

FÁTIMA REGINA GOMES TAVARES*
JOELMA DO PATROCÍNIO DUARTE**
ROSANA PONTES COGNALATO***

MOVIMENTO NOVA ERA E A RECONFIGURAÇÃO DO SOCIAL (DA CONTRACULTURA À HETERODOXIA TERAPÊUTICA)

O artigo problematiza algumas características do movimento “Nova Era” utilizando como referencial de análise as ideias de Bruno Latour. Ao comparar as suas raízes históricas (o contexto da contracultura) e a trajetória de consolidação a partir dos anos 1980, observa-se uma intensificação e desmarginalização da experimentação híbrida que caracteriza esse movimento. No entanto, a questão da hibridização ainda vem produzindo disputas e controvérsias como as observadas no âmbito do Conselho Federal e Conselhos Regionais de Psicologia a respeito da regulação das práticas alternativas. Palavras-chave: movimento nova era; contracultura; psicologia; terapêuticas alternativas.

* Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia; Doutora em Antropologia (IFCS/ Universidade Federal do Rio de Janeiro). “A sociologia da religião na modernidade religiosa: notas sobre alguns dilemas atuais”. Revista Estudos de Religião, UMESP, v.20, p.85-94, 2006.

** Mestre e Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires, de 25 a 28/9/2007, pela Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul. Título: A expansão da cultura nova era na mídia impressa nos anos 80.

*** Mestre e Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. XI Congresso Latinoamericano sobre Religião e Etnicidade – UMESP, São Bernardo do Campo. De 3 a 7/7/2006. Título: A inserção das “terapias alternativas” no âmbito da psicologia: conflitos e dilemas. Trabalho vinculado ao simpósio “Religião e ciência: tensão, diálogo e experimentações”.

Os estudos sobre a nova era costumam enfrentar um duplo desafio, que é o de reconhecer a efemeridade das suas elaborações locais aliado à percepção de que se trata de um movimento “planetário”, sendo assim reconhecido e designado por seus adeptos. Pretendemos, neste trabalho, propor uma releitura da sua trajetória e características atuais a partir da perspectiva desenvolvida por Bruno Latour (2005; 2006). A experiência religiosa veiculada no âmbito das vivências e *workshops* encontra-se desregulada do espaço religioso institucionalizado, realizando-se através de performances provisórias e sempre sujeitas a novas produções de sentido. Esse estilo de intensa elaboração experiencial manifesta, de forma aguda, a porosidade entre domínios da vida social concebidos como separados: a religião, a terapêutica, o consumo.

A dignidade que a perspectiva latouriana concede aos “híbridos”, até então “esquecidos” no trabalho da modernidade, oferece boas pistas para a análise do movimento. No bojo desse processo, a peculiaridade da nova era parece ser a construção incessante de novos vínculos que produzem conexões “inusitadas” (para um ponto de vista tradicional), redefinindo a percepção do social no âmbito desse movimento. Como consequência desse trabalho cotidiano de elaboração de novos tipos de conexões entre as coisas, observam-se diferenças importantes na paisagem das associações que são produzidas. Podem-se destacar apenas algumas delas: a nova era não se estrutura em igrejas, nem tampouco em seitas, compondo um “espírito sem lar” como sugere Amaral (2000); apresenta uma nova forma de vínculo entre os participantes de suas práticas, já que não vincula pessoas nem a grupos e muito menos a lugares; articula uma vasta rede transnacional que, no entanto, não se reconhece enquanto tal. A nova era parece brincar com paradoxos sociológicos...

Refratário a uma caracterização ortodoxa, o movimento nova era subverte as fronteiras tradicionalmente delimitadas acerca do que caracterizaria a “experiência do sagrado”. Avançando por domínios profanos, apropria-se da narrativa científica – incorporando-a –, dissemina-se no consumo, elabora uma profusão de experimentos terapêuticos. Trata-se de vivenciar experiências nas quais o religioso não constitui um domínio à parte, mas se realiza enquanto experiência híbrida.

Seria então apropriado pensar que essa configuração híbrida atravessa o panorama religioso contemporâneo, fazendo do movimento nova era sua expressão mais pujante? Se, como enfatiza Latour (2005), a Constituição Moderna procura ocultar o trabalho de proliferação dos híbridos, relegando-os a um “não lugar” (a partir do trabalho incessante de purificação),

o movimento nova era parece expressar de forma cabal a falência desse projeto. Trata-se ao mesmo tempo de religião, consumo e terapêutica.

Abordando as raízes desse movimento no contexto da contracultura, por um lado, e a proliferação e consolidação do universo terapêutico alternativo, palco do “embate” atual entre a psicologia e as terapias alternativas, por outro, pretendemos evidenciar, no caso brasileiro, a questão do hibridismo no âmbito dessa história.

MOVIMENTO UNDERGROUND E A DIFUSÃO DA EXPERIMENTAÇÃO

O afrouxamento da visão de mundo cristianocêntrica desencadeando ateísmos, agnosticismos, anticristianismos de toda ordem cedeu lugar a uma nova vertente que criticou o cristianismo e ampliou sua influência: o movimento esotérico. Este movimento, segundo Carvalho, possibilitou um novo “olhar para todas as religiões mundiais, em busca de equivalências, de complementações, de sínteses” (CARVALHO, 1992, p. 142). Assim, a pluralidade passa a ser um traço da recomposição do campo religioso na modernidade, através do diálogo com o cristianismo, religião até então dominante.

A religiosidade em determinados contextos históricos já apresentou uma relação de proximidade com conteúdos místicos, esotéricos e ocultos. Não obstante, do século XVII aos princípios do século XX, o universo místico-esotérico e da magia se dissociaram de forma determinante da religião, sendo também desvinculados da discussão científico-racional, passando a ser percebidos ora como credices e superstições, ora como práticas esotéricas (MORIN, 1982). Muitos destes conteúdos (práticas divinatórias, magia, conhecimentos esotéricos e ocultos) se refugiaram em seitas, ordens, irmandades esotéricas e iniciáticas formando grupos fechados que buscavam resguardar os segredos desses conhecimentos, considerados como práticas valiosas do conhecimento científico.

