

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Thiago de Menezes Machado**

**Cristianismo Alternativo: Relações entre protestantismo, neoesoterismo e  
rastafarianismo em Alto Paraíso de Goiás**

**Juiz de Fora**

**2014**

**Thiago de Menezes Machado**

**Cristianismo Alternativo: Relações entre protestantismo, neoesoterismo e rastafarianismo em Alto Paraíso de Goiás**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Doutor Marcelo Ayres Camurça

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Machado, Thiago de Menezes.

Cristianismo Alternativo : Relações entre protestantismo, neoesoterismo e rastafarianismo em Alto Paraíso de Goiás / Thiago de Menezes Machado. -- .

109 f.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, .

1. Nova Era. 2. Contracultura. 3. Bricolagem. 4. Cristianismo. I. Camurça, Marcelo Ayres, orient. II. Título.

**Thiago de Menezes Machado**

**Cristianismo Alternativo: Relações entre protestantismo, neoesoterismo e rastafarianismo em Alto Paraíso de Goiás**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 17 de março de 2014

**BANCA EXAMINADORA**

---

Doutor Marcelo Ayres Camurça - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Doutor Paulo Gracino Júnior  
IUPERJ/Universidade Cândido Mendes

---

Doutor Rodrigo Portella  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor Marcelo Camurça, orientador do meu trabalho, pelo acompanhamento atencioso desta dissertação. Sua leitura atenta aos detalhes, suas indicações de leitura para aprofundamento das questões abordadas, suas críticas e sugestões foram essenciais para a qualidade acadêmica deste texto. Seu profundo conhecimento das temáticas abordadas, somado à cordialidade e sua disposição para trabalhar junto com seus orientandos, foram fundamentais.

Agradeço, também, a todos os colegas e professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. As conversas, tanto dentro quanto fora dos ambientes acadêmicos, contribuíram para o maior conhecimento teórico no campo das Ciências Sociais e das Ciências da Religião.

Agradeço a todas as pessoas de Alto Paraíso que, de alguma forma, contribuíram para a realização da pesquisa de campo. Ao casal Cristian e Bela, por me hospedarem em sua casa. Ao Matheus, por ter aberto as portas para que a pesquisa de campo pudesse ser realizada. Por fim, agradeço a todos os amigos e amigas que fiz durante os meses em que morei na Chapada.

Agradeço, também, à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa de estudos durante todo o período de realização do curso de Mestrado.

## RESUMO

A ascensão do movimento Nova Era, a partir dos movimentos de contestação contraculturais que surgiram nos anos de 1960, representou o surgimento de uma “nova consciência religiosa” no mundo ocidental contemporâneo. Em Alto Paraíso de Goiás, local de convergência *new age*, essa religiosidade alternativa continua a relacionar-se com a contracultura, especialmente sob sua versão *hippie*. Esse ambiente torna-se o palco para experimentações religiosas de grupos cristãos alternativos, que, através de afinidades eletivas percebidas entre o universo neoesotérico, no qual se inclui o grupo rastafari, e o cristianismo, fazem suas negociações de sentido em direção a uma vivência religiosa capaz de conjugar a mensagem cristã com o estilo alternativo e neoesotérico. Essas negociações de sentido acontecem pela presença cristã no ambiente fronteiro de Alto Paraíso e pelos contatos pessoais e cotidianos entre os evangélicos e os grupos neoesotéricos. A pesquisa etnográfica pretende mostrar como essas negociações são feitas entre os grupos evangélico e neoesotérico, bem como suas experiências rituais e estéticas que combinam elementos desses dois universos culturais. A bricolagem, neste caso, é orientada por uma sensibilidade que impõe limites às possibilidades apropriação evangélica dos conteúdos e elementos simbólicos neoesotéricos.

Palavras-chave: Nova Era. Contracultura. Bricolagem. Cristianismo.

## ABSTRACT

The rising of the New Age movement, from the countercultural movements of contestation that emerged in the 1960s, represented the emergence of a “new religious conscience” in the contemporary Western world. In Alto Paraíso de Goiás, place of new age convergence, this alternative religiosity continues to relate to the counterculture, especially under its hippie version. This environment becomes the stage for religious experimentations of alternative Christian groups, who, through elective affinities perceived between the neoesoteric world, which includes the rastafari group, and Christianity, make their negotiations of meaning towards a religious living capable of conjugating the Christian message with the alternative and neoesoteric style. The negotiations of meaning happen through the Christian presence in the boundary environment of Alto Paraíso and through the personal and daily contacts between the evangelical and neoesoteric groups. The ethnographic research aims to show how these negotiations are made between the evangelical and neoesoteric groups, as well as the ritual and aesthetic experiences which combine elements from these two cultural universes. The *bricolage*, in this case, is oriented by a sensibility which imposes limits to the possibilities of evangelical appropriation of the neoesoteric contents and symbolic elements.

