



Religiosidades nova era e Círculos de Mulheres no Brasil: hibridismos, redes e cortes

*New Era Religiosity and Women's Circles in Brazil: hybridity, networks
and cut-offs*

Fatima Regina Gomes Tavares

<https://orcid.org/0000-0001-6668-4300>

Doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pela UFRJ. Professora e pesquisadora da Universidade Federal da Bahia. Co-coordenadora do Grupo de Pesquisa Observabaía (Observatório de Riscos e Vulnerabilidades Socioambientais da Bahia de Todos os Santos). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6141190119426087> E-mail: fattavares@ufba.br

Thainá Soares Ribeiro

<https://orcid.org/0000-0002-8108-8176>

Graduada em Direito pela UESB, onde obteve o título de Mestre em Memória, Linguagem e Sociedade, doutoranda em Antropologia pela UFBA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2934229179656807> E-mail: thainauesb@gmail.com

Iacy Pissolato Silvera

<https://orcid.org/0000-0002-2316-0301>

Doutora em Antropologia pela UFBA. Pesquisadora autônoma da Universidade de San Diego (SDSU) e pesquisadora autônoma da Universidade de Ottawa. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5733634210247632> E-mail: iacyps@yahoo.com.br

Resumo

O texto apresenta algumas cartografias do movimento nova era, identificando processos de amálgama, disseminação e contágio de uma rede de proliferação de híbridos, mas também de pontos de interrupção: na errância nova era; na nova era popular e na indigenização da nova era. O “vazamento” da questão terapêutica para fora da nova era marca um ponto de corte especialmente significativo. Novos pontos de corte podem ser percebidos na sustentação das redes condensadas da nova era, como as vivências dos Círculos de Mulheres, que lançam luzes sobre os desdobramentos que articulam ecofeminismo e interseccionalidade de raça e gênero.

Palavras-chave

Religiosidades Nova Era. Círculos de Mulheres. Terapêuticas Alternativas. Hibridismos Nova Era.

New Era Religiosity and Women's Circles in Brazil: hybridity, networks and cut-offs

Abstract

The text presents some cartographies of the new era movement, identifying processes of amalgamation, dissemination and contagion of a hybrid proliferation network, but also of interruption points: in the wanderings of the new era; in the popular new era and in the indigenization of the new era. The “leakage” of the therapeutic issue out of the new era marks an especially significant cut-off point. New cutting points can be perceived in the support of the condensed networks of the new era, such as the experiences of the Women's Circles, that throw lights on the developments that articulate ecofeminism and intersectionality of race and gender.

Keywords

New Age Religiosities. Women's Circles. Alternative Therapies. New Age Hybrids.

1. Introdução

Desde meados dos anos de 1960, as transformações das formas autoritativas da experiência religiosa nova era vem produzindo desdobramentos importantes para seu “reconhecimento” no espaço público. Resistentes a dogmas, doutrinas e fundamentos teológicos como premissas para o pertencimento (identitário) a um coletivo, esse movimento sempre desafia pesquisadoras(es) a



colocar a questão das novas configurações que decorrem da intensa plasticidade de vivências e experimentações dessas religiosidades. Mas embora a “marca” dos hibridismos nova era seja ancorada na intensa experimentação por diferentes tradições espirituais, religiosas, terapêuticas e filosóficas, ainda assim, seria possível mapear essa extensibilidade e seus desdobramentos nas religiosidades contemporâneas?

Recusando as imagens de fluidez e desconstrução, vamos seguir essas redes e ver onde nos levam. Buscamos pistas para esse dilema que envolve pesquisadoras(es) dessas religiosidades a partir do diálogo entre trabalhos de referência nessa área, entrelaçando com minha trajetória como pesquisadora e orientadora. É nessa intenção que compartilho a autoria deste texto com duas jovens pesquisadoras: Thainá Ribeiro, orientanda de doutorado, que pesquisa os Círculos de Mulheres , e Iacy Silveira, ex-orientanda de doutorado, que abordou as práticas terapêuticas alternativas numa pequena localidade no sul da Bahia.

Inicialmente busco traçar uma cartografia do movimento nova era, identificando processos de amálgama, disseminação e contágio de uma rede de proliferação de híbridos, mas também de pontos de interrupção da “pureza” autoritativa que fundamenta essa rede. Após a abordagem dessas questões críticas do movimento nova era, a narrativa de Thainá trata das experiências dos Círculos de Mulheres¹ na Bahia, nas redes sociais e suas transformações recentes. Em seguida, a narrativa de Iacy retoma um momento de experimentações do feminino antes e depois da emergência do Círculo de Mulheres em Serra Grande. Esses relatos colocam em evidência os desafios do hibridismo a partir da interseccionalidade entre essas religiosidades, gênero e raça. A ideia central foi a de estimular novas imagens das religiosidades nova era tomando como inspiração os “cortes da rede” indicados em Strathern (2011) para compreender certos desdobramentos que experiências como a do Círculo podem provocar na dinâmica das religiosidades nova era.

2. Experimentações nova era, extensibilidade e limites

A extensibilidade de amálgamas, fusões e contágios das experimentações nova era é um ponto recorrentemente explorado pelos pesquisadores para compreender a dinâmica dessas religiosidades.

¹ Grupos que compartilham experiências do feminino situados nos referenciais da nova era.



Tomemos como referência, por exemplo, as diferenças entre a conceituação de Amaral (2000), que acentua a potência dos hibridismos como formas caleidoscópicas que configuram uma “religiosidade sem lar”; e de outro, Frigerio (2013), indicando que há “travas” na capacidade de experimentação nova era, que não é infinita, mas percorre trilhas por onde circulam certas tradições religiosas e espirituais. Diferenças como as apontadas acima, com maior peso nas “formas” estéticas ou nos “conteúdos” evidenciam diferentes conceituações da nova era no que se refere ao engajamento de grupos, coletivos e comunidades em disposições compartilhadas (MEYER, 2019).

Dessas diferenças derivam perguntas. Como os hibridismos das religiosidades nova era articulam conexões locais e extralocais? Ainda podemos conceituar a globalização do movimento nova era considerando o crescente movimento de indigenização dessas religiosidades? Até que ponto é ainda possível identificarmos sob a designação “nova era” hibridismos que apontam para pontos de fuga que se afastam desses referentes, com adeptos desautorizando o reconhecimento do termo, que aliás, sempre insistimos em utilizar, ainda que à revelia de muitas/os interlocutoras/es? Como pontua Frigerio (2013), o problema da “definição” do movimento nova era, que parece ser difícil em razão da bricolagem intrínseca, também está presente em outras tradições religiosas. Assim, continua o autor, se tem uma “ilusão de homogeneidade” para os contextos religiosos em que operam conceitos de igreja e seita; para a nova era, se tem uma “ilusão de heterogeneidade”.

