



**Da mente ao corpo?
A centralidade do corpo
nas culturas da Nova Era¹**

Sônia Weidner Maluf²

Sônia Weidner Maluf

Resumo

Este artigo discute a centralidade do corpo e das práticas corporais nas redes terapêuticas e espirituais ligadas às chamadas culturas da Nova Era no Brasil. Em primeiro lugar, busca-se descrever e discutir sobre como o corpo e seus processos são percebidos nas experiências terapêutico-espirituais na rede pesquisada durante meados dos anos 90 em Porto Alegre e Florianópolis. Em segundo lugar, discute-se até que ponto a centralidade e o foco dado ao corpo é uma característica específica das culturas da nova era, ou trata-se de uma característica das culturas urbanas contemporâneas.

Palavras-chave: Religiosidades brasileiras – Nova Era – Corpo - Terapia

Quando o Alberto Groisman me convidou para participar desta mesa, tive a tentação de iniciar esta apresentação discutindo o que seria um “programa antropológico” para se pensar a articulação entre esses três temas, corpo, saúde e religião, não apenas em relação à minha área de pesquisa e à apresentação de hoje, sobre as culturas terapêuticas e espirituais alternativas, ou, para resumir, as culturas da Nova Era no Brasil, mas em relação a outros movimentos religiosos e espirituais ou a outras práticas terapêuticas e de cura. Por um lado, cada um desses temas representa verdadeiros campos da investigação antropológica, por outro, muito já foi escrito na antropologia sobre a relação entre saúde, cura e religião, entre corpo e religião e entre religião, saúde e corpo.

Particularmente, o corpo já tem uma trajetória na antropologia, incrementada por estudos mais recentes, muitos deles focados na experiência da doença como *embodiment* e na vivência ritual e espiritual como algo que também mobiliza afetos, sensações e experiências corporais.

Mas é tanto em relação à articulação entre as três questões quanto à centralidade dada ao corpo que os estudos sobre a experiência terapêutica e espiritual nas culturas da Nova Era têm descrito e interpretado essas experiências e discursos. Grande parte das definições do fenômeno que estou chamando genericamente aqui de “culturas da Nova Era” se refere à emergência de um vasto campo de experiências e discursos voltados para a articulação entre o terapêutico e o espiritual, e a confluência de diferentes práticas e higiênes cor-

porais e saberes (espirituais e terapêuticos): meditação, uso da astrologia e de técnicas divinatórias como instrumentos de autoconhecimento – como o *tarot* ou as runas –, florais de Bach, terapia de vidas passadas, método *Fischer-Hoffman*, renascimento, em rituais de linhagens religiosas e espirituais estabelecidas, especialmente, na época da pesquisa, o Santo Daime e o movimento neo-sânias; etc.

Em minhas pesquisas, tenho discutido também sobre algumas características do contexto brasileiro da emergência dessas novas culturas terapêuticas e espirituais, que marcam alguma especificidade para este fenômeno no Brasil, mesmo ele tendo um alcance bem maior, sendo o que se poderia chamar hoje de um “fenômeno do mundo contemporâneo”. Essas características do contexto brasileiro seriam: 1^o) uma tradição de ecletismo da vivência religiosa e uma interpenetração entre os diferentes universos religiosos – que alguns autores chamaram de sincretismo, outros de ecletismo, de cruzamentos, de interpenetração e de circularidade da vivência religiosa, mas que em comum apontam para a alta circularidade religiosa no Brasil e para a distinção ou distância entre confissão e prática religiosas; 2^o) a informalidade das práticas terapêuticas e da manipulação da esfera doença/cura e a existência de um “pluralismo terapêutico” – caracterizado pelas práticas informais em relação aos processos de doença e cura. Essa práticas aparecem não apenas na utilização de técnicas e fórmulas “caseiras”, tradicionais ou naturais de cura, mas também nas práticas disseminadas de automedicação, da circulação de um conhecimento terapêutico popular que também incorporou parcialmente o discurso médico e científico e, sobretudo, de uma larga difusão de um jargão ou dialeto médico, terapêutico e psicoterapêutico e 3^o) a confluência entre o terapêutico e o religioso – o fato de que alguns estudos sobre religião apontam a doença e a busca de cura como fatores de conversão religiosa é um aspecto importante da aproximação entre o terapêutico e o religioso. Além disso, as diferentes cosmologias religiosas e práticas rituais mostram uma dimensão terapêutica: a definição das causas das doenças e do sofrimento, e de formas de combatê-los ou de os suportar.