Nesse processo, os conhecimentos místico-esotéricos se tornam conteúdos herméticos, condenados pela religião hegemônica, o cristianismo, e pela ciência ortodoxa. Assim, evidentemente, esses saberes não eram conteúdos acessíveis e eram vistos com preconceito, temor, enfim, fora dos padrões da sociedade moderna, secularizada.¹

Posteriormente, a partir da segunda metade dos anos 1960 e, sobretudo, nos anos 1970, ocorre um revigoramento e uma nova vivência desses

¹ Não podemos esquecer que há uma inflexão no que se refere a este domínio, na medida em que no século XIX surge a Sociedade Teosófica, movimento espiritualista cuja fundadora foi a russa Helena Petrovna Blavatsky (1831 – 1891).

conteúdos marginalizados pela ciência moderna e pelo pensamento cristão. Esse retorno está vinculado à nova constituição da experiência religiosa, cada vez mais fundamentada no interior das subjetividades.

O revigoramento das diversas práticas místico-esotéricas corresponde aos anos da contracultura. Este período gerou muitas alternativas à sociedade vigente, inspirando parte da juventude da época a vivenciar e a experimentar outros padrões de comportamento.

O advento da contracultura correspondeu a uma crítica e a um questionamento da tradição bíblica e do individualismo utilitário. O movimento contracultural representou uma “cultura de imaginação e não de cálculo” (BELLAH, 1970), que solicitava uma postura de rejeição às ortodoxias totalitaristas, produzida por uma “nova consciência” em relação à questão dos fins da vida e uma nova percepção a respeito das inúmeras possibilidades da experiência humana, que não deveria mais ser limitada pela tradição (BELLAH, 1986). Assim, uma “nova espiritualidade” surge no Ocidente dos anos 1960, caracterizada por Bellah (1986) como “nova consciência religiosa”.²

O fenômeno sociocultural da contracultura viabilizou, entre outros fatores, a emergência de experiências espirituais que mais tarde seriam englobadas sob o rótulo de nova era. Práticas e experiências ligadas a esse universo surgiram na esteira da efervescência política e cultural dos anos 1960 e se difundiram a partir da década de 1970.³

Assim, as raízes mais próximas da nova era estão na contracultura. Entretanto, este processo de renovação espiritual e de procura por trajetórias místicas não é somente fruto da efervescência da contracultura. O romantismo se constitui como outra grande fonte de influências históricas sobre a nova era. Assim como o *new spiritualism* – vertente religiosa-espiritual que apresenta uma inflexão à ortodoxia católico-protestante e ao cientificismo positivista –, o romantismo também deixa raízes no espiritualismo anglo-saxão, no espiritismo francês e na teosofia, além de outros grupos cristãos pós-protestantes (D’ANDREA, 1997).

² Luiz Eduardo Soares, estudando o sentido de novas experiências religiosas no Brasil, identificou esta ocorrência como sendo parte de um movimento amplo. Este estudo, realizado nos anos de 1988/89, foi denominado por Soares como “Nova Consciência Religiosa” (SOARES, 1989).

³ Vale ressaltar que a contracultura no Brasil ocorreu em meio a uma realidade antidemocrática, repressora, nos famosos “anos de chumbo”. Além disto, o binômio Estado-indústria impunha um padrão oficial de cultura. Assim, tudo que fosse produzido fora deste eixo era considerado alternativo e à margem dos padrões oficiais.

Em contato com o movimento da contracultura, essas vertentes acabaram chegando a um público mais amplo, aumentando o fluxo entre Oriente e Ocidente e conduzindo a novos encontros, caminhos e tendências. “Herman Hesse, Jiddu Krishnamurti, Allan Wats, Aldous Huxley, Gregory Bateson, Gary Snyder, Timothy Leary, Paramahansa Yogananda, Daisetz Teitaru Susuki, Srila Prabhupada” (MAGNANI, 2000, p. 13) foram alguns dos expoentes que, de uma forma ou de outra, e cada qual em seu tempo, contribuíram para o surgimento de movimentos na costa oeste, principalmente *Esalen* e os “grupos de luz” no Reino Unido, com destaque para *Findhorn*.

Nos estudos sobre Nova Era percebe-se um “eixo histórico” romantismo – novo espiritismo – contracultura – Nova Era, sendo a contracultura seu marco mais recente e o que mais o impulsionou.

O movimento de contracultura surgiu nos Estados Unidos e se difundiu pela Europa e todo o continente americano, ditando “novos padrões de comportamento”. No Brasil, a contracultura se deu num cenário de supressão de vários direitos e de “liberdade vigiada”. Mas, o Brasil não deixou de escrever uma história contracultural, alternativa e assumidamente marginal.

Marginal, alternativo, independente, underground, artesanal: são palavras que expressam os variados momentos da experiência cultural brasileira, que acontece na virada dos anos 60. Rótulos ou não, foram termos que se incorporaram ao vocabulário da época e hoje, [...] trazem de volta, com bastante nitidez, as ideias que deram a tônica do chamado desbunde nacional. Cultura alternativa, [...], pode ser entendida como aspecto – ou mesmo reconhecimento – da alternância que existe em qualquer cultura. Ou seja: tomando como pressuposto que tudo no mundo se desenvolve através de ciclos históricos (que variam de acordo com as condições de cada momento e lugar), a nossa cultura alternativa desempenha um papel inevitável – o da mudança. É outra indicação de caminhos, com sugestões de maneiras diferentes para se fazer um mesmo trabalho (musical, cinematográfico, literário etc) ou, ainda, a experimentação de novas linguagens que possam apontar rumos diversos para uma mesma prática. (MOREIRA, 1986, p. 29, grifos nossos)

No Brasil, os movimentos alternativos ocorreram em meio a alterações políticas empreendidas de forma traumática para o país, principalmente a partir de dezembro de 1968, quando é assinado pelo então presidente Costa e Silva, o Ato Institucional n. 5. “A fase mais dinâmica das respostas alternativas inclui justamente o ano que antecede a esse fechamento po-

lítico e os três anos seguintes, que são os primeiros da década de 1970” (MOREIRA, 1986, p. 29-30).⁴