Por outro lado, considerando que a dimensão autoritativa da experimentação pessoal como fundamento da autenticidade é uma “marca” da nova era, penso ser produtivo argumentar em favor da especificidade dos hibridismos da nova era em relação a outras tradições religiosas. Mas a questão é saber até onde se sustenta essa especificidade, isto é, qual a extensibilidade das transformações dos hibridismos nova era no que esses têm de específico em relação, no caso brasileiro, aos trânsitos e sincretismos religiosos.

Podemos compreender a especificidade dessas novas experimentações religiosas como uma característica da tendência mais ampla, apontada por Latour (2012), de proliferação dos híbridos na Modernidade - longas cadeias de mediadores propiciadas pelas vivências e experimentações que articulam tecnologias e orientações de escolas filosóficas, espiritualidades, esoterismo, ciências, cultura pop etc. Nas descrições contemporâneas da vida social, Strathern (2011, p. 4) argumenta que o hibridismo aparece como uma força concreta da “realidade” que encompassa as distinções entre puro e híbrido, nos levando à desconfiança em relação às fronteiras – tidas como artificiais – e à



celebração irrestrita da desterritorialização que caracteriza as margens. O hibridismo sustentar-se-ia no ataque às sobreposições das “identidades”, como nas alternativas preferenciais pelos amalgamas e conjunturas – embora também possa minar nossa atenção aos processos de tradução mútua.

Por outro lado, continua a autora, o hibridismo também não fica imune a críticas de falta de explicitação das relações de poder, especialmente em suas formas contemporâneas de racismo e das relações de gênero. A abordagem das redes, no sentido de Latour, têm anunciado saídas a essas dificuldades, compreendendo os híbridos numa distensão social que articula representações, política e mundo, incluindo nós mesmos (pesquisadoras) aí - “As interpretações dos teóricos são tanto redes quanto qualquer outra combinação de elementos.” (STRATHERN, 2011, p. 5).

Tomando “contextos” culturais numa perspectiva comparativa, até que ponto podemos estender os conceitos de híbridos e de rede enquanto artefatos descritivos e interpretativos? Antropólogas precisam tomar decisões sobre a adequação de sua extensibilidade - Strathern articula a ubiquidade do híbrido com o conceito laturiano de rede, em que híbridos são propiciados pelo trabalho da purificação e vice-versa. Mas as capacidades fractais das redes, que acompanham as angústias em torno de sua saturação, podem se tornar um problema analítico com a ausência de limites da descrição, além de sempre haver a possibilidade de vermos novas redes saindo de redes e por aí vai...

As imagens da teoria do ator-rede reconhecem redes menos ou mais extensas, como a ciência, sendo a sua sustentação o que se torna o problema interessante a ser rastreado: “Nós podemos dizer também que uma rede é tão longa quando seus diferentes elementos podem ser enumerados. [...] Ao parar, a rede pode ser “cortada” em um ponto, “ser barrada” de futuras extensões.” (STRATHERN, 2011, p. 7). A relação entre redes e híbridos pode ser produtiva para visualizarmos os comprimentos das cadeias de transformações e suas interrupções: “[...] se tomarmos certos tipos de redes como híbridos socialmente expandidos então podemos tomar híbridos como redes condensadas.” (p. 7).

As ilustrações de redes e de híbridos oferecidas ao longo da argumentação da autora são operadas pelo conceito de propriedade, sendo que ambas levam à interrupção do seu poder de extensibilidade. De nossa parte, gostaríamos de decalcar dessa discussão os híbridos analíticos, do qual participam os pesquisadores, como “redes condensadas”, para propor outras leituras da controvérsia em torno da extensibilidade e limites das experimentações religiosas do tipo nova era no Brasil.



3. Cartografias urbanas, hibridismos “originais” nova era

Os primeiros trabalhos sobre o movimento nova era no Brasil, dos anos de 1990, acentuam o individualismo e a reflexividade das religiosidades pós-tradicionais (D’ANDREA, 2000) e a caleidoscópica capacidade de hibridização dessa religiosidade sem lar e essência doutrinária, que se realiza em comunidades alternativas (rurais e urbanas), festivais, feiras e workshops, experiências mais ou menos curtas e intensas em ambientes rurais e instituições alternativas. Amaral (2000) apresenta a gramática nova era como um “espírito sem lar”, que não vincula pessoas nem a grupos e muito menos a lugares; articula uma vasta rede transnacional, mas não apresenta organicidade institucional, onde se pode estar sem se pertencer.

Ainda nos anos de 1990, Magnani (1996, 1999) apresentou uma cartografia das práticas neoesotéricas na paisagem urbana, atravessada por circuitos e manchas na itinerância dos adeptos da nova era pelos lugares alternativos na cidade de São Paulo. Instituições filosóficas-espiritualistas, centros e espaços holísticos, feiras e lojas esotéricas, são presenças que sustentam a existência das formas de objetivação do alternativo no contexto da vida urbana moderna. Trabalhos sobre as práticas divinatórias da astrologia (VILHENA, 1990) e do tarô (TAVARES, 1993) já tinham apontado essa afinidade com estilos de vida característicos das camadas médias urbanas. A face moderna e urbana do movimento nova era foi explorada a partir de meados da década de 1990 em mapeamentos de algumas capitais e cidades de médio porte brasileiras: Florianópolis e Porto Alegre (MALUF, 1996), Rio de Janeiro (TAVARES, 2012), Brasília (SIQUEIRA, 2002), Teresina (CAVALCANTI, 2006), Juiz de Fora (PINTO JUNIOR, 2000).

A rede condensada da nova era foi sustentada inicialmente na imagem do “espaço alternativo” ou “holístico”, com o oferecimento de terapias, práticas esotéricas, meditação e outros “serviços” oferecidos a uma clientela de classe média urbana, que ganhou proeminência na caracterização dessas religiosidades, afastando-as paulatinamente de suas “origens” contraculturais para se disseminar como um estilo de consumo. Como afirma Amaral (2003), trata-se de vivenciar experiências nas quais o religioso não constitui um domínio à parte, mas se realiza enquanto experiência híbrida. Residiria nessa “capacidade adaptativa”, como apontada por Guerriero, Stern e Bessa (2016, p. 10), a diluição de aspectos da religiosidade nova era: “Nossa hipótese indica que o ethos nova era estaria bastante



disseminado no meio cultural, impingindo seus valores tanto nas vivências religiosas mais tradicionais como na cultura secular”.

Considerando que a emergência do movimento nova era está situada nas transformações culturais dos anos de 1960, a visibilidade social dessas religiosidades inicialmente encontra sustentação em circuitos urbanos “marginais”. Investigando as origens contraculturais do movimento nova era no Brasil, Duarte (2010) traçou continuidades no processo de reflexividade e abertura aos hibridismos dos modos de vida *underground* e transformação da consciência em direção a novas experimentações religiosas. Em trabalho posterior, que compartilhei com Duarte e Cognalato, destacamos essas afinidades na cena cultural carioca dos anos de 1960, especialmente a relação entre ideário nova era e o jornal O Pasquim, na coluna *Underground*, de Luiz Carlos Maciel: “Assim, notamos em várias ocasiões, na coluna Underground, menções à Era de Aquarius e à necessidade de pôr fim à sociedade neurotizante [...] (TAVARES; DUARTE e COGNALATO, 2010, p. 185).