Esses três fatores contribuíram para a formação dialética de uma cultura terapêutica neo-religiosa nas grandes cidades brasileiras. Mas é justamente sobre a questão do corpo que a ênfase tem sido dada para definir a especificidade dessas novas experiências terapêuticas e espirituais.

Parece ser um consenso nas diferentes pesquisas e etnografias realizadas em torno de grupos, técnicas, redes e circuitos específicos, que as noções de corpo e corporalidade e as práticas corporais são o foco que define e distingue as culturas da nova era de outras culturas religiosas e/ou espirituais. Para alguns desses autores, o corpo “alternativo”, ou seja, aquele que é produzido e concebido nessas novas experiências, é um corpo não apenas distinto, mas também oposto, ao corpo “hegemônico”, produtivo, voltado ao trabalho e ao esforço, típico das sociedades industriais modernas.

Jane Russo (1993), no resultado da pesquisa realizada no início dos anos 90 sobre os terapeutas corporais no Rio de Janeiro, discute o quanto cresce em torno do campo da psicanálise (que foca seu trabalho sobre a palavra) um “arco cada vez mais amplo” de práticas que têm no corpo seu ponto principal. Ela reúne um conjunto heterogêneo de práticas terapêuticas sob a definição de “terapias corporais”, que se caracterizariam pelo “trabalho no corpo e com o corpo” e que fariam parte de um conjunto mais amplo de “práticas alternativas”. Essas terapias corporais teriam grande influência da teoria reichiana, que, partindo do princípio de oposição radical entre indivíduo e sociedade, sugere que o corpo seria a via mais natural e original de expressão fundamental do indivíduo: “através do corpo se chega à pessoa ‘como ela é naturalmente’”.

Outros autores estendem essa centralidade dada ao corpo para o conjunto das culturas e práticas terapêuticas e espirituais da Nova Era. Maria Julia Carozzi (que tem estudado o fenômeno da Nova Era na Argentina), por exemplo, fala que

“[s]e o ascetismo protestante promovia uma ética singularmente adaptada ao capitalismo de produção [...], a ética da Nova era promove [...] o consumo permanente e prazeroso de serviços terapêuticos e religiosos sempre distintos, sempre mutantes, enquanto exclui expressamente o esforço e a disciplina” (1999, p. 20). Paulo Henriques Martins, que estudou o

complexo terapêutico alternativo no Recife, vai na mesma linha de Carozzi, argumentando que, além da valorização do corpo, um novo significado lhe é dado: de um “corpo do trabalho” passa-se a um novo imaginário do corpo como lugar de conforto, prazer, valorizando a experiência onírica e lúdica (1999, p. 85).

É interessante notar que o foco no corpo não é identificado apenas nesses estudos, mas faz também parte do discurso “nativo” de terapeutas alternativos e seus pacientes, e de buscadores espirituais em geral. Para eles, uma das “falhas” das chamadas psicoterapias ou psicologias convencionais é a total ausência de um trabalho sobre o corpo do paciente, tanto no sentido do diagnóstico quanto no dos prognósticos. A psicanálise seria muito “mental”, reduzindo a experiência do sujeito à dimensão meramente psicológica de sua existência. Também a biomedicina teria limitações ao lidar com o corpo de maneira fragmentada e racionalista, pois o corpo não é visto de forma integral, mas através do órgão, membro ou parte doente.