A contestação foi a tônica para o que se convencionou chamar contracultura.⁵ Enquanto os alternativos norte-americanos questionavam o *american way of life* e a guerra do Vietnã, no Brasil as manifestações alternativas ocorriam em reação ao padrão oficial de cultura que o binômio Estado-indústria quis determinar como mais adequado. A inspiração contracultural pode ser ilustrada através do caso dos Novos Baianos.⁶

Cabeludos, anárquicos e doidões, vivendo em comunidade e dispostos a fazer amor e não a guerra, os Novos Baianos eram a ponta do *iceberg hippie*, que emergia do oceano da carece e repressão no qual se afogava a cultura brasileira. O desregramento dos sentidos, o hermetismo lisérgico, a visão marginal, o inconformismo radical [...] adquiriram dimensões ainda mais definitivas nesta cena *underground* (ou “udigrude” em versão nacional). (BUENO, 2003, p.392)

Por seu lado, o Estado reagiu com censura a tudo que destoava do padrão idealizado pela Revolução de 1964. Assim, havia um corte sistemático das manifestações que implicassem uma ameaça ao modelo oficial estabelecido.

O panorama político e cultural do Brasil dos anos 1960/1970 apresentava-se como um período de questionamentos da ordem vigente, de busca por alternativas e também por mudanças. Assim, ocorreram vários manifestos, tanto políticos como culturais.⁷ É neste cenário que a contracultura abre seu espaço no Brasil.

DA CONTRACULTURA À CONSOLIDAÇÃO DO MOVIMENTO NOVA ERA

Como já vimos, o fim da década de 1960 e início da de 1970 apresentava-se como os “anos de chumbo”, cheio de censuras, castrações, privações de direitos e de liberdade, mas foram também

⁴ O germe dos movimentos alternativos no Brasil ocorre nos anos 1950 (com o concretismo dos irmãos Augusto e Haroldo Campos) e nos EUA dos anos 1950 aos 1960 com a geração *beat* (poetas e escritores) e o movimento *hippie* (pacifista e regado a inúmeras experiências com drogas). Cf. Moreira (1986).

⁵ Luiz Carlos Maciel define contracultura como “a cultura marginal, independente do reconhecimento oficial. No sentido universitário do termo é uma anticultura.” (PEREIRA, 1983, p. 13).

⁶ Os Novos Baianos foi um grupo musical composto por Moraes Moreira, Galvão, Paulinho Boca De Cantor, Baby do Brasil e Pepeu Gomes. Eles representavam o perfil da contracultura brasileira.

⁷ Havia por um lado uma juventude comprometida com mudanças sociais e políticas, obviamente de esquerda, e por outro uma juventude ligada a mudanças culturais, considerada alienada pela primeira vertente.

anos coloridos, repletos de ação e de culto às drogas. E, então boa parte da produção cultural, além de ser divulgada por meios alternativos, mostrou estar além da “compreensão” dos censores. Mas não apenas da deles: os artistas “engajados” também não entendiam nada daquilo. A ruptura provocada pela cultura “udigrude”. (BUENO, 2003, p. 392)⁸

Diante dessa realidade, o Brasil não deixou de escrever uma história contracultural, alternativa e assumidamente marginal. O imaginário hippie, a opção por uma vida despojada – uma das características do movimento *underground* – vai ter influências na produção cultural em vários níveis. Um bom exemplo dessa influência pode ser vista claramente no grupo Os Mutantes (Rita Lee, Arnaldo e Sérgio Batista)⁹ que, segundo Paulo de Tarso Medeiros, já estavam “a mil rodovias de distância da velocidade da jovem guarda” (MEDEIROS, 1984, p. 32). Se para Roberto e Erasmo Carlos a velocidade significava de modo literal “afundar o pé no acelerador”, para Os Mutantes, voar era uma metáfora da “viagem” psicodélica da contracultura em que a “nova onda era pisar no acelerador da mente, expandi-la incursionando por outros climas perceptivos e penetrando em novos registros sensoriais” (DO CARMO, 2001, p. 47).

Os Mutantes, assumidamente *underground*, empreendiam uma postura crítica à sociedade de consumo, percebiam com sarcasmo a visão cristã e a valorização burguesa dada aos automóveis. Isso se expressa, por exemplo, em Balada do louco.¹⁰

Na ode aos marginalizados e aos malditos da sociedade de consumo, a viagem representa a postura errante, de despojamento, de vida na estrada. Segundo Paulo Sérgio do Carmo, “signo positivo, é sinal de busca, de vivência para o autoconhecimento, no embalo das drogas e meditações orientais” (DO CARMO, 2001, p. 47).

⁸ “Udigrude” é uma corrupção do termo *underground* e representou mudanças empreendidas pelos artistas dessa vanguarda.

⁹ Eram o oposto do imaginário da “jovem guarda”, movimento que ocorreu antes da intensificação da guerra do Vietnã, do movimento *hippie* e do grande concerto de Woodstock (1969). A “jovem guarda” se caracterizava por um rock romântico, ingênuo que acompanhava as tendências internacionais – “sinônimo de jovem guarda, a expressão iê-iê-iê originou-se do refrão da famosa *canção* dos Beatles: *Shes loves you/ yeah, yeah, yeah*” (DO CARMO, 2001, p.43) e também entrou em sintonia com a emergente sociedade de consumo. Assim, não o carro: do calhambeque ao mustang, o importante era não andar a pé, pois a posse do automóvel, qualquer que fosse, indicava a posição social do conquistador. Nesse sentido “o carrão vai sempre reaparecendo: ora como símbolo, ora como signo de independência, e de uma certa agressividade, ora peça importante no jogo da sedução amorosa, ora companheiro e parceiro no elogio à solidão magoada” (MEDEIROS, 1984, p.32).

¹⁰ Dizem que sou louco/ por pensar assim. / Se eu sou muito louco/ por eu ser feliz, /mais louco é quem me diz/ e não é feliz. / [...] / Se eles têm três carros, /eu posso voar, /se eles rezam muito, / eu já estou no céu, / Mais louco é quem me diz, / e não é feliz, não é feliz.

