

Religiosidade dos Terapeutas Alternativos: Um Sincretismo Gracioso*

Paulo Henrique Martins¹

A religiosidade dos terapeutas alternativos constitui um fato inédito no interior do sistema religioso brasileiro, particularmente no seio das classes médias, por razões que serão melhor explicitadas a seguir. A sua originalidade resulta de duas inovações sociológico-antropológicas. De uma parte, esta religiosidade emerge no contexto de ruptura de uma certa estrutura sincrética formada a partir da convergência das tradições africanas, indígenas e européias no espaço da sociedade nacional. Neste caso, a ruptura se apresenta como uma *experiência transnacional* que abre o sistema religioso brasileiro a influências mais amplas do processo que alguns denominam de mundialização (Ortiz, 1994) e, outros, de terceiras culturas (Featherstone, 1994). Por outro lado, a originalidade do novo caráter religioso se verifica, igualmente, a partir do declínio do poder simbólico e institucional da Igreja católica, no Brasil, a partir da difusão de novas religiosidades em diferentes lugares das esferas pública e privada. A extrapolação do imaginário religioso para além da esfera de influência do catolicismo oficial constitui um fato que influi decisivamente sobre a amplitude institucional do sistema religioso. Neste segundo caso, na medida em que a religiosidade dos novos terapeutas, sob influência da transnacionalidade, transborda o campo propriamente religioso, invadindo as instâncias da família e do trabalho, a ruptura faz emergir uma nova *experiência trans-institucional*.

Ruptura e reorganização dos mecanismos simbólicos e culturais nos planos transnacional e trans-institucional constituem, logo, noções-chaves deste processo complexo, sinuoso e de difícil descrição, e que conhece diferentes traduções segundo os diversos sistemas sociais e culturais envolvidos. No caso das classes médias, esta ruptura parece indicar a passagem para uma religiosidade mais complexa com influências importantes sobre a cultura e a sociedade.

A *experiência de transnacionalidade* implica, doravante, num uso mais complexo do conceito de sincretismo. Não se trata mais de um conceito de sincretismo visto como uma “memória coletiva” presidida por uma lógica interna e significativa que permanece de qualquer modo prisioneira da mitologia tradicional, como propôs Bastide ao se debruçar sobre a mitologia afro-americana (Bastide, 1970). Mas, diferentemente, um conceito de sincretismo pelo qual é possível se observar a passagem de um momento “espontâneo” para um outro mais “refletido”, como propôs Renato Ortiz ao analisar as razões da presença de indivíduos brancos e de classe média como chefes de tendas da Umbanda, no Brasil (afirmando uma cultura mais luso-brasileira que afro-brasileira) (Ortiz, 1980: 107). Isto significa, diz Ortiz, que num certo momento não há mais sentido em se perguntar qual o elemento dominante que ordena o sistema, se aquele mais tradicional ligado a um sistema-partida ou se um segundo menos tradicional. A partir de um certo instante “os pedaços da história mítica são agora ordenados segundo uma pertinência que não é mais aquela do

* Texto apresentado na sessão “La dynamique des religions au Brésil” (animé par M. Aubrée) na Semaine Brésil 2000, Paris, 16-20 octobre 2000

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

passado. Um certo corte epistemológico separa o novo sistema da antiga tradição dominante” (Ortiz, 107). No nosso entender este corte epistemológico pode ser verificado ao se analisar a nova lógica fundadora da religiosidade no sistema terapêutico alternativo na sua dupla dimensão: transnacional e trans-institucional.

Nesta perspectiva de um sincretismo mais complexo ou mais refletido, parece-nos também oportuno lembrar a tese de José Jorge Carvalho de que a aplicação do modelo weberiano sobre o desencantamento do mundo (pensado para o caso europeu), não é aplicável às transformações conhecidas pelo sistema religioso brasileiro. Aqui, diferentemente, estaria se presenciando uma espécie de encantamento pluralista do universo religioso e da ampliação da dimensão religiosa do espaço público (Carvalho, 1999). Assim, pensando o caso das classes médias brasileiras, diríamos que se, antes, o seu sistema religioso se inspirava num sincretismo que nos remetia imediatamente para as tradições católica, africana e indígena, mas também protestante, espírita e judaísta (Carvalho, 1999: 66), agora, este sistema se rompe passando a ser decisivamente influenciado por novos elementos, que antes eram desconhecidos ou ignorados. Hoje, pensando especificamente o caso do sistema terapêutico alternativo (terapeutas, adeptos, clientes, consumidores) a idéia de sincretismo precisa ser ampliada para comportar novas tradições sejam elas originadas dos Andes peruanos, presentes no Santo Daime, por exemplo, sejam elas traduzidas das tradições milenares, budistas e taoístas. Todas essas tradições exercem profundas influências sobre o imaginário da Nova Era que Leila Amaral define como um “sincretismo em movimento” e Maria Julia Carozzi como um movimento social². Como um novo sistema sócio-cultural, as Terapias Alternativas devem, assim, ser inicialmente compreendidas como uma das manifestações desse fenômeno mais amplo de um movimento sincrético forjado no contexto da mundialização cultural, mas que conhece tradução particular obedecendo as características do imaginário sócio-histórico brasileiro.

A *experiência da trans-institucionalidade*, por outro lado, tem implicações com a nova dinâmica institucional e com o transbordamento da vivência religiosa para além dos limites impostos pelo antigo imaginário colonial que dificultava o surgimento de práticas de reciprocidade e de solidariedade mais amplas. No caso em estudo, o dos terapeutas alternativos, sugerimos que a nova religiosidade constitui uma experiência de ruptura das dimensões simbólicas tradicionais que eram compartimentadas em rígidas disposições institucionais próprias do antigo sistema patrimonial e religioso. Assim, as mudanças que se verificam no seio das classes médias, em geral, e do universo terapêutico alternativo, em particular, não podem ser simplesmente observadas com o olhar que tradicionalmente se lança sobre o sistema religioso brasileiro. No caso em questão a ruptura ocorre a partir de um processo mais geral de ressignificação simbólica de algumas instituições importantes para a invenção das sociabilidades modernas, recolocando a experiência religiosa num universo de socialidades mais amplas e de emergência de uma dádiva-partilha (Godbout en collaboration avec A. Caillé, 1992) que se contrapõe à antiga dádiva patrimonial e

² Para Leila Amaral Nova Era é um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas. “Portador de uma diversidade interna, o fenômeno Nova Era, assim compreendido, coloca seus interessados frente a algo que se diferencia de uma unificação de discursos, no âmbito de identidades contrastivas. O esforço de cruzar e juntar domínios inusitados e suspender dualidades, traz à tona um sincretismo de novo tipo: um sincretismo em movimento (Amaral, 1999: 48). Por sua vez, Maria Julia Carozzi procura identificar na Nova Era um certo tipo de movimento social com ênfase em certa autonomia individual e que se apresenta como uma rede submersa (Carozzi, 2000).

hierarquica³. Assim, a análise do modo como reagem os mecanismos de socialização dos indivíduos num contexto de mudanças rápidas e instáveis das instituições até então dominantes, como essas citadas, constitui um passo importante para se apreender a nova configuração simbólica do universo magico-religioso das classes médias.

O binômio família/religião no Brasil

Tradicionalmente, a família brasileira é constituída por vínculos estreitos, sobretudo entre aqueles membros que se unem por laços de consangüinidade e de fé católica. Sobre esta organização familiar e religiosa foi instituído, primeiramente, o antigo sistema patrimonial-oligarquico e jesuítico e, depois, o moderno sistema burocrático-nacional de bases pos-colonial. Assim, as mudanças verificadas com mais intensidade na sociedade brasileira, desde os anos cinquenta o Brasil, sob impulso da mundialização, não podem ser simplesmente atribuídas à expansão do capitalismo, devendo conhecer tradução específica que é aquela induzida pelo que significa sociologicamente o imaginário pos-colonial. Até metade do século XX, o Brasil era sobretudo uma sociedade de bases agrárias dominada por oligarquias conservadoras e, ainda hoje, esta memória do agrarismo e do poder oligárquico se mantém em larga parte presentes nas simbólicas das instituições. Não é difícil se compreender, então, a importância do imaginário da grande família de fé cristã na organização de um lado de um imaginário da colonização, integrando ricos e pobres num mesmo “destino paradisíaco”. De outra parte, a moderna sociedade nacional e o modelo republicano, instituídos no século XX, continuam obedecendo a esta lógica fundadora, de modo que a experiência da “destradicionalização” não implicou em rupturas decisivas com a antiga lógica colonial⁴.