Colocado esse contexto mais geral sobre como diferentes estudos têm apontado para a centralidade do corpo nas culturas da Nova Era (e aqui eu citei apenas alguns deles) e de como essa centralidade aparece também no discurso dos sujeitos pesquisados, vou desenvolver a minha discussão sobre a questão do corpo nessas experiências em duas vias: em primeiro lugar, descrever e discutir um pouco sobre como o corpo e seus processos são percebidos nas experiências terapêutico-espirituais na rede que eu investiguei durante meados dos anos 90 em Porto Alegre e Florianópolis e, finalmente, discutir brevemente até que ponto a centralidade e o foco dado ao corpo é uma característica específica das culturas da nova era, ou é um foco das culturas urbanas contemporâneas e em que extensão as práticas alternativas reproduzem esse valor central do contemporâneo.

Corpo, perturbação e trabalho terapêutico

Ao lado do sofrimento psíquico e existencial, o sofrimento corporal é um dos mal-estares recorrente nas narrativas de pacientes de terapeutas alternativos e de buscadores espirituais. Desde incômodos mais pontuais, como dor nas costas, insônia, alergias, ou qualquer outra indisposição que não tenha sido resolvida pela biomedicina ou cujo tratamento foi considerado muito agressivo pelo paciente, a

doenças consideradas mais graves e de tratamento mais complexo – como o câncer ou a aids – são motivações que levam a pessoa a procurar as terapias alternativas. Esses procedimentos que visam à cura ou ao menos ao alívio seguirão, no curso do trabalho terapêutico e espiritual, dois caminhos complementares.

De um lado, o mal aparente (a doença e o sofrimento físico) é visto como a manifestação de um “mal espiritual” de fundo. A doença abriga neste caso seu pleno aspecto metafórico: ela é a representação ou a inscrição sobre o corpo dos problemas de ordem subjetiva, da personalidade do indivíduo ou de sua maneira de ser e de ver o mundo. O corpo “fala”, ele é signo e, como tal, pode ser lido, observado, ouvido e interpretado. Para usar uma expressão de Frank (1993), a doença e o corpo são tomados como “produtores de verdade” (p.22). A doença exprime e ela é a sintomatização de uma “personalidade individual” – e de uma certa maneira, é o próprio indivíduo o responsável por seu mal, por sua dor. Para curar, é o ser inteiro que deve mudar (a doença é a ocasião para que isso aconteça). Nessa concepção, a medicina científica é criticada por somente considerar a doença ou o órgão doente. Ela não se interessaria pela pessoa nem pelas causas espirituais e subjetivas do mal.

Por outro lado, se os males do corpo são percebidos como a expressão de uma dimensão subjetiva e/ou espiritual da pessoa, eles não são, no entanto, negligenciados pelas terapias do campo espiritual. Uma das críticas dirigidas contra os psicanalistas e as psicoterapias convencionais é sua desconsideração do corpo. Segundo a visão dos terapeutas alternativos, designada por alguns deles de concepção “holista”³ do mundo e da pessoa, para que um indivíduo esteja bem consigo mesmo, é preciso que seu corpo esteja equilibrado e harmonizado, permitindo a “circulação da energia”⁴. A ação sobre o corpo provoca mudanças no plano espiritual e no mental.

Em relação às doenças consideradas mais graves e às crônicas, o sentido dado ao “mal” não será totalmente diferente do dado às outras afecções físicas, mas estará, no entanto, mais ligado à dimensão espiritual que à psicológica. Quando se trata desse tipo de doença, não é sempre a perspectiva de cura que dá sentido ao trabalho

espiritual. Os procedimentos adotados podem tentar ajudar a pessoa a viver com sua doença, a aliviar o sofrimento, ou, quando se descarta a possibilidade de cura, a se preparar para uma “boa morte”.

