde que não é senão a utopia do corpo perfeito, revisto e corrigido pelas instâncias religiosas pós-modernas, os engenheiros biológicos, os médicos ou pesquisadores que encarnam a mitologia prometeica e apolínea do ocidente. Todavia elas não revelam nada mais que a fragilidade da condição humana (LE BRETON, 2007, p. 226).

Por fim, é importante dizer que a concepção de saúde derivada do paradigma mecanicista é construída em consonância com a utopia de um corpo perfeito, controlado e

corrigido pelas instâncias religiosas do mundo pós-moderno que tem como sacerdotes os engenheiros biomédicos, os médicos, os geneticistas (LE BRETON, 2007, p. 226).

A constituição dos saberes sobre o corpo opera-se não de maneira linear e evolucionista, mas a partir de sucessões, retrocessos, saltos, continuidades e discontinuidades como mostrou Fourier (2008) em a *História do corpo*, o que nos leva a afirmar que a hegemonia mecanicista sempre teve que dividir espaços com outras perspectivas alternativas no campo popular, religioso e científico, no caso deste último, o exemplo da permanência das perspectivas vitalistas sempre críticas ao exacerbado dualismo cartesiano e ao modelo do homem máquina. Os saberes mudam continuamente com o tempo e nos dias atuais, dado o desenvolvimento histórico da ciência e, em especial da biomedicina, o corpo é inserido no interior de um conjunto novo de significados, o que conduz a outras correspondências e analogias firmadas sobre a carne; sobre esta atuam outros fatores técnicos, culturais, religiosos, políticos. Mas, uma questão constante que permanece de modo operante nas consciências e no corpo dos sujeitos é a ambiguidade fundamental entre ter e ser um corpo, que tangencia tanto as ciências da vida como da religião, tanto as ciências do espírito como da natureza.

## **2.2 As ambiguidades de que o corpo foi e é fruto**

Na raiz das representações do corpo na modernidade e na pós-modernidade profundas ambiguidades se fazem presentes nas relações dos homens com sua condição corporal. O corpo como se tem mostrado na intersecção de inúmeras perspectivas apresenta-se como o símbolo de paradoxos, ambiguidades e contradições.

A primeira delas deriva das religiões ocidentais históricas que merece alguma atenção. Elas, por um lado, se fazem presentes ainda nas sociedades modernas mesmo que de modo implícito, dada a secularização do referente corpo efetivada pelos bancos escolares. Ambas soteriologia e escatologia judaico-cristã histórica, hegemônica no ocidente, mostraram-se a muito, preocupadas em salvar a alma. O corpo ficou em segundo plano, quando associado ao mito do pecado original ou o corpo da paixão. Não é incomum um cristão médio passar por uma contradição profunda desejando de um lado negar o corpo para melhor voltar-se para Deus definindo o espiritual ao imaterial. Revela-se em muitas relações do homem com o seu corpo uma condição humana de sofrimento, miséria e doença após a queda e o pecado



original, seja de um cristão médio protestante, católico ou mesmo espírita. “Darás à luz na dor, diz Deus a Eva. Ganharás o pão com o suor de teu rosto”, anunciou a Adão, assim não haverá somente morrer, mas também sofrer”. A tentativa de resolver essa contradição sempre permaneceu no campo idealizado para lá de uma integração do corpo no seio do mundo. Assim, o corpo glorioso do Cristo e o corpo da visão edênica não é algo que se consegue no presente momento, mas que se daria em um outro plano, em um paraíso perdido tendo o indivíduo que abdicar a sua felicidade e prazer à matéria do mundo. No seu pólo oposto a visão religiosa despertou também a negação religiosa para o despertar das forças dionisiacas destemperadas, para lá de qualquer princípio unificador. Estas também estariam aquém de uma integração plena do corpo no seio do mundo.

As espiritualidades terapêuticas, considerando o corpo como matéria e espírito, uma natureza dual, e considerando também a condição humana no interior de uma realidade multidimensional (HELLAS, 1996) procuram não fomentar a dualidade mas compreendem a relação do homem com a materialidade da vida no interior de uma lógica positiva e inclusiva, não extremadamente idealista ou extremadamente profana e secular, lógicas essas que acabariam favorecendo o surgimento de culturas narcísicas e voltadas unicamente para o culto ao corpo e o hedonismo como um fim em si mesmo.

Em um segundo momento é preciso entender a dicotomia alma e corpo, derivada do pensamento cartesiano que pode ser associada à separação *res cogitans* e *res extensa*, lembrando-se da redução materialista da alma efetuada pelo cartesianismo. A alma, destituída de seu caráter religioso, secularizada, foi transformada na representação por excelência das faculdades mentais que não teria nenhuma associação com a matéria corporal. O *cogito* representado pela dimensão racional humana a partir de Descartes foi colocado no centro da relação entre o homem e o mundo. O dualismo elevou as qualidades pensantes do indivíduo em detrimento de um suposto cogito corporal ou consciência natural muito comum às terapêuticas espiritualistas.

...minha essência consiste apenas em pensar e embora eu tenha um corpo ao qual eu estou estreitamente conjugado nada obstante é uma coisa extensa e que não pensa, essa alma é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele... (DESCARTES, 1986)

A alma, nessa perspectiva, deixa de ser coexistente ao corpo como fora em inúmeras sabedorias tradicionais, inclusive em correntes do cristianismo. Como símbolo da razão, ela é

considerada a verdadeira realidade do homem e elevada à condição de cogito, enquanto os sentidos, as emoções e a imaginação, os produtos fisiológicos do corpo, é todo seu resto, apêndice ou o resíduo da pessoa. O corpo, a imaginação<sup>67</sup> e as sensações, as emoções a partir da sobrevalorização da mente no dualismo cartesiano fazem parte do domínio do engano. Não é em vão que Descartes na terceira meditação afirma: “Eu fecharei agora os olhos, taparei meus ouvidos, desviarei todos os meus sentidos, apagarei de meus pensamentos até todas as imagens das coisas corporais, eu as considerarei como vãs e como falsas” (DESCARTES, 1983, 107). Não é a partir de uma consciência corporal ou *body subject* que o homem interpreta, lê, intervêm ou se relaciona com o mundo, mas com o olho da alma, entendida como o *cogito* no homem. (ESPINOSA *apud* LE BRETON, 2012, p.67)<sup>68</sup>. Segundo Le Breton (2012) na medida em que a axiologia cartesiana eleva o pensamento, ela denigre os elementos que acompanham o corpo: imaginação, emoção, sentidos. O pensamento moderno funda a legitimidade do indivíduo racional cuja faculdade, a mente, conceitua, representa e abstrai a natureza da matéria para então dominá-la como um objeto. A sobrevalorização do cogito como elemento central é o ponto de inflexão na construção do pensamento moderno e um dos grandes geradores de ambiguidades na relação do indivíduo com o seu corpo.

Contemporaneamente observa-se claramente o avanço do dualismo e das ambiguidades de que o corpo é fruto materializado na tensão entre duas visões: **a)** a visão de um corpo de queda, desprezado e destituído primeiramente das religiões conservadoras e, em segundo lugar da tecnociência – o corpo supranumerário; **b)** a visão do corpo mimado e

---

<sup>67</sup> Como afirma Foucault (2006), o desenvolvimento do saber médico nos séculos XVI e XVII não está ligado à substituição do sobrenatural pelo patológico, mas aos poderes transgressivos do corpo e da imaginação. Nem sempre os médicos puderam naturalizar o espiritual sob forma de doença por não encontrarem um ponto de convergência material para os delírios, possessões ou curas mediúnicas. Muitos médicos acabaram creditando a uma força psíquica ou *daimon*, as características de um espírito sutil capaz de “vergar o corpo às suas astúcias e de lhe impor a falsa imagem de seus poderes” (FOUCAULT, 2006, p. 267). No limiar entre o natural e o sobrenatural, a imaginação passa a ser considerada a mais material das faculdades humanas do pensamento. É ela que opera a passagem do corpo para a alma e da alma para o corpo, o que a torna uma dimensão humana com características dúbias de materialidade e imaterialidade.

<sup>68</sup> Se por um lado um monismo fundamental no qual espírito/natureza/cultura são inseparáveis e configuram certas representações e experiências em torno do corpo, por outro um dualismo radical tanto materialista quanto espiritualista também é encontrado. Para o espiritualista o “corpo é o túmulo da alma” ou o seu cárcere simbolizando o “tempo, a morte, o mal” (LE BRETON, 2009 p. 14) e o espírito, a transcendência não deste mundo é a verdadeira realidade. Na cosmovisão materialista o corpo seria a única realidade possível, o caos dentro de um conjunto de forças materiais competindo pela sobrevivência e pelo prazer e, a mente, um fantasma elétrico que comanda o corpo como operador de uma máquina. De ambos dualismos fundamenta-se uma relação com o mundo pautada por um estranhamento radical que pode ganhar corpo nas representações do homem máquina ou da metáfora do escafandro, da borboleta.

Conf. Mauss, M. (2003) Sociologia e antropologia, “As técnicas do corpo” p. 401-422.

cuidado pela racionalidade instrumental como uma máquina, por uma sociedade de consumo narcísica e hedonista que se debate contra a sua dissolução.

A saída atual, como observou Le Breton (2006, 2012), foi tratar o corpo como um *alter ego*, o fator de individuação do homem que passa a assumir o lugar de um “quase sujeito”. O corpo não é colocado como algo indistinto do homem, como parte de sua identidade, como um valor simbólico, mas como sua posse, cujo valor considerado é principalmente o material. O homem real torna-se, nessa inversão confusa, a fantasia desse discurso, o sujeito suposto, o fantasma em um edifício, conhecido unicamente pela superfície do rosto, de seus músculos, da sua pele, seus traços, a superfície de sua aparência e não a profundidade de sua superfície.

Podemos afirmar nessa linha de raciocínio que nesse discurso:

A apologia ao corpo nas sociedades modernas extremamente racionalistas é sem que se tenha consciência profundamente dualista. Opõe o indivíduo ao corpo e de maneira abstrata supõe uma existência para o corpo que poderia ser analisada fora do homem concreto; esse discurso parolista alimentou o imaginário dualista da modernidade (LE BRETON, 2006, p.10).

É sobre sua forma e imagem idealizadas segundo os padrões exteriores pós-modernos que o indivíduo se debruça e não sobre o corpo como parte do mundo, parte de seu grupo familiar, comunitário, parte da natureza ou do cosmos. Mesmo atribuindo um valor extremado ao corpo ele não deixa de ser um objeto. E onde se encontraria a ambiguidade desse discurso? O apelo ao corpo pleno e perfeito ressoa há muito tempo em nossas sociedades como um ideal a ser atingido (2012, 203) mas ele se esbarra nas representações biomédicas e religiosas geralmente fiéis ao seu desprezo pois o corpo adoece, envelhece, o corpo vira pó, o corpo carrega as chagas ancestrais, o que o torna um entrave para a inteligência do mundo, um pecado. Se por um lado o corpo se faz sentir ao homem como doença, dor, morte, fim, por outro ele apresenta-se como possibilidade, beleza, prazer e expressão da identidade. É sobre esse paradoxo que o dualismo se faz sentir quando da gestão racional do corpo para quais as medicinas convencionais se voltam. Como argumenta Le Breton (2012), “o paradigma do corpo confiável e pleno de vitalidade é o da máquina bem ajustada, supervisionada” (p. 254). O acesso cada dia mais frequente a recursos técnicos sofisticados de manipulação desse corpo conduz a uma gestão profana hiperracional do mesmo. “É preciso domesticar esse parceiro reticente e fazer dele uma espécie de companheiro agradável de viagem”(ibid, p. 255). Mais

uma vez o corpo se apresenta como posse do sujeito, como seu capital no caso de uma sociedade de consumo, como o seu fetiche. Nesse caso, paradoxalmente, mesmo que o corpo seja a expressão mais autêntica do sujeito, o lugar de sua identidade e individuação, está ideologicamente separado dele e do mundo real. O corpo *alter ego* emancipado do homem assume o mais alto valor, configurando a passagem do corpo objeto ao corpo sujeito. O corpo é, então, reificado no interior desse dualismo e o sujeito real torna-se escravo da máquina obsoleta sobre a qual é preciso agir de modo racional a fim de evitar o seu apagamento do mundo.

Diante dessa ambiguidade nasce a luta contra um obstáculo intransponível a impossibilidade de considerar o homem fora de seu enraizamento corporal (LE BRETON, 2012), de suas formas e aparências, das marcas indelévels da doença, da hereditariedade, de seus instintos, da dor, de seu fim, da morte. A única saída que o ocidente moderno encontra é o acirramento do dualismo, na prerrogativa de que o pensamento e a mente estão acima da matéria e das emoções ou a imersão na ilusão religiosa que tenta fortalecer as imagens ideais de uma vida espiritual onde o corpo da forma como se deseja será pleno e imortal.

Mesmo com o advento da psicanálise que traz à tona o inconsciente demonstrando o papel das emoções, das imagens, paixões e sensações, mesmo que o corpo se abra à simbólica social ele contemporaneamente pode continuar um *alter ego* não mudando em nada a dessimbolização de que é objeto; ele testemunha sobre outra forma mais psicologizada da matéria e a simbólica social tende a ser substituída pela psicologia” (LE BRETON, 2012, p. 255).

A filosofia cartesiana enquanto uma das instâncias fundamentais produtoras de sentido em torno do corpo, assim como muitas perspectivas religiosas que trataram o corpo como lugar da queda, desenvolveram uma visão dualista do mesmo operando sua disjunção. E esse é um dos pontos sobre o qual reside a crítica das espiritualidades terapêuticas que se colocam em outra direção, a saber, na busca da unidade perdida entre corpo, mente, espírito e a inserção do corpo no seio do mundo; a percepção de um corpo que seja poroso à imaginação, que seja vibracional e não apenas uma mecânica fria. Como lembra Luz (2005) em seu estudo sobre terapias alternativas, as abordagens não convencionais ensejaram o aparecimento e o desenvolvimento de representações não dualistas de corpo, indivíduo, pessoa, saúde e doença, opostas às representações e concepções de temas classicamente ligados “à cultura médica, tais como as de máquina ou autômato altamente organizado, no caso de corpo; de divisão dualista

corpo/mente, no caso de indivíduo, e de separação homem/natureza, no caso de pessoa e mesmo às cosmologias religiosas” (p. 152).