No contexto da modernização acelerada que tem lugar entre os anos cinquenta e setenta, houve mudanças abruptas nos modos de organização desta sociedade e, em particular, da esfera doméstica onde se situava o poder organizativo da “comunidade patrimonial”. A rápida industrialização, as migrações campo-cidade e a urbanização caótica atingiu em cheio as antigas redes de socialidades, favorecendo o surgimento de novas práticas familiares não mais determinadas pelo antigo imaginário patriarcal, mais por modelos de famílias nucleares, constituídos de pai, mãe e filhos. De uma parte, a quebra dos fundamentos da antiga família patriarcal – que se reproduzia nos espaços domésticos dos clãs - aqueles das pequenas cidades do interior, das grandes propriedades rurais e pelo controle de aparatos do Estado –, favoreceu as práticas individualizantes. A expansão do mercado provocou a quebra parcial do antigo sistema, permitindo aos novos atores urbanos conhecerem o gosto da liberdade de consumo, mas também da liberdade cívica e religiosa -

³ Jacques Godbout faz a distinção entre um dom hierarquico vertical no qual a dívida simbólica é estruturalmente desigual (que denominamos de dom patrimonial) e um outro, horizontal, o dom-partilha, que se constitui como uma dívida mutual positiva atingida “lorsque le désir de donner (ou la gratitude) que chaque partenaire ressent vis-à-vis de l'autre s'adresse à ce qu'il est, au lieu de se rapporter uniquement à ce qu'il a reçu de l'autre” (Godbout, 1998: 278).

⁴ O conceito de “destradicionalização” empregado por Anthony Giddens (1991) para expressar a emancipação da modernidade, continua sendo uma noção apropriada para reforçar a descrição destas situações inéditas de ruptura da antiga ordem social. Isto é, uma situação de ruptura em que a emancipação do “moderno” efetiva-se não contra a “tradição” mas através desta, servindo-se de materiais do passado que são refeitos para instituir o novo imaginário cultural e social.

liberdade esta que é um aspecto positivo do sistema de mercado (Godbout, 1998) e que as esquerdas tiveram sempre dificuldades de aceitar⁵.

a) Ruptura do antigo sistema de socialidades

Na análise da ruptura do binômio tradicional religião-família no interior do sistema alternativo, no Brasil - ruptura verificada com mais visibilidade a partir dos anos 70 -, é importante que se entenda as razões históricas pelas quais uma nova religiosidade se expande para além dos limites do sistema religioso tradicional. Isto não significa dizer que essas experiências de reorganização das crenças e práticas religiosas não ocorressem anteriormente. A questão agora é que a organização da “memória coletiva” de que falava Bastide, inspirando-se em Halbwachs, não se realiza mais nos limites de uma experiência limitada por uma memória colonial que unia brancos, negros e índios num mesmo destino “paradisiaco”. A mundialização quebrou esta lógica doméstica, introduzindo uma dinâmica mais complexa no modo de organização das instituições. Aqui, a diferenciação entre socialidades primárias e secundárias (Caillé, 1999) parece-nos importante para se compreender como o antigo sistema doméstico é cindido ao meio favorecendo tanto a criação de uma esfera de relações interpessoais, de um lado, e uma esfera de relações funcionais, de outro⁶. Digamos que neste momento a distinção teórica entre sociedade civil e Estado, própria da modernidade começa a fazer algum sentido teórico-prático.

Antes, a circulação dos bens simbólicos e materiais obedecia a uma lógica patrimonialista piramidal que dava pouco espaço para o indivíduo moderno. A partir das mudanças ocorridas no pós-guerra – que foram se acelerando nas décadas seguintes – o antigo sistema de socialidades foi sendo dinamitado pela lógica capitalista. Mas esta lógica utilitarista teve que se curvar à dinâmica histórica e cultural local, que era basicamente aquela do binômio família oligárquica/religião católica que funcionava a partir da dádiva patrimonial vertical.

A emergência do sistema terapêutico alternativo reflete essas mudanças profundas da antiga rede doméstica, mas vai além na medida em que expressa o desejo das classes médias de romperem com o espírito colonial, participando de uma outra lógica, aquela da dádiva-partilha (Godbout en collaboration avec A. Caillé, 1992), que inspira procedimentos

⁵ Replicando àqueles que vêm no mercado apenas aspectos negativos, Godbout lembra que o interesse existe (mesmo no sistema da dádiva) e que constitui um bom mecanismo de proteção contra as utopias totalitárias. “Autrement dit, ce modèle nos libère des relations sociales non voulues, innombrables dans une société pluraliste. Sans pour autant nous empêcher d’obtenir ce que l’on désire de l’autre; mais sans s’engager avec lui dans un rapport personnel. Ce qu’on aime tous spontanément dans le marché, c’est cette liberté. C’est cette facilité de sortir d’une relation qu’on n’aime pas, d’aller voir ailleurs” (Godbout: 1998: 263).

⁶ A distinção entre as socialidades primárias e secundárias, explica A. Caillé, nasce da necessidade teórica de demonstrar que existem dois grandes tipos de relações sociais, ali onde se pensava que apenas existia um, o interesse. As socialidades secundárias constituem “le type de rapport social dans lequel l’exigence d’efficacité fonctionnelle est hiérarchiquement première sur l’exigence de personnalisation. Par exemple, si on veut poster une lettre, si la postière est aimable, c’est tant mieux; mais l’important c’est que la lettre parte et arrive” (Caillé, 1999: 82). Esta exigência de funcionalidade é o objeto, é a norma deste tipo de relação, estando presentes nos domínios do mercado, do Estado e da ciência. Mas, paralelamente a este tipo, existe um outro denominado socialidades primárias “où la domination hiérarchique de l’exigence de personnalisation l’emporte sur l’exigence fonctionnelle” (Caillé, 1999:82). Neste caso, as pessoas importam mais que as situações funcionais: é mais valorizado a relação entre aqueles que são próximos que a distância posta pela divisão funcional (Caillé, 1999).

igualitários entre indivíduos ao mesmo tempo iguais e diferentes. Assim, a ruptura do antigo binômio família-religião, expressa por vivências de emoções profundas e incertas por parte dos novos atores, dentro de um quadro de desenraizamento e perdas de referência identitárias, provocou a emancipação de um novo imaginário institucional legitimado por uma religiosidade difusa e impregnante. De outro, a superação deste contexto de ruptura, quando se realiza satisfatoriamente, tende a reinvestir o desejo do sujeito sobre novos objetos simbólicos carregados de novas religiosidades. Estes desejos se objetivam por práticas de reenraizamento cultural, pela emergência de um novo imaginário – novas significações, imagens, afetos, símbolos e rituais – e de novas instituições culturais e religiosas, todas elas impregnadas pelo desejo de instituição de novas redes primárias e secundárias mais igualitárias.

A relação entre as mudanças no antigo sistema familiar e a definição das novas práticas terapêuticas foi primeiramente demonstrada por Jane Russo (1993) ao estudar a emancipação das terapias corporais no Rio de Janeiro, nos anos 80. Seguindo esta direção, nossa intenção é de aprofundar a compreensão deste movimento de ruptura, dando ênfase, porém, ao triângulo família, trabalho e religião, de modo a demonstrar que a nova religiosidade se afirma a partir de significações que atravessam horizontalmente essas instituições. Ha, logo, a passagem de uma ordem tradicional para uma outra mais complexa, que se diversifica a partir de certos movimentos pela transnacionalização da cultura e pela transfiguração das instituições. Esta passagem é certamente complexa e deve ser observada por partes. É impossível compreendê-la através da aplicação de um processo de causalidades simples, já que a definição da trajetória do terapeuta alternativo se realiza por rupturas de padrões, crenças e valores, deslocamentos de representações e descobertas de novos campos de referências simbólicas, culturais e religiosas.