Independentemente da existência de uma doença, a busca de um equilíbrio entre o corpo e o espírito vai prosseguir durante todo o percurso espiritual do sujeito.⁵

No que concerne ao sentido dado à experiência da doença e do sofrimento, as concepções que valorizam a auto-cura e o esforço individual na cura são largamente difundidas nesse universo⁶. A vontade individual é investida do poder de criar doenças, assim como é também o esforço do desejo pessoal de cura que pode combater a doença. Essa responsabilidade do indivíduo em relação à sua doença (a seus males) e à sua saúde aparece claramente na literatura de *self-help* largamente difundida e lida no Brasil nos últimos anos.

Essa visão dada à doença está ligada à noção de que o mal, o mal-estar e a perturbação nos percursos espirituais e terapêuticos da Nova Era não são substantiváveis. Eles são uma qualidade da experiência pessoal, ao mesmo tempo um signo que revela um desconforto e uma fonte, uma motivação para a agência, para a mudança.

Da mesma forma, o trabalho terapêutico realizado acaba deslocando gradualmente o foco da doença ou da perturbação que moveu o indivíduo a procurar um terapeuta ou uma vivência espiritual para a pessoa como um todo, suas escolhas, estilo e projeto de vida.

O corpo e o trabalho sobre o corpo ocupam um lugar central entre os mecanismos terapêuticos utilizados. O corpo é uma fonte fundamental de “diagnóstico” (corporal e espiritual). Ele é observado, decifrado, lido como um texto (como os outros símbolos e signos utilizados durante o processo terapêutico, como cartas do *tarot*, mapa astral, etc). Não há preocupação de diagnóstico definido a partir de uma nosologia previamente dada. É o fundo espiritual do mal-estar, do sofrimento e mesmo da doença que é procurado. Em suas “leituras”, o terapeuta não busca os sinais de uma doença, mas os signos dos distúrbios e desequilíbrios de seu paciente. A leitura corporal pode ser comparada ao olhar anatômico sobre o corpo, como na clínica discutida por Foucault (1963). Aqui, no entanto, não se

Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era

busca uma topografia fisiológica, mas uma espécie de taxonomia das personalidades individuais. O terapeuta não quer encontrar a doença nem o órgão doente, mas a pessoa.

Outra dimensão do trabalho terapêutico é a que terapeutas e pacientes denominam “trabalho corporal”, ligada à centralidade da noção de trabalho nesse universo. De modo geral, o trabalho descreve todo o esforço terapêutico e espiritual, individual ou coletivo, para superar o mal-estar e suas causas, e grande parte do trabalho realizado é corporal (de restrições alimentares a exercícios corporais de todo tipo), não necessariamente e nem sempre ligado (ao contrário do que concluíram Carozzi e Martins, citados anteriormente) ao prazer e ao conforto. A adoção de um conjunto de procedimentos corporais, restrições alimentares e de outra espécie acontece não apenas nos momentos de sessão terapêutica ou ritual, mas se estende para o cotidiano da vida – tornando-se um modo de estar no mundo, um estilo (também de corpo).

As técnicas de trabalho sobre o corpo são as mais variadas, e englobam diversos tipos de massagem, técnicas respiratórias, de postura meditativa, movimentos corporais e de exercícios de recondicionamento corporal através de técnicas específicas.

Essas técnicas têm também um fundamento ético comum, baseado sobre a crítica do corpo fabricado pela civilização urbana do ocidente moderno: “racionalizado” e disciplinado para ser um “instrumento de produção”.

A alimentação é outro aspecto importante tanto em relação ao trabalho espiritual de purificação, quanto em relação aos códigos sociais e de filiação espiritual. A conversão ao vegetarianismo, ou simplesmente a eliminação das carnes vermelhas, é o exemplo mais evidente de mudança de hábitos corporais provocada pela adesão às terapias espirituais. O perfil alimentar típico do “buscador espiritual” da Nova Era é o do vegetariano, mesmo que isso não seja uma regra. A ingestão de alimentos é freqüentemente utilizada como metáfora da relação entre a pessoa e o mundo exterior, ao tipo de energia que ela irá receber, às trocas que ela vai estabelecer com os outros e a sua maneira de “estar no mundo”.