São as terapêuticas espiritualistas, muitas delas sintonizadas com o desenvolvimento de inúmeras psicoterapias (QUEIROZ, 2004) que se abrirão para a resolução das ambiguidades que acompanham o homem moderno. Mesmo que muitas práticas terapêuticas corporais pós-modernas coloquem provisoriamente o ator entre parênteses fazendo do corpo uma quase pessoa, um *alter ego* (o corpo como cogito, o corpo simbólico, o corpo como organismo vivo e inteligente), por outro lado elas procuram apagar a cesura e restituir à reconciliação entre o homem e o mundo através de um corpo como cogito, um corpo como um microcosmos social, como um nó de relações. É certo que essa retomada de uma concepção não dual do corpo possa se dar, por vezes, no plano do discurso (LE BRETON 2006, p. 33), mas é importante lembrar também que diferentemente do corpo na perspectiva biomédica, o corpo *alter ego* das terapêuticas é um corpo com excesso de sentido que precisa de uma inserção da pessoa em uma ordem cosmológica e mesmo ontológica. Por outro lado, a significação desse corpo como unidade traz à tona experiências de integração. O corpo, um microcosmos social, supostamente não está separado do mundo que o envolve, dos outros, da natureza, do cosmos.

Vê-se, portanto que o corpo na modernidade, sutilmente se apresenta enredado em uma ambiguidade que oscila ora entre sua negação, ora em sua supervalorização. Por um lado ele é visto como o lugar da queda do homem, tornado um escafandro, um artefato supranumerário do qual convém senão livrar-se ao menos manipular de modo a amenizar a dor de uma ensomatose. Para lá da resignação religiosa ou da crença em um paraíso perfeito além mundo, desenvolve-se a medicina que procura burlar a morte, a precariedade e o caos. O corpo é o edifício em que habita o fantasma da máquina. Sua função é controlar a máquina em vistas de sua adequação, que poderá em algum momento, quebrar. Por isso é preciso cuidar e reparar, daí sua supervalorização. Na raiz dessa ambiguidade está presente o dualismo cartesiano.

### **2.3 Terapêuticas não convencionais e a crítica das concepções e saberes médicos modernos em torno do corpo**

No que diz respeito às ciências médicas, ao longo dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX elas propuseram um discurso irrefutável sobre o corpo em detrimento dos saberes religiosos,

mágicos, espiritualistas. Elas preferiram estudar os mecanismos fisiológicos às relações do homem com o mundo; deram mais valor aos mecanismos musculares, aos processos orgânicos do que às ações da corporeidade humana, ao inconsciente, aos aspectos simbólicos do corpo, à dimensão vitalista. Elas, portanto despersonalizaram e descosmificaram o corpo, a saúde e a doença, diminuindo a importância biográfica do sujeito, de sua história, apagando segundo Le Breton (2007, 2006, 2012) tanto os sentidos simbólicos mais abrangentes como os subjetivos. O homem acabou ocupando um lugar anônimo nesse edifício assim como a natureza e o cosmos. O extraordinário desenvolvimento da racionalidade médica, como demonstraram também Fourier (2008) e Rodrigues (2003), Luz (1988, 1995) e tantos outros, contribuiu tanto para a desumanização, desnaturalização, descosmificação como também para a artificialização do corpo. Este assumiu a aparência de um objeto artificial e uma função representativa do *cogito* cartesiano. Abstraído em seus aspectos físicos e matemáticos, em um conjunto de invariáveis morfológicas, anatômicas, fisiológicas sujeitas a leis universais ele se tornou uma representação criada pelo discurso científico sobre estruturas vazias que o cientista designa como ‘seres vivos’.

Para a representação dos seres vivos que a linguagem científica aprende, somente ‘existem’ os indivíduos que permitem a objetivação: estruturas moleculares, celulares, corpos objetivados, órgãos, sistemas, funções, agentes patogênicos, populações. Porém, fora do reducionismo do pensamento abstrato, na realidade imanente a vida existe... (GIULIANI, 1995, p.178 ).

A vida não é um ser objetivo, mas algo vivido, segundo uma perspectiva fenomenológica.

A crítica contemporânea das terapias alternativas reside, em primeiro lugar, na desconsideração da inteireza humana, ou seja, da compreensão de que o ser humano é holístico ou biopsicosocial e, por outro lado, da displicência na observação das relações fundamentais que existem entre o corpo, a natureza e o cosmos. Outro ponto reside na desconsideração dos elementos antropológicos, o fio condutor capaz de unir através do símbolo – o dínamo vital – o homem à matéria do mundo e aos seus comuns, demonstrando que este é um ser de relação, de símbolo e que o corpo jamais pode ser considerado fora do quadro social, cultural e subjetivo. Mesmo que as terapêuticas não convencionais não desconsiderem os desenvolvimentos materiais no campo médico elas apontam as limitações dos mesmos.

No final dos anos 60 a crise da legitimidade das modalidades biomédicas amplia-se com a emergência das novas espiritualidades terapêuticas o que faz surgir um novo imaginário do corpo que invade a sociedade. As novas terapias energéticas, suaves, holísticas, propõem por fim ao mecanicismo enrijecido propagado na mídia, nos círculos acadêmicos contestando, sobretudo, os princípios artificiais e anti-naturais de intervenção do homem na natureza, a repressão ao corpo e aos afetos. Elas fomentam a construção de novas corporeidades como resposta ao projeto civilizatório. O corpo e as emoções foram retomados como lugar de libertação e emancipação em relação a um imaginário opressivo das instituições disciplinares como a medicina, o exército, a indústria, a igreja. Afirmam que a repressão ao corpo em toda a sua complexidade por tempos tem produzido profundos distanciamentos de homens e mulheres de uma suposta natureza original propiciadora da saúde.

As representações que surgem do corpo a partir da contracultura desdobram-se em uma corporeidade oposta ao modelo do corpo máquina e mesmo das concepções religiosas tradicionais como do corpo da paixão no cristianismo, ambas naturezas “mortas” e lugares da queda, perspectivas que contribuíram para a exacerbação das ambiguidades enraizadas no dualismo alma/corpo. Tal alteração das representações corrobora para uma retomada da consciência das dimensões simbólica e vitalista do corpo, do valor dado às emoções, à subjetividade, à imaginação, aos afetos. A retomada dessa consciência implica no resgate de uma experiência natural original com os domínios internos e externos da natureza corporal fomentando a chamada de corporeidade integrativa (AMARAL, 2000) ou holística com base vibracional ou energética. É nesse hiato que as sabedorias holísticas tradicionais do corpo infiltram, oxigenando todo um conjunto de práticas em saúde que reinventam o olhar sobre o organismo humano. Essas terapêuticas confirmaram-se, sobretudo, como terapias da pessoa propiciando aos indivíduos um acréscimo de sentido necessário à segurança ontológica que a antropologia do homem máquina não conseguiu oferecer (LE BRETON, 2012).

Uma aura, uma atmosfera vitalista, diria Maffesoli (1998), surge nos movimentos espiritualistas contemporâneos nos quais se faz presente a dimensão do afeto, a *ars erótica*, os sentimentos compartilhados e que pode ser expressa nos pequenos ritos para se trocar energia. Tal espiritualidade com base no saber popular (curandeirismo, benzeções) em alguma ciência tradicional (acupuntura, meditação, medicina ayurvédica, magnetismo, radiestesia) ou mesmo no intercâmbio entre tradição e modernidade propõe ou exige uma transformação radical das

antigas representações sociais corroborando as hegemonias dos modelos biomédicos firmados sobre o mecanicismo, no masculino, que expressam-se contemporaneamente pela imagem da inteligência artificial, da cibernética, da robótica, do ciborgue.

-- // --

### **3 A corporeidade integrativa e vitalista das espiritualidades terapêuticas**

O conhecimento biomédico produziu uma representação do corpo entre outras tantas eficazes para as práticas e os indivíduos que a sustentam. Mas tão vivas quanto aquelas são as medicinas espiritualistas que repousam em outras visões do homem. As representações do corpo propugnadas pelas espiritualidades terapêuticas há meio caminho entre um saber essencialmente religioso e outro essencialmente secular produzem um imaginário fantástico-científico do corpo (TERRIN, 2004; LE BRETON, 2012). Nesse imaginário o corpo está para além de uma coleção de órgãos arranjados segundo as leis da anatomia e fisiologia tradicional. Sem que se exclua esses componentes o organismo é antes de tudo energia, som, matéria luminosa.

#### **3.1 O corpo como trama energética e *élan vital***

Uma característica comum das espiritualidades terapêuticas chamadas por muitos de medicinas vibracionais ou energéticas (AMARAL, 2000, p. 62) é a compreensão do corpo como trama energética e *élan vital* quase sempre modulada ou bricolada segundo visões de mundo particulares com origem na medicina chinesa, na *yoga*, no próprio xamanismo, no magnetismo mesmeriano, na benzeção popular e mais recentemente na ciência quântica. Esta última, em consonância com as demais abordagens vitalistas do ocidente e do oriente é um dos fios condutores que estruturam a construção do imaginário somático energético contemporâneo entre adeptos e praticantes das terapias espiritualistas, criadoras de um saber composto no qual se fazem presentes elementos tradicionais e seculares.

A concepção de energia em várias abordagens espiritualistas remonta à noção de que uma força cósmica ou fluido vital inteligente e imaterial ao mesmo tempo transcendente e imanente, seria o responsável por constituir, organizar e animar a atividade material do organismo humano, concepção que remonta às noções de *chi* da medicina chinesa, de *prana*



da medicina hindu, do orgone reichiano ou mesmo do *mana* polinésio (OLIVEIRA, 2007) além, é claro, do vitalismo fundador de G. E. Stahl (1660-1734)<sup>69</sup>, (DINIZ, 2006). O circuito concorda com a noção de que muitas técnicas de manipulação configuram-se como uma tecnologia espiritual e uma forma de saber que ainda não foi dominada pela ciência materialista.

Geralmente as imagens e representações derivadas dessas abordagens energéticas retratam o corpo como uma rede resplandecente de canais luminosos, centros de força distribuídos por todo o organismo e campos áuricos ou corpos sutis, todos organizados de modo coeso e interdependente. A espessura da carne nessas perspectivas, a pele, os órgãos, as células, a fisiologia se faz luz, cor, som, informação eletromagnética. Os saberes do corpo das espiritualidades terapêuticas não convencionais quase sempre lançam mão de uma anatomia e fisiologia fantástica porosa a imagens luminosas (LE BRETON, 2012, ELIADE, 1999) elaboradas com o intuito de esclarecer a rede energética, etérica, astral que configuram as dimensões sutis da carne humana. Como diz Le Breton (2012), essa anatomia fantástica do corpo explorado pelas terapêuticas não convencionais é invisível ao olhar clínico convencional transbordando, portanto, as representações médicas, mas não é considerada invisível ao radiestesista, ao benzedor, ao *Reikiano*, ao yogue que afirmam ver o mundo como um emaranhado energético, uma rede de energia, uma teia de relações ressaltando o caráter mais sofisticado e complexo do organismo humano para além das tecnologias.

Essa geografia luminosa, por sua vez, remete a um simbolismo complexo organizado em torno de uma cosmologia própria que fala da pessoa e de seu lugar no mundo. Cada ponto no corpo, região, órgão assume tanto uma qualidade energética específica como um simbolismo subjacente como já demonstrado. Valoriza-se o papel da experiência como decodificadora de sinais energéticos, sonoros e luminosos que informam sobre aspectos profundos do humano. O corpo como luz, som, energia geralmente é traduzido por sensações de calor intenso, frio intenso, tremores, sensações sinestésicas, adormecimento físico, tremores, zumbidos, espasmos, visões e todo um conjunto variado de percepções sensíveis que nas semiologias terapêuticas assumem amplos significados. O homem se relaciona com o

---

<sup>69</sup> A tradução das categorias orientais de energia coadunou com a ideia vitalista de energia vital permitindo a ligação entre as medicinas tradicionais asiáticas e as medicinas não convencionais desenvolvidas no Ocidente como a homeopatia, a antroposofia, dentre outras. Por seu turno amplia-se o diálogo com o esoterismo, o ocultismo, a teosofia, o espiritismo e outras correntes influenciadas pelo magnetismo mesmeriano.

mundo, pensa, significa e vive a partir dessa rede energético-simbólica da qual supostamente se constitui o corpo. A compreensão da matriz energética do corpo e dos significados subjacentes a experiências constituiu-se como um caminho de conhecimento do homem em sua relação com o mundo, os outros homens e a natureza. Símbolo, energia e percepção estão coimplicados no processo da semântica corporal, diagnose e tratamento, assim como também são os meios de compreensão da pessoa, de seu mito individual e de seu mito coletivo.

Nessas abordagens a materialidade do corpo como apresentada pelas ciências biomédicas tem sua importância relativizada. O que se quer dizer é que o corpo não é pensado mais como um organismo na ótica mecanicista, mas uma matriz energética e informacional<sup>70</sup>, uma faixa de frequência vibratória ou ondulatória, um condensado espiritual, um campo sutil onde operam forças energético-espirituais. As alusões ao corpo da forma como a ciência ocidental o apresenta, um amontoado de células, tecidos, órgãos seria uma ilusão conforme o princípio quântico endossado pelo circuito, uma vez que a maior parte do átomo é composta por um vazio como falaram instrutores sahaja, o umbandista W.T e B.P. e M.V. do *Reiki*. O que é importante considerar é que o corpo deixa de ser visto como um arranjo mecânico regido por leis físico-químicas, entregue à entropia, e se torna uma consciência estruturada segundo um princípio energético inteligente capaz de articular as dimensões biológicas, psíquicas e sociais. A compreensão da materialidade nas perspectivas alternativas parte do princípio de que toda e qualquer forma de organização da vida necessita de consciência e energia.