No caso em estudo, os elementos que participam da passagem de uma situação a outra, isto é, do antigo contexto doméstico/religioso ao novo profissional/religioso, implicam uma mudança de registros entre um primeiro momento situado no âmbito de um sistema doméstico-colonial (onde se confundem as socialidades primárias e secundárias e domina uma lógica patrimonial vertical) para um segundo momento, o do sistema moderno pos-colonial em que o poder patrimonial se rompe sob o peso da *transnacionalidade* (havendo uma distinção entre as socialidades primárias e secundárias). Longe desta passagem se constituir numa contradição, o interessante da tipologia proposta por Caillé é de reforçar a idéia de que a ação social é regida por uma pluralidade de lógicas, pelos “*états multiples du sujet*” (Caillé, 1989: 91-98)⁷ que se inter cruzam mesmo que na origem e abstratamente falando elas possam ser classificadas em um ou outro registro social. Num plano geral é possível se afirmar que a cada registro de socialidades corresponde uma ou mais lógicas de ação. Deste modo, no que concerne as socialidades primárias - aquele plano

⁷ “A qui ces dernières considérations auront semblé trop spéculatives et hardeuses, on proposera de s’en tenir à l’essentiel: la reconnaissance de la pluralité des principes de l’action qui rend légitime autant de discours fondés sur autant de principes interprétatifs qu’il existe de principes de l’action. Légitime, que chacun de ces discours tente de traduire les autres dans son propre langage et conformément à sa propre intelligibilité. Et, d’autant plus, qu’au sein de chaque plan concret de l’action, et quelle que soit l’irréductibilité de son principe propre en théorie, sont réfractées les contraintes et les exigences des autres logiques. Il y a, par exemple, de toute évidence, de l’intérêt, de la morale et de la recherche d’un au-delà des limites au sein de la sexualité, qu’on ne saurait réduire à son principe propre que dans l’abstraction la plus totale. Plus généralement, parce que chaque plan de l’action sert de méta-plan aux autres, chacun est un interprétant possible de tous les autres” (Caillé, 1989: 97).

das relações interpessoais -, os estudos etnológicos e antropológicos demonstram que elas funcionam preferencialmente a partir da lógica da dádiva: a da obrigação de dar, receber e retribuir. “L’obligation de donner suppose qu’on ne devient proprement humain, social, q’en entrant dans le cycle du donner, recevoir, rendre” (Caillé, 1999: 81). As amizades, as relações consanguíneas e de parentesco, as redes de vizinhança entre outras tendem a funcionar a partir deste tipo de lógica circular geradora de aproximações e vínculos interdependentes. Por outro lado, as socialidades secundárias operam a partir de um conjunto de lógicas que obedecem a regras contratuais, utilitárias, calculistas normativas e redistributivas cujos objetivos não são o de produzir aproximações e dependências, como no caso anterior, mas, distâncias, separações e estranhezas. Elas são necessárias à funcionalidade das instituições que funcionam no registro secundário como as empresas de mercado, as organizações públicas, os hospitais e as instituições acadêmicas.

Por outro lado, e sem negar os riscos que a disseminação do utilitarismo implica para a estabilidade social, política e econômica das sociedades contemporâneas, é possível se observar que novos atores e práticas emergem a cada momento na vida cotidiana, reagindo a este contexto de radicalização da presença da lógica utilitarista e mercantil (própria das socialidades secundárias) no seio das socialidades primárias. Nossa pesquisa sobre a religiosidade do sistema das Terapias Alternativas busca justamente suscitar questões a respeito dos significados profundos dessas reações, embora não se possa dizer que elas são necessariamente comprometidas com uma visão mais igualitária da sociedade. Aqui poderemos sugerir que a formação do sistema alternativo apresenta duas possibilidades: uma positiva, outra negativa. Pela negativa, o novo sistema seria a expressão de uma situação social caótica e instável; pela positiva, um novo e mais complexo sistema. Pessoalmente, simpatizamos mais com esta segunda opção. Ou seja, partindo da classificação sugerida por Caillé, acreditamos que o novo sistema religioso-profissional permite uma regulação mais complexa e reflexiva da ação social num contexto de transnacionalidade e de trans-institucionalidade que o sistema institucional da modernidade clássica. A reflexão seguinte sobre o caso brasileiro nos permitira defender com melhores argumentos esta posição.

b) As novas socialidades do sistema alternativo

Nos casos estudados dos terapeutas alternativos, em Recife⁸, como já foi dito anteriormente, essas rupturas nas redes de socialidades domésticas atingiram em cheio o

⁸ As informações utilizadas neste texto são produto de uma das fases da pesquisa que realizamos desde 1997 sobre as Terapias Alternativas. Utilizamos dados das entrevistas que realizamos com 18 terapeutas considerados como fundadores do movimento alternativo em Recife, entre as décadas de 70 e 80. A noção de “fundação” tem aqui dois sentidos: um histórico e um outro simbólico. Os fundadores históricos são aqueles terapeutas considerados os pioneiros na profissionalização de seu campo de atividade e na disseminação da(s) técnicas(s) na cidade. Os fundadores simbólicos são aqueles outros tidos como exemplares para o movimento seja pela história de vida seja pelo sucesso profissional. Para identificar a amostra da pesquisa recorremos a fontes diversas. Uma delas foi a pesquisa que realizamos com os consumidores das Terapias Alternativas através da aplicação de questionários com os participantes do I Curso sobre Holística na Universidade Federal de Pernambuco, sendo o quadro de professores constituído por alguns prestigiados terapeutas locais. Nesta pesquisa procuramos detectar certas preferências disciplinares o que nos permitiu chegar a um quadro onde se destacaram por ordem de importância a ioga, a meditação dirigida, as terapias florais, a biodança, o reiki, a acupuntura e a massoterapia (ver a este respeito Martins, P.H. “As terapias alternativas e a libertação

binômio estrutural família-religião, mais precisamente família oligárquica-religião católica⁹. Este movimento libertou os novos atores sociais de rígidos vínculos de solidariedade e de fidelidade com relação aos valores e crenças familiares tradicionais, permitindo a emancipação de uma dada partilha, a qual é imbuída de significações ameaçadoras para as antigas representações do poder, da família e da fé. No contexto da família tradicional brasileira era difícil se separar esses dois elementos que na circulação da dada partilha apareciam como separados (indivíduo e sociedade) a conexão entre ambos apenas se tornando evidente quando das mudanças dos padrões de sociabilidades sob a égide da *transnacionalidade*.

Num dos casos estudados, as rupturas não foram sentidas como modificações do padrão pessoal, pois as práticas familiares acompanharam mudanças mais gerais verificadas no interior do movimento católico, a partir dos anos sessenta. Disse um dos entrevistados: “Meu pai entrou num movimento religioso, movimento da igreja católica, o movimento leigo, e eu fui com ele. E dos 7 aos 30 anos eu vivi dentro deste movimento” (terapeuta floral). Nos casos de famílias católicas mais tradicionais, ligadas a alas mais conservadoras da Igreja, esta experiência de identificação com uma prática de mobilização estimulada pela esquerda católica não ocorria. Daí, os indivíduos nesta segunda categoria terem desenvolvido uma certa rejeição por um catolicismo institucional desprovido de qualquer atração do ponto de vista da mística que, em nome da tradição, os obrigava inutilmente a seguir rituais simbolicamente esvaziados: “Eu fui educada na religião católica e para mim foi uma tortura essa educação. Ela representou muito mais a repressão que a religiosidade de fato” (terapeuta de renascimento).

Em outras situações a abertura para novos padrões culturais se realizou a partir de experiências propriamente sincréticas nas quais se misturavam valores do catolicismo e de outras religiosidades. Assim, um entrevistado lembra que a mãe era uma cearense de família branca, a avó paterna, nascida no Rio Grande do Norte, era de origem indígena, e o avô paterno, da Bahia, era negro. O pai, ligado à marinha mercante, tinha realizado frequentes viagens ao Japão, e o avô, gostava de praticar ioga. Nesse contexto de diversidades, diz a entrevistada, eu pude perceber a riqueza que ali existia; escutava, quando criança, meu avô refletir a respeito da vida. O tempo, dizia ele, é senhor dos caminhos” (mestra em shiatsu).