Outro princípio que define uma hierarquia alimentar é o da lógica de circulação de substâncias, qualidades e energias através dos alimentos.

A circulação, ou a troca de energia, é outra noção fundamental do trabalho terapêutico-espiritual. Ela circula no corpo e no espírito da pessoa e em seu contexto exterior (a natureza, os outros, os objetos, o cosmos, os lugares) estabelecendo contatos. Muitas vezes, determinados sofrimentos físicos, doenças, perturbações de ordem corporal são interpretados do ponto de vista da circulação da energia e o trabalho terapêutico se realiza também no sentido de garantir a qualidade da energia e de sua circulação.

Dimensões cosmológicas do corpo: o “espelho da alma”

Para Vernant (1973), entre os gregos, a “descoberta da interioridade” vai ao lado da afirmação do dualismo somato-psicológico (a alma e o corpo)⁷. Apenas mais tarde é que o corpo será integrado ao Eu “para fundar a pessoa ao mesmo tempo em sua singularidade concreta e como expressão do homem integral”⁸. Na concepção de pessoa enunciada nas narrativas dos itinerários e experiências terapêuticas e espirituais, mesmo se resta algo do reconhecimento de uma dualidade entre o corpo e o espírito, eles são vistos como uma mesma coisa.

O corpo não é visto como um conjunto de membros e órgãos; ele também não é somente matéria. O corpo é representação, texto, forma simbólica, território onde a pessoa se inscreve, sua história, suas dores e sofrimentos (“é preciso saber escutar seu corpo”, diz um terapeuta). A concepção simbólica e psicológica do corpo prevalece sobre uma concepção fisiológica: o corpo não se reduz à materialidade do corpo físico.

Se for preciso encontrar um sentido na relação entre corpo e espírito, este não será de oposição. Tudo o que acontece com o espírito se exprime no corpo; tudo o que acontece com o corpo terá conseqüências para o espírito. Assim são explicadas as origens de certas doenças (explicações, aliás, muito parecidas com as da medicina psicossomática). O que Norbert Elias (1978) chamou de “processo civilizador” do corpo, e de controle e disciplinamento das emo-

Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era
ções, e o que Foucault (2002) denominou de processo de aprisionamento do corpo pela alma, ao descrever a história das prisões, nas terapias na Nova Era aparece como um movimento de dupla mão.

Ao contrário da visão ocidental e cristã, que vê o corpo como um objeto a ser controlado e dominado através da força da vontade, discurso e prática nas terapias alternativas levariam em conta as razões do corpo. Uma parte das terapias corporais é baseada na liberação das pressões e limitações impostas ao corpo, visto como cotidianamente disciplinado para ser um instrumento de produção e de reprodução de papéis sociais determinados.

O corpo não só expressaria e revelaria as “doenças da alma”, mas ele seria o próprio meio, o instrumento de sua cura. Grande parte das técnicas terapêuticas alternativas estão focadas no trabalho corporal em seus procedimentos de cura.

Também a adoção de um comportamento terapêutico e de uma prática espiritual no plano da vida cotidiana diz respeito a uma nova relação com o próprio corpo, a formas particulares de higiene pessoal e, por vezes, a certas interdições e prescrições (alimentares e outras). No processo de transformação pessoal, o corpo muda e exibe os signos dessa mudança.

O corpo simbólico

Dois tipos de significados se inscrevem sobre o corpo: os pessoais (que falam do sujeito e de sua singularidade) e os coletivos (que falam de seus laços e filiações espirituais).