O movimento nova era se constituiu e ao mesmo tempo se transformou num processo que vai da contracultura à “cultura”. Nesse alargamento, devemos distinguir redes e híbridos nova era daqueles apenas “inspirados” pela nova era? Voltamos ao problema da extensibilidade das redes, mas gostaria de sugerir que alguns cortes vêm operando ao longo do tempo como híbridos analíticos - da qual participam as(os) pesquisadoras(es) - para a sustentação dessas redes condensadas.

4. Cartografias das redes condensadas nova era

Uma primeira configuração das redes condensadas pode ser encontrada no trabalho seminal de Soares (1989), que caracterizou a nova era com parte da “nova consciência religiosa”, uma metaconsciência que orienta a “errância” desses adeptos, mas que pode apresentar certos pontos de interrupção. A distinção entre umbanda e Santo Daime é significativa desses trânsitos e paradas: pode-se “passar” pela umbanda, e “aderir” ao Daime: “[...] é o Santo Daime que dá as cartas da hermenêutica cruzada: muitas vezes termina por anular o potencial de sobrevivência e determinação da cultura alternativa e por englobá-la subordinando conjuntos de elementos da cosmologia alternativa a sua própria ordem simbólica.” (SOARES, 1994, p. 210). A extensibilidade da errância podia, assim, ser interrompida pela adesão comunitária ao Daime. Mas desde o diagnóstico de Soares, essa interrupção vem se transformando com as aproximações entre o Daime a umbanda: é o caso do



terreiro de umbanda “Lua Branca de Lumiar”, em que se verifica a ingestão do Daime (GUIMARÃES, 1996); ou da presença de guias da umbanda no grupo daimista “Circuito das Águas”, no litoral norte da Bahia (ABREU JUNIOR, 2021).

Interrupções na errância também podem ser identificadas nas discontinuidades de experiências de intensa reflexividade como o caso da projeciologia / conscienciologia estudada por D’Andrea (2000). Criado por Waldo Vieira no final dos anos de 1980, esse movimento pode ser considerado um desdobramento da cultura paracientífica e pós-espírita. Uma década mais tarde, Mares Guia (2006) pesquisou as transformações desse movimento em direção ao fortalecimento da conscienciologia, com a mudança física da sede do então Instituto de Projeciologia do bairro de Ipanema, na Zona Sul carioca, para o CEAEC (Centro de Altos Estudos da Consciência), um conjunto de construções com espaços especializados, refeitório, hospedagem situado numa área próxima ao centro de Foz do Iguaçu. Ela observou diferenças nas expectativas indicadas por D’Andrea, com a discontinuidades conscienciologia em relação à projeciologia: menos ênfase na reflexividade da experiência; maior atenção aos fundamentos existenciais da experiência e a centralidade do carisma de Waldo Vieira (MARES GUIA, 2006).

A interrupção da errância também pode propiciar a “saída” da nova era. Em pesquisa de Cordovil (2015) para a cartografia das religiosidades nova era de Belém do Pará, a autora identifica coletivos descentrados, sem liderança fixa, mas também grupos em que as narrativas fundamentam construções doutrinárias inspiradas nos ideais nova era. A autora caracteriza essas experiências como “religiões de nova era”: “[...] são inspiradas em princípios esotéricos característicos da Nova Era, mas não são percebidas pelos seus adeptos apenas como técnicas ou terapias. [...] possuem um corpus doutrinário hierárquico e, na maioria das vezes, pedem um pertencimento exclusivo.” (2015, p. 130). Para a autora, hibridizações atravessam tanto religiosidades “tradicionais”, como a pajelança ecológica de uma interlocutora, como a incorporação de referentes religiosos locais em religiosidades novaeristas, como a Wicca. Mas as transformações que interrompem a extensibilidade das redes nova era buscam distinções entre esses adeptos e os da cultura local.

As redes condensadas nova era não são marcadas apenas pela relação entre extensibilidade e interrupções na errância, mas podem vazar para outras dimensões do social. Marca da irrupção da “nova era popular”, o Vale do Amanhecer despontou como um “caso” agudo, gerando grande interesse dos pesquisadores, tanto da parte daqueles ligados às religiosidades alternativas em Brasília



(SIQUEIRA et al., 2010), como em outros locais de presença de templos dessa religião. Realizando pesquisa etnográfica no núcleo do Vale do Amanhecer em Campina Grande, Paraíba, Oliveira (2009) aponta transformações que imprimem novas faces ao movimento nova era, ressignificando os hibridismos em direção aos encontros com as tradições religiosas populares da umbanda, espiritismo e catolicismo. A religião criada por Tia Neiva refunda tradições e faz emergir a liderança do “Pai Seta Branca” que teria reencarnado como Jaguar, São Francisco de Assis e um índio tupinambá. Nessa nova era “à brasileira”, de transformações a partir das assimilações com religiões afro-brasileiras, reconfigura a nova era que [...] não é mais uma exclusividade de uma classe média escolarizada, outras classes passavam a acessar tais bens simbólicos (OLIVEIRA, 2001, p. 74).²

Seguindo numa direção distinta das dos segmentos populares, processos de indigenização e transnacionalidade de referentes nova era vêm reconfigurando novas redes condensadas desse movimento na América Latina. É o que retrata a coletânea organizada por De La Torre e Zuniga (2013), sobre as relações entre as culturas nova era e as religiões tradicionais (com suas vivências coletivas). O livro apresenta o encontro de duas abordagens: a dos etnólogos das culturas tradicionais, que tiveram que se deparar com transformações nesses contextos oriundas das religiosidades nova era, e os estudiosos das religiosidades nova era em seus contextos de origem. Para o primeiro grupo, as interpretações dos efeitos das religiosidades nova era em contextos étnicos podem variar, indo desde a denúncia da perda de autenticidade à reinvenção da tradição. Já para o segundo grupo, o crescimento das práticas “tradicionais” vem produzir novas sínteses no âmbito do circuitos nova era, podendo ser ressignificadas nos contextos tradicionais, sendo incorporadas a processos de longa duração em culturas ancestrais. Temos assim redes condensadas que articulam circuitos locais e extralocais, reconfigurando o que é tradicional ou autêntico no âmbito das medicinas tradicionais, no esoterismo, na magia, no xamanismo. A disseminação das culturas nova era não teve como efeito (pelo menos não exclusivo) a homogeneização dos seus referentes em outras culturas, mas transformações de um lado a outro, indigenizando as religiosidades nova era e reexportando-as para

² Também abordei esses “extravasamentos” nova era para contextos exógenos às camadas médias escolarizadas, como nas apropriações de práticas terapêuticas alternativas na umbanda e na pastoral da saúde em Juiz de Fora (TAVARES, 2006b). Data do início dos anos 2000, por ocasião de uma palestra que fiz na UFMG, um comentário do saudoso Pierre Sanchis que vinha nessa direção, ao me perguntar se não seria o caso de falarmos de reconfigurações populares da nova era. Mais recentemente, voltei ao tema por outro caminho, focando na trajetória de uma benzedeira “moderna” que reconfigura práticas tradicionais de reza por meio de orientações da nova era (TAVARES e CAROSO, 2018a).



os países de primeiro mundo. Nova era, tradições indígenas e religiosidade popular na América Latina são compreendidas em relações de confluência, como matrizes de sentido sincretizantes e sincretizáveis.