Pela lógica dos depoimentos, pode-se concluir ter havido três maneiras pelas quais foram remodeladas as relações entre, de uma parte, o cristianismo e, de outra, a tradição familiar patriarcal. A primeira seria caracterizada pela permanência do terapeuta dentro dos preceitos cristãos; na segunda, haveria o resgate da cristandade através de outras experiências religiosas; na terceira, haveria uma descontinuidade e abandono da tradição católica em favor de novas experiências místicas e religiosas.

dos corpos” in A Nova Era no Mercosul (org. Carozzi), Petrópolis, Vozes, 1999a). Também foi importante para a definição da amostra as entrevistas preliminares com jornalistas especializados e alguns terapeutas, que nos trouxeram informações preciosas sobre a estrutura do sistema alternativo e de seus principais atores. Igualmente foi relevante a nossa participação pessoal em várias palestras e workshops onde pudemos nos aproximar do público de terapeutas, de adeptos e clientes.

⁹ O catolicismo no Brasil lembra Carvalho, citando Rubem César Fernandes, tem um caráter policêntrico, uma abertura ao sincretismo diferente do que se passa em outros lugares como a Polônia por exemplo (Carvalho, 1999: 66).

No primeiro caso, pode-se lembrar aquele entrevistado que afirma que sua experiência atual “se deve a tudo o que eu passei, ao que eu vivi no movimento religioso” (terapeuta floral). Experiência que de certa forma levou esta terapeuta a buscar desenvolver sua atividade profissional junto às comunidades pobres em áreas de favela, no Recife (reforçando o ideal messiânico do catolicismo progressista). Nesta mesma situação pode ser lembrado o depoimento de outro entrevistado que afirma ser a religião católica interessante porque “você pode ser e não ser”. “A missa eu acho que é uma coisa de renovação sem muitos compromissos; a coisa do dogma é que não gosto” (facilitadora de biodança).

O segundo caso, o da ruptura e resgate da cristandade a partir de uma vivência plural de religiosidades, ele é bem exemplificado pelo seguinte depoimento: “Foi através do Dalai Lama que eu fiquei ligado na idéia do budismo e do cristianismo caminhando juntos” (musicoterapeuta). Ou, então, daquele outro que afirma que “eu me desliguei da igreja (católica), porém me aproximei mais do cristianismo. Eu compreendi que a gente pode fazer um trabalho mais profundo de experiência com Deus em qualquer lugar, em qualquer igreja, em qualquer parte” (mestre em ioga).

No terceiro caso, o da descontinuidade e ruptura com a tradição católica, o entrevistado fala da necessidade de fugir da “tradição familiar, nordestina e religiosa”. Nesta fuga “encontrei-me com um mundo novo, encontrei-me com as religiões orientais” (terapeuta interdimensional). Ou então daquele que guarda a imagem da educação católica como uma tortura e diz que sua mãe é “uma pessoa voltada para a religião, mas é uma identidade que eu não tenho” (instrutora de ioga).

Independentemente, porém, dos modos como os futuros terapeutas viveram as mudanças do binômio família-religião, é importante destacar em todos os casos a existência de um processo de ruptura simbólica e normativa – às vezes mais explicitamente, outras, menos – com relação a um imaginário anterior, cuja disposição sincrética teria se tornado insuficiente para significar a complexidade do novo sistema mundial e institucional. Importante a destacar nestes processos de ruptura voltadas para uma complexidade prática, são certas experiências extraordinárias – sempre marcantes mesmo quando vividas como negativas – que levam os indivíduos a refazerem necessariamente suas trajetórias, como se não existisse mais retorno possível.

Experiências místicas e extraordinárias

Dividimos aqui essas experiências entre de um lado, aquelas consideradas místicas, no sentido estrito da palavra, e, de outro, aquelas tidas como incidentais. Pela primeira (a), queremos designar aquelas que remetem diretamente para vivências místicas e mágicas. Pela segunda (b), aquelas outras que embora tenham repercussões indiretas sobre as representações do sagrado e para a redefinição das trajetórias, foram, porém, geradas a partir de certos acontecimentos incidentais ligados, em geral, a perdas e desilusões existenciais e sociais.

Começando pela segunda categoria (b) evidencia-se, desde logo, a importância das perdas de pessoas familiares e queridas. Para um dos entrevistados a morte do namorado foi algo decisivo levando-a a viver uma adolescência diferente: “Fui procurar o lado da espiritualidade. Queria compreender o que era o significado da morte em minha vida” (terapeuta de regressão). Para outro, a perda do pai mudou radicalmente sua vida: “Com a

morte de meu pai, numa tentativa mágica de salvá-lo eu resolvi fazer medicina” (mestre em avatar).

Em outros casos as experiências de desilusões foram decisivas. Diz um das depoentes que a desilusão com o pai por causa de um acontecimento familiar, levou-a a perder a imagem do pai perfeito que “deixou de ser um Deus”. Isso a levou a conhecer uma adolescência diferente: “eu vivia questionando a vida e o sentido da vida” (médica homeopata). Nesta mesma linha, pode-se citar um outro caso em que a família tinha escondido do entrevistado as condições de seu nascimento por certas razões delicadas que não puderam ser explicitadas na entrevista. O fato é que aquela que pensava ser sua mãe era sua avó, e aquele que supunha ser seu pai, o seu avô. Quanto a seu pai verdadeiro, este se passava por irmão e a mãe verdadeira, como veio a saber, tinha falecido no parto. Quando descobriu esses “segredos e mentiras” já com 20 anos, o entrevistado, um musicoterapeuta, afirma que “a partir dessa descoberta mudei todo o meu traçado de vida”. “Mandei tudo às favas; deixei o curso (de Direito), o trabalho na assistência judiciária, virei hippie...” Essas mudanças, de fato, o levaram a abandonar a família, romper um casamento marcado e viajar para o exterior, onde residiu por mais de quinze anos quando descobriu as práticas alternativas. Há ainda aqueles que decidiram mudar de vida com o fim do casamento: “Logo com a separação, aconteceram algumas coisas que de fato me enviaram para o trabalho alternativo”(terapeuta floral).

Com relação à primeira categoria (a), a das experiências místicas no sentido estrito do termo, os relatos são de fato extraordinários. Um dos entrevistados lembra que quando criança tinha o hábito de conversar com anjos: “Até hoje fico conversando comigo mesma. Sento para meditar e vem várias idéias” (massoterapeuta ayurvédica). Um outro lembra o um fato marcante que ocorreu por ocasião de uma sessão terapêutica na qual ele era cliente. Na ocasião, a psicóloga que o acompanhava foi acometida subitamente por um mal estar no coração que a obrigou a suspender a sessão. O entrevistado associou este fato à dor de coração que sua mãe estava sentindo naquele mesmo instante e viu no acontecimento uma certa sincronicidade: como se a terapeuta tivesse pego de algum modo mágico a dor da mãe não conseguindo mais trabalhar. “A partir disso comecei a me interessar por estes fenômenos” (terapeuta floral). Um terceiro, lembra de suas experiências intuitivas quando pequeno. Numa ocasião, ao passear com a mãe sobre uma ponte, sentiu que uma boiada estava chegando. A mãe teria dito na ocasião que era impressão porque naquela ponte não passava boi. Mas, logo a seguir, lembra este mestre em reiki, vinha um estouro de boiada. Há ainda o caso curioso de um médico acupunturista que lembra ter tido muitos contatos com seres extra-terrestres. “A partir disso minha vida mudou muito. Passei a ter outra consciência. Tive esses desdobramentos e isso me deu mais segurança sobre certas coisas”.

Assim, por caminhos aparentemente tão diversos, esses terapeutas fundadores do movimento alternativo em Recife terminam participando de uma mesma jornada, aquela da descoberta de uma nova religiosidade marcada pelo que aqui denominaremos a dádiva de si.