Os significados pessoais estão ligados a essa função do corpo como forma simbólica da pessoa. Na leitura corporal feita por um terapeuta, o corpo conta uma história pessoal, ele é um texto, um lugar de inscrições. Não existe uma topografia fixa ou pré-estabelecida: ele é um texto aberto, em transformação, um “espelho da alma”. A transparência e evidência do corpo vai desvelar a opacidade da alma. Susan Sontag falou de outra transparência:

A tuberculose faz o corpo tornar-se transparente. Os raios X, que constituem o instrumento do diagnóstico padrão, permitem, às vezes pela primeira vez, que a pessoa veja seu interior, que ela se torne transparente para ela mesma⁹.

Foucault já havia desenvolvido essa idéia da transparência corporal em *O nascimento da clínica*. Hoje, essa transparência do corpo é bem mais vasta, graças a ecografias, *scanners*, endoscopias e tomografias. Todo o interior do corpo humano foi praticamente revelado. As terapias espirituais buscam uma outra transparência, aquela da alma: tudo deve ser dito, expresso, “colocado pra fora”. Mas ainda é o corpo que permanece como o mediador para essa expressão de si.

Ao mesmo tempo, o corpo também é uma espécie de mediação com o mundo, sendo outra de suas dimensões a dos significados sociais nele impressos, sobretudo aqueles que revelam a experiência espiritual do sujeito, seja de forma explícita (vestimentas, adereços, colares, anéis, roupa ritual, etc.), seja através de signos mais sutis que apenas quem já é um iniciado consegue interpretar (um certo olhar, uma maneira de falar, de caminhar, o uso de determinada linguagem etc.).

Conclusões

Os estudos sobre a Nova Era e sobre a cultura alternativa são unânimes em reconhecer a centralidade do corpo e a dimensão terapêutica dessas experiências espirituais. Mas a questão que eu gostaria de levantar agora no final é: seria essa centralidade um valor estrutural ou estruturador dessas culturas ou uma resposta aos valores centrais do mundo contemporâneo pós-anos 70? Alguns estudos que pretendem traçar a genealogia da cultura alternativa não precisam ir muito longe, mas bastam ir aos anos 60 e 70 para constatar que o foco da maior parte dos discursos e práticas estava centrado naquele momento não sobre o corpo, mas sobre, ao lado do trabalho espiritual, o trabalho sobre a mente. Expressões como “expansão ou liberação da consciência”, “outras formas de percepção”, etc. eram largamente utilizadas com esse sentido. Não que não se adotasse, naquele momento, trabalhos, exercícios e higiênes corporais muito semelhantes aos de hoje. Mas esses não tinham a centralidade que têm hoje, não eram a “razão de ser” dessas experiências. Maria Julia Carozzi localiza as origens norte-americanas da formação do núcleo central da rede alternativa na comunidade de Esalen, nos Estados Unidos, e em seus movimentos posteriores, como o Movimento do

Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era

Potencial Humano e as influências que teria recebido de idéias de Nova Era vindas da Inglaterra. Apesar de considerar que essa localização de um fenômeno cultural tão vasto e planetário em uma única comunidade ou grupos de indivíduos me parece um pouco redutora, é interessante resgatar, nessa genealogia traçada por Carozzi, o peso das idéias de liberação ou ampliação da consciência lado a lado com a de trabalho espiritual e com as emoções. Figuras como Aldous Huxley (que foi consultor do líder da comunidade de Esalen), Gregory Bateson (que desde o começo participou ativamente do projeto Esalen e lá se instalou no final da vida), Stanislav Grof (que deu *workshops* na comunidade) são alguns exemplos entre outros.

Foi só a partir do que se poderia chamar de um segundo momento de expansão das práticas alternativas na segunda metade do século XX, nos anos 80, que o foco, tanto nos discursos quanto nas práticas, passou a ser dado no corpo.