Nesse sentido, a materialidade é, portanto, relativizada em favor de uma concepção talvez teomista e quântica como demonstrou Oliveira (2007, p. 13). Corpo, energia cósmica e consciência não estão separados, mas são coexistentes (*ibid.*) e coimplicados. Considerando o corpo analogamente a um campo de força em ressonância com o mundo por onde circula uma informação energética do cosmos, da sociedade ou da natureza (LE BRETON, 2007, p. 26) pensa-se que a forma, os constituintes anatômicos, a fisiologia, a genética, a saúde e a doença, sejam o resultado de determinado padrão vibratório ou o padrão de consciência do indivíduo. Não é incomum pensar o mundo físico e mesmo social como uma resposta do

---

<sup>70</sup> A energia vital mais recentemente vem sendo explicada tomando de empréstimo os estímulos aos neurotransmissores ou os impulsos bioelétricos que transportam informações pelo corpo, à semelhança dos dados transmitidos pela web. Nessa leitura, a energia seria uma informação organizacional que direcionaria as estruturas subatômicas e que poderia ser modulada pelo pensamento, já que este também é composto por ondas vibracionais.

observador, ideia que se aproxima da lei das afinidades ou simpatia de Frazer (AMARAL, 2000) que por sua vez estaria em acordo com o misticismo quântico para o qual a consciência, analogamente a ondas de rádio, sintonizaria determinadas conjunturas, situações e até mesmo experiências no campo social. Segundo as concepções quânticas, para citar um autor endossado por muitos adeptos do circuito, nós criamos nossos corpos como criamos a experiência do nosso mundo (CHOPRA 1994, p. 16), seja ela qual for, social, interpessoal, familiar. Crenças, pensamentos e emoções, experiências biográficas como pacotes de energia, criam também reações bioquímicas que sustentam a vida em cada célula, assim como atraem determinados eventos, situações e conjunturas. O mundo em que se vive, incluindo a experiência somática, seria completamente tributário do modo como o sujeito observador percebe a realidade e interage com ela (CHOPRA, 1994). Para citar um típico modo de pensar oriental, “o homem está onde está a sua mente e o seu coração” (LELOUP, 2006). Todos estes são registrados energeticamente na carne por intermédio do que se chama corpo etérico, corpo astral e corpo mental, respectivamente.

O corpo, ainda mais, com todas as suas nuances e individualidades físicas, psíquicas e sociais é visto não só como resultado da consciência do observador, mas metafisicamente, como parte da sabedoria do universo (OLIVEIRA, 2007, p.13). Essa crença o integraria ontologicamente à ordem ou mesmo “desordem” do mundo. A expressão das individualidades somáticas é tanto a expressão da consciência do observador como a expressão da sabedoria do universo, o que revela uma tensão que só pode ser ordenada metafisicamente. Independentemente de esta expressão somática manifestar a dor, a doença, a morte ou a vida, a saúde, a felicidade, ela sempre manifestará a inteligência e sabedoria do universo que resguarda a dialética em si mesmo (MAFFESOLI, 1998), uma característica do holismo processual e não homogêneo. Como o cosmos é tomado como uma força intencional (*ibid.*) as experiências pessoais e coletivas pelas quais o indivíduo irá passar são integradas ontologicamente.

Nestas perspectivas imanentistas o corpo do homem é visto como um *continuum* com o mundo natural, social e cósmico. O corpo é um *élan vital*, o elemento de ligação da energia coletiva que o une ao mundo. Essa perspectiva está em consonância com o pensamento orgânico e vitalista tratado por Maffesoli (1998). Como diz Le Breton (2006) “o corpo engloba-se em uma totalidade na qual o invisível se mistura ao visível da natureza” e assim não é concebido como anexo (p.26). Ao mesmo tempo em que o corpo é a natureza e a

sociedade presente na própria pessoa é também o meio de sustentação de um suposto espírito cósmico. Nessa perspectiva “uma rede de energia une o homem ao universo como se fosse um microcosmo”, (p.29) perspectiva muito comum entre as espiritualidades terapêuticas.

Os indivíduos e seus corpos não são, portanto, unidades isoladas e fechadas sobre si mesmas, mas caixas porosas, abertas a comunicações e reciprocidades energético-simbólicas com o meio próximo e distante, “ressonâncias para além de conexões no espaço-tempo euclidiano”. É sobre essas concepções de que o corpo é um *continuum* e um *élan vital* que são elaboradas inúmeras técnicas de cura a distância de benzedores, *Reikianos*, meditantes que acreditam poder colocar em contato pessoas aparentemente separadas pelo espaço tempo através da crença nessa teia energética; a partir também dessas concepções acredita-se que o ser humano esteja inserido em determinadas constelações de eventos podendo ser influenciado pelo jogo de forças que compõem a trama existencial da qual ele participa.

Nas abordagens terapêuticas espiritualistas a relação entre o homem, seu corpo e o mundo é representada por fluxos de energia, por *quantuns* de afetos, forças *psi*, vibrações positivas ou negativas, formas pensamento, entidades espirituais. Todas elas teriam influência senão diretamente sobre a matéria, ao menos indiretamente através das interfaces sutis, nas porosidades do campo energético individual, modulando por meio de impulsos “bioelétrico-químicos” as estruturas mais elementares do ser como seus genes, suas crenças, sentimentos, pensamentos e emoções, vistos de modo integrado. É no interior dessa trama energética entre o indivíduo e o mundo que o ser humano é introduzido no jogo das relações sociais sejam elas quais forem, e que o homem é acometido por determinadas doenças, que a condição humana é explicada.

Portanto, se para as perspectivas individualistas o corpo funciona como um interruptor da energia social, em outras perspectivas o corpo é o lugar de comunicação com diferentes campos simbólicos (LE BRETON, 2012, p.37).

### **3.2 O corpo como lugar de expressão energética do mundo espiritual**

A compreensão de que o ser humano e seu corpo compõem-se de uma trama energético-espiritual não está desvinculada de uma metafísica e uma moral, geralmente articuladas sobre uma cosmologia religiosa ou filosófica subjacente. A experiência da iluminação dada pelo transe místico, pelo contato com um espírito excelso ou com uma força

cósmica redonda sempre em uma experiência de ordem espiritual, quase sempre transcendente e imanente.

Muitos adeptos sejam da umbanda, da *sahaja* ou do *Reiki* vivenciam algum tipo de força espiritual pessoal ou impessoal dada de modo espontâneo e perceptível. Deuses, orixás, anjos, guias, ou mesmo uma força cósmica não pessoal são geralmente significados e simbolizados por uma percepção vibratória que se associa a determinadas regiões, consideradas tronos ou locais sagrados no corpo. As abordagens terapêuticas valorizam a crença da presença espiritual em quase todos os atos da vida humana. Tal presença é dada geralmente pela existência de um sentimento profundo do espírito na carne, explícito sob a experiência de luz, do som, das cores. A manifestação espiritual se dá por alguma forma de energia percebida no corpo físico (uma sensação), ou psíquico (um sentimento) podendo ser espontânea ou provocada por técnicas de sintonização, canalização, meditação que conduzem a uma espécie de êxtase místico, mediunidade consciente, sintonia, canalização. Considera-se que o mundo espiritual revela-se como verdadeiro “impulso energético” que ressoa no corpo através de sensações e percepções de calor, tremor, luminosidade, clareza de pensamento, fé, purificação, vontade, poder, emoção sublime, brisa fresca a exemplo de experiências de santos e místicos.

Quase sempre as energias espirituais personificadas na figura de um guia, um deus, um santo, um orixá, uma força cósmica impessoal, são revestidas por uma qualidade moral subjacente (mãe divina – cuidado, amor; preto velho – cuidado, amorosidade; força cósmica – amor, sabedoria). Isso se revela nas falas: “a energia de Cristo se fez presente entre minhas sobancelhas, a porta estreita; ela despertou em mim o desejo de perdoar todos os seres” ou “oxalá vestiu seu manto branco sobre minha cabeça, sinto uma paz (energia) descer até meu coração e uma vontade de praticar o bem”, ou ainda “a energia do amor da mãe divina subiu até meu coração e ali acendeu a chama do espírito santo; sinto a mãe divina como um fogo a arder no meu peito” ou “sinto uma energia cósmica descer do alto, adentrar pelo topo de minha cabeça e pousar sobre minhas mãos; sinto minhas mãos quentes e curativas”.

Vê-se que o corpo humano não somente tem determinadas regiões associadas simbolicamente à morada de deuses e espíritos, mas são locais que evocam determinadas potências, suscitam determinados sentimentos. O mundo espiritual, através de inúmeros personagens míticos, infunde ânimo ao teatro da existência, dando ao corpo e à alma do homem uma vida simbólica e um impulso vital. Em uma compreensão notoriamente

fenomenológica as energias primordiais revestidas pela cosmologia subjacente e seu simbolismo imprimem nos homens uma espécie de força vital influenciando nas ações, sentimentos e pensamentos, o que remete ao divino social de Durkheim e ao transcendente imanente de Maffesoli (1994, 1998) que retorna com força nos espaços contemporâneos espiritualistas. O imaginário da luz, do som, das cores, das energias vem prender-se diretamente à sensação, aos sentimentos como diria Durand (1988, p. 65) fazendo surgir o anjo da gnose. Essa força vital pessoal ou impessoal faz-se presente no corpo de forma capilar, configurando-se como uma energia que anima o ser por inteiro, nos níveis mais elementares da fisiologia, anatomia e psique humana. É importante lembrar-se do corpo como a emanção da palavra divina, do verbo criador, da luz transcendental, de um desejo primordial que todos os grupos concordam, mas expressos em diferentes termos (Omikara, o verbo, ruach). Essas experiências corpóreas, portanto, não são apenas uma inspiração metafísica e transcendente ou uma abstração da mente, uma representação, mas se configuram, sobretudo como uma experiência concreta. Isso não é apenas algo acessível aos ascéticos, mas, às pessoas comuns como se mostrou no circuito.

Cabe lembrar também que as abordagens terapêuticas espiritualistas tomam como referenciais hermenêuticos alguns modelos míticos do corpo a fim de orientar a compreensão da dimensão sutil da biologia humana. Inúmeras são as referências míticas alavancadas pelo imaginário terapêutico no que tange às representações do corpo luminoso ou energético: o corpo angélico, o corpo de Cristo da ressurreição, o corpo dos santos, o corpo mítico de deuses e orixás, o corpo do mundo ou *virata*, o corpo dos guias espirituais, enfim, todos estão arranjados segundo uma ótica da iluminação material (ELIADE, 1999) em oposição aos sentidos construídos pela medicina convencional cuja representação mecânica é artificial, fria, opaca, (LE BRETON, 2012) perecível. Como modelos exemplares os corpos luminosos de deuses, santos, guias, anjos, mestres expressam, sobretudo, qualidades “sutis”, “etélicas”, “astrais”, “eletromagnéticas”, “cósmicas”. Seus contornos, seus constituintes paradoxalmente beiram à imaterialidade, e são eles que muitas vezes direcionam os trabalhos terapêuticos sobre a matéria corporal, a gesticulatória, incidem sobre as técnicas e repercurtem no conjunto dos valores do grupo como já demonstrado nos estudos de caso. É a partir da compreensão do *Virata*, por exemplo, que a meditação é conduzida; é a partir da compreensão do esquema corporal umbandista e do *Reiki*, da teoria dos sete corpos que a imposição de mãos realizada e, é sobre o corpo do Cristo glorioso que se pode vislumbrar os caminhos da

multidimensionalidade dos mundos da experiência trans-humana. Mas, para além das imagens do ideal ele é, sobretudo um símbolo do microcosmos social e cultural. Ao mesmo tempo em que o corpo é o mais natural dos símbolos, é também objeto de transcendências e da imaginação humana e é sobre essa dualidade que as espiritualidades terapêuticas procuram atuar de modo a neutralizar os condicionamentos religiosos e médicos.

A tomada de consciência de que o corpo é o lugar de manifestação do espírito dado sob a forma de energia não implica necessariamente na tomada de consciência material de uma determinada luz ou visão beatífica em termos objetivos, embora se busquem evidências e isso se mostre nas narrativas, mas: **a)** na capacidade que a experiência pessoal ou impessoal da energia tem de transformar o *status* ontológico do indivíduo alterando sua percepção comum ou vulgar da vida do plano secular e profano para o plano sagrado da condição humana. O corpo como luz expande a compreensão do homem sobre si mesmo; **b)** na possibilidade dessa experiência de ordem transcendente pessoal ou impessoal ser integrada simbolicamente em uma visão de mundo ou narrativa mítica pré-existente, ou seja, o mito individual ser incorporado em um mito coletivo (ELIADE, 1999, 76). Independentemente da integração ideológica distinta da experiência luminosa as terapêuticas suscitam ao menos no plano do discurso romper com a dualidade fundamental entre matéria e espírito, corpo e alma. A experiência do corpo como energia luminosa implica na unidade e na síntese entre a dimensão corpórea da vida e a dimensão espiritual. O resultado dar-se-ia pela ruptura com a percepção secular e profana da vida e a tomada de consciência de que o mundo material revela-se como expressão do espírito no mundo legitimado pela percepção energética da vida. A condição humana é, então, geralmente integrada na existência não como fruto da queda e da morte, o corpo se torna o centro radiante do ser ao ser integrado ao processo de iluminação. A morte e a doença adquirem um sentido a partir dessa perspectiva, geralmente como libertação o que não implica na negação da materialidade. A morte não é concebida sob a forma de apagamento, aniquilamento, fim, mas marca acesso a outra forma de existência, pautada em outra corporeidade.

### **3.3 Corpo, cosmos e natureza**

Como nos diz Maffesoli (1996) em *No fundo das aparências*, há uma antiga suspeita na tradição ocidental para com tudo o que pode aproximar o homem da natureza, do animal,

da terra. Apesar disso, o ser humano ainda manifesta constantemente sua necessidade de interação com o mundo natural procurando diluir a dicotomia entre sujeito-objeto, natureza-cultura, corpo-mundo a fim de permitir um verdadeiro encontro vivencial e significativo com a natureza para lá de meras classificações e representações abstratas da mesma. Independentemente do fato de que os significados atribuídos à natureza tenham ganhado contornos seculares a partir da visão judaico-cristã e do cientificismo, servindo ao interesse de uma razão dominadora que aparta o humano da dimensão natural, a simbólica de conexão com a natureza mantém-se intensamente viva no imaginário social contemporâneo como revelam as terapêuticas. A passagem da natureza como objeto à natureza como parceira (MAFFESOLI, 1994, p.51) implica, segundo o autor, em uma recuperação do natural e no reencantamento do mundo, muito comum aos movimentos alternativos que Le Breton (2012) já demonstrara em seus estudos do corpo nas sociedades tradicionais para as quais este é indiscernível da pessoa, da comunidade em que vive, estando integrado ao cosmos e à natureza. O mesmo aponta que esses valores tradicionais mantêm-se vivos na modernidade através de uma série de práticas corporais em saúde. Para ambos os autores esse reencantamento caminha com a redescoberta das virtudes de uma natureza viva, que Maffesoli chama de uma natureza mãe, símbolo muito presente na mística oriental e indígena latino-americana que se imiscui no circuito sobre outros nomes. Para Maffesoli (1996) essa redescoberta possibilita a recuperação do vitalismo no cotidiano assim como para a reconstrução do sentido de globalidade e holismo (*ibid.*) tão caro à contemporaneidade.