Para se entender porque a ruptura com o antigo binômio família-religião instiga o indivíduo a se exercitar numa prática profissional na qual ele se sente dotado de uma certa inspiração espiritual, procuraremos ressaltar a importância da dádiva de si, aquele fato social que os antigos sábios taoistas designavam como “piété filiale” e que a tradição ocidental e cristã interpretou pelos termos da gratidão e da graça. Este fato é apresentado como a dádiva primeira, aquela que radicaliza e aprofunda uma atitude de entrega e de

sacrifício (historicamente simbolizada pela figura de Jesus). Ela é primeira por ser percebida como a única capaz de reorganizar no plano simbólico o caos identitário gerado com as rupturas das significações imaginárias anteriores. Ou seja, as experiências místicas ao serem vivenciadas num quadro de desilusões e de desorganizações identitárias são redefinidas, num segundo momento, através de um novo sincretismo (novas crenças, valores, amizades, prioridades e inscrições sociais) e de um novo padrão profissional (saberes especializados, rituais de cura, especialistas etc.). Toda estas ações de redefinição do simbólico são asseguradas pelo reforço da devoção, de um impulso geral de gratidão legitimado por esta sensação corpórea, intelectual e emocional de ser portador de algo que não pertence a este mundo de simples mortais¹⁰. Trata-se de uma dádiva positiva que induz os indivíduos a passarem adiante aquilo que eles traduzem como uma graça original e única.

Deste modo, sugerimos que a religiosidade dos terapeutas alternativos constitui um “sincretismo gracioso” que substitui o anterior sincretismo nacional. Este sincretismo é gracioso tanto no sentido de que ele revela um certo sentimento de gratidão do terapeuta com relação às significações primeiras do novo imaginário como no sentido de que ele tenta ser gratuito, isto é, fundado numa ação livre e espontânea. O fato de que esses aspectos sejam em geral vividos contraditoriamente (como é o caso da relação que opõe, por exemplo, a gratuidade ao interesse utilitário) não tira o valor sociológico e antropológico desta nova experiência de religiosidade: menos interesseira que a prática mercantil, menos piedosa que a prática cristã e católica tradicional.

Nova religiosidade e dádiva de si

O “Livre de la Piété filiale” (Hiao), um dos treze clássicos do pensamento tradicional chinês põe a experiência da devoção filial como um dos eixos centrais da antiga cosmogonia taoista. A devoção filial, segundo o pensamento taoista, constitui uma regra necessária para a ordenação do mundo cósmico como um todo, aqui incluído os fenômenos físicos e os seres vivos e humanos. Sugerindo que esta regra fundadora deveria ser modelo para a harmonia do povo, Confúcio distinguia nesta ação dois sentidos: o do Tao (traduzido em geral pelo termo Via) e o da Virtude (Confúcio, 1998). Pelo Tao (experiência da interioridade) se conheceria as leis do “Céu”, pela Virtude (experiência da ética), as leis do mundo dos homens: “Notre corps, cheveux et chair, don de nos parents. Nous ne saurions oser le détruire ou le mutiler. Tel est le principe de la piété filiale. Etablir notre réputation en pratiquant la Voie. Rendre notre nom glorieux aux générations à venir. Par là, illustrer nos parents; telle est la fin dernière de la piété filiale” (Confúcio, 1998: 19). E o Livre des Poésies complementa: “Tôt levé et tard endormi, vous n’apporterez pas le déshonneur à ceux qui vous ont donné la vie” (Confúcio, 1998: 27).

¹⁰ Na prática profissional, observa-se que esta dádiva de si, inspiradora de um movimento de solidariedade e de aproximação entre o terapeuta e o cliente, é sujeita a ambivalências importantes, sobretudo quando o terapeuta se defronta com questões práticas relativas ao cálculo dos custos e dos ganhos. Mas esta ambivalência não constitui – e aqui retornamos ao início do texto – uma condição de falsificação do discurso terapêutico, ele expressa apenas a complexidade do sistema e a multiplicidade de lógicas de ação que o orientam.

Esta idéia de um dom da vida como um momento inaugural e mítico do mundo simbólico (o Tao) e da vida social (a Virtude e as regras do respeito e da boa conduta entre os homens) também estão presentes na simbólica ocidental. Lembra Jacques Dewitte num texto sugestivo sobre o assunto que a idéia da “gradidão da dádiva” entre os modernos funda-se no pressuposto de uma dívida contraída com relação a um dádiva gratuita de vida. Isto é, uma dívida gerada a partir de uma dádiva primeira que coloca o donatário numa condição obrigada de reconhecimento, já que este tipo de dívida não pode ser reembolsado. “Une dette qui peut aller du simple merci à un somptueux *Te Deum*”, explica. Daí decorre toda uma série de obras e ações “qui, indirectement, et ultérieurement, témoignent du don premier et le perpétuent pour ainsi dire dans leur gratuité et leur générosité, en redonnant à d’autres, sous d’autres formes ce qui a été reçu” (Dewitte, 1996: 103). Esclarece ainda o autor que o que funda tanto a gradidão como a ingratidão é uma certa atitude tanto com relação à benfeitoria recebida como em relação ao benfeitor. Enquanto o ingrato seria aquele que permaneceria prisioneiro de uma cadeia de determinações (já que ele passa a ser sujeito de uma dívida que ele necessariamente carrega e que o esmaga), o grato, ao contrário, pela sua atitude de reconhecimento, “interrompt en quelque manière cette chaîne de déterminations, elle inaugure ou réinstaura en procédant d’un acte de liberté” (Dewitte, 1996: 105). Assim, complementa ele, a gradidão acrescenta à consciência da dívida uma dimensão espiritual suplementar, trazendo um certo alívio ao donatário. Ela resulta de uma conversão espiritual pela qual a dívida muda de sentido ou de signo. “C’est comme si nous étions portés par la dette au lieu de la supporter comme un poids écrasant” (Dewitte, 1996: 105).

A prática da dádiva não pode ser entendida como uma simples troca de favores entre indivíduos motivados por interesses pessoais e estratégias de ganho. Contrariando a troca mercantil que se funda numa relação simétrica entre a entrega e o pagamento da mercadoria com vistas a fazer cessar a relação entre os envolvidos, no sistema da dádiva a circulação dos bens gerais passa por um movimento circular do dar, receber e retribuir, envolvendo doador e donatário num processo de dívidas e obrigações mútuas¹¹. Igualmente a dádiva não resulta de um conjunto de trocas descontínuas de ações individuais, aleatórias ou espontâneas. Trata-se de um sistema particular de relações, o único que explica o surgimento de práticas solidárias e associativas. Explica a este respeito Camille Tarot que nas sociedades arcaicas quando os homens trocam entre si nesse plano de socialidades primárias, eles estão trocando com os deuses. “Les échangeistes passent finalement eux-mêmes dans l’échange, le donateur se donne en donnant et le donataire obligé de recevoir pour donner à son tour se donnera en rendant le don” (Tarot, 1993: 91).

No imaginário cristão e católico a imagem de Deus aparece com esta força iniciática, como expressão de um poder maior e infinitamente generoso, mas capaz de punir severamente os ingratos, sendo exemplar a figura de Jeová do Velho Testamento (mito resgatado atualmente por certos movimentos cristãos fundamentalistas que se beneficiam de sua aura de severidade para reforçar mecanismos de dependência entre os adeptos e os pastores). Mas no interior do sistema das Terapias Alternativas a simbólica de Deus é representada principalmente pela figura de Jesus que radicalizou pelo discurso, pela prática

¹¹ Sobre esta questão da crítica anti-utilitária que cimentou a atual discussão sobre a dádiva como paradigma existe uma ampla produção que se identifica, em linhas gerais, com a própria fundação do MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). Para aqueles que não conhecem esta crítica um bom começo são os textos de Alain Caillé e Jacques Godbout citados na bibliografia deste artigo.

e pelo sacrifício, a dádiva inicial cristã, obrigando os seguidores a redobram os sinais de gratidão. Um Deus que não tinha necessidade de nada se aproximou do homem que tinha necessidade de tudo, até o limite de se transformar em ser humano para dar prova de sua dádiva impagável. A história se concluiu, pois, dizia o apóstolo Paulo, com o Cristo que “de riche qu’il était, est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir de sa pauvreté” (2 Coríntios 8,9). Jesus, esclarece Tarot, ao se legitimar como o próprio filho de Deus – recusando o religioso instituído – rompeu com uma certa tradição judaica inaugurando uma nova dádiva de si. “La conséquence sera d’introduire Jésus lui-même dans le message e donc dans l’échange entre les hommes et Dieu. Il n’est pas seulement porteur d’un message (prophète), mais partie du message e donc du don” (Tarot, 1992: 104).