Até que ponto esse foco no corpo não seria um desdobramento e a expressão de uma cultura mais ampla da subjetividade no contemporâneo e que poderia ser estendido para outros fenômenos, como outras formas de religiosidade, a medicalização da subjetividade e do sofrimento psíquico entre outros temas do contemporâneo, é uma reflexão a ser feita. E mesmo assim, há que se relativizar essa centralidade como razão de ser dessas culturas, na medida em que mais do que fim em si mesmo, o corpo aparece como um dos lugares para diferentes formas de subjetivação no contemporâneo, seja no sentido de autonomização e de empoderamento individual, seja através de diferentes regimes sujeição.

Por outro lado, é possível se perceber mais recentemente em alguns grupos e movimentos da rede alternativa, e mesmo em algumas práticas corporais, uma preocupação inversa: a necessidade de se retomar uma vivência menos focada no corpo e com mais ênfase na mente ou no espírito, conforme a corrente espiritual. Um exemplo dessa dinâmica vem sendo estudado mais recentemente por Tales Nunes (2006), em uma pesquisa sobre a trajetória de alguns praticantes e mestres de Iôga que têm buscado deslocar a ênfase do corpo à mente.

Notas

- ¹ Versão modificada da apresentação do Painel “Saúde, Religião e Corpo”, no III Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde, da ABRASCO, em julho de 2005, Florianópolis. Ele reproduz e reordena algumas partes de minha Tese de Doutorado (MALUF, 1996), algumas dessas partes já tendo sido publicadas nas versões em português dos capítulos da Tese. A pesquisa foi realizada com Bolsa da CAPES.
- ² Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.
- ³ Holista neste caso aparece como categoria nativa para se referir ao mesmo tempo a uma crítica à fragmentação do corpo, da pessoa e do mundo pelas terapias convencionais, e a uma visão que busca perceber o sujeito e o mundo em suas totalidades.
- ⁴ A noção de energia (e suas formas de circulação ou de congestão) é central nesta identificação dos males corporais aos males espirituais.
- ⁵ Podemos fazer aqui um paralelo com o que S. Zweig (1982) denominou “medicina romântica”: aquela que, “vinculando-se ao movimento poético e filosófico dessa época, aspira a uma união superior da alma e do corpo” (p. 17).
- ⁶ Ainda segundo Zweig (1982), esse reforço da vontade de cura presente em cada indivíduo (cada um portando em si um “médico interior”, p.18) é também um dos aspectos centrais da “medicina romântica”.
- ⁷ “A alma se define como o contrário do corpo; ela é acorrentada como em uma prisão, sepultada como numa tumba. O corpo se encontra assim, no começo, excluído da pessoa, sem vínculo com a individualidade do sujeito. (Cf. Vernant, 1973, p.36).
- ⁸ Idem, p.36, nota 3.
- ⁹ Cf. Sontag, 1984, p. 18.
- ¹ Trata-se do projeto “Corpo e Tratamento no Candomblé, Espiritismo e Pentecostalismo”, coordenado pela autora e apoiado pelo CNPq.

Referências bibliográficas

- CAROZZI, Maria Julia. Introdução. In: CAROZZI, Maria Julia (org.) *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 8-26.
- ELIAS, Norbert. *The civilizing Process*, vol I, New York: Urizen Books, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FRANK, Arthur. “The rhetoric of self-change: illness experience as narrative”. *The sociological quarterly*, vol.34, n.1, p. 39-52, 1993.
- MALUF, Sônia Weidner. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 1996.
- MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, Maria Julia (org.) *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 80-105.
- NUNES, Tales. *Do corpo à mente: trajetórias de um mestre de Yôga*. Pré-projeto de Dissertação

- Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era
de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina,
Florianópolis, 2006.
- RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*,
Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1993.
- SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*, Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- VERNANT, J.-P. La personne dans la religion grecque. In MEYERSON, I, (ed.) *Problèmes
de la Personne*. Paris: Mouton, 1973, p.23-52.
- ZWEIG, Stefan. *La guérison par l'esprit*, Paris: Belfond-Le Livre de Poche, 1982.