As questões apresentadas nessa coletânea não haviam emergido nas pesquisas realizadas nos anos de 1990. Como destaca De La Torre (2013), se até algumas décadas atrás as religiões indígenas e afro-americanas configuravam práticas de grupos étnicos “objeto de folclore”, atualmente servem de paradigma de autenticidade e ancestralidade. Considerando que para a pesquisadora não existe um corpo de crenças nova era, mas uma gramática geradora de sentido híbrido, uma questão importante para as antropólogas(os) seria as ressignificações que as sensibilidades nova era podem produzir nos contextos religiosos étnicos nacionais da América Latina. No caso brasileiro, pesquisas sobre as reapropriações do xamanismo indígena e das plantas de poder dos circuitos ayahuasqueiro e juremeiro em contextos das religiosidades nova era têm se debruçado sobre esses desdobramentos para as reconfigurações das práticas terapêuticas. São trabalhos como os de Magnani (1999), que apresenta uma cartografia das práticas xamânicas em São Paulo; Coutinho (2007) e Scuro (2015), mapeando dilemas das “transposições” das práticas neoxamânicas em contextos urbanos; Labate e MacRae (2010), em coletânea sobre a diversidade de usos rituais da ayahuasca; Steil e Sonemann (2013), sobre os fluxos entre espiritualidade nova era e ecologia no movimento da “mística andina”, que os autores conceituam como um processo de “indigeneização às avessas”.

5. O corte terapêutico nas redes nova era

Contrastando com as confluências apontadas acima, práticas terapêuticas também se disseminam para fora da nova era, em contextos médicos e de políticas públicas. Esse movimento implode a imagem de uma matriz discursiva que se “propaga” por outros campos da cultura sem transformações, como explicita Toniol (2015a).

Já nos anos de 1990 houve Sonia Maluf (19996) apontava a centralidade das experimentações terapêuticas no âmbito dos circuitos nova era. Data dessa mesma época minha pesquisa sobre a dinâmica das terapias alternativas, destacando transformações significativas que distanciavam esses “profissionais” dos referenciais de irradiação original da nova era, modelando uma “espiritualidade terapêutica” que fomentava a autonomização desse segmento (TAVARES, 2012). A pesquisa de



Rodrigo Toniol (2015a), realizada uma década mais tarde pode captar novos desdobramentos, como a transformação de terapêuticas alternativas em políticas públicas - PICs (Práticas Integrativas e Complementares). Um exemplo interessante dessas mudanças é o “Encontro Holístico Brasileiro”, sediado em Porto Alegre desde 2005, realizado na Assembleia Legislativa do estado, organizado por um deputado federal (TONIOL, 2015a, p. 36-37). Eventos desse tipo, bem distante do imaginário alternativo, nos levam a pensar até que ponto esses desdobramentos ainda se caracterizam como nova era?

Na intenção de acompanhar os “efeitos de poder” da crescente legitimação social da relação entre espiritualidade e saúde, Toniol (2015b) busca compreender o que está acontecendo por dentro das ciências médicas ao invés de inferir precocemente que se trata (exclusivamente, pelo menos) de um fenômeno de disseminação dos referenciais nova era em outros campos. Apresentando uma breve genealogia das pesquisas sobre espiritualidade no campo da saúde desde os anos de 1970, o autor mostra como esse termo vai crescentemente se estabilizando numa certa literatura médica, deixando de ser uma questão de pesquisa para se tornar uma “recomendação” da Organização Mundial de Saúde (OMS).

O campo das terapêuticas alternativas nos adverte sobre os limites da extensibilidade dos hibridismos nova era, que interrompe fluxos e problematiza a matriz discursiva da nova era como referente exclusivo para compreender as experimentações terapêuticas alternativas e/ou complementares³. Outros pontos de corte podem ser percebidos na sustentação das redes condensadas da nova era? As vivências dos Círculos de Mulheres podem lançar luzes sobre novos atravessamentos que articulam ecofeminismo e interseccionalidade de raça e gênero. É o que veremos a seguir.

6. Círculos de Mulheres: nova era e novos híbridos?

Os Círculo de Mulheres podem ser compreendidos como grupos organizados por mulheres e para mulheres - na grande maioria cisgênero e da classe média, alguns abertos para mulheres trans e, outros, com perspectiva racializada, que se encontram em espaços alternativos às religiões

³ Nem sempre sincretismos que articulam referenciais nova era resultam em experiências reconhecidas como nova era pelos adeptos, como apontei no trabalho acima citado sobre a inclusão de terapias alternativas na pastoral da saúde e num centro de umbanda, ambos em Juiz de Fora.



institucionais, articulando-se a partir de referências que emergiram na contracultura, bem como com as tradições locais, vinculadas à região onde os Círculos acontecem. Esses círculos podem ser vinculados a diversos movimentos como nova era, ecofeminismo e espiritualidades femininas.

Mais importante do que definir os Círculos de Mulheres, é compreender as causas e condições que possibilitaram sua emergência. No seu formato contemporâneo é possível mapear seu surgimento na efervescência dos anos de 1960, mas deixando manifesto que para muitas interlocutoras que conversei⁴, os Círculos de Mulheres são práticas milenares de diversas tradições - o que aconteceu naqueles anos foi seu reaparecimento junto com a concepção de uma nova era onde o “sagrado feminino”⁵ passou a ser valorizado a partir daquele contexto. Os Círculos de Mulheres são herdeiros de movimentos de contracultura americana como: ações de mulheres envolvidas com o movimento hippie; segunda onda do movimento feminista; movimento ambientalista; tradições religiosas de povos ameríndios (mais fortemente latino-americanos); religiões orientais. Assim, os cruzamentos das espiritualidades alternativas, saberes subalternizados, contra-hegemônicos e movimento feminista proporcionaram as causas e condições para a emergência dos Círculos de Mulheres no formato contemporâneo.