A explosão contestadora dos anos 1960 deixou seu registro em toda a geração dos anos 1970. A princípio, isto ocorreria de modo introspectivo, valorizava-se o direito à diferença, o “estar na sua”, na continuidade dos movimentos *underground* e das experiências de vida em comunidades naturalistas. No Rio de Janeiro havia um local onde remanescentes da contracultura se encontravam para “trocar ideias”, conforme indica o jornalista Ruy Castro:

O Píer tornou-se a praia hippie de Ipanema, um grande *underground* a céu aberto, o epicentro do *desbunde* – e, como tal, frequentado por gente de todo tipo, muitos sem nenhuma intimidade com a areia. Rose di Primo acabara de lançar ali a tanga, mas a moda no Píer eram as saias longas com umbigo de fora e as batas indianas. Havia também quem circulasse vestido de calças *saint-tropez*, macacões e até ponchos. Sob um sol de quarenta, raros caíam n’água [...]. Não era uma praia, era uma atitude [...]. As conversas eram sobre mapa astral, macrobiótica, orientalismo, comunidades alternativas, a “nova era”, o disco do *Cream*, a peça *Hair* ou o último reparte de *cannabis* na praça. Ali se venderam os primeiros sanduíches naturebas, os livros de poesia da Geração Míméografo e gibis, revistas e jornais alternativos. (CASTRO, 1999, p. 298)

Nessa época houve uma profusão dos jornais alternativos ou “jornais nanicos”. O pioneiro dessa irreverente e inovadora imprensa é *O Pasquim*, realizado por humoristas e intelectuais, considerado um verdadeiro representante do movimento *underground*.

O termo *underground* foi difundido no Brasil pelo jornal *O Pasquim* (1969). *Underground* também era o título de uma lendária coluna assinada por Luiz Carlos Maciel, que seguia a contracultura internacional e seus similares nacionais. Assim, esta coluna divulgava assuntos como: parcelas da juventude norte-americana e internacional vivenciando nos anos 1960 e 1970 a perspectiva “real” da *Era de Aquárius*; o desejo dos jovens de mudar o mundo pacificamente e criar uma sociedade alternativa; o amor livre; o fim da neurose; o *rock ‘n roll* e as drogas¹¹ como forma de ampliação da consciência.

Luiz Carlos Maciel, jornalista, escritor, professor de filosofia, roteirista de TV e diretor de teatro. Contestador dos valores tradicionais desde a adolescência, era responsável pela redação e edição de duas páginas – coluna *underground* – onde propagava ideias libertárias que circulavam

¹¹ No que diz respeito ao uso de droga, ela “era encarada menos como um vício e mais como uma experiência. Ela ampliaria as possibilidades cognitivas das pessoas e estimularia um processo de libertação mental das convenções caretas e repressivas do sistema.” Cf. Gonçalves, M. A. “Desbunde foi a alternativa à rigidez da esquerda”. *Folha de São Paulo*. Folha Ilustrada. 21/3/2004.

pelo mundo, mas que não eram discutidas por aqui. No *O Pasquim*, o jornalista Luiz Carlos Maciel pregava o advento de “uma nova consciência” (HOLANDA, 1987) e “pode ser apontado como introdutor no país das muitas novidades trazidas pela contracultura (movimento que dominou a década de 1960 na Europa e Estados Unidos), que chegava definitivamente através das páginas de um digno representante das publicações alternativas” (MOREIRA, 1986, p. 35).

O jornalista Luiz Carlos Maciel, considerado, então, o “guru” da contracultura no Brasil, em entrevista ao *Jornal do Brasil* (27/5/2001), apresenta a sua percepção sobre o movimento da contracultura:

Foi um movimento de jovens que começaram a descobrir que a organização do mundo tal como a conhecemos, a maneira como vivemos, a maneira como se desenvolveu a civilização ocidental, era uma coisa neurótica, injusta. Algo que não merecia o amor nem a solidariedade por parte dessa juventude. A contracultura se manifestou por um processo de contestação em todos os níveis.¹²

Nessa mesma entrevista, Maciel, respondendo à pergunta da jornalista a respeito de quais seriam as principais contestações desse movimento, esclarece:

Havia a contestação do estilo de vida, do comportamento. A questão sexual se caracterizava por uma opressão neurotizante. Havia contestação em relação a valores estéticos, artísticos. Um novo som, o rock, que pelos padrões harmônicos da música estabelecida era pobre, surgia trazendo outras virtudes: a vitalidade, o ritmo, o fato de mexer o corpo. Os processos políticos tradicionais eram desprezados em função de novos comportamentos. Até a religião foi contestada em função das religiões orientais. Foi uma época de contestação em todos os níveis e a busca de formas alternativas de se viver.¹³

A ebulição cultural que eclodiu nos anos 1960 teve um papel preponderante no processo de germinação de ideias associadas à Nova Era e *O Pasquim* – em particular a coluna *Underground* – fomentou sua propagação. Isto pode ser percebido em vários artigos, nos quais Maciel focava as tendências culturais da contracultura. Assim, notamos em várias ocasiões, na coluna *Underground*, menções à *Era de Aquário* e à necessidade de pôr fim à sociedade neurotizante – *establishment*; à valo-

¹² LINS, Regina Navarro. Conversa na varanda: “Sexo é um fenômeno mágico”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. Vida. 27 maio. 2001.

¹³ Idem.

rização da exploração do potencial criativo da mente; à valorização do misticismo oriental e à busca de estados alterados de consciência através de uso de alucinógenos, entre outros. Considerada como um irradiador da contracultura, essa coluna colocou em circulação ideias e princípios ligados a uma mudança de paradigma, marcado por uma perspectiva inclusiva e afeita a hibridismos.

DA CONTRACULTURA À CONSOLIDAÇÃO DO MOVIMENTO

Atualmente, nota-se claramente nos espaços urbanos a abrangência de aspectos ligados às práticas religiosas alternativas e uma ampla oferta de serviços, vivências, produtos culturais e terapêuticos identificados com a cultura nova era.¹⁴ Assim, nos últimos anos, as práticas alternativas tiveram uma expansão considerável, sendo incorporadas por vários segmentos sociais e conquistando uma significativa visibilidade,¹⁵ de forma que já não estamos mais diante de práticas propriamente alternativas.