Como se tem constantemente mostrado as cosmologias e epistemologias das terapêuticas alternativas – também uma ontologia, pois o conhecimento do mundo não está separado do conhecimento do ser – oferecem ao menos no plano do discurso uma visão integrativa e holística da vida pautada no intimismo entre homem e natureza. De modo geral o mundo natural é percebido como parte de um grande tecido simbólico no qual tanto os seres naturais, humanos quanto não humanos, vivos e não vivos estariam enredados em uma rede de participações místicas e míticas, não apenas ecológicas, abrindo a possibilidade para a culturalização da natureza (MAFFESOLI, 1994).

Por seu turno, o corpo do homem não é objeto de uma cisão, mas está misturado ao cosmos e à natureza numa espécie de indistinção (LE BRETON, 2012, p. 31). As matérias primas do mundo natural – os astros, os campos, as fontes, a água, o ar, a terra, o sol e a lua – fazem-se presentes no corpo do homem formando uma visão de sinédoque na qual este se



configura principalmente como a continuidade da geografia do mundo. Pode-se dizer que a partir de um jogo de analogias de ordem fenomenológica o homem é reconduzido ao seio do mundo natural e do cosmos. As matérias-primas naturais participam do jogo da semântica corporal configurando-se como os elementos a partir dos quais são criadas metáforas, metonímias, correspondências a exemplo da já mencionada analogia corpo-casa-cosmos.

Cabe lembrar que mais do que uma representação, as analogias revelam relações de contiguidade. Os símbolos e as palavras participam daquilo que representam e o símbolo e a coisa simbolizada envolvem-se mutuamente. Não existe separação entre o símbolo e a realidade. O corpo não está somente representado na cosmologia ou no mito como natureza, mas existe – ao menos no discurso e na prática – uma identidade de substância entre a matéria prima do universo natural, o símbolo que o representa e o corpo do homem. (LE BRETON, 2012; LENHARDT, 1979). Corpo, cosmos e natureza estão interligados porque compartilham de uma mesma “vibração de vida”. As imagens que angariam as matérias primas do universo natural e cósmico revelam a imagem do homem e de seu meio sócio-cultural. O corpo é, então, confundido com o mundo. Tudo que emana do meio natural, social e cósmico permeia sobre a matéria somática. Em uma perspectiva nitidamente fenomenológica merleauPontiana, dá-se fim à aspereza entre a carne do homem e a carne do mundo (LE BRETON 2012, MERLEAU PONTY, 1994). As matérias-primas do meio ambiente vêm ao encontro do homem e de seu corpo para dar-lhe a identidade, traçar-lhe a forma e o contorno, preencher seu vazio e não somente infundir-lhe um sentido abstrato, mas o espírito da natureza, a alma do elemento, a força vital que lhe falta ou lhe acrescenta.

A natureza deixa de ser um cenário impessoal e vazio para se tornar um mundo pleno de significados, podendo dizer por intermédio do corpo como consciência natural acerca do homem social. A compreensão do homem como um ser social e cultural é tributária da compreensão do homem como um ser que está imiscuído no mundo natural, nessa rede ecológica de participações místicas (ROCHA, 2009). Estamos diante de um jogo semântico cuja simbólica é fenomenológica. Estamos diante do que Maffesoli chama a culturalização da natureza e a naturalização da cultura (1994). Torna-se, ainda, pertinente a colocação de Viveiros de Castro, estudioso das corporeidades ameríndias mas com teorias que extravasam seu objeto de estudo. Para o autor, as associações corpo, natureza e cultura são mais do que uma projeção de qualidades e diferenças internas do mundo humano sobre a natureza onde

categorias e relações sociais são usadas para mapear o universo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Veja-se o imaginário de corpo de um umbandista por exemplo. O médium umbandista iniciado se percebe como que entrelaçado ao conjunto dos elementos naturais com os quais tem mais afinidade e os quais manipula, sejam, o fogo, a água, a fumaça, as ervas, a terra, os campos, as cachoeiras, as montanhas, as matas. A imagem que o médium tem de si e de seu corpo é uma imagem que se alimenta das relações sensíveis entre o homem e a matéria-prima que compõe a natureza. A natureza vivifica o imaginário da intimidade entre o médium e o ambiente: o banho da água pura, a defumação com ervas, o uso do fogo purificador. Essa natureza não é uma natureza morta, mas povoada pelo espírito, por uma vibração de vida que espera o homem social extrair-lhe o significado simbólico oculto, envolvido na sua forma, textura, substância que não é senão parcela desse mesmo homem. Através de um modo afetivo, sensível, o corpo, as emoções, os sentimentos de um médium, podem entrar em ressonância – por analogia – com o caboclo das matas, o espírito das águas, a vibração e a entidade da cachoeira, do fogo com os quais comunica por meio de reciprocidades simbólico-energéticas e extrai dali o significado capaz de dar um sentido existencial seja a ele mesmo ou a um consulente que o interroga aflito. O corpo e a pessoa, dimensões não destacadas do universo ecológico, têm suas características descritas a partir da dinâmica social (simbólica) implícita no mundo natural que é parte da própria pessoa. É também na relação com o mundo natural que o médium elabora sua identidade de terreiro, na descoberta dos princípios de similitude entre sua carne e o mundo. As divindades e espíritos da terra, das águas, do fogo os quais ele carrega consigo no corpo e na alma e os quais ele manipula magicamente apresentam não apenas as qualidades naturais de origem, mas as marcas sociais de sua criação, o símbolo, a saber, terra – a base e o fundamento, a raiz e o trabalho do preto velho, a linhagem de Yorimá; o fogo – a purificação, a limpeza, a transformação; a água: a purificação, a renovação, a memória; o ar: a inspiração. Lembre-se que cada elemento está associado a um centro vital infundindo uma vibração e um significado.

Veja-se também o papel da natureza entre os *sahajas* que pode muito bem ser associada à idéia de uma natureza plena de espírito e vibração de vida. Segundo a tradição qualquer criatura terrestre, seu corpo e seu espírito são formados por diferentes proporções dos elementos naturais assim como pela energia dos astros, do sol, da lua. Considerando o despertar da *kundalini*, todo um conjunto de correlações homem, meio e elementos naturais é

estimulado nesse processo. O movimento da *kundalini* ou força vital em primeiro lugar ascende da terra. A terra simboliza a materialidade, a base que sustenta e acolhe a vida, permitindo sua organização e evolução. Considera-se que a terra sustenta a raiz da árvore da vida sendo a base sobre a qual se pode dar a ascensão da *kundalini*. É a partir da base que a seiva da vida pode ascender ao topo da árvore. Não existem árvores sem as raízes. Cultivar as raízes para um *sahaja* é trabalhar com as qualidades morais e simbólicas que a terra remete e isto se dá no calor de uma meditação sobre a rocha, a grama, a relva, o chão da mata todos povoados por uma vibração de vida. A necessidade que um *sahaja* encontra de entrar em contato com o chão, redescobrimo-se como parte da terra desdobra-se em uma relação energética, espiritual e simbólica com as matérias primas que simbolizam o elemento terra das quais o ser humano é composto. Esse contato implica em olhar para a materialidade, cultivar as raízes do homem, sua ancestralidade original, as forças telúricas, seus chakras básicos. Do contato com a terra o espírito pode ser despertado e o homem se une com o arquétipo original.

### **3.4 Corpo, saúde e doença**

Enquanto a medicina convencional de índole dualista propôs interpretações naturalistas reducionistas no que se refere aos sentidos atribuídos à saúde e a doença, excluindo da compreensão do adoecimento e cura os aspectos semânticos, sejam eles culturais ou individuais, em um sentido oposto às terapêuticas não convencionais, a meio caminho entre um saber secular e mágico-religioso, retomam o olhar hermenêutico sobre os fenômenos de saúde e doença assim como suas dimensões vitalistas. Mais do que considerar a fisiologia, anatomia e mesmo a psique humana como dados objetivos, um conhecimento exato e matemático da natureza, as terapias alternativas se propõem a ler enigmas no próprio corpo, tomando-o como um livro aberto que expressa as relações entre o homem e o mundo através, sobretudo, de uma relação simbólica. Inúmeros sinais entre o visível e o invisível suscitam diferentes interpretações sobre os processos que se desenrolam no corpo enfermo ou saudável e as ações que devem ser tomadas. De modo geral, esses sinais indicam sempre aumento e circulação da força energética cósmica como sinônimo de saúde e o declínio como doença; separação do indivíduo do mundo como sinal de doença e integração como sinônimo de saúde. Tomando como fio condutor as concepções holísticas de base energético-espiritualista

é possível tecer algumas interpretações mais fundamentais em torno dos significados atribuídos à saúde e à doença.

Um primeiro ponto a ser tratado sobre a concepção de saúde encontrada no circuito é a que se refere à natureza como *natura medcatrix* (LAPLANTINE, 2004), e *natura sanat medicus curat* (MAFFESOLI, 1994). Toda a cura e vitalidade reside na natureza o que implica por sua vez em tomá-la como parceira. Lembre-se que essa natureza é revestida pela qualidade simbólica. Muitas concepções alternativas, como se mostrou comum a várias correntes tradicionais vitalistas seja entre gregos, hindus, chineses e atualmente nas espiritualidades terapêuticas, parte do pressuposto da existência de uma natureza original inteligente propiciadora de vida e saúde. A natureza guarda em si mesma essa energia vital, símbolo de sua sabedoria e o corpo é visto como resultado dessa sabedoria. Nessa perspectiva, acredita-se que a natureza na sua dimensão consciente poderia atuar de modo a restaurar o equilíbrio do organismo, sua homeostase, escapando, nesse sentido, do caos e da entropia. A energia *Kundalini*, a *Energia Reiki* ou o *Fluido Cósmico*, categorias presentes no circuito seriam os símbolos dessa energia vital original propiciadores de saúde por representarem todas elas a essência da sabedoria natural. As instabilidades permanentes a que o corpo é submetido, sejam elas psíquicas, fisiológicas, sociais, culturais ou ambientais podem ser constantemente sanadas e reguladas caso o indivíduo permita-se entrar em “ressonância” com a sabedoria original e espontânea que emana dessas forças; “harmonizar as energias do corpo de maneira que elas ressoem com as mais amplas forças e leis da natureza” (AMARAL, 2000, p.62).<sup>71</sup>

A saúde dependeria, segundo a concepção da natureza como fonte de cura, do retorno ao “equilíbrio natural” que pressupõe uma espécie de reconciliação da integração energética do homem com o planeta, o meio ambiente, a comunidade, “o reencontro do indivíduo com uma totalidade abrangente que engloba o natural, o social e o metafísico”. Esse reencontro é muitas vezes entendido como a conciliação entre matéria e espírito e como integração entre a psique e o corpo biológico conforme Moraes (2012)<sup>72</sup>.

A expressão da saúde como integração com a natureza corresponde à plena circulação da energia vital no corpo e, por sua vez, essa integração proporcionaria a expressão autêntica

---

<sup>71</sup> Lembre-se, todavia, que mesmo situações de doença entrariam em um processo de movimento tendendo ao equilíbrio natural como disse L.S. ao falar do surgimento da doença.

<sup>72</sup> Conf. Moraes, Maria Regina Cariello. “A corporeidade integrativa das medicinas alternativas e das novas espiritualidades”. Revista Nures, Ano VIII, n. 20, janeiro-abril de 2012.

da natureza que é o fluir constante e livre da força vital. A saúde, portanto, configurar-se-ia também, por consequência, na superação da dualidade humana corpo-espírito uma vez que este deixa de ser pelo menos no campo do discurso um objeto a parte do sujeito e se torna a própria pessoa, a própria natureza.

Não é incomum, a partir desses fundamentos, compreender porque muitos adeptos consideram o processo de meditação como o meio de entrar em contato com uma possível sabedoria original, força vital inteligente simbolicamente associada ao princípio maternal no homem, à mãe divina, fundamento energético-espiritual propiciador da saúde. Por outro lado, também não é difícil compreender as inúmeras recomendações de médiuns umbandistas no que tange o contato com a natureza externa, o meio ambiente, as águas, o ar, a terra e o fogo como meio de restauração de um vínculo rompido com a natureza interna, com o sagrado interior expresso na figura de um guia que detêm poderes sobre o mundo exterior e interior, e que conduziria à reintegração com uma sabedoria perdida propiciadora de saúde, o equivalente à conciliação entre o ambiente natural, social e cósmico.

Em consonância com essa perspectiva vitalista imanentista pode-se afirmar que a saúde depende de uma integração com as dimensões arquetípicas do símbolo seja ele qual for: a integração com a mãe traz a atenção ao cuidado com o corpo, o amor pelo corpo; a integração com a energia *Reiki* traz a sabedoria original; a integração com o guia ou caboclo das matas traz o conhecimento das plantas e ervas e a sabedoria e conhecimento de como aplicá-las nos infortúnios diários; a integração com o elemento natural, fogo, pode trazer, respectivamente, o poder da transformação radical dos padrões antigos e a purificação espiritual; com a terra, a conexão com as raízes, a circulação das energias telúricas naturalmente curativas, e por outro lado a terra traz a constância ou solidez no propósito e a capacidade de sustentação da vida, lembrando que; a conexão com ar traz a inspiração e a criatividade; a água, a regeneração e a purificação emocional. Lembre-se que símbolo e energia estarão sempre coimplicados nos processos terapêuticos de cura. O símbolo é um dínamo de energia como diria Durkheim. Como representação coletiva ele pode mobilizar os mecanismos energéticos que produzem a saúde no doente.