No Brasil e em outras cidades no mundo, os Círculos de Mulheres se articulam às múltiplas terapias, promovendo uma espécie de confluência de conhecimentos sobre agenciamentos de cuidado com o corpo, com a natureza e com o sagrado (PADILLA, 2017; MORALES, 2018; MACHADO, 2017). Por ser um movimento de mulheres, ganha forma também como grupos de “espiritualidade feminina” que nascem no contexto das décadas de 80 e 90 do século passado. Segundo Faur (2011), a espiritualidade feminina herdou diferentes características dos movimentos feministas dos anos 1960 e 1970. Mas, enquanto os primeiros movimentos tinham objetivos mais políticos e sociais, os segundos “expandiam seus interesses para criar grupos de cura e reabilitação” (FAUR, 2011, p. 59). Os Círculos de Mulheres abordam interesses temáticos e atividades diversas de expressão e reflexão, como os processos terapêuticos fundamentados em uma ginecologia “autônoma” e “natural”. Segundo o “Manual de Ginecologia Natural e Autônoma” (SOUZA et al., 2018), essa ginecologia se

⁴ RIBEIRO, S. Thainá. Diário de Campo, Terra Mirim – Vale do Itamboató/BA, 2022

⁵ “O Sagrado feminino é um movimento de despertar, de cura, de conexão e de empoderamento de mulheres. É um mundo de mistérios e clareza. É permitir que a mulher e não só ela, mas ambos os sexos despertem em seu interior a energia feminina. Todo ser tem dentro de si, duas polaridades, a masculina Yang e a Feminina Yin.” (MACHADO, 2020, p. 1)



baseia em uma compilação de saberes sobre o corpo feminino a partir da perspectiva das mulheres – conhecimentos os quais foram, majoritariamente, passados por comunidades tradicionais e povos indígenas, que essas mulheres copilaram e escreveram. As participantes dos Círculos de Mulheres apropriam-se de vários “conhecimentos tradicionais”⁶ (em tópicos como o uso de ervas para a saúde das mulheres, ciclo menstrual, menopausa etc.) e munem-se da experiência de compartilhar “corpos semelhantes”, ou seja, de viver empiricamente processos parecidos.

É possível perceber afinidades com referenciais da nova era nas formas do hibridismo que atravessa uma “espiritualidade sem lar” (AMARAL, 2000). Por outro lado, os Círculos apresentam diferenças na forma de sua estruturação e das práticas dos encontros. Assim, os encontros podem ser de coletivos autônomos e ter lugar em “espaços” holísticos e alternativos urbanos⁷, espaços para eventos comerciais, na casa de alguma participante. Também podem estar conectados a movimentos das religiões de nova era, como o Círculo de Mulheres Ísis-Afrodite, promovido pela Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Wicca (Abrawicca), em Belém do Pará. Conforme esclarece Daniela Cordovil (2015, p. 433), o Círculo está ligado à Tradição Diânica do Brasil, uma vertente da religião Wicca que “Além do culto à Deusa a partir dos panteões de culturas pré-cristãs [...] realizam um resgate e recriação do culto às divindades brasileiras do panteão afro-indígena”. Aberto a mulheres de todas as religiões, as orientações dessa tradição promovem as relações do sagrado feminino, com a ecologia e o ativismo político. Temos, ainda, a organização de Círculos em comunidades alternativas já estabelecidas há anos como em “Terra Mirim”, que cultiva um pertencimento à territorialidade do lugar em que está situada em Simões Filho, município da região metropolitana de Salvador, conforme detalharei adiante.

Meu encontro com os Círculos aconteceu antes de me tornar pesquisadora. Durante o mestrado, devido a um processo de adoecimento psíquico, comecei a procurar por terapias alternativas em Vitória da Conquista, Bahia, local onde encontrei o Círculo das Flores, num espaço

⁶ Não há definições universais para o termo, existindo uma literatura vasta discutindo o conceito. Como a pesquisa está em estágio inicial, por enquanto utilizo a definição presente no art. 7º, II, da MP 2186-16/20011: conhecimento tradicional consiste na informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético.

⁷ Segundo Tavares (2012, p. 138), esses espaços se distinguem da “clínica” onde é praticada a terapêutica convencional: “Eles se referem a um espaço coletivo de trabalho, diferentemente do consultório particular de um profissional, seja ele alternativo ou não. Por fim, o espaço alternativo remete a uma dimensão mais ‘institucional’, que compreende uma maior visibilidade do trabalho desses profissionais, em contraste com o espaço privado de atendimento, realizado, por exemplo, na casa do profissional ou na do cliente.”



alternativo localizado num bairro de classe média. Neste Círculo, participei de uma vivência⁸ denominada “animal de poder”, que revelou vários processos internos relacionados à ansiedade. Por conta dessa experiência, bem como por observar nas redes sociais, principalmente no *Instagram*⁹, o crescimento dos Círculos de Mulheres no Brasil, interessou-me entender esse movimento, especialmente em suas conexões com as espiritualidades nova era. A partir dessa primeira experiência fui estabelecendo uma rede de contato com mulheres de outros Círculos no Brasil.

Por meio do *Instagram*, encontrei o Círculo de Mulheres que se localiza na comunidade espiritual alternativa Terra Mirim - fundada por mulheres, sob a “guiança”¹⁰ da Xamã Alba Maria¹¹, há aproximadamente 30 anos. Acompanhando o perfil do Círculo, observei que a concepção de feminino se estende para corpos de mulheres trans, já que nos cartazes que foram divulgados sobre os eventos há menção à possibilidade de participação dessas mulheres. Na última vivência que participei na comunidade, “Residência experimental”¹², tive a oportunidade de conhecer uma mulher trans e sua mãe, que estavam hospedadas alguns dias na comunidade, e conhecer um pouco de sua experiência como mulher trans em Círculos de Mulheres. Segundo a interlocutora, no processo de transição de identidade, que foi recente, os Círculos vêm se configurando como espaços seguros para compartilhar os desafios desse momento de sua vida. A interlocutora relatou ainda que sua vinda para a Terra Mirim também se deu em razão de ser reconhecido por acolher pessoas trans, com o feminino sendo agenciado a partir do cuidado com os corpos, com o espaço (a vida comunitária), bem como com o sagrado – a devoção à Deusa Mãe. O Círculo que se organiza na Terra Mirim trabalha com o

⁸ Segundo Amaral (2003, p. 3), “[...] a vivência é o termo mais difundido para designar as experiências espirituais – mágicas, terapêuticas e artísticas – no universo Nova Era”.

⁹ Como usuária e observadora do Instagram, percebo que a dinâmica de interação dessa rede social funciona conectando perfis pessoais, profissionais, políticos, institucionais, de humor, de notícias, de coletivos etc. Os perfis contêm uma pequena biografia com limite de 160 caracteres abaixo do nome escolhido, além de uma foto que se localiza no topo do perfil, onde é possível criar stories, uma ferramenta que possibilita a publicação de vídeos, fotos e compartilhamento de publicações de outros perfis, que ficam disponíveis por 24 horas. Além disso, existem outros elementos, como nome do usuário, número de publicações, número de seguidores e número de perfis seguidos.