Considerando o fato que os terapeutas fundadores do movimento alternativo em Recife, como já foi discutido, conhecem trajetórias de vida que se cruzam no binômio família patriarcal-cristianismo/catolicismo¹², pode-se verificar que o processo de destradicionalização ali ocorrido obedeceu, em linhas gerais, aos limites sócio-históricos do antigo imaginário cristão-católico. As práticas de radicalização observadas pelos atores ao romperem com as suas tradições familiares e religiosas são rituais que fazem reviver a trajetória de Jesus, o que se rebelou contra os sacerdotes do templo. Jesus aparece, assim, como símbolo de uma religiosidade que sobrevive e se expande fora da religião oficial, fato tornado possível graças ao fato de ele se apresentar como o próprio filho de Deus. É importante assinalar que se, de uma parte, a revitalização do ato de fé durante a passagem da situação tradicional para uma nova cheia de riscos e incertezas se realiza pela recusa da religião oficial, de outro, esta ruptura implica num reforço da religiosidade cristã (com a diferença que Deus não está mais fora, mas dentro do “novo peregrino urbano”). A experiência de abandono de uma tradição insatisfatória associada à vivência dos riscos de uma situação nova e incerta, contribui para reforçar a devoção, a gratidão e o reconhecimento ao Deus “revelado”. Um novo imaginário radical se constitui, sendo a graça de Deus e a mensagem radical de Jesus incorporados pelos futuros terapeutas como uma dádiva de si, universal, mas uma dádiva única. Assim, um dos entrevistados afirmou que não seguia mais nenhuma religião oficial porque “isso (Deus, a Luz, a Energia) já estava dentro dele” (mestre em shiatsu). “Isso”, continua esta terapeuta, não tem um nome só, não importa como nomeá-lo porque o encontro espiritual está ocorrendo: “não importa se é na meditação cristã, se é no Zen, se é no espiritismo, na umbanda”. Grato por ter recebido em si a dádiva inicial que ele vive como esta consciência interiorizada, o mesmo terapeuta sublinhou que essa dádiva está em si mas também em todos: “em cada pessoa eu vejo um núcleo verdadeiro e importante e meu contato direto é com isso, não é com o aspecto interno da religião”.

Um outro entrevistado destacou que para ele “religiosidade é muito mais uma ligação direta com a divindade que tem dentro de mim, que tem no universo, que tem em você, que tem na natureza...(terapeuta interdimensional). Um terceiro disse acreditar muito na relação que ele e qualquer um outro possa ter com uma energia maior, “um Deus que vem de você e que você pode desenvolver na vida, com as pessoas, com o contexto”

¹² Na nossa pesquisa com os consumidores de Terapias Alternativas já citada (Martins, 1999a), verificamos que a maioria dos entrevistados (41,4%) eram de formação católica, vindo em segundo lugar os kardecistas (17,2%), que são muito próximos dos católicos. Os protestantes resistem muito a este tipo de vivência, respondendo apenas por uma parcela de 3,4%. Resultados similares a estes foram obtidos por Deis Siqueira (ver bibliografia) na pesquisa sobre esoterismo em Brasília.

(facilitadora de biodança). Um quarto, foi taxativo ao afirmar que não tinha religião oficial, e que sua religião era o Amor (simbólica característica da figura do Cristo reconhecida como tal unanimemente pela religião oficial e pelos textos esotéricos): “Porque eu realmente acredito que a única coisa que pode transformar uma pessoa é o amor que ela sente por ela mesma e pelo outro” (terapeuta de regressão). Claro, dentro do contexto de fundação de um novo sincretismo transnacional esta simbólica cristã é reinterpretada e traduzida para um quadro mais amplo em que são incorporadas as simbólicas de outras tradições, entre elas destacando-se visivelmente aquela do budismo e do taoismo. Pode-se talvez sugerir que Jesus Cristo, Gautama Buda e Lao-Tseu sejam exemplos de indivíduos que abriram mão de suas regalias e poderes – o primeiro, um rico príncipe indiano, o outro, um funcionário administrativo muito competente da antiga China -, para se tornarem pobres, enriquecendo, por conseguinte, todos os pobres que os reconhecem com suas riquezas (espirituais). A mensagem é clara: cada um pode ser um Cristo, um Buda ou um Lao-Tseu desde que reconheçam o Verbo, a Luz ou a Energia dentro de si-mesmo. Este reconhecimento, ressalte-se, apenas se torna evidente e mesmo suportável quando o ator envolvido pela nova mística, consegue dar continuidade ao ato de tradução da metáfora do rico/pobre. Isto é, quando se dispõe a seguir a estrada do ato sacrificial inaugural, aquele da repetição do gesto gratuito, assumindo a gratidão como um privilégio que não se pode guardar e que necessita ser passado aos outros. Assim, reinaugura-se, em permanência, o valor impagável da dádiva de si primeira. O terapeuta coloca-se então na posição de mensageiro de um Deus. E Deus fala insistentemente aos homens, lembra Leila Amaral ao se referir ao universo espiritual da Nova Era, “ porque depende das forças humanas para se realizar...Deus precisaria da ação dos homens, do espírito humano potencializado por sua Educação Espiritual, para poder fazer sentir as suas próprias forças” (Amaral, 1999: 62)..

A experiência da gratidão e da graça e a necessidade de passar adiante esta dívida que não pode ser paga ao doador original, leva estes “novos peregrinos urbanos”¹³ a buscarem saídas originais para suas vidas, as quais se apresentam como necessárias para que se dê continuidade à experiência revelada. Essas saídas são aquelas de um sincretismo gracioso, como dissemos anteriormente, pelo qual a complexidade oferecida pelo transnacionalidade cultural e pela trans-institucionalidade social são obtidas graças a uma nova experiência sincrética. Esta não se legitima mais nas antigas tradições utilizadas na organização das sociedades nacionais, mas na retomada de uma experiência arcaica, o dom de si (a devoção filial, a graça), o unico que permite a inauguração de um novo ciclo de religiosidades como este do “imaginário cosmocêntrico pos-moderno” de que tratamos em outro texto (Martins, 1999c).

Deve-se ressaltar, no entanto, que se, de um lado, este ritual de iniciação no interior do sistema alternativo constitui um procedimento geral, de outro, ele apenas se efetiva como atividades culturais visíveis a partir dos limites impostos pelo imaginário socio-histórico anterior, o da cultura e da sociedade onde se vive. No momento atual a expressão objetiva dessas novas socialidades alternativas enfrenta, claro, as restrições e resistências

¹³ Este foi o melhor termo que encontramos para definir o caráter ambivalente dos terapeutas alternativos cujas práticas se desenvolvem através de metáforas que refletem os paradoxos da ciência e da religião, da tradição e do moderno, da conservação e da aventura. Ver a respeito nosso texto “Les nouveaux pélerins urbains et l'éthique de la vie: réflexions sur le mouvement des thérapies alternatives” in *Cahiers du Brésil Contemporain*, n.38/39, Paris, 1999b.

que o sistema capitalista e a lógica mercantil impõe aos indivíduos para poderem entrar no mercado de trabalho e se tornarem cidadãos consumidores¹⁴