Com efeito, ao assumir abertamente essas atitudes os usuários atuais afastam-se dos antigos moldes, quando uma consulta a cartomantes, xamãs, adivinhos – feita de maneira clandestina ou envergonhada – era vista como regressão a práticas primitivas. (MAGNANI, 1999, p.31)

Assim, parece-nos que a Nova Era é tida, atualmente, como um recurso cultural e prático,¹⁶ abarcando indivíduos provenientes, em sua grande maioria, da classe média urbana, com alto grau de educação formal.

A partir dos anos 1980 e 1990 há efetivamente a difusão dos temas alternativos à sociedade ocidental moderna: procura por práticas místicas e médicas orientais, movimentos ambientalistas, práticas xamânicas indí-

¹⁴ Na tentativa de expressar a amplitude, fragmentação e versatilidade desse universo, também têm sido utilizados termos como “holismo”, “místico-esotérico”, “nova consciência religiosa” e “alternativo”. Magnani utiliza a expressão “neo-esoterismo” (1999), Tavares (1998), inspirada em Françoise Champion, fala em “nebulosa místico-esotérica”, mas quando se refere à dimensão de cura, utiliza o conceito de “espiritualidade terapêutica”. D’Andrea (1996) utiliza o termo “New Age”, da mesma forma que Amaral (2000), na sua versão em português. Para nomear os “espaços” empíricos, os autores também se diferenciam, sendo os termos “alternativo”, “holístico”, “esotérico” e “terapêutico” os mais utilizados.

¹⁵ A partir da última década do século XX, o “alternativo” associa-se facilmente ao cidadão convencional, preocupado com uma moralidade civil crítica. A nova era aparece, portanto, como o oposto da transgressão, o que não deixa de ser curioso, se nos lembrarmos da ascendência *hippie* dessa categoria (SOARES, 1989, p.124).

¹⁶ O movimento nova era se apresenta como um fenômeno muito singular, pois é possível que parte dos clientes, nem sempre estejam conscientes de “participar” ou estar consumindo mensagens desta cultura. Isto é possível através da grande aceitação de filmes de ficção científica; músicas de Kitaro; de Enya; como estilo musical com arranjos agradáveis; usos de técnicas de meditação e de respiração orientais para aumentar a concentração e relaxar; os vários desenhos animados; revistas; jogos eletrônicos, entre outros, com motes sintonizados com os princípios da Nova Era.

genas americanas, ioga, busca de estados alterados de consciência através do êxtase religioso, da música e das drogas, entre outros. Esta consolidação do movimento pode ser pensada como uma rede (TAVARES, 1998) marcada por porosidades, em que se observam tanto a disseminação dos hibridismos, como do processo de purificação, que busca construir modelos de autoridade assemelhados aos da ciência.

Esta emergência tem como característica principal as novas combinações e os sincretismos. Há uma adesão aos valores transgredidos quando os temas associados ao universo alternativo se fragmentam em múltiplas e versáteis combinações, mobilizando, em ascendência crescente, a “proliferação dos híbridos”, processo que a modernidade não reconhece, na medida em que se centra no discurso de purificação. A seguir, iremos nos deter na análise de um caso específico no qual se podem observar os desdobramentos implicados no embate entre hibridismos e ortodoxias “purificadas”.

PSICOLOGIA E TERAPIAS ALTERNATIVAS

A ascensão das práticas alternativas vem repercutindo de modo intenso no campo da psicologia. A temática sobre tais terapias tem se apresentado de forma controversa nos debates travados entre os psicólogos e as instituições que normatizam e fiscalizam a sua atuação profissional.

Tavares (2003) observa que, conforme vem aumentando o número de adeptos às terapias alternativas, também vem crescendo, em alguns setores da sociedade, como nos conselhos de psicologia, uma preocupação a respeito da confiabilidade de seus resultados e da competência dos profissionais que as adotam. Essa situação tem gerado grande polêmica a respeito da legitimidade social das práticas alternativas. Diante desse quadro, a psicologia tem ocupado lugar de destaque. As disputas em seu interior, segundo essa autora, têm sido mais acirradas do que na medicina, o que tem dificultado o estabelecimento de posicionamentos definidos por parte dos órgãos que representam esse segmento profissional.

A controvérsia suscitada pela relação entre a psicologia e as terapias alternativas fez com que os conselhos desta categoria buscassem pressupostos e justificativas teóricas que fundamentassem a identificação de fronteiras definidas, para justificar e defender a existência de uma diferença clara entre a psicologia, enquanto ciência, enquanto área de conhecimento e de exercício profissional, e as terapias alternativas. Para reforçar esta distinção, os conselhos têm usado como recurso a desqualificação destas últimas, ao argumentarem que elas possuem um fundo místico-religioso,

não tendo, assim, validação científica. Por isso, elas devem ser tratadas como práticas marginais ao próprio controle dos conselhos e, portanto, à própria psicologia, que possui um estatuto de cientificidade.

De acordo com Tavares (1998, p.233), no Conselho de Psicologia não existe distinção formal de tratamento para a questão dos profissionais que se envolvem com técnicas alternativas. A comissão de fiscalização faz uma primeira triagem, a partir da qual são tratados todos os processos de irregularidades que envolvam a ética dos psicólogos, sendo que o caso dos psicólogos-terapeutas é apenas um entre os inúmeros casos observados e fiscalizados, mas é um dos mais importantes, em termos quantitativos e qualitativos. Situação que acabou estimulando a discussão dessa problemática, como um dos principais temas presentes no II Congresso Nacional de Psicologia, em 1996.