Keywords: New Age. Counterculture. *Bricolage*. Christianity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1: CONTRACULTURA E MOVIMENTO NEW AGE</b> .....	12
1 Alto Paraíso e seu Contexto Alternativo.....	13
1.1 A Contracultura.....	14
1.2 Ambiente e Histórico de Alto Paraíso.....	18
1.3 Nova Era Como Face Religiosa da Contracultura.....	20
2 Nova Era: Características.....	23
2.1 Nebulosa Místico-Esotérica e Modernidade Religiosa.....	23
2.2 Estilo de Vida e Comunidade no Movimento <i>New Age</i> .....	26
2.3 Comunidade Pulverizada e Socialização Religiosa.....	29
3 Cristianismo Alternativo.....	31
3.1 O Cristianismo Contracultural.....	33
3.2 O Cristianismo Alternativo em Alto Paraíso de Goiás.....	36
<b>CAPÍTULO 2: MENSAGEM EVANGÉLICA E ESTILO ALTERNATIVO</b> .....	41
1 Cristianismo e Nova Era.....	42
1.1 Religião e Natureza.....	44
1.2 Humor e Reflexividade.....	47
1.3 Trajetórias Pessoais.....	51
2 Cristianismo e Movimento Rastafari.....	56
2.1 <i>Reggae</i> e o Despertar de uma Espiritualidade Bíblica.....	56
2.2 Afinidades Eletivas e Fortalecimento de Laços Comunitários entre Rastas e Cristãos.....	60
2.3 O Show Como Espaço de Adoração Rasta/Cristão.....	65
<b>CAPÍTULO 3: EXPERIMENTAÇÕES LITÚRGICAS CRISTÃS EM CONTEXTO ALTERNATIVO</b> .....	70
1 Cultos Semanais.....	73
1.1 Cultos da Seiva.....	79
1.2 Cultos da <i>Sar Shalom</i> .....	82
1.3 Estudos Bíblicos.....	84
2 Sacramentos.....	86



2.1 Santa Ceia.....	86
2.2 Batismo.....	89
3 Lua Nova.....	92
3 Lua Cheia.....	97
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>102</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>105</b>

## INTRODUÇÃO

Desde a segunda metade do século XX, as sociedades ocidentais, assistem a fenômenos de efervescência religiosa. Estes fenômenos têm desafiado constantemente os quadros analíticos oferecidos pelos especialistas nos estudos de religião, sobretudo por sua impermanência, sua capacidade de reinvenção contínua e pelos arranjos inusitados que se processam em seu interior.

Não apenas os especialistas em análise da religião, mas também as próprias instituições religiosas tradicionais, tanto ocidentais quanto orientais, são desafiadas por essa espiritualidade cambiante e em processo de constante reinvenção. A crise de transmissão da memória coletiva religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008, 58), nesse caso, provoca reações e ajustamentos nas próprias instituições.

Dentre esses fenômenos de efervescência religiosa que vêm emergindo nas sociedades ocidentais, destacam-se os movimentos ligados ao que estudiosos da religião denominaram “nebulosa místico-esotérica” (CHAMPION, 1990). Movimento que encerra em si múltiplos arranjos e composições, a nebulosa místico-esotérica evidencia o surgimento de uma nova forma de lidar com o sagrado, com a religiosidade e com as religiões tradicionais, tanto ocidentais quanto orientais.

O movimento pentecostal também foi responsável por provocar mudanças no cenário religioso contemporâneo. Durante as últimas décadas do século XX, o movimento pentecostal cresceu de forma impressionante na América Latina, África e Ásia. Analisando as estatísticas sobre o pertencimento religioso pentecostal na Ásia, o teólogo Allan Anderson afirma que “a Ásia tem a segunda quantidade mais alta de pentecostais/carismáticos em todos os continentes e parece estar alcançando rapidamente o primeiro: América Latina” (ANDERSON, 2007, p. 132).

A situação de pluralismo se impõe no mundo contemporâneo, produzindo aquilo que Geertz chama de “um mundo em pedaços” (GEERTZ, 2001). Esse mundo em pedaços, descrito por Geertz, impede a simples separação física entre os grupos com distintas tradições e culturas. Dessa impossibilidade de separação, resulta um mundo sem fronteiras (GEERTZ, 2001, p. 158) não apenas físicas, mas também religiosas e simbólicas.

Nesse contexto, as religiões são submetidas a um constante contato umas com as outras, o que termina por relativizar suas crenças e estruturas internas de plausibilidade. As influências de uma religião sobre outra ocorrem de forma muito mais dinâmica, levando a uma reorganização acelerada dos cenários religiosos atuais (CAMURÇA, no prelo).