¹⁰ Termo utilizado no campo para se referir a alguém ou uma entidade que exerce o papel de guiar outras pessoas na prática espiritual.

¹¹ Forma como ela é chamada pelos integrantes da comunidade por ter passado por diversos processos iniciáticos no Xamanismo com a finalidade de expandir a sabedoria, resgatando a cura para aquelas(es) que buscam. Segundo Alba Maria (2006, p. 7), Xamã é uma palavra que, para os povos Tungus da Sibéria, significa “aquele que sabe”.

¹² Passei dois meses (agosto e setembro/2022) na Comunidade vivenciando suas práticas.



“Xamanismo da Deusa Mãe¹³”, como foi informado pelas interlocutoras, realizando todos os trabalhos de cuidado a partir dos elementos da natureza: uso de ervas medicinais, alimentação com PANCS, trabalhos com argila, plantas de poder, “banho” de floresta e de rio etc.). Nos cuidados com os corpos, as plantas agem oferecendo suas qualidades a partir de procedimentos e de cuidados devocionais. Num dos Círculos que participei, denominado “Jornada Corpo Planta”, as facilitadoras abordaram os poderes que cada erva oferece quando encontram nosso corpo, como, por exemplo, a aroeira (cabocla da mata) que oferece a coragem.

A partir da experiência nessa comunidade, bem como pelas discussões que acompanho pelos perfis de Círculos no *Instagram*, observo as transformações que atravessam esse movimento: discussões políticas sobre diversidade e gênero ganham força na contemporaneidade, com os Círculos se abrindo para questões que antes não eram colocadas, como a concepção essencializada dos corpos. A ampliação para além da normatividade do corpo biológico pode ser notada nessa experiência na comunidade, assim como numa conversa com uma das facilitadoras de Círculos que acompanho em Salvador, numa entrevista para um trabalho anterior (RIBEIRO, 2020). A entrevistada, uma facilitadora de Círculos, quando questionada sobre a percepção do corpo feminino na perspectiva da própria experiência, explicou-me que quando falamos da experiência “da mulher”, naturaliza-se a experiência da mulher cisgênero enquanto referência principal que a sociedade ocidental nos coloca. Para isso, a facilitadora utiliza nas vivências que realiza a ideia de útero não apenas como órgão biológico, mas como um espaço de energia que existe no corpo. Segundo ela, essa concepção é importante para incluir mulheres trans e toda a comunidade que se conecta com o feminino, principalmente para aquelas pessoas marginalizadas que por muito tempo não encontraram pertencimento nos lugares.

Nos Círculos urbanos que acompanho em Salvador, com a grande maioria de mulheres com ensino superior completo, percebo a presença de questões políticas pouco abordadas nas religiosidades nova era como racismo, machismo, homofobia etc. Além disso, por meio de uma interlocutora do Círculo que se organiza na comunidade de Terra Mirim, pude conhecer um Círculo organizado por mulheres negras com o objetivo de acolher outras mulheres negras, denominado

¹³ Segundo as interlocutoras, o Xamanismo da Deusa Mãe refere-se a um resgate da cultura espiritual da Deusa, referenciada em diversas tradições que cultuam o princípio feminino, associando com as práticas espirituais ligadas aos elementos da natureza, bem como o uso de plantas enteógenas.



“Cumba Cuidados”. Particpei de um encontro nesse Círculo, onde presenciei questões que não são abordadas com profundidade em outros Círculos, pois dizem respeito às experiências das mulheres negras, e à leitura de mulheres negras. De fato, as referências preferenciais em muitos Círculos que acompanho são de deidades gregas, celtas, indianas, latino-americanas etc.; ao passo que nesse Círculo de mulheres negras, os agenciamentos de cuidado se fundamentam em afroreferências.

Essas mudanças na conformação das vivências dos Círculos também foram observadas por Cordovil (2015, p. 446). Segundo a autora, participam do Círculo em Belém do Pará mulheres das camadas médias da tradição Wicca, mas não apenas: há participantes esporádicas que transitam pelas religiosidades nova era e uma adepta do candomblé. Embora reconheça uma certa biologização do gênero no ideário do grupo, ela nota mudanças recentes nessa atitude em decorrência do feminismo e da epistemologia queer, o que levaria “[...] a maioria dos praticantes da religião a buscarem superar a visão essencialista do gênero, distanciando esse par do que seria seu substrato no plano físico/corpóreo”.

Além das incursões presenciais tenho acompanhado as transformações dos Círculos especialmente no *Instagram*. A partir da ferramenta #circulosdemulheres¹⁴, diversos conteúdos sobre os Círculos começaram a aparecer no meu perfil. Com isso, tive acesso a outros perfis de mulheres autodefinidas como negras que trabalham na perspectiva afrocentrada para os Círculos, como @yonidaspretas, @sagradofeminoreal, @casadaluasalvador, @gabi.limacarvalho e @cumbacuidados. Analisando os conteúdos dessas páginas, encontrei uma publicação feita pelo perfil do @sagradofeminoreal, de uma matéria da revista “Cláudia”¹⁵, em que a criadora do perfil @sagradofeminoreal foi entrevistada por @caroline_apple. Nesta entrevista, intitulada “Preciso curar meu feminino: Sagrado Feminino despolitizado e ‘embranquecido’ exclui mulheres racializadas e reforça estereótipos”, a entrevistada faz uma crítica ao movimento, apontando a necessidade de se compreender que, ao falar de “energia feminina”, o movimento confunde o Sagrado Feminino com feminilidade – “estereótipo sexual, marcador social de diferenças, criado para demarcar o corpo e a vivência feminina, numa hierarquia que só tem como objetivo garantir o sucesso da dominação

¹⁴ # Esse símbolo denominado Hashtag é uma ferramenta utilizada no Instagram que ajuda a encontrar publicações sobre um tema relacionado com uma palavra, frase ou expressão. Para isso, basta inserir o símbolo “#” (jogo da velha) antes da palavra que deseja procurar temas relacionados.

¹⁵ Para essa referência e as seguintes, ver a reportagem em <https://claudia.abril.com.br/coluna/caroline-apple/preciso-curar-meu-feminino> Acesso: 24/02/2023.



masculina”, afirmando que o discurso sobre feminilidade afeta todas as mulheres, mas principalmente as racializadas, que já sofrem preterimento e negligência em diversos âmbitos da vida em função do próprio racismo, o que tende a ser ainda pior com a não incorporação da feminilidade. Segundo a matéria, a proposta do Sagrado Feminino Periférico é diferente - a experiência das mulheres negras não está associada à concepção de feminilidade construída pela sociedade patriarcal. Por isso, para entrevistada, Sagrado Feminino não tem ligação com feminilidade, mas com “uma proposta de superação das religiões patriarcais, é como uma religião mesmo, que ofereça a todas as mulheres novos paradigmas, simbólico e espiritual”. Como sintetiza a entrevistada: “O meu ponto de partida está na minha gênese, que é afrorreferenciada, que traz conceitos de matripotência, matrigestão, que não se trata só de reprodução da vida do ponto de vista biológico, mas da manutenção da vida do ponto de vista estrutural”.