Quanto à doença, as abordagens terapêuticas não convencionais a interpretam como reflexo de uma separação entre o homem e o mundo que geralmente se dá pelo rompimento do *élan vital* que o conectaria a uma suposta natureza original, fonte de saúde. O fundamento da visão holista é uma ontologia da relação, da comunicação homem/mundo. O dilema pós

cartesiano representa historicamente essa separação segundo Oliveira (2007, p.11) cuja visão baseia-se na imagem de uma natureza fria, indiferente e aniquiladora, tendencialmente inclinada à desintegração e entropia, à contaminação e à morte. É segundo esse valor que se desenvolveu o modelo biomédico convencional, a industrialização e os costumes civilizados. Sobre esse fundamento eles propiciaram a ruptura do homem com o cosmos e com uma suposta natureza e sabedoria interior. As palavras de Amaral são esclarecedoras:

A doença é provocada pela ilusão de separação com efeitos perversos no mundo físico emocional, social e planetário. Os males da modernidade e da civilização proviram da alienação do ego dos outros planos da existência, para além dos seus próprios limites e dos limites da matéria (2000, p.61).

O primeiro ponto que podemos tratar, portanto, mais secularizado, é o seguinte: a doença para as terapêuticas espiritualistas, por um lado, pode ser vista como o resultado de fatores exógenos como a industrialização, o modo de vida moderno e todo o conjunto de hábitos artificiais. Eles são o reflexo de profundos distanciamentos do corpo do homem, do corpo do mundo, da separação cultura e natureza. Todos esses fatores como apontam principalmente o *Reiki* e a *sahaja yoga* contribuem para a consequente obliteração de uma suposta energia vital natural, para seu declínio ou para o adormecimento dessa força; para a cisão entre o corpo e a psique. Portanto, o mecanicismo, a industrialização, a vida civilizada moderna configuram-se como o oposto à saúde, como um obstáculo à energia ou força vital, como fonte de modelos artificiais de vida, fonte de doenças de toda ordem, principalmente as psíquicas e psicossomáticas que adentram no âmbito das síndromes do mal-estar da vida moderna.

Como bem compreendeu Laplantine (2004) a tendência dominante da cultura médica do ocidente retirou os aspectos sociais e subjetivos como partícipe da patologia transferindo-a para toda forma de agentes externos como o micróbio, o gen, o clima, a poluição, o fumo, a vida moderna, a família, a sociedade, a industrialização. Todas elas foram reificadas como entidades separadas do próprio sujeito (2004, p.235). Mesmo no campo espiritual muitas vezes valoriza-se o papel de um agente espiritual externo como a causa do mal ou de um destino sobrenatural (LAPLANTINE, 2004) a lembrar-se da figura do obsessador, ou do *badhas* na *sahaja*. Há de se lembrar que antigamente se dizia que as doenças eram um castigo de Deus para com os pecadores e séculos depois essa ideia foi modificada para a figura do

Diabo, com o espiritismo espírito obsessor, e só modernamente para a ideia de gen, micróbio. Contemporaneamente concorda-se com o papel psíquico nas causas das doenças.

Mas, uma questão que se coloca comum nas terapêuticas é a consideração de que o próprio ser humano e sua interação com o mundo à sua volta, a vida comum, participa da geração e da cura de uma doença não mais apreendida como um fator exógeno reificado, mas como produto da própria relação do homem com o mundo, relação essa sempre mediada pelo símbolo. Ela está inserida em um processo holístico: social, natural, cósmico, individual. E, no que diz respeito à antropologia da saúde e da doença de base fenomenológica e hermenêutica, a doença é vista como um processo de rompimento de pequenas e grandes reciprocidades da vida comum, o que Amaral chama de alienação do ego. Doenças são frutos do ego que teriam repercussões amplas e não apenas individuais, tecendo uma rede de eventos na qual o indivíduo está envolvido de modo significativo e nada banal. Não é incomum, portanto, a antropologia se preocupar em compreender o binômio saúde-doença como disrupção através das leituras de histórias de vida que são reveladoras da dimensão subjetiva e social da doença.

Por fim cabe dizer que a retomada do sentido implícito na doença geralmente seguirá uma lógica vibracional nas terapêuticas independentemente do elemento simbólico particular a que ela se associe (*chips*, obsessores, badhas, energias deletérias, formas de pensamento). Essa lógica vibracional revela sempre processos transformativos da natureza interna do indivíduo; a alternância de ciclos cósmicos ou ciclos da alma; a expansão, o declínio ou dormência de força vital; a irrupção e, por fim, reunião, reconciliação e transformação que muitas vezes virão também com a morte.

-- // --

#### **4 Clínicas corporais e práticas de cuidado alternativas**

Em uma perspectiva relativista as técnicas de cura configuram-se como um ato humano por excelência que se estende por todas as culturas. Independentemente de seu resultado prático que incida sobre a natureza, ela não diz respeito unicamente ao caráter instrumental ou utilitário como prevê a ciência ocidental, mas envolve no ato uma dimensão simbólica e ritualística, cujos significados gestuais remetem ao universo social e cultural dos atores que as praticam. Cada caminho técnico cria uma semiologia distinta e uma práxis

singular sempre em sintonia com a visão de mundo em que ela esteja inserida. Nessa perspectiva um curandeiro, um sacerdote um cristão, um intercessor evangélico, um espírita, um xamã indígena, um yogue, um magnetizador, um passista, um acupunturista, um Reikiano ou mesmo um médico cirurgião, todos eles por meio de gestos, instrumentos, objetos, palavras farão uso não apenas de uma linguagem objetiva no processo de tratamento, mas de uma linguagem simbólica. Cada sujeito, além de se utilizar de objetos concretos como bisturis, chamas de velas, copos de água, terços, desfibriladores, manipula também objetos simbólicos em torno dos quais são tecidas representações relativas a seu universo de conhecimento para além de sua utilidade instrumental. Em cada uma das técnicas que a medicina convencional ou alternativa venha empregar com fins de curar algum mal, estão projetadas crenças, expectativas individuais, expectativas coletivas, imaginários. Enfim, uma confluência de forças sociais e culturais em relação às quais a base física não seria nada mais que a matéria sobre as quais se aplicam determinadas potências simbólicas. Isso quer dizer que para compreender as técnicas modernas de “saúde” ou qualquer outra técnica não convencional importa considerar não apenas o caráter instrumental de sua eficácia prática, mas o que essas técnicas apontam de expressivo, conotativo, simbólico e até mesmo poético.

Contemporaneamente como ressalta Le Breton (2012) e como se tem mostrado, a medicina moderna apostou na eficácia tecnológica e na perícia técnica do especialista em detrimento de eficácias de outra ordem. Os maquinários médicos, a robótica, a biotecnologia, a farmacêutica, a engenharia genética, as microcirurgias e a nanotecnologia, a biologia molecular, todas elas, de modo subliminar configuraram-se como um conjunto de técnicas modernas que transformam a relação do homem com o corpo com vistas à sua dessimbolização e matematização da existência. No imaginário social moderno elas simbolicamente foram promovidas como promessas de bem estar, qualidade de vida, sucesso terapêutico, adiamento da morte ou ao menos de diminuição da dor, reforçando a ideia de que uma suposta objetividade científica alcançada nos bancos acadêmicos e pelo desenvolvimento tecnológico supostamente garantiria a eficiência e neutralidade dos processos de cura.

As técnicas médicas desde suas incursões mais originais na modernidade e por todo o século XX procuraram preencher o vazio deixado pelo desencantamento do mundo, desconsiderando, em contraparte, os saberes com fundo religioso e mágico das grandes religiões salvacionistas e de sabedorias tradicionais que norteavam suas ações pautando-se em interpretações metafísicas em torno do problema do mal, da doença e do sofrimento. O



preenchimento desse vazio não se deu sem a consequente restauração de um mito secular pautado na crença não menos religiosa do progresso técnico como meio de salvação da humanidade. Apesar da tônica de objetividade assumida, a técnica não subsumiu os sentidos religiosos, míticos e mágicos em torno da ação humana e das técnicas. Como lembra Mauss (2003), por exemplo, a técnica é uma ação que não difere do ato mágico, religioso ou simbólico. E, interessante todas as descobertas no campo científico antes de serem introjetadas no senso comum sempre foram vistas sob uma ótica do mistério e da magia, seja através dos conhecimentos esotéricos da medicina ou mesmo das imagens evocadas pela tecnologia.

A medicina de alta tecnologia, por exemplo, um dos pontos implícitos de crítica das espiritualidades terapêuticas, criou continuamente símbolos e mitologias, ritos e até mesmo uma aura mágica em torno de certos procedimentos: espaços, indumentárias, *performances*, aparelhos, imagens de diagnóstico. Não é incomum associar medicina, técnica e salvação e o médico, ao especialista quase iluminado que assume muitas vezes o papel do sacerdote ou do herói com qualidades sobre-humanas, mesmo nas sociedades mais seculares e racionais. Há, portanto, a formação constante de um imaginário de força mítica e mágica na racionalidade médica imbricadas às técnicas e tecnologias médicas modernas que podem muito bem ser expressos simbólica e ideologicamente pela ideia de combate e guerra, de vitória sobre a entropia e a doença, de luz e esclarecimento, de exatidão e justa medida, símbolos geralmente associados ao paradigma mecanicista que as terapêuticas procuram relativizar ao valorizar os imaginários da intimidade, do acolhimento, expressos em seus conjuntos de práticas de cuidados corporais mais afeitas a recursos simples.

As grandes questões que se colocam atualmente no cenário da saúde sobre as quais são tecidas as críticas de inúmeras práticas alternativas diz respeito: **a)** a reificação da técnica e sua elevação ao grau de infalibilidade que conduz a legitimação do caráter impessoal e utilitário dado aos resultados e à relação médico-paciente; **b)** os altos custos de equipamentos, pessoal e infraestrutura; **c)** a postura antinatural e anti-ecológica expressa no controle do corpo e das doenças e, no controle da natureza; **d)** a sobrevalorização da patologia em detrimento de um modelo voltado para a manutenção da saúde; e principalmente: **e)** a desconsideração dos aspectos relacionais, simbólicos, subjetivos e vitalistas.

Pode-se dizer que o desenvolvimento técnico tem suscitado contemporaneamente um sentimento paradoxal no homem. Ele se apresenta como promessa de cura, mas também como

perigo de morte e destruição. Esse sentimento pode ser exemplificado pela desconfiança e incerteza diante dos riscos relacionados aos efeitos colaterais de medicamentos sintéticos, vacinas, antibióticos, antidepressivos; o perigo dos erros médicos e das falhas técnicas nascidas de uma relação médico-paciente distanciada; e, por fim, numa dimensão mais abrangente dos perigos de ordem ambiental como a deteriorização da natureza produzida pelo desenvolvimento industrial apoiado em uma tecnologia invasiva e predatória o que analogamente pode ser observado nos procedimentos violentos e invasivos da natureza biológica humana.

Quanto à desvalorização dos aspectos relacionais, simbólicos, subjetivos, o relativo triunfo de inúmeras técnicas médicas tenderam a apagar o homem biográfico e cultural das chapas de radiografia, das tomografias computadorizadas, das quimioterapias e radioterapias, das consultas nos consultórios efetivando uma profunda dessimbolização e desumanização do corpo como mostrou Le Breton ao analisar a imagética médica (2007; 2012, p. 309-348). Também, o enfoque dado à dimensão da luta e do combate material contra a doença em oposição a uma visão integrativa do cuidado, uma abordagem que incluía o problema do mal, da dor e do sofrimento de modo ontológico encontra-se entre uma das razões que favorecem o surgimento de outras formas de cuidado paralelamente ao campo oficial. Como argumenta Luz(2005), na intervenção tecnocientífica o paciente tende a ser visto e a sentir-se como um mero objeto, despojado não apenas do seu corpo e de seu psiquismo, mas também de símbolos e significados pessoais e sociais investidos no seu adoecimento (p. 160) o que remete ao desenvolvimento de uma medicina voltada para a disciplinarização dos corpos e para a manutenção de padrões ideológicos de normalidade como já observou Illich (1975) e Foucault (1977) e não para a libertação dos corpos. Todas essas questões – eficácia técnica, combate, valor utilitário, pragmatismo, impessoalidade, dessimbolização – estão envolvidas no contexto terapêutico e no processo saúde-doença-cura convencionais. Todas essas questões têm conduzido a uma valorização de técnicas alternativas de cuidado como as medicinas *soft*, as medicinas *folk*, as práticas populares e as medicinas tradicionais nem sempre legitimadas pelos saberes oficiais. Lembre-se que, as espiritualidades terapêuticas configuram-se como espiritualidades da pessoa.

#### 4.1 A dimensão mágica, científica e religiosa das técnicas terapêuticas espiritualistas

Geralmente adeptos e praticantes das terapias espiritualistas do circuito estudado não concordam em dizer que suas práticas associam-se ao que é convencionalmente chamado de magia e também não concordam em associar as técnicas a qualquer conotação ritualística e religiosa. De modo geral a magia e a ritualística terapêutica são associadas ao terreno das técnicas terapêuticas corporais com fundamento espiritual e vibracional. A inserção de ambas neste domínio permite que a estigma histórica construída pela religião e ciência sejam relativizadas de modo que a magia, não deixa de existir, mas deixa de ser unicamente associada a um conjunto de forças desagregadoras, à irracionalidade, à loucura ou ao excesso de imaginação, para assumir uma dimensão legítima de intervenção e tratamento. Isso não quer dizer que as técnicas espiritualistas estejam plenamente inseridas em um saber racional institucionalizado. Se isso acontece os campos acadêmicos aos quais ele mais se aproxima são a psicoterapia não convencional e o campo das medicinas integrativas ou complementares, porosas a elementos simbólicos, religiosos e míticos.

Atento à leitura e interpretação que os próprios agentes fazem dos termos, as contradições podem ser esclarecidas. Umbandistas, por exemplo, não separam a noção de magia de um saber lógico e racional e de rito de uma técnica. As técnicas de passe, imposição de mãos e manipulação de energias e mesmo de técnicas de desenvolvimento mediúnico e a incorporação que envolve meditação, exercícios respiratórios e gestuais são enquadradas no interior de algum ramo científico ou paracientífico. Um *sahaja yogue* concorda em afirmar que trabalha com psicotécnicas de meditação e não com magia ou ritual. A *sahaja* afirma de modo categórico que a ciência moderna reconhece o valor de suas técnicas. Por outro lado, suas práticas necessitam de valores religiosos e espirituais. Nesse sentido, as técnicas *sahaja* fariam parte, segundo adeptos, de uma gnose ou ciência espiritual. O *Reiki*, por seu turno, também afirma trabalhar com um conjunto de práticas que se sustentam em bases empíricas, mas cujos instrumentos humanos de investigação e a mente humana ainda estão limitados por uma série de condicionamentos culturais e sociais. A sintonização energética e a imposição de mãos são aceitas como técnicas legítimas não apenas no meio das TCIs, mas também, em parte, dos círculos científicos. Há de se lembrar que no caso do *Reiki* e da *Sahaja* suas práticas foram denominadas tecnologias espirituais. De modo geral, os grupos não desconsideram o fato de que manipulação de forças e energias envolve questões que transcenderiam o domínio

racional e cognitivo para adentrar no campo das experiências de ordem fenomenológica e simbólica que excederiam o domínio de compreensão dos meios convencionais. Nesse sentido, as técnicas vibracionais operam em outros níveis de abstração e conceituação.