Diante dessas questões, tanto o Conselho Federal quanto os Conselhos Regionais de Psicologia (C.F.P. e C.R.Ps) vêm promovendo, no decorrer desses anos, congressos e fóruns para lidar com a temática do “alternativo”, já que se configura como uma realidade cada vez mais frequente nos consultórios. O I Congresso Nacional da Psicologia, realizado em 1994, já tratava da questão das “novas práticas e métodos” que deveriam ser avaliados pela comunidade científica, no sentido de verificar a sua pertinência e a possibilidade de serem utilizados como recursos psicológicos no exercício profissional. O Congresso atribuiu às universidades e à comunidade profissional o papel de avaliar tais técnicas para que pudessem ser reconhecidas.

Novamente, no II Congresso Nacional de Psicologia,¹⁷ no ano de 1996, os conselhos defenderam a abertura para o debate, mediante a realização de pesquisas e avaliações críticas dos conhecimentos submetidos à comunidade científica, já que os psicólogos continuavam a insistir na adoção de terapias alternativas na sua atividade profissional. No ano de 1998, o C.R.P. 06, de São Paulo, chegou a organizar uma coletânea de textos extraídos do ciclo Psicologia em debate, que recebeu o título de Práticas alternativas: campo da psicologia?, que conta com sete artigos só sobre este tema.

Em alguns números do *Jornal do Psicólogo*, produzido pelo C.F.P., encontra-se, em quantidade significativa, colunas que fazem comentários ou alertas sobre as práticas alternativas e, até mesmo, alguns artigos sobre essa questão, como é o caso do texto intitulado Saberes alternativos:

¹⁷ Os I e II Congressos Nacionais de Psicologia (de 1994 e 1996) tiveram como objetivo instalar uma instância coletiva de deliberação das ações da profissão e a construção de propostas organizativas da mesma.

emergência de uma prática ou de uma denúncia?, de João Batista de M. Filho (n.58, 1997). Vale ressaltar que esse mesmo jornal, desde o ano de 1993 até o ano de 2001, tratou dessa temática em, praticamente, 25 edições. A *Revista Ciência e Profissão*, também ligada ao C.F.P., apresenta um artigo, de Gustavo Gauer e outros, do ano de 1997, que tem como título, *Terapias alternativas: uma questão contemporânea em psicologia*.

Esse conflito, por vezes, estimula discussões epistemológicas assim como demonstra ares de uma disputa em termos mercadológicos. Isto fica claro no artigo de Tourinho e Carvalho (1995), *As fronteiras entre a psicologia e as práticas alternativas*, publicado pelo C.F.P., no qual os autores afirmam que é possível defender a existência de uma fronteira entre a psicologia e as práticas alternativas quanto ao tema da cientificidade. Esses autores enfatizam uma interpretação da cientificidade sob uma ótica sociológica. Segundo os autores, isso significa confrontar a psicologia e as terapias alternativas a partir das práticas sociais que são características do processo de produção e validação do conhecimento que veiculam. Argumentação que demonstra uma preocupação a respeito da delimitação do mercado profissional e do reconhecimento social.

Como bem observa Pereira Neto (2001), tanto o domínio técnico e o controle do mercado quanto o estabelecimento de normas de conduta são elementos inconsistentes para a configuração de uma profissão se ela não conquistar altos índices de aderência social. Isso quer dizer que o profissional tem de desenvolver um conjunto de estratégias que consigam persuadir o cliente, de modo que ele se convença da exclusividade desse profissional no exercício da sua atividade. O cliente deve acreditar que aquele profissional detém uma “autoridade cultural” reconhecida em termos de prestação de serviços.

Tourinho e Carvalho, além de Gauer (1997), demonstram esta preocupação da categoria psi em buscar justificativas epistemológicas para embasar um embate que legitime a sua prática na sociedade e que desqualifique a sua “concorrente”, já que estas têm oferecido serviços tipicamente “psis”.¹⁸ A psicologia parece não estar conseguindo sustentar a exclusividade dos seus serviços. O número de pessoas que praticam terapias ditas alternativas e de centros de terapias alternativas, observa Gauer (1997), é grande e tende a aumentar, bem como a sua clientela. Tendência observada com preocupação pelo autor. Gauer afirma, ainda,

¹⁸ Tourinho e Carvalho (1995) citam o trabalho de Amorim (1995) que identifica na publicidade dessas práticas um conjunto de promessas reconhecidas como “psis”: promessas de autoconhecimento, de crescimento pessoal, de desenvolvimento da consciência, de desbloqueios emocionais etc.

que não há dados estatísticos sobre praticantes, clientes e sobre a eficiência¹⁹ das terapias alternativas.

Já Baremlitt (1998) observa que o “alternativo” se diferencia, de modo complexo, a partir de categorias que lhe são atribuídas, como as de “exótico”, “extraoficial”, “dissidente”, “periférico”, “marginal” e outras que têm a ver com o “não reconhecido”, o “não autorizado”, o “não consagrado”. O autor, para abordar tal condição, escolhe uma terminologia que trata essas categorias a partir das noções de Instituinte-Instituído e Processo de Institucionalização. Para ele, as terapias alternativas (o não Instituído) apontam para o surgimento de uma oportunidade: é preciso que a psicologia faça uma revisão autocrítica do que é Instituído, o que pode resultar num questionamento dos Valores Supremos sobre a existência e a práxis do que é Estabelecido na e pela psicologia (BAREMLITT, 1998, p.45).

Gauer (1997), ao comparar as duas práticas, reconhece que o campo da psicologia é caracterizado pela ausência de um vocabulário comum e pela falta de um consenso a respeito dos seus princípios teóricos, além da existência de uma diversidade de escolas com propósitos distintos. No entanto, ele afirma que se há uma dificuldade de traçar padrões dentro desse campo, ela é maior no que se refere às terapias alternativas.