Trajetórias de profissionalização

a) Soluções para uma dívida não reembolsável

Para a grande maioria dos novos terapeutas alternativos a definição profissional resulta de conversões inevitáveis que emergem ao final de crises existenciais, de questionamentos sobre a relação entre vida, prazer e profissão. Mas as resoluções desses conflitos e impasses não são aleatórias. Resultam de regras próprias de funcionamento da dádiva de si, regras pelas quais o donatário agraciado apenas pode se livrar de sua dívida divina através de realização de obras graciosas (o despertar do dom da cura aparece como um desdobramento da nova simbolização). Constitui esta dádiva medicamento eficaz para aliviar o peso insuportável da dívida contraída com a simbólica fundadora do novo imaginário terapêutico. Trata-se de um imaginário cuja expansão não pode ser resolvida individualmente, implicando a criação de um novo circuito de trocas e de reconhecimentos. Daí essas conversões assumirem muitas vezes as formas de ritos de passagem peculiares, marcando profundamente as histórias desses novos peregrinos urbanos. Essas conversões às novas trajetórias profissionais são relatadas como experiências inevitáveis, sendo os sofrimentos vividos proporcionais às resistências oferecidas pelos iniciados com relação à necessidade de pagar a dádiva recebida. Mas acontece que a dívida de uma “dádiva primeira” não é reembolsável (já que o doador se constitui numa simbólica fundadora invisível e apenas sentida ou intuída), sendo, então, o donatário obrigado a passar adiante esta dívida através de obras e gestos generosos. A dívida é assim aliviada através de atitudes voltadas para a doação aos outros.

Um dos depoentes assinala os problemas que conheceu enquanto resistiu a receber a “energia” (metáfora científica e mística que exprime a circulação da dádiva inicial entre os adeptos do novo imaginário sincrético¹⁵). Para esta terapeuta foi um grande briga existencial enquanto procurava tudo explicar. O alívio apenas se deu no instante em que constatou que não podia lutar contra isso: “fui começando a perceber que essas energias eram mais fortes, então eu me deixava ser levada pela energia” (terapeuta floral). A mesma fala da vivência de uma grande crise que resultava de uma série de questionamentos a respeito do mundo: “eu percebi claramente que não podia haver um sentido para a vida dentro daquelas coisas que eu vivia, como trabalho, profissão, dinheiro, todas essas coisas...(mestre em shiatsu). Uma outra depoente lembra como foi importante a

¹⁴ Tratamos parcialmente a questão da duplicidade de lógicas que informam o trabalho terapêutico no texto já referenciado sobre “Os novos peregrinos urbanos e a ética da vida” (ver bibliografia).

¹⁵ O discurso energético, esclarece a antropóloga Fátima Tavares, “configura uma moeda-corrente no âmbito deste segmento, funcionando como uma referência mais concreta e mais uniforme, além de unificadora de todas as diferenças verificadas no contexto da prática terapêutica” (Tavares, 1999:118).

aproximação com o espiritismo pois ao ler livros espíritas (kardecistas) começou a compreender que a raiz do sofrimento humano estava na mente e na forma como as pessoas se comportavam umas em relação às outras: “Foi então que decidi fazer medicina para ser psiquiatra e entender a mente humana. Eu achava que por aí conseguiria ajudar a humanidade” (médica homeopata). E mesmo depois de formada como psiquiatra esta terapeuta percebeu que o caminho não era pelas instituições hospitalares existentes: “Trabalhei frustrada porque dentro do conhecimento psiquiátrico o que eu queria era paliativo. Muitas vezes eu me percebia como uma peça de um sistema que tinha um objetivo de aplacar a insatisfação humana através das drogas”.

Há, igualmente, o caso de uma terapeuta que ao terminar o curso de psicologia descobriu que o caminho não era aquele: “eu abri mão de tudo isso e fui para onde eu acredito” (massoterapeuta ayurverdica). Há ainda aquela entrevistada que era psicóloga bem sucedida. Mas ao desejar trabalhar com “terapia de regressão”, técnica que ela vinha de descobrir, sentiu a resistência dos colegas de consultório e do conselho de psicologia. Isso a fez reagir fortemente: “Fui, porque quando quero uma coisa vou à luta” (terapeuta de regressão). A mestra de shiatsu, antiga bancária, explica como as coisas se passaram no seu lado quando abandonou o banco em que trabalhava e também o curso na universidade para seguir sua nova trajetória: “Eu não ia perder tempo com nada que não fosse direto no objetivo que eu estava descobrindo dentro de mim: que era buscar essa transcendência”.

b) Chegada dos novos amigos

Diferentemente do sistema tradicional de organização de carreiras e definição de profissões - que obedecem a certas determinações legais (os diplomas e certificados oficiais) e regras e oportunidades do mercado de trabalho -, a organização do sistema alternativo sob impusão do “sincretismo gracioso” constitui uma empreitada cuja expansão se faz através de riscos e incertezas. Não existe um mercado estabelecido a nível de regras de funcionamento, de preços de serviços e de clientela claramente definida, dado a priori. Tudo é um canteiro de obras...

Num contexto sócio-cultural marcado pela hegemonia do utilitarismo e do oportunismo, deve-se reconhecer que as rupturas com as práticas tradicionais – familiares, religiosas e profissionais – apresentam um certo caráter de heroísmo. Assim, o que estimula a rápida organização das terapias como um sistema sócio-cultural original no contexto de uma sociedade capitalista que a tudo mercantiliza é, em primeiro lugar, a inevitabilidade da dádiva de si, a necessidade imperiosa de se passar adiante o que se recebeu generosamente. Apenas, num segundo momento, ao se confrontar com a lógica mercantil hegemônica irá o terapeuta quebrar a cabeça para conciliar duas coisas diferentes: uma, a necessidade de fazer circular a “energia”, a outra, a necessidade de se ganhar dinheiro para se viver numa sociedade de consumidores¹⁶.

Assim, a organização do sistema alternativo como uma criação imaginária que não estava dada a priori, aparece como um fato inédito na modernidade. Ele se forja, primeiramente, a partir de uma nova subjetividade coletiva, subjetividade esta que se apoia numa simbólica fundadora e numa nova mitologia sócio-histórica. Em segundo lugar, as

¹⁶ Neste texto não nos aprofundamos na análise das contradições entre a lógica da dádiva e a lógica do mercado no sistema alternativo. Uma discussão introdutória deste assunto aparece no texto “Les nouveaux pélllerins urbains et l'éthique de la vie” (Martins, 1999b).

pulsões formadoras desta subjetividade coletiva, inédita e original, pressionam no sentido de se encontrar referentes capazes de canalizar como produção cultural aquilo que a sociedade forjou primeiramente como dádiva de si, e como “imaginário radical” (Castoriadis, 1975). No esforço de objetivação dessas impulsões o terapeuta posiciona-se como doador, situação que o coloca, num momento seguinte, novamente na condição de donatário. Deste modo, o bem simbólico produzido a partir de uma dádiva inicial (gerada na experiência da ruptura) reaparece como bem cultural e prática social que faz a nova religiosidade circular do invisível para o visível institucional. Ao se pôr na condição de um doador por “obrigação” (ao qual não corresponde, de início, um donatário preciso – o sistema estando em gestação), o novo terapeuta aparece também como credor de um bem simbólico geral. Mesmo sem consciência clara deste fato, o futuro terapeuta traduz seu processo de conversão como resultado da dádiva inicial, que se reafirma pela sua religiosidade e pela sua prática. A cada nova circulação dos bens simbólicos (práticas de cura, de meditação, benevolatos etc.), o novo terapeuta reafirma sua condição de eleito, viabilizando a organização simbólica e material do sistema alternativo. A cada novo ciclo, é necessário uma nova dádiva para confirmar o sentido do novo imaginário terapêutico. Esta dádiva chega sempre pelas mãos de amigos ou por acontecimentos fortuitos. E como de qualquer forma este momento já era esperado, o doador/credor vê nele uma expressão do divino (diz o ditado popular, Deus sempre chega pelas mãos dos amigos!!!, ou, então, Deus nunca nos falta quando dele precisamos!!!) , que se reincorpora no circuito novamente, para reavivar a dádiva inicial.