7. Feminino nova era e Círculo de Mulheres

Experiências compartilhadas pelos Círculos ocorrem em circuitos de intensa experimentação das religiosidades nova era, como em Serra Grande, distrito de Uruçuca, Bahia, como a desenvolvida pela terapeuta Jenny (SILVERA, 2020). Ela explicita as afinidades do seu trabalho com esse movimento, organizando experimentações em espaços holísticos e rituais de “consagração da medicina”. Na experiência terapêutica de Jenny, natureza, ayahuasca e ecofeminismo conectam-se na “consagração da Medicina”, como me afirmou, sendo também uma forma de se relacionar com a ancestralidade, buscando a cura de todas as ancestrais mulheres que sofreram com a opressão do machismo.

À época da realização do trabalho de campo, em 2018-2019, essas atividades não eram designadas por “Círculo de Mulheres”, mas havia uma afinidade com esse movimento, com a reunião de mulheres em volta do fogo, guiadas pela ayahuasca como planta de poder, para curarem suas questões espirituais e emocionais, e se fortalecerem enquanto mulheres frente ao patriarcado opressor. A interdição da participação masculina explicitava esse referente. Lua, chuva e outros elementos “da natureza” são componentes importantes para garantir “a força do trabalho”, e demonstram a associação entre natureza e mulher, compondo o ecofeminismo conceituado por Jenny. Essa



experiencia acontecia esporadicamente, orientada por intuições e necessidades estabelecidas de modo sensível e relacional entre a condutora Jenny e as participantes.

Contrastando com atividade desenvolvida por Jenny, atualmente na vila de Serra Grande (área de maior concentração de moradores) existe uma reunião de mulheres que se autodenomina Círculo de Mulheres, que se estabelece a partir de um calendário específico, o “calendário das 13 luas”, promovendo encontros exclusivamente para mulheres, com a intenção de “mergulhar dentro de si, partilhar em roda e re-encontrar a sabedoria interna feminina.”.

O “Conselho das guardiãs das 13 luas”, assim denominado, teve início em 2022, liderado por Giovanna Jaxuka, uma paulista casada com um Guarany, que vivem há cerca de 15 anos na vila de Serra Grande e oferecem diversas práticas terapêuticas associadas a técnicas indígenas e sul-americanas, como *temazcal*, roda de *rapé* e *kambo*, rodas de canto e vivências rituais com etnias como os *Yanawa*, *Fulni-ô*, *Huni Kwin* e Guarani. As vivências acontecem na *Oca Yari*, espécie de maloca localizada na propriedade do casal. O grupo, composto por 13 mulheres, propõe a reunião conforme o calendário das 13 luas para:

[...] um retiro para mulheres aprofundarem na sabedoria e conhecimento feminino ancestral. Através dessa entrega de viver a vida em verdade, criar mais do que queremos para si e para o mundo. Ser também exemplo, abrindo caminhos para muitas mais de nós confiarmos em caminhar em verdade a partir da sua própria força criativa. (Convite aberto ao público divulgado em redes sociais)

Esse calendário compreende 13 meses de 28 dias; cada mês ou lua tem 4 semanas de sete dias. O dia 25 de julho é o Dia Fora do Tempo, ou o dia número 365 do ano, em que se celebra o “Festival da Paz através da Cultura”. Tal calendário, nos discursos nova era, está alinhado com o ciclo biológico da mulher. Entre grupos ecofeministas, como se observa na fala de Jenny e no convite das Guardiãs, acredita-se que o corpo feminino está diretamente relacionado ao planeta - em certa medida, a harmonização das mulheres reflete ou contribui para a harmonização universal. O encontro acontece a cada nova lua – cerca de 28 dias - reunindo um grupo de mulheres que, em círculo, desenvolvem atividades “ecoterapêuticas” para o cuidado de si, e indiretamente para “o cuidado do planeta”. O cuidado do planeta na perspectiva nova era está fundamentado na valorização da Natureza como ser



“sagrado” ou “divinizado” – e compreende uma relação distinta da abordagem materialista dos “recursos naturais”.

Contrastando com as experiências apresentadas por Thainá na seção anterior, os eventos do Círculo de Mulheres em Serra Grande são marcados por mulheres brancas, de classe média e alto nível de instrução escolar. São vivências pagas e demandam, além de tempo, uma organização familiar privilegiada para garantir a participação das mulheres nessas atividades que podem durar até três dias, além de restrições alimentares e cuidados posteriores que só podem ser possibilitados em condições domésticas adequadas. Nesse sentido, esse movimento de contracultura nova era se diferencia dos princípios hippies que o compunham originalmente, já que essas experiências terapêuticas são monetariamente acessadas. Conforme apresentei na tese, esses cuidados configuram uma “cura de si” em afinidade com uma “cura universal”, mas que não é experimentada pela maior parte da comunidade de Serra Grande, que está dedicada, no que se refere à saúde e cuidado, a garantir condições mínimas de qualidade de vida: não violência, boa alimentação e combate a doenças sanitárias. Infelizmente, experiências alternativas como a do Círculo de Mulheres na vila de Serra Grande correm por fluxos paralelos de cuidado, embora possam se cruzar com práticas mais inclusivas em circunstâncias específicas (SILVERA, 2020).

8 - Finalizando: mapeando conexões que se sustentam

Apontamos ao longo do texto que não se trata de mensurar distâncias ou extensões das redes das religiosidades nova era, pois as transformações são intrínsecas às redes. Nas relações entre forma e conteúdo que organizam as várias cartografias das redes condensadas temos diferentes processos autoritativos que sustentam experimentações religiosas legítimas e autênticas da nova era. As religiosidades nova era redefiniram certas disposições dos sujeitos, corpos e ambiente, suas “formas sensoriais”, isto é, os caminhos compartilhados de acesso às experiências legítimas, como define Birgit Meyer (2019).

Seguindo os híbridos como redes condensadas, não precisamos nos perder na busca por definições da nova era baseados em princípios genealógicos (das origens do movimento) ou tipológicos (características definidoras do movimento, diferenciando-se daqueles que são afins ao



movimento, mas não se confundem com este). Não seria produtivo comparar traços ou aspectos ou grupos empíricos para identificar ou contrastar os “puros” dos sincréticos.