Concorda-se, referenciando-se em Mauss<sup>73</sup> que a noção de técnica sintetizaria os domínios da magia, da religião e da ciência sendo o termo energia o grande articulador desses domínios.

Amaral (2000) referenciando-se em Mauss (data) nos leva, em primeiro lugar, a refletir sobre as relações que existem entre magia, ciência e técnica que se mostrariam presentes nos movimentos *nova-eristas*:

em comparação com as técnicas a magia não apenas a elas se assemelha, por ser individualizada e especializada na busca de seus fins, mas também com elas apresenta identidades, tanto de funções quanto de fins. Ambas operam de modo semelhante: arte de fazer. Todavia a magia é da produção pura realizando com palavras e gestos o que as técnicas fazem com trabalho. Mas a magia não se reduz a gesticulações vãs, porque o mago trata com materiais, faz experiências e descobertas, o que, tem nutrido a própria ciência tornando cientistas e magos os poetas capazes de realizar metamorfoses (AMARAL, 2000, p. 35).

Tanto magia como ciência, no campo da saúde, procuram realizar seus objetivos e fins como bem-estar e cura, mesmo que para isso utilizem-se de caminhos distintos. No plano normal existiriam algumas equivalências como mostrou Oliveira (2000) em seu estudo sobre “*os magos da ciência e os cientistas da magia*”. Em consonância com o pensamento da autora, assim como o cientista, muitos terapeutas, instrutores, médiuns, curadores pautam a ação e o saber por:

uma permanente curiosidade e interesse em estabelecer conexões, a partir do agrupamento de objetos, pessoas, coisas, relações... em classificar semelhanças e diferenças, regularidades e irregularidades entre os fenômenos, em desafiar permanentemente o intelecto... em constituir-se como função simbólica (OLIVEIRA, 2000, p. 30).

*Reikianos*, umbandistas, instrutores de *sahaja* refletem sobre a vida até mesmo mais que cientistas naturais que muitas vezes descartam questões existências de suas indagações. Todos eles – Reikianos, médiuns e yogues – não apenas manipulam objetos, realizam gestos de modo caótico e desordenado e fazem analogias esdrúxulas. Como os cientistas naturais, eles também procuram classificar o mundo a partir de um trabalho intelectual não unicamente conceitual sob os moldes da ciência cartesiana e da lógica aristotélica. Todas as terapêuticas

---

<sup>73</sup> MAUSS, Marcel (2003, p 423-440) “*As técnicas corporais*” in: Introdução à obra de Marcel Mauss.

procuram dar algum sentido simbólico à experiência – geralmente de ordem fenomenológica – assim como a ciência procura dar uma resposta conceitual para os problemas. Ambos apóiam-se em experiências, todavia, enquanto os primeiros consideram fatores subjetivos e objetivos os segundos nem sempre valorizam a dimensão da imaginação, dos sentidos, da intuição, da experiência sensível, dos aspectos subjetivos. Independentemente de leituras metafísicas ou por demais idiossincráticas de muitas técnicas terapêuticas, ambas interpretam os fenômenos e constroem lógicas organizadoras e ontologias do universo material, social, mágico-religioso ou cosmológico (OLIVEIRA, 2000, p. 32). Tanto os saberes firmados sobre conhecimentos tradicionais como os produzidos na academia constroem níveis de racionalidade e operam com abstrações, mas, é claro, sob linguagens e práticas distintas, e graus variados de sofisticação. Independentemente do modo como são tecidas as analogias e os significados construídos em torno do corpo, da saúde e da doença e, independentemente do modo como manipulam os recursos nos trabalhos (a palavra, o canto, o gesto, a matemática, o instrumento, as orações), ambas objetivam intervir sobre o mundo de modo a transformar uma realidade dada. Mas, enquanto a ciência se reservou ao domínio puro da técnica e ao pensamento exclusivamente racional – uma ilusão –, destituindo-a só na aparência de uma simbólica subjacente, por seu turno as técnicas terapêuticas espiritualistas não excluem da arte de fazer sua dimensão poética os aspectos imaginativos, irracionais, simbólicos, vitalistas e fenomenológicos. Elas endossaram de modo aberto o valor do pensamento analógico, o uso de metáforas, metonímias, sinédoques construídas em associação com uma espécie de fenomenologia das experiências energéticas como importantes caminhos de acesso ao universo do outro, aos seus males e angústias possibilitando a construção de sentidos sobre o corpo, a saúde e a doença para lá da objetividade estrita da ciência cartesiana. Esses modos de saber alternativo geralmente rompem com a dicotomia sujeito/objeto e dado/significado<sup>74</sup>(CARDOSO DE OLIVEIRA, 2013). E, distintamente da ciência, ela incorpora explicitamente a dimensão da imaginação como um dos meios de compreensão do

---

<sup>74</sup> Tal síntese pode ser mais bem expressa através da noção de concretude simbólica, que tão bem retrata a trajetória da disciplina de Mauss a Claude Lévi-Strauss, também desenhada por Merleau-Ponty (1980, p. 193-206), e que teria levado Lévi-Strauss a afirmar que “os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam” (Lévi-Strauss, 2003, p. 29). O simbólico, foco privilegiado da descrição etnográfica, traz consigo o caráter absolutamente indissociável das dimensões empírica e filosófica da antropologia, ou da relação de internalidade entre dado e conceito na interpretação antropológica. Essa indissociabilidade entre dado e significado nunca deixou de ser uma preocupação na tradição francesa, de base fenomenológica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2013).

mundo. Elas também repensam a inserção do conhecimento sobre o mundo sensível e não operam a separação entre natureza e cultura como o pensamento científico. O acesso ao sentido não é construído sobre a relação cindida entre sujeito-objeto, mas é dialógica quando existe um envolvimento afetivo e efetivo na relação terapêutica.

Por fim, elas também assumem o rito mesmo que de modo implícito, como recurso não apenas cerimonial, mas principalmente como orientador e disciplinador da ação; o rito, nesse sentido, dinamiza o poder do símbolo, da metáfora, da analogia, assim como contribui para a concentração no trabalho. É nesse sentido que podemos dizer que as técnicas do circuito estudado favorecem dois modos de compreensão e ação: um modo de compreensão racional e outro poético e profundamente simbólico assim como um modo de ação pragmático, mas, também, performático.

E mais, se por um lado as técnicas espiritualistas se aproximam do campo científico, por outro elas não estão desvinculadas do campo religioso. Como ressalta Amaral,

comparada à religião a magia a ela se assemelha porque não deixa de retirar sua energia da vida mística, mas, ao contrário, ao tender na direção da metafísica e tornar-se empenhada na criação das imagens do ideal, deixa a vida mística, através de numerosas fendas para tornar-se mundana e oferecer serviços para ela tendendo a dirigir-se também para o concreto e o conhecimento da natureza nas suas múltiplas dimensões (AMARAL, 2000, 35).

Mas é interessante notar que as terapêuticas, mesmo voltadas para a intervenção nas dimensões concretas da vida tendem a colocar suas psicotécnicas, técnicas mágicas e técnicas corporais e vibracionais em um sentido oposto ao das magias voltadas unicamente para fins utilitários e pessoais. Elas procuram, sobretudo, integrar as experiências de aflição em uma ordem cosmológica (mito individual e mito coletivo), ontológica e moral. Uma prática voltada unicamente para fins utilitários desvirtuaria o papel das técnicas terapêuticas como produtoras de sentido coletivo e como produtoras de coesão social. Geralmente as técnicas utilizadas unicamente para fins instrumentais deixaria a desejar sobre muitos aspectos como afirmaram médiuns, yogues e *Reikianos*, podendo até mesmo contribuir para um movimento desagregador como loucura, doença e conflitos sociais. Considera-se, portanto, que as práticas terapêuticas contribuem para a harmonia das relações sociais quando utilizada segundo preceitos espirituais. Existe, nesse sentido, uma acentuada ética no circuito estudado que pode ser denominada como uma cosmoética, uma vez que fatores diversos entram como

condicionantes das ações e das intervenções. Concorde-se que as técnicas de manipulação de forças espirituais precisam estar investidas de um *status* sagrado, pois, seus efeitos não têm por objetivo incidir unicamente na matéria, mas no indivíduo como um todo. A ausência de um fundamento moral corroboraria o *status* sagrado da técnica, mas não a sua capacidade efetiva de exercer influência sobre a matéria. Mas, como a energia manipulada necessita não apenas do conhecimento do agente, mas, da qualidade de sua intenção, seus pensamentos, sentimentos e valores morais, os resultados poderão assumir tanto dimensões agregadoras quanto destrutivas. Caso o emprego das técnicas de manipulação de energia estivessem firmadas sobre o ego e não sobre o coletivo as forças seriam desagregadoras. Aqui entra a metáfora do *quantum*, das “*formas pensamento*” e mesmo da relação estreita entre sujeito e objeto cuja qualidade da intenção influencia o outro, as conjunturas e toda uma rede de eventos. É clara, nesse sentido, uma concepção moral relativa a uma luta entre o bem e o mal e, a técnica, nesse âmbito, assume um duplo aspecto: promover uma reconciliação entre forças opostas inserindo o indivíduo no conjunto das relações ou erradicar o mal e a manipulação da energia para fins de integração coletiva, ampliação da consciência e a resolução dos conflitos.

Cabe por fim considerar, apoiando-se em Mauss (data), que as técnicas espiritualistas, longe de serem frutos de desordens mentais, contribuem para o equilíbrio social. Tanto meditação, como sintonização no *Reiki* e canalização de energia, como o passe magnético de preto velho ou caboclo, longe de serem expressões psicóticas, mas pelo fato de compartilharem um sentido simbólico e moral socialmente legítimo, contribuem para canalizar e estabilizar disposições psicopáticas pessoais ou de terceiros ou mesmo patologias físicas.

#### **4.2 A dimensão “*soft*” e “*hard*” das terapêuticas espiritualistas**

De modo geral a maior parte das técnicas terapêuticas espiritualistas estudadas pode ser dividida em dois domínios: o campo das terapias suaves ou *soft* e o campo das terapias *hard*. A primeira pode ser considerada no circuito, a mais importante. Ambas valorizam meios relativamente simples, baratos e acessíveis para atingir determinados fins como saúde e cura que podem ser divididas em harmonia, equilíbrio, poder. Seguindo a linha de raciocínio de Amaral (2000) podemos classificá-las de modo genérico em acordo com par amor-

sabedoria e o par vontade-poder sendo o primeiro associado a um conjunto de técnicas voltadas para a harmonia, equilíbrio psíquico e energético, integração com o próximo, reconciliação e o segundo par voltado para o controle de forças espirituais, o poder pessoal, controle da mente sobre o corpo o que não implica em uma quebra do holismo.

#### **4.2.1 Técnicas *soft***

No primeiro par, amor-sabedoria, as técnicas terapêuticas suaves estão em consonância com o modelo harmonial de saúde. Nas palavras de Amaral,

As técnicas de cura se constituem, em manipulações, intervenções do curador, trabalho sutil, no nível físico energético removem obstruções que impedem a harmonia. Os corpos devem vibrar para renovar as forças naturais de acordo com as leis cósmicas... harmonizar as energias do corpo de maneira que elas ressoem com as mais amplas forças e leis da natureza (AMARAL, 2000, p.62).

Seguindo esse fundamento, as terapêuticas suaves construídas a partir da valorização do contato, da intimidade, da palavra e do símbolo, ao invés do uso de recursos estritamente materiais configuram-se como um dos inúmeros meios de promover o reencontro da pessoa com a totalidade da vida; de recompor uma possível unidade que possa ter sido rompida entre corpo-mente-espírito ou indivíduo-natureza-comunidade-cosmos; de buscar o equilíbrio entre as polaridades humanas (razão e emoção, corpo e mente, matéria e espírito); de promover uma reconciliação e paz com os seres humanos e não humanos, sejam eles próximos ou distantes e de resgatar o sentido oculto para o mal. Técnicas de meditação acompanhadas de mantras, cantos rituais, músicas, danças, respiração consciente, canalização e desenvolvimento mediúnico, técnicas corporais de relaxamento e massagens terapêuticas, técnicas de circulação de energia, realimento dos chakras, emprego de visualização criativa e imaginação, contato com a natureza e os elementos naturais configuram-se como o meio de realização da unidade perdida, da união do macro e do micro. O supremo propósito do rito terapêutico consiste, assim, na união com a *kundalini*, com o guia, um orixá, com uma força cósmica através da qual a distinção entre sujeito e objeto cessa de existir (AMARAL, 2000, p. 36). A reconciliação é o meio para a cura.

Como bem nos lembra Mauss (2003) no seu ensaio das *técnicas corporais*, são muitos os meios biopsicosociais conhecidos pelas culturas tradicionais capazes de colocar o corpo físico em contato com o mundo espiritual, o mundo dos deuses e o mundo das forças mágicas,



evocando uma sensação de totalidade. “Penso que há meios biológicos” – e psicosociais – “de entrar em comunicação com Deus” (MAUSS, 2003 p. 422). E lembra Terrin (2004) da importância da música, canto, oração, dança, silêncio, contemplação, no processo de conjugação do material e espiritual, da transcendência com a imanência, da supressão momentânea do tempo e do espaço.

O importante é que segundo o autor (MAUSS, 2003) o corpo evoca um sentimento de totalidade poderosa quando acionado no interior de algum rito ou técnica terapêutica. Na visão das terapêuticas acredita-se, portanto, que técnicas místicas de respiração, de meditação e inúmeras outras técnicas corporais como reflexo, terapia, argumenta o autor (*ibid.*), com todos os seus recursos intimistas podem contribuir de modo concreto para o restabelecimento da saúde, do equilíbrio e da harmonia uma vez que elas possibilitam não somente o fluxo de energia e do espírito no corpo mas um tipo de reciprocidade simbólica, lembrando que as técnicas podem veicular múltiplos significados que tanto terapeutas como adeptos procuram organizar.