Assim, neste momento chegam os novos amigos e as novas oportunidades!!! Eles chegam de fora apenas porque eles já estavam lá dentro. Isto é, a chegada dos amigos responde a uma pulsão inaugural e um impulso de simbolização de uma nova realidade cultural que se gesta para acolher o novo sentido da vida. A mestra de shiatsu explica bem esta situação: “foi um percurso no qual eu fui conhecendo pessoas ao longo do caminho e cada pessoa me dava uma indicação preciosa para aquela caminhada”. A terapeuta interdimensional lembra que um amigo começou a reunir pessoas para fazer grupos de meditação e trabalhos de corpo: “algumas pessoas nem sabiam o que era. Começou assim a coisa terapêutica; posso dizer que surgiu naturalmente pela meditação”. A terapeuta de regressão também comenta como agiu a força aparente do “acaso” na sua vida: “uma amiga me chamou para assistir uma palestra sobre terapia regressiva. Quando ouvi a palestra disse para mim mesma: a teoria é perfeita, eu não sei a prática. Eu vou fazer isso, porque aí eu descobro o nó da vida”.

Nem sempre, todavia, esses “amigos” são entes próximos. Eles podem igualmente chegar nas formas de livros e informações geradas por consulta a terapeutas já instalados profissionalmente. Um dos entrevistados reconhece que dentro de sua trajetória foi importante descobrir a filosofia e, diz, “dentro do contexto da filosofia fui descobrindo a filosofia oriental e me empolguei por ela”(instrutor de ioga). Uma terapeuta floral que também é taróloga lembra que foi levada por uma amiga a uma sessão de tarô. Ela diz que foi desconfiada tendo até comprado um livro para saber do que se tratava: “Ela (a taróloga) fez um perfil de mim e disse que eu era protegida por escritores de outras dimensões”. Um médico, futuro acupunturista, diz que apreciava já comida natural, ioga e outras técnicas, mas a coisa aconteceu quando um livro de acupuntura caiu em suas mãos: “Então, comecei o curso paralelo, tanto fazendo o sexto ano de imunologia na Escola Paulista de Medicina e, concomitantemente, fazendo acupuntura na Associação Brasileira de Acupuntura”.

Em algumas situações esta chegada das informações é acompanhada de uma dimensão mística cristã bem evidente. Diz o mestre de reiki: “uma pessoa adoecia, vinha conversar comigo de madrugada, eu tocava nela. No outro dia, a pessoa vinha agradecer pois estava curada”. Então, completou ele: “procurei estudar sobre as minhas mãos...e conheci Lauro Trevisan (conhecido escritor de temas místicos no Brasil). Num mundo globalizado, a iniciação no sistema alternativo também se passa pelas viagens a outros países e descobertas de outras tradições culturais, como esclarece este depoimento da massagista que usa a técnica indiana da ayurvedica: “Foi a descoberta do mundo lá fora, outras culturas, eu abri um leque na minha cabeça. Deste dia em diante nunca mais parei de viajar, uma viagem em cima da outra, descobrindo sempre coisas novas”.

Para terminar estas reflexões gostaria de assinalar o que me parece decisivo no surgimento do sistema das Terapias Alternativas: o fato de que elas aparecem como um meio estratégico para se compreender a radicalidade das transformações simbólicas e culturais da modernidade, provando a necessidade de se superar o dilema encantamento/desencantamento cultural e religioso. Se, de um lado, o capitalismo neoliberal aparece como um fenômeno assustador que desequilibra todas as tradições, de outro, é no contexto de sua expansão a nível global que surgem novas possibilidades culturais e utopias sociais para uma modernidade que não reconhece seus próprios “encantos”. Pelo menos foi o que pretendemos ter demonstrado neste texto ao analisar a emergência simbólica do “sincretismo gracioso” que funda a nova religiosidade dos terapeutas alternativos.

A análise do sistema alternativo permite-nos verificar como estas mudanças de registros dos imaginários da modernidade acontecem em situações históricas precisas. Claro, todo este processo é aberto, incerto e sujeito a cooptações pela lógica capitalista. Mas, é importante se ressaltar que a decisão de ser ou não um terapeuta alternativo não se restringe a uma escolha utilitária em que o consumidor pode aceitar ou recusar a mercadoria a consumir. No caso das Terapias Alternativas, estabelece-se a partir da ruptura com a ordem tradicional um ritual de passagem que não tem retorno. Pode-se até enlouquecer, mas nunca mais o indivíduo que vive esta experiência volta a ser o mesmo de antes.

Bibliografia:

- AMARAL, L. (1999) “Sincretismo em movimento – O estilo Nova Era de lidar com o sagrado” in *A Nova Era no Mercosul* (org. Maria Julia Carozzi), Petrópolis, Vozes.
- BASTIDE, R. (1970) “Mémoire collective et sociologie du bricolage” in *Année sociologique*, troisième série, volume 21, Paris, PUF.
- BERTHOUD, G. (1993) “Esprit du sacrifice et secret du don” in *Revue du MAUSS semestrielle*, Paris, La Découverte.
- BURITY, J. (1997) *Identidade e política no campo religioso*, Recife, IPESPE/ Ed. Universitária.
- CAILLÉ, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte.
- CAILLÉ, A. (1998) “Nem holismo nem individualismo metodológico. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.13, n.38, São Paulo, ANPOCS.
- CAILLÉ, A. (1999) “Entretien avec Alain Caillé: Le paradoxe fécond du don” in *Pratiques: Les Cahiers de la Médecine Utopique*, n.8, Paris, Editions Indigène.

- CAROZZI, M.J. (2000) *Nueva Era y Terapias Alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- CARVALHO, J.J. (1999), “Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno” in *revista Sociedade e Estado: Novos Movimentos Religiosos*, volume XIV, n.1, jan-jun, Brasília.
- CONFUCIUS (1998) *Le livre de la Pété filiale*, Paris, Ed; du Seuil.
- CASTORIADIS, (1975) C. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Ed. du Seuil.
- DEWITTE, J. “Il ne fallait pas. Notes sur le don, la dette et la gratitude” in *La revue du MAUSS semestrielle: L'obligation de donner*, Paris.
- GIDDENS, A. (1990), *The consequences of modernity*, London, Polity Press-Basil, Blackwell.
- GIDDENS, A. (1992) *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Cambridge, ed. Polity Press.
- GODBOUT, J. (en collaboration avec A. Caillé) (1992), *L'esprit du don*, Paris, Editions La Découverte.
- GODBOUT, J. (1998) “Homo donator versus homo economicus” in *La Revue du MAUSS semestrielle: Plus réel que le réel, le symbolisme*, n.12, 2e. semestre.
- MARTINS, P.H. (1999a), “As terapias alternativas e a libertação dos corpos” in *A nova era no mercosul* (organizadora: M.J. Carozzi), Petrópolis, Ed. Vozes.
- MARTINS, P.H. (1999b) “Les nouveaux pèlerins urbains et l'éthique de la vie: réflexions sur les mouvements des thérapies alternatives” in *Cahiers du Brésil Contemporain*, n.38/39, Paris.
- MARTINS, P.H. (1999c) “O paraíso, o tao e o dilema espiritual do ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno” in *Revista Sociedade e Estado*, vol. XIV, n.1, jan/jun, Brasília-Brasil, Editora EDUNB.
- MORIN, E. (1990) *Introduction à la pensée complexe*, Paris, EFF.
- NICOLAS, G. (1991) “Le don rituel, face voilée de la modernité” in *Revue du MAUSS trimestrielle*, Paris, La Découverte.
- ORTIZ, R. (1980), *A consciência fragmentada*, capítulo “Do sincretismo à síntese”, São Paulo, Editora Paz e Terra.
- ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*, São Paulo, Ed. Brasiliense.
- RUSSO, J. (1993), *O corpo contra a palavra. As terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- SIQUEIRA, D. (1999) “Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida” in *revista Sociedade e Estado: Novos Movimentos Religiosos*, volume XIV, n.1, jan-jun, Brasília.
- TAROT, C. (1993) “Repères pour une histoire de la naissance de la grâce” in *Revue du MAUSS semestrielle*, Paris.
- TAVARES, F. (1999) “O Holismo Terapêutico no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro” in *A Nova Era no Mercosul* (org. Maria Julia Carozzi), Petropolis, Vozes.