Segundo o autor, as teorias na área da psicologia consideradas como científicas são aquelas que incorporam preceitos de uma lógica empírico-racional na construção de seus aparatos teóricos, que são submetidos a avaliações que permitem demarcar o seu objetivo. Nesse grupo estariam incluídas as teorias que deram origem às práticas de investigação, produção e validação de conhecimento que podem ser consideradas como científicas, afirma Gauer (1997, p.21). Nesse sentido, as práticas alternativas seriam caracterizadas como alternativas à psicologia, na medida em que têm a pretensão de resolver problemas que são tradicionalmente reservados a ela, mas que se valem de recursos explicativos que não se confundem com os empregados por teorias científicas e, assim, não se confundem com a psicologia. As terapias alternativas teriam uma linha de argumentação que apresenta elementos místicos, religiosos ou supersticiosos. O alternativo possuiria, subjacente à sua definição, um outro tipo de conhecimento veiculado além das suas concepções de homem e

¹⁹ A eficiência é definida nesse artigo como a indicação ou especificação da natureza do benefício obtido pelas pessoas que se submetem a esse tratamento. Parece-nos que eles questionam, a respeito dessa natureza, se é um benefício psíquico, para que possa ser utilizado por um psicólogo.

de mundo, não se apresentando, assim, como uma nova experiência no campo da intervenção psicológica.²⁰

Nessa mesma linha de argumentação, Tourinho e Carvalho (1995), ao buscarem os limites entre as duas práticas, diferenciam o discurso “científico” de um “não-científico”, com o objetivo de marcar formas diferentes de construir e de regular um saber. Eles partem do pressuposto de que, com esse tipo de procedimento, ao assegurar a cientificidade da psicologia em confronto com uma prática dita não científica, isso resolveria a questão.

Para estruturar a sua defesa, os autores fundamentam-se na teoria de Thomas Khun. No entanto, eles ressaltam que a pertinência da utilização desse referencial pode ser questionável em vista de não ser possível identificar um paradigma que seja acatado de forma consensual pela categoria psi. Dessa forma, há uma tendência de se caracterizar a psicologia como uma ciência pré-paradigmática, o que sugere a existência de discursos alternativos e concorrentes. O seu campo não é unificado e permanece especializado (diversamente especializado e fragmentado), sendo que cada grupo adere à sua própria orientação teórica e metodológica e essa disputa, ou incompatibilidade de propostas, oferece divergências que vão além da melhor explicação sobre o fenômeno “psi”. Ela envolve a própria definição do que é esse fenômeno, não havendo, assim, um consenso sobre o objeto da psicologia.

Os autores afirmam que, pela análise de Kuhn, a psicologia não teria condições para realizar a pesquisa científica propriamente dita, já que não há uma delimitação do campo. No entanto, eles defendem que, a despeito da falta de unidade, no interior de cada sistema psicológico foi se delineando um paradigma próprio. Cada um desses sistemas desenvolveria um conjunto de crenças que unificaria o grupo e apontaria as questões que lhes seriam cruciais para serem investigadas, assim como definiriam os métodos mais adequados para isso. Se, a partir dessa argumentação, torna-se possível falar de uma atividade científica no âmbito dos sistemas “psis”, Tourinho e Carvalho argumentam ser impossível abordar do mesmo modo “as reivindicações a conhecimento das práticas alternativas. O indicador mais evidente é o de que não se constituem em volta desses discursos comunidades voltadas para a pesquisa” (TOURINHO e CARVALHO, 1995, p.102). E mais, “As condições de acesso aos segredos universais, ou ao conhecimento dessa realidade transcendental,

²⁰ Definição de terapias alternativas adotada pelo autor: aquelas técnicas cujos pressupostos teóricos e filosóficos e os critérios de formação não estão relacionados diretamente com a tradição das psicoterapias adotadas por psicólogos e psiquiatras (GAUER, 1997, p.22).

diferem das condições sob as quais se permite falar de conhecimento no âmbito dos discursos científicos para os discursos alternativos” (Idem, 1995, p.103).

O que esses autores parecem afirmar é que as terapias alternativas, por sua “natureza”, não seriam acessíveis ao crivo da ciência e por isso, não poderiam ser avaliadas, testadas, “purificadas” para receberem a “etiqueta” de científicas e, assim, receberem o reconhecimento enquanto práticas que têm uma terapêutica comprovada. O que está em jogo são os critérios adotados nesta avaliação para que as terapias alternativas possam conquistar legitimidade.

Essa busca pela “cientificação”, delineando campos autorizados da prática “psi” tem produzido embates que se estendem para além da psicologia, compreendendo também uma discussão em torno da “ortodoxia” da psicanálise. Analisando o movimento das terapias corporais, enquanto parte da difusão das terapias alternativas no Rio de Janeiro, Russo (1991) aborda esse movimento como uma manifestação específica de um processo mais amplo que é o da difusão das práticas psicológicas entre a classe média urbana da sociedade brasileira, nos anos 1970. Enquanto parte do que ela chama de “complexo alternativo”,²¹ as terapias corporais têm uma especificidade que é a da sua inserção dentro do campo psi.

De acordo com a autora, o surgimento das terapias corporais está ligado a um movimento de “ortodoxização” da psicanálise, diante da sua popularização no país. Assim, a emergência dessas terapias não seria fruto de uma expansão da psicanálise, mas decorrência do seu movimento de retração. Podemos dizer que a dinâmica desse movimento relaciona-se a uma busca de “purificação”, nos termos de Latour, do que é psicanálise ou de quem pode ser psicanalista. Como a autora mesmo diz, essa espécie de refluxo, promovendo discussões sobre quem faz a “verdadeira psicanálise”, foi acompanhado de um intenso florescimento de práticas alternativas, entre as quais as terapias corporais.

Podemos dizer que o movimento de “purificação” que a psicanálise desbravou, com o intuito de definir a identidade e a especificidade do seu profissional, possibilitou o surgimento de um ente híbrido: as terapias corporais. Elas se apresentaram como práticas alternativas à psicologia e à psicanálise, hibridizando o campo “psi”. Como afirma Tavares (2001),

²¹ Campo cujos contornos externos são pouco nítidos e cujas demarcações estão sujeitas a deslocamentos e variações. Há um entrecruzamento de domínios que são normalmente separados pelos saberes científicos tradicionais, como o terapêutico e o religioso (sincretismo esotérico e terapêutico). Uma das características importantes deste complexo é o alto grau de interpenetração entre diversas práticas e crenças. Cf Russo (1991, p.118)

os profissionais que transitaram por entre os dois polos (no caso, a psicologia e o alternativo) elaboraram modelos relativamente móveis de competência que articulam dois referenciais. Aos olhos de Latour, esses referenciais são, ao mesmo tempo, distintos e indissociáveis.