Como lembra Terrin (2004, p. 398) o resultado das técnicas *new age* suaves ou *soft*, para além da promoção da harmonia ou reconciliação no plano do discurso, efetiva mudanças concretas. Essas mudanças podem ser sentidas como bem-estar físico, mental e emocional do adepto expresso pela abertura dos canais ou chakras. Por exemplo, é comum relatos da sensação de que uma força vital na meditação, sessão ou consulta ou após ela, toma o corpo do adepto e reconstrói a harmonia interna a nível celular, mental e psíquico. Muitas vezes afirma-se que essa força vital pode desconstruir padrões de condicionamentos sociais destrutivos arraigados, refletindo em mudança de consciência, hábitos e comportamentos e retirando os indivíduos das amarras do ego e do individualismo considerados os grandes causadores das doenças para o *new ager*. A expressão da unidade também não apenas se dá no plano do discurso, mas pode se dar de modo concreto na sensação de que o próprio corpo vibra em uníssono com a alma do planeta e de seus semelhantes, de que todos os seres estão conectados, de que o indivíduo re-conecta com seus ancestrais, redescobre um sagrado interior e passa a cultivar suas qualidades essenciais.

Outro ponto importante é que as terapêuticas *soft* e seu conjunto de técnicas procuram dar ao doente não somente um bem-estar físico, mas um acréscimo de sentido necessário à segurança ontológica (LE BRETON, 2012). Doença, dor, angústia são formas que o universo intencional desenvolveu a fim de que o homem tomasse conhecimento de si mesmo,

desenvolvesse o seu poder espiritual e permitisse a livre circulação da energia cósmica. Portanto, ao invés de travarem unicamente uma batalha contra o sofrimento, uma característica das terapias suaves é introjetar uma lógica positiva ao problema do mal, da dor, da angústia, da doença. Como lembra Amaral, o que pode ser percebido no circuito estudado, a ideia de “negativo” ou “mal” assume uma conotação menos ligada às oposições binárias e maniqueístas da tradição católica cuja referência é o mito mumificado da queda original. As terapêuticas esforçam-se em negar uma substancialidade do mal o que implica em perceber a harmonia dos opostos e o sentido do sacrifício, o sentido da dor, da separação, da perda sempre a partir de uma visão inclusiva.

Acrescente-se por outro lado, que elas também questionam o niilismo materialista de certos setores convencionais que tratam muitas vezes a dor e a angústia como um vazio de sentido.

#### **4.2.2 Técnicas *hard***

As técnicas *hard*, firmadas sobre o par vontade-poder não desconsideram no todo, os fundamentos do modelo harmonial centrado nas ideias de reconciliação, unidade, totalidade como objetivo terapêutico, mas não deixam de valorizar questões como busca do poder pessoal, poder mental, força divina interior e controle energético como qualidades mais associadas à metáfora do indivíduo portador de poderes sobre-humanos. Elas partem do pressuposto de que o mundo esteja sujeito a um campo de forças antagônicas e conflituosas nascidas do mau uso da consciência pelos homens, principalmente uma consciência refém das amarras do ego. Diante disso, inúmeros riscos de conflito, desordem e destruição influenciam na saúde, nas relações humanas. Geralmente eles advêm do mau uso do poder mental e psíquico e da vulnerabilidade de ordem moral que pode enfraquecer os campos de força do indivíduo. Como afirma Amaral, as metáforas de harmonia e paz se submetem às metáforas de luta e conflito o que não implica na ausência de uma busca de harmonia e equilíbrio.

Para o adepto e para o agente não existe uma separação entre o sujeito e o mundo. A todo momento o sujeito irradia pensamentos, emoções, desejos, expectativas que se manifestam como forças energéticas, formas pensamento, *quantuns* de afetos que influenciam as situações, objetos e pessoas. Diante de um mundo competitivo e pautado em valores individualistas é comum se deparar com um tipo de “magia negra inconsciente” – termo usado tanto entre umbandistas como sahaja e Reikianos para designar combates no plano

espiritual. Como ressalta Amaral, nessa versão “vivenciam-se nos rituais os riscos da luta e do conflito advindos da força criadora do poder mental” (2000, p. 33). Trabalha-se no sentido de revertê-los em benefícios pessoais ou de neutralizar as energias negativas que perturbam a mente, o corpo, expressas na forma de imagens, sonhos que nascem do subconsciente coletivo, da própria mente ou da mente do outro. Também sinais físicos no corpo, dores, doenças são considerados como energias negativas que precisam ser erradicadas por um conjunto de técnicas *hard* a fim de se estabelecer a harmonia perdida.

As técnicas *hard*, a partir desse ponto de vista, teriam o objetivo de criar meios de controle do ambiente externo e interno do homem, ferramentas simbólicas de proteção em dimensões ampliadas, elaboradas a partir da manipulação das forças sagradas, sejam elas pessoais ou impessoais. A fixação em um símbolo ou yantra, a concentração em uma imagem sagrada, a formulação oral e gestual de pensamentos positivos, o uso de elementos como água da cachoeira, fogueira, chamas de velas, danças xamânicas a imposição de mãos expressas sob gestualidades de combate e expurgos energéticos configuram-se como “armas de defesa para um cenário de luta em dimensões ampliadas (guerras nos planos físico, astral, mental contra obsessores, espíritos ancestrais, formas pensamento). Nos ritos terapêuticos tanto umbandistas como Reikianos e sahas elaboram seus meios de expulsar imagens mentais, padrões de pensamento negativo, obsessores, a fim de preservar a integridade biopsicossocial do adepto. Recursos de magia natural também favorecem o aumento do poder mental através dos símbolos a ele associados.

## CONCLUSÃO

Rumo ao “fechamento” pretende-se retomar alguns pontos recorrentes, problemas, contradições, ambiguidades e paradoxos que se fizeram presentes no estudo.

Como mostrado, as espiritualidades terapêuticas como resultado do fenômeno social e cultural *Nova Era*, incorporam elementos tradicionalizantes assim como elementos seculares em suas práticas e discursos. A tradição é um dos eixos em torno do qual gravita um conjunto de conhecimentos, narrativas, mitos, funcionando como instância legitimadora das práticas. Claramente as terapêuticas inspiram-se no mundo pré-moderno, na religiosidade ancestral, nas técnicas tradicionais, em cosmologias, mas, em contrapartida, seu discurso é bastante destradicionalizado, pois, ressignifica as vozes do passado como diria Magnani (1999). Mitos, artes, sabedorias ancestrais, técnicas, religiosidades populares, conhecimentos de grandes civilizações, esoterismo ocidental, orientalismos, são reinterpretados a partir do que existe de mais avançado na ciência; lembrando-se que quando se emparelham ao meio científico a tradição recorre aos universos que possam legitimar a validade de suas afirmativas e que corroborem o materialismo reinante nos círculos oficiais, nesse caso, buscando na ciência quântica tal legitimidade. Assim, a ciência retroage no universo espiritualista, reconfigurando a tradição. Uma dinâmica de circularidade entre o saber tradicional, o científico, o religioso, o saber comum, o oficial e o não oficial permite a interação, trocas, fusões de elementos até então tomados como díspares, não conciliáveis, dicotômicos, antitéticos no universo espiritualista. É impossível situar os inúmeros grupos que descendem da *Nova Era* em um campo purista. Mas cabe considerar que as espiritualidades terapêuticas mantêm certa especificidade frente ao pensamento científico não podendo, portanto, seus saberes serem definidos como científicos *strictu sensu*. Logo, percebe-se que a *Nova Era* é um fenômeno complexo cuja identidade escapa a uma definição sumária pois ela é tradicional mas também é pós-tradicional, é moderna (romântica) mas é também contramoderna (anti-iluminista), pois enfatiza o colapso das instituições produtoras de sentido; é ancestral, mas tem também uma visão futurista; é alienação e é projeto; é religião mas se pretende científica.

Dessa questão inicial podemos extrair um problema muito comum nos círculos novateristas que dizem respeito ao charlatanismo quântico. Não é incomum que muitos grupos e adeptos possam realizar más interpretações da mecânica quântica para explicar experiências de ordens mediúnicas pessoais, fundamentar suas terapêuticas, construir os sentidos em torno

do corpo. Nesse sentido, as espiritualidades terapêuticas podem ser conduzidas a uma forma de misticismo quântico que empobrece a riqueza da ciência e desqualifica suas práticas que então passam a retroagir de modo negativo no processo existencial individual e coletivo corroborado o aspecto re-ligador que ela tanto almeja. A utilização de termos como cura quântica, sincronicidade, energia, holograma, sem o devido embasamento, pode incorrer em uma espécie de alienação no interior dos grupos quanto à experiência de certos fenômenos, contribuindo para formas de crença relativamente empobrecidas. Mas não se pode esquecer que por outro lado elas avançam exatamente no campo das linguagens, descrevendo de modo metafórico uma realidade que o campo empírico da ciência ainda tem dificuldade de comprovar devido aos sentidos e instrumentos humanos que evoluem continuamente. Há de se lembrar também que suas linguagens extrapolam o campo do discurso científico hegemônico por incorporar o não verbal, o intuitivo e a imaginação como meios de acesso e construção do conhecimento. Por outro lado, tais terapêuticas têm tornado tanto o mundo científico como o religioso mais interpretável ao senso comum e menos hermético, mais poético, menos formal e menos dogmático. Isso quer dizer que suas respostas muitas vezes escamoteiam autoridades científicas e religiosas.

Outro problema não deslocado do acima citado diz respeito às articulações inusitadas que surgem no mundo das espiritualidades terapêuticas de fundo nova erista. Cite-se a questão das homologias elaboradas, sobretudo em torno do termo energia e de um conjunto de práticas e técnicas que incide em torno do sistema de chakras, comum a todos os grupos. Como foi mostrado, as espiritualidades terapêuticas e, mais ainda, os adeptos, se apóiam em um acervo cosmológico plural. De fato, muitas associações efetivadas pelos dirigentes dos grupos, assim como por adeptos, podem, por vezes, ser elaboradas sobre parâmetros pouco sólidos. Sua fragilidade está em estabelecer verdades construídas sobre fronteiras confusas, colagens sem qualquer fidelidade favorecendo arranjos obsoletos sem auto-consistência tecidos sobre fragmentos que não se prendem a nenhuma sistematicidade. Os resultados seriam um processo de “dessubstancialização” dos significados simbólicos, por exemplo dos termos *ki*, *prana*, *kundalini*, *chakras* (nascidos de cosmologias tradicionais) e energia, sincronicidade, holograma (nascidos de cosmologias científicas). Eles acabam variando sutilmente as significações no interior de cada grupo e nos arranjos individuais, deixando de serem apreendidos de maneira plena e definitiva como nos lembra Amaral. Mas essa aparente assistemática, um sintoma da pós-modernidade, não deve ser vista apenas como um

problema, mas, talvez, como a própria pedra de toque da *nova era*. Segundo Amaral estaria aí o sintoma de emergência de um novo padrão de civilidade, a emergência de uma condição humana contemporânea que anseia por um novo fundamento transcultural não mais pautados em regionalismos simbólicos, em lógicas da exclusão, em proselitismos religiosos e científicos, em consensos firmados sobre doutrinas exteriores, mas na experiência interior que seria capaz de tecer essa suposta unidade. A vantagem do mundo *new ager* está em propiciar outros modos de compreensão menos dicotômicos, mais interculturais, que celebrem a diferença e o respeito à diversidade de interpretações e à troca de conteúdos simbólicos, segundo eles, só na aparência mutuamente excludentes. Independentemente da quimera que assombra a pós-modernidade o *new ager* contemporâneo em sua busca obsessiva pela cura em meio aos fragmentos estilhaçados de seu passado desenraizado anseia por reconstruir uma espécie de *holon* que lhe escapa não mais a partir de uma prerrogativa totalitária mas sim aberta, comunicacional e dialógica, que considere sua condição nômade que, mesmo perdida no deserto babilônico de pequenos dramas cotidianos e individuais, lhe seja possível recuperar conceitos como coletividade, humanidade, comunidade, mito, história, mesmo que nos compartilhares efêmeros, nas vivências meditativas em grupos, nos cursos, iniciações que fomentam a lógica do estar junto e da re-união. Esse é um lado positivo e inclusivo que encontra ressonância com o ideal *new ager* de fusão.

Estar junto, estar com, a busca do reencontro do homem consigo mesmo, com a natureza, do retorno da percepção do homem como humanidade e como participante de um grande evento transocidental como diz Amaral, possibilitaria a saída dos regionalismos tribais e recuperação de uma visão *gestáltica* que permitiria uma maior capacidade de olhar a realidade a partir de elementos coletivos. Nesse sentido, o imaginário da teia energética, da trama, da rede, colocaria todos os homens a despeito de suas histórias pessoais, em um drama coletivo; o resgate da noção de pessoa favoreceria também a ruptura com o atomismo do individualismo e, a construção de uma corporeidade integrativa e um conjunto de técnicas de cuidado, ao menos no plano do discurso e da ritualidade *new ager*, favoreceria positivamente a reinserção do *holon* no fragmento.

Seja no nível do discurso, na dimensão simbólica, cosmológica e na prática, os fundamentos holistas das terapêuticas procuram refletir e mesmo trazer respostas às contradições e ambiguidades fundamentais que marcam a vida do homem moderno, cada vez mais fragmentada, descentrada e carente de um sentido capaz de religá-lo ao cosmo, a

natureza e aos outros homens. O fortalecimento dessas instituições como bem mostrou Brandão (1994) surge como forma de dar respostas a uma situação de crise vivida pelas instâncias hegemônicas produtoras de sentido a exemplo da ciência, da religião e da estrutura individualista de pensamento moderna. Tal fato tem incitado as populações ocidentais a mudarem os quadros de referências sócio-culturais no que diz respeito ao que seja o corpo e aos modos de cuidá-lo assim como de representá-lo. Homens e mulheres, em uma busca obsessiva por alguma forma de cura em nível individual e coletivo, buscam não apenas tratar o corpo ou a mente, entendidos contraditoriamente como entidades concretas ou abstratas, mas um corpo como alma, como um símbolo que lhe seja re-ligador. Para tanto, nem sempre os meios psicanalíticos tradicionais, biomédicos ou religiosos são suficientes. Um anseio amplo de busca por relações terapêuticas mais intimistas, subjetivistas e holistas que propiciem um sentimento de reintegração e unidade mesmo que no plano do discurso, a reconfiguração dos sentidos e que transcenda o aspecto instrumental, medicalocêntrico e impessoal dos tratamentos convencionais sem que necessariamente obtenha-se uma cura física tem sido observado como um recurso da contramodernidade ou espiritualidades pós-tradicionais (MAFFESOLI, 1994, 1998) que valorizam os pequenos ritos, o contato interpessoal, os afetos e o fluir das emoções das terapias *soft*, a interpretação simbólica. Juntamente com essas relações terapêuticas um novo imaginário em torno do corpo é construído.