As cartografias das religiosidades nova era (delineadas na primeira parte do texto) marcam diferenças nas formas de sustentação da extensibilidade dessas redes desde os anos de 1980 até as configurações atuais: interrupções na errância nova era; nova era popular e indigenização da nova era. O “vazamento” da questão terapêutica para fora da nova era marca um ponto de corte especialmente significativo. As configurações dos Círculos de Mulheres apontam para redes condensadas e formas autoritativas diversas: os desafios implicados nas experiências de mulheres negras e trans em Salvador contrastam fortemente com a circulação restrita das mulheres de classe média da vila de Serra Grande.

Referências Bibliográficas

ABREU JUNIOR, Josué. **“Pelas estrelas de uma banda”**: Sincretismo e ecletismo em um centro de Santo Daime da Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia). Salvador: PPGA/UFBA, 2021.

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: Birman, P. (org.) **Circuitos Infinitos**: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. Attar: São Paulo, 2003. p. 17-60.

CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 15, n. 1, p. 126-143, 2015a.

_____. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres". **Revista Estudos Feministas**, v. 23, n. 2, p. 431-449, 2015b.

COUTINHO, Tiago. **O xamanismo da floresta na cidade**: um estudo de caso. 2007. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/coutinho_xamanismo_kaxinawa_rio_de_janeiro.pdf Acesso em: 24/02/2023.

D’ANDREA, Anthony. **O Self Perfeito e a Nova Era**: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pos-Tradicionais. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DE LA TORRE, Renée. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. In DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayelli Juárez (ed.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**. CIESAS, 2013.



DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. Introdução. In DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; HUET, Nahayeilli Juárez (ed.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**. CIESAS, 2013.

DUARTE, Joelma do Patrocínio. **Contracultura e seus desdobramentos: novas experiências e religiosidade New Age**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2010.

FAUR, M. **Círculos Sagrados para Mulheres Contemporâneas**. Editora Pensamento: Rio de Janeiro, 2011.

GUERRIERO, Silas; STERN, Fábio L.; BESSA, Marcelino. **A difusão do ethos Nova Era e o declínio de seus estudos acadêmicos no Brasil**. Revista de Estudos da Religião (REVER), v. 16, n. 3, p. 9-39, 2016.

GUIA, Sheila dos Mares. **Projeciologia e Conscienciologia: multidimensionalidade e espiritualidade na formação de um paradigma existencial**. Rio de Janeiro: Sotese, 2006.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Umbanda e Santo Daime na 'Lua Branca' de Lumiar: estudo de caso de um terreiro de umbanda. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 124-139, 1996.

LABATE, B. C.; MACRAE, E. J. (Eds.). **Ayahuasca, ritual and religion in Brazil**. London: Equinox, 2010.

Latour, B. **Reagregando o Social**. Bauru, SP: EDUSC/ Salvador, BA: EDUFBA, 2012.

MACHADO, Patrícia Santos. **Processos Comunicacionais nos Círculos de Mulheres e suas relações com a Teologia Ecofeminista**. Mandrágora, v.23. n. 1, p. 33-48, 2017

MAGNANI, José Guilherme. O neo-esoterismo na cidade. **Revista Usp**, n. 31, p. 6-15, 1996.

_____. **Mystica urbi: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999b.

MALUF, Sônia Weidner. **Les enfants du verseau au pays des terreiros**. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil. Thèse de Doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

MEYER, Birgit. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.



MORALES, Maria del Rosario Ramírez. Espiritualidades Femeninas: el caso de los Círculos de Mujeres. **Encartes**, v. 3, n. 1. p. 144-162, 2018.

OLIVEIRA, Amurabi. Nova Era à brasileira: a new age popular do Vale do Amanhecer. **Interações**, v. 4, n. 5, p. 31-48, 2009.

OLIVEIRA, Amurabi. Nova Era E New Age popular: as transformações nas religiões brasileiras. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, 12.100, p. 65-85, 2011.

PADILLA, Gisela Valdes. **Mujeres em círculos ecofeministas em Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación**. 2017. Tese. Doutorado. Colegio de San Luis. COLSAN. 2017.

PINTO JÚNIOR, Aluísio. **Nova era no campo religioso de Juiz de Fora**: mapeamento e dinâmica de grupos alternativos de cunho esotérico-espiritual. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Juiz de Fora: UFJF, 2000.

SCURO, Juan. De religión y salud a espiritualidad y cura: el neochamanismo como vehículo del cambio. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 17, n. 22, p. 167-187, 2015.

SILVERA, Iacy Pissolato. **(Eco)logias do cuidado**: Saúde, natureza, e sociabilidade em Serra Grande, Uruçuca – BA. Tese (Doutorado em Antropologia). Salvador: UFBA, 2020.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades na capital do Brasil. **Tempo social**, v. 14, p. 177-197, 2002.

SIQUEIRA, Deis et al. **Vale do Amanhecer**: inventário nacional de referências culturais. Brasília, Superintendência do IPHAN no Distrito Federal, 2010.

SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SOUZA, Lais; ALMEIDA, Jaqueline de; FLÔRES, Luma; COELHO, Maíra. **Manual de ginecologia natural e autônoma**. Salvador, BA, 2018.

STRATHERN, Marilyn. Cortando a rede. **Ponto Urbe**. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 8, 2011.

TAVARES, Fátima. **Mosaicos de si**: uma abordagem sociológica da iniciação no tarô. Dissertação (Mestrado em sociologia). Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

_____. Usos e significados da terapêutica no contexto religioso. **Religião & Sociedade**, v. 26, n. 2, p. 187-199, 2006a.

_____. Terapias Alternativas e diversidade terapêutica brasileira. In: SALGADO, Gilberto (Org.), **Cultura e instituições sociais**. Juiz de Fora: Ed da UFJF, 2006b.



_____. **Alquimistas da cura:** a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos. Salvador: Edufba, 2012.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Espiritualidades Nueva Era y terapias populares: redistribuyendo cuerpos y eficacias. In: STEIL, Carlos; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo (Coords.). **Entre trópicos: diálogos de estudos Nueva Era entre México y Brasil.** Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores em Antropología social, 2018a. p. 145-162.

_____. Is It Still Possible to Talk About New Age Therapeutic Religiosities? **International Journal of Latin American Religions**, v. 2, p. 1-14, 2018b.

TAVARES, Fátima; DUARTE, Joelma; COGNALATO, Rosana. **Movimento nova era e a reconfiguração do social (da contracultura à heterodoxia terapêutica).** Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia, n. 28, p. 177-196, 2010.

TONIOL, R. **Do espírito na saúde:** oferta e uso de terapias lternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2015a.

_____. Nova Era e saúde: balanço e perspectivas teóricas. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 80, p. 27-41, 2015b.

_____. Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. **Sociedad y religión** 25(43): 110-146, 2015c.

VILHENA, Luis Rodolfo. **O mundo da astrologia.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

Artigo submetido em 10/04/2023, aceito em 25/05/2023 e publicado em 10/12/2023.