CONCLUSÃO

De uma forma geral, a contracultura mobilizou um clima de insubordinação aos padrões vigentes, estimulando as mais diversas experiências a partir de combinações estéticas, alucinógenas, espirituais. Desvela-se, assim, um contexto propício à intensificação e o consequente reconhecimento das hibridizações. As intensas experimentações que começam a proliferar nos anos 1970 são indicativas de novas configurações da experiência religiosa que, ancorada na centralidade da experiência, promove a mistura de várias tendências.

A hibridização torna-se um valor que mobiliza a cultura nova era. Viabiliza-se, assim, através da mistura e das combinações, novas conexões que instituições como o C.F.P. e os C.R.Ps não reconhecem, como tivemos a oportunidade de observar no embate traçado entre a psicologia e as terapias alternativas. A adoção de terapias alternativas, ou melhor, a “realidade das misturas”, tem tomado conta dos consultórios de psicologia. A hibridização das práticas interventivas tem se tornado cada vez mais evidente, colocando em questão o processo de institucionalização da psicologia.

ABSTRACT

The article problematizes some characteristics of the “New Age” movement taking the ideas of Bruno Latour as a frame of reference. By comparing its historical roots (the counterculture context) and its consolidation route after the 1980s, it observed an intensification and demarginalization of the crossbred experimentation that characterizes this movement. However, the crossbreeding question has still been producing disputes and controversies as the ones observed in the Federal and Regional Psychology Councils with regard to the regulation of alternative practices.
 Keywords: *New Age movement; counterculture; psychology; alternative therapeutics.*

Referências

AMARAL, Leila. Festivais nova era: quando o Espírito encontra-se na mercadoria. Anpocs, 1998.

_____. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado, in: CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. Trabalho apresentado na MR 04 Insurgências no campo religioso, no Seminário Internacional de História das Religiões e III Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões Insurgências e Ressurgências no Campo Religioso, Recife, 20 a 22 de junho de 2001.

BAREMBLITT, Gregório F. O campo da psicologia frente às práticas alternativas, in: RODRIGUES, Cássia R. (et al). *Práticas alternativas: campo da psicologia?* São Paulo: Conselho Regional de Psicologia – 6ª Região, p. 41-51, 1998.

BELLAH, Robert. *Habits of the Heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1985.

_____. New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity. *Religião e Sociedade*, n. 13/2, Rio Janeiro, 1979.

_____. *Beyond Belief: essays on Religion a post-Traditional World*. New York: Harper& Row, 1970.

_____. A Nova Consciência Religiosa e a Crise na Modernidade, *Religião e Sociedade*, n. 13/2, Rio de Janeiro, p. 18-37, 1986.

BUENO, Eduardo. *Brasil, uma história: a incrível saga de um país*. São Paulo: Editora Ática, 2003.

CAROZZI, Maria Julia. Nova Era: a autonomia como religião, in: _____. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, p.149-190,1999.

CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea, in: BINGUEMER, Maria Clara L. (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, p. 133-164, 1992.

CASTRO, Celso (org.). *Visões do Golpe: a memória militar sobre 1964*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

_____. *Anos de chumbo: a memória militar sobre a repressão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará,1994b.

_____. *Volta aos quartéis: a memória militar sobre a Abertura*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1995.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós-tradicionais*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1996.

FERGUSON, Marilyn. *A conspiração aquariana: transformações pessoais e sociais nos anos 80*. São Paulo: Record, 1995.

GAUER, Gustavo (et al). Terapias alternativas: uma questão contemporânea em psicologia, *Psicologia: ciência e profissão*, 17(2):21-32, 1997.

HEELAS, P. A nova era no contexto cultural: pré-moderno, moderno e pós-moderno, *Religião e Sociedade*. 17/1-2 Ago., p.15-32, 1996.

HOLANDA, Heloísa Buarque de. & GONÇALVES, Marcos A. *Cultura e participação nos anos 60*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LATOOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo: EDUSC, 2002.

_____. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

MAGNANI, José Guilherme. *O Brasil da nova era*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Estudio Nobel, 1999.

_____. O circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo, in: CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, p.27-46, 1999.

MOREIRA, Sonia Virginia. As alternativas da Cultura (anos 60/70), in: MELO, Maria Amélia (org.). *Vinte anos de resistência: alternativas da cultura no regime militar*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986.

MORIN, E. La crise de la rationalité, *Raison Présent*, n. 61, p. 87-96, 1982.

_____. *Cultura de Massa no século XX. O Espírito do Tempo II – Necrose*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

_____. *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

OLIVEIRA, Eliézer. *As forças armadas: política e ideologia no Brasil 1964-1969*. Petrópolis: Vozes, 1976.

PEREIRA, Carlos Alberto M. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PYE, Michael. Estudos da Religião na Europa: estruturas e projetos. *Numen*, n. 6, vol 4, n. 1, p. 11-31, 2001.

RUSSO, Jane Araújo. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 1991.

SOARES, Luis Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil, in: LANDIM, Leila (org.). *Sinais dos Tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER. p. 121-144, 1989.

_____. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa, in: LANDIN, Leila (org.). *Sinais dos Tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, p. 121-144, 1990.

TAVARES, Fátima R. G. *Alquimias da cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. (Tese de Doutorado) IFCS/UFRJ, 1998.

_____. Feiras esotéricas e redes alternativas: algumas notas comparativas dos circuitos carioca e parisiense, *Revista REVER*, n. 1, p. 22-43, 2001.

_____. Legitimidade terapêutica no Brasil contemporâneo: as terapias alternativas no âmbito do saber psicológico. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 13(2):321-342, 2003.

_____. *Hibridismos espirituais: autonomia e globalização do movimento "nova era"*. (inédito).

TOURINHO, Emmanuel Z. e CARVALHO NETO, Marcus B. As fronteiras entre a psicologia e as práticas alternativas, in: FRANCISCO, Ana Lúcia (et al). *Psicologia no Brasil: direções epistemológicas*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, p. 81-110, 1995.