Todavia, existe um ‘calcanhar de Aquiles’ do fenômeno, que encontra-se no ideal romântico da fusão com a totalidade que estaria muito próximo da visão do renunciante no próprio mundo, contribuindo para formas de experimentalismos solipsistas, ideal este que encontra um ponto de convergência com o misticismo quântico. A tomada do todo ou do *self* como realidade última a ser atingida pelo adepto espiritualista pode conduzir a uma fuga das questões histórico-sociais quando a meta é atingir a iluminação, a alteração de um estado de consciência, o controle da mente, o estímulo a sensações corporais de uma pseudo-união mística e fusão com a totalidade, o despertar de poderes divinos. Muitas vezes a sobrevalorização do *self* como parte do divino, do todo, do macrocosmo pode fazer renascer o indivíduo todo poderoso que minimiza a presença do outro e se fecha a problemas de ordem social e histórica. A busca de uma totalidade perdida em experiências fragmentárias e desconectadas pode não oferecer uma visão real de conjunto, do contexto, de um sentido amplo e abrangente podendo gerar contrariamente formas de distanciamento dos problemas

reais do mundo, construções subjetivas exageradamente idiossincráticas o que geraria uma espécie de autismo social alheio aos valores coletivos, que ignora o papel dialógico da realidade e a inserção do homem no mundo. Surge daí, o problema do sujeito descentrado e desintegrado vivendo seu holismo místico, sua saúde plena, seus superpoderes e afirmando relações entre os seus comuns no interior da lógica que a própria contracultura questionou.

A *nova era*, como se tem mostrado, é um fenômeno tipicamente experimentalista que retoma a sensação, a emoção, a imaginação como ideias-matrizes e, nesse aspecto, sobressai muitas vezes a *lógica da emocionalidade*, das experiências e dos sentimentos compartilhados como bem apresentou Maffesoli em *O tempo das tribos, No fundo das aparências e Elogio da razão sensível*. Estamos lidando com movimentos em que os modos de conhecer, perceber e conhecer o mundo passam antes de tudo e, prioritariamente, pelo corpo e pelas emoções como também mostrou Terrin. Por um lado, essa característica contribui para desconstruir um projeto de vida pautado unicamente na racionalidade, condição saturada no mundo pós-moderno que anseia por um giro copernicano que seja capaz de trazer a consciência para a dimensão fenomenológica da vida, para a estética, para o valor do afeto e do estar junto, para a practognosia, para uma compreensão de mundo menos dualista. Todavia tal lógica, ao se perder na dimensão hiper-sensualista, hedonista, que valoriza o prazer efêmero nos encontros grupais como um fim e si mesmo, a ritualidade pela ritualidade ou a ritualística meramente teatral, o hipermisticismo, o vazio de sentido, a fruição material, a fetichização da fantasia, a banalização da imagem e das sensações, os excessos de emocionalismos e mesmo os excessos de carisma em torno de lideranças e grupos religiosos podem corroborar a conquista do sentido de holismo tão caro à cosmologia *new ager* assim como a conquista de uma corporeidade que seja capaz de integrar de fato a multiplicidade do ser. Experimentar e significar corporalmente as energias, as forças, a *kundalini*, a união cósmica, o *self*, experiências construídas muitas vezes sem quaisquer fundamentos coletivos e pautadas unicamente em conveniências pessoais, pode corroborar o pretenso *holon* e integração que se quer evocar. E mais, como mostrou Terrin, a ritualidade sem mitos de *new ager* pode debandar para um desejo de abolir o sentido para mergulhar unicamente nos meros sinais. Como bem lembra o autor, o corpo na contemporaneidade caminha para se tornar uma religiosidade que dá lugar a um conjunto infinito de pequenos ritos que se encontram nas técnicas *new agers*. Como religiosidade obsessiva, voltada para experimentações e mesmo para a idolatria do corpo esvazia-se seu sentido re-ligador, uma vez que as sensações e o



simbólico podem estar desencarnados do cosmos que tanto se almeja. Não se pode esquecer que os homens e mulheres da atualidade vivem uma luta constante entre conteúdos esquizofrênicos e a exigência sempre retomada de formas holísticas de relação no mundo.

Outro ponto referente ao fenômeno diz respeito à sua mercantilização. Na medida em que cresce uma cultura do consumo de bens “espirituais” a *Nova Era* pode se transformar em uma *Disneylândia espiritual*. Lembre-se que a constituição do mercado terapêutico em suas formas mais acentuadas (vestuário, farmacologia, beleza, saúde, nutrição, viagens) pode conduzir a uma alienação e uma fetichização das terapêuticas fazendo com que o sentido se perca no valor econômico e utilitário. Ioga, acupuntura, ayurveda, *Reiki*, medicina chinesa, xamanismo podem ser reduzidos a um punhado de fórmulas simplistas e bens de consumo, assim como meios de reforçar ideais pequeno-burgueses de culto ao corpo, padrões de beleza e narcisismo. Todavia, quando observado seu caráter espiritual e interclassista e a capacidade que o fenômeno tem de se tornar um saber comum, perene e difuso corroboram-se as lógicas mercantilistas do mesmo e do individualismo utilitário que o acompanha, minando em partes, o mercado da indústria nova era. Isso pode ser observado nas práticas de voluntariados tanto de meditação, aplicação de passes magnéticos, *Reiki*, oração, que se mostram cada vez mais presentes na sociedade em instâncias oficiais ou não, práticas essas que carregam consigo um conjunto de princípios e valores constituinte de uma sensibilidade e um *ethos*, um estilo de vida no interior do qual circulam bens que não são unicamente bens de consumo. Assim, um conjunto de códigos simbólicos, antes enraizado na tradição, pode ser agora tomado como um saber comum nas sociedades contemporâneas. *Chakra*, energia, canais de energia, sincronicidade, *carma*, multidimensionalidade, eu interior são aplicados nas mais diferentes situações do cotidiano. Hábitos alimentares saudáveis, busca de equilíbrio, busca de atitudes e pensamentos positivos diante da doença, relaxamento, meditação, busca de harmonia, paz interna, atitude pacífica, respeito e tolerância à diferença são alguns elementos amplamente incorporados no senso comum como meios de acesso à qualidade de vida que independem muitas vezes de um mercado que exclua todos os indivíduos. Há de se lembrar também que a lógica da inclusão em espaços nova-eristas mercantilizados incorporam muitas vezes modos distintos de distribuição de bens, que se dão muitas vezes de maneira não monetária e sim pela troca de favores, ajuda mútua, *seva* ou serviço desinteressado como o exemplo de Reikianos que oferecem o *Reiki* e iniciam pessoas na periferia.

Por fim, como lembram Heelas (1996) e Terrin (2004) e, fazendo de suas palavras as minhas, existiu e ainda se mantêm na prática a construção de uma *Nova Era* com certos códigos de conduta ética para além da *Disneylândia espiritual*, do charlatanismo quântico e de todas as características problemáticas. Assim, inúmeros seguimentos da *Nova Era* a exemplo de muitas terapêuticas espiritualistas adotaram atitudes mais moderadas, seguindo princípios básicos fundamentados em uma cosmoética, no relativismo cultural e interclassismo assentado na convivência plural, no desenvolvimento de uma consciência simultaneamente crítica e reflexiva dentro dos padrões de coerência definidos no princípio do movimento o que favorece a vida do movimento que tenderá claramente à construção de novos mitos que sejam capazes de retomar a visão holística por detrás dos processos de fragmentação e alienação recompondo enredos e vivendo-os, já que por se tratarem de espiritualidades dos pequenos ritos tentam reconstruir pequenas totalidades em desfazimento: o corpo, a comunidade, a sociedade, a natureza.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alexander Moreira. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. Tese de doutorado - USP, Medicina, São Paulo, 2004.
- ALTER, Joseph S. Origens, influências e aplicações das medicinas asiáticas no mundo globalizado. In: **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 19 [ 2 ]: 551-557, 2009.
- ALVES, Paulo César. A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. In: **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 22(8):1547-1554, ago, 2006.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes 2000.
- \_\_\_\_\_. As implicações éticas do sentido Nova Era de comunidade. In: **Religião e Sociedade**. v. 17, n.1-2. Rio de Janeiro, p. 54-75 1996.
- BARROSO, Maria Macedo. **A construção da pessoa “oriental” no ocidente**: um estudo de caso sobre o siddha yoga. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOFF, Leonardo. O corpo da ressurreição In: OLIVEIRA, Humberto; CHAGAS, Marly: **Corpo expressivo, construção de sentidos**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (orgs.) **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, p. 23-41, 1994.
- BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento**: de Gutenberg a Diderot. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. 2. ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1986.
- \_\_\_\_\_. **O Tao da Física**: Um Paralelo Entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.
- CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée orgs. **Misticismo e novas religiões**. p. 67-98, Petrópolis: Vozes, 1994.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**: introducción a uma filosofia de la cultura. Fondo de cultura econômica. México, 1967.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística**: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma. 1. ed. São Paulo: Summus, 1989.

CSORDAS, Thomas. **Corpo, significado e cura**. Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008

CHOPRA, Deepak. **Corpo sem idade, mente sem fronteiras**: a alternativa quântica para o envelhecimento, Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997.

DESCARTES, R. **O Discurso do Método**. São Paulo: Coleção Universidade, Ediouro, 1986.

DINIZ, Denise S. A “**ciência das doenças**” e a “**arte de curar**”: trajetórias da medicina hipocrática. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Medicina Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

D'CARLI, Johnny. **Reiki**: Apostilas Oficiais/Johnny De'Carli. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Madras, 2011.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel. **Doença, Sofrimento, Perturbações**: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **O paradoxo de Bergson** - diferença e holismo na antropologia do Ocidente. Mana v.18 n.3 Rio de Janeiro Dez. 2012.

DUMONT, Luis. **Homo Hierarchicus**: O sistema das castas e suas implicações. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **A imaginação simbólica**. São Paulo, Cultrix, 1988.

\_\_\_\_\_. **O imaginário** – ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro, DIFEL, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo, Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mefistóteles e o Andrógino**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

FEUERSTEIN, Georg. **A Tradição do Yoga**. São Paulo, Pensamento, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2004.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

\_\_\_\_\_. **Arte, Filosofia, e Historia da Medicina**. Rio de Janeiro, Forense Universitária 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. LTC 1989.

HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural. In: **Religião e Sociedade**. v. 17, 1-2, p. 16-33, Rio de Janeiro, 1996.

GÉLIS, Jaques. O corpo a Igreja e o Sagrado In: CORBIN, Alain; COUTRINE, Jean Jaques. **História do corpo**. v. 1 Petrópolis, Vozes 2008.

GIULIANI, B. **Critique généalogique du discours biologique**: pour une biologie sans métaphysique et une bioéthique sans morale. Nice: Université de Nice, 1995.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, Saúde e Doença**. 2. ed., Porto alegre: Artes Médicas, 1994.

ILLICH, Ivan. **A expropriação da saúde**: nêmesis da medicina. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis, Vozes, 1980.

JUNIOR, Hilário F. Relíquia, metonímia do sagrado. **Revista Historiae**. Rio Grande do Sul, p. 9-29, 2010.

\_\_\_\_\_. **Modelo e Imagem**: o pensamento analógico medieval, BUCEMA, Hors-série n. 2, 2008.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**. 4. ed., Campinas, SP: Papirus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sociologia do Corpo**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LENHARDT, Maurice. **Do Kamo**: la persona e el mito en el mundo melanésio. Paidós, Barcelona, 1997.

LUZ, Madel T. Cultura Contemporânea e Medicinas Alternativas: Novos Paradigmas em Saúde no Fim do Século XX. In: **PHYSIS**: Rev. Saúde Coletiva. v. 15, p. 145-176. Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. Medicina e racionalidades médicas: estudo comparativo da medicina ocidental contemporânea, homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica. In: Canesqui, Ana (Org.). *Ciências sociais e saúde para o ensino médico*. São Paulo: Hucitec/Fapesp. p.181-200. 2000

MAFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Conhecimento Comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo na sociedade de massas. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998.

\_\_\_\_\_. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes 1996.

MAGNANI, José Guilherme C. **Mystica Urbe**: Um estudo antropológico sobre o circuito neo esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 1. ed. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

Moraes, Maria Regina Cariello. **A corporeidade integrativa das medicinas alternativas e das novas espiritualidades**. Revista Nures, Ano VIII, n. 20, janeiro-abril de 2012.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **A Profanação do Sagrado e a Sacralização do Profano**. Coleção Textos. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 1992.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro** - Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo – Editora Brasiliense, 1991.

QUEIROZ, Marcos de Souza. O paradigma mecanicista da medicina ocidental moderna. In: **Rev. Saúde Pública**. v. 20(4), p. 309-17, São Paulo, 1986.

RABELO, Míriam. Cristina. M.; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara M. **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 1999.

ROCHA, Anderson Moreira. **A tradição do Ayurveda**. Águia dourada, Rio de Janeiro, 2010.

ROCHA, Gilmar. Marcel Mauss e o Significado do Corpo nas Religiões Brasileiras. In: **Rev. Interações** - Cultura e Comunidade. v. 3, n. 4, p. 133-150, 2008.

\_\_\_\_\_. Consciência ecocosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afrobrasileiro. In: OLIVEIRA, Pedro A. R; SOUZA, José Carlos A. (orgs.). **Consciência Planetária e religião**. p. 59-76, São Paulo, Paulinas, 2009.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 2006.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: Antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo, Paulus, 2004.