O presente trabalho tenta oferecer uma contribuição aos estudos sobre essa nova forma de relacionar-se com a espiritualidade e sobre os arranjos que se processam no interior desse fenômeno, lançando um olhar etnográfico sobre as aproximações e distanciamentos entre a espiritualidade místico-esotérica, o movimento rastafari e grupos evangélicos na cidade de Alto Paraíso de Goiás, centro de produção e consumo neoesotérico. A atenção etnográfica concentrou-se sobre as experiências evangélicas de diálogo com este contexto de espiritualidade *new age*.

Para tanto, analisaremos as origens históricas dessa nebulosa na contracultura dos anos de 1960, especialmente sob sua face *hippie*. O desdobramento desse movimento em diversos grupos, de orientações seculares e religiosas variadas, dará lugar ao movimento *new age*. O recurso à combinação entre elementos de distintas origens culturais e religiosas marca esse estilo de vivência espiritual.

A contracultura *hippie*, as mudanças que resultaram de suas experimentações e o contexto alternativo de Alto Paraíso de Goiás, bem como as origens contraculturais do movimento neoesotérico e sua forma de lidar com a religiosidade serão analisados no primeiro capítulo. Por fim, este capítulo apresentará as comunidades cristãs locais que interagem com o universo simbólico alternativo.

O segundo capítulo apresenta as afinidades eletivas percebidas pelos evangélicos que adotam valores da contracultura entre a mensagem cristã e a vivência cultural alternativa. A descoberta de valores afinados com a mensagem cristã na contracultura, no movimento rastafari e na Nova Era oferecem pontos de contato para que se inicie um diálogo crítico entre os frequentadores de seu espaço e de seu imaginário simbólico e social. Dessa forma, essas tradições religiosas podem abrir-se para contaminações mútuas (SANCHIS, 1997).

Esse diálogo crítico revela pontos de aproximação e pontos de distanciamento entre os evangélicos, rastafaris e neoesotéricos. Em consequência, podem-se perceber relações sociais construídas na tensão entre uma mensagem fiel ao cristianismo protestante e um estilo alternativo de expressão e vivência da espiritualidade cristã nestes grupos.

Por fim, o terceiro capítulo apresenta a descrição e análise etnográfica dos rituais que compõem o calendário religioso das comunidades cristãs observadas, chamando a atenção para a influência da estética alternativa e neoesotérica na liturgia e na expressão religiosa comunitária dessas comunidades. Os cultos cristãos dominicais, a celebração dos sacramentos (batismo e eucaristia) e os estudos bíblicos adotam elementos próprios do universo estético alternativo.

Além dos rituais dessas comunidades, o capítulo descreve outros dois rituais frequentados pelos evangélicos de Alto Paraíso. O primeiro é a celebração de Lua Nova, de corte mais pronunciadamente neoesotérico, marcado pela multiplicidade de manifestações religiosas que permanecem lado a lado nessas celebrações. O segundo é o ritual rastafari *Nyabinghi*, celebrado sob a Lua Cheia, nos quais se canta os louvores a JahRastafari. Os evangélicos frequentam e participam desses rituais, de modo que eles oferecem oportunidade privilegiada para a socialização e o diálogo entre as distintas tradições.

A suspeita de Danièle Hervieu-Léger (2005, p. 91) de que as combinações e os arranjos individuais, que ampliam as possibilidades de reconstruções individuais da crença na modernidade religiosa, encontram limitações dentro do universo de valores possíveis em cada caso individual, isto levanta a questão a respeito de uma racionalidade que delimite essas combinações. Essa questão permanece como pano de fundo para as análises que se seguem sobre as afinidades eletivas percebidas entre cristianismo e neoesoterismo e sobre as relações sociais, com suas aproximações e distanciamentos, que se formam ao redor dessas afinidades eletivas.

## CAPÍTULO 1: CONTRACULTURA E MOVIMENTO NEW AGE

A contracultura foi um dos fenômenos culturais de maior impacto na segunda metade do século XX. Embora tenha se enfraquecido como fenômeno cultural de massa, ela continua a gerar repercussões de longo alcance na sociedade ocidental atual, sobretudo através da gestação do fenômeno que tornou-se conhecido como o Movimento Nova Era.

O movimento contracultural, nos anos de 1960 e 1970, impulsionou um movimento de retorno ao campo, tanto no Brasil quanto em outros países do Ocidente. No caso brasileiro, isso refletiu-se na formação de comunidades alternativas em pontos de interesse ecológico. Um desses pontos é Alto Paraíso de Goiás, município localizado na Chapada dos Veadeiros, no estado de Goiás.

As iniciativas de estabelecimento de comunidades alternativas rurais na região desdobrou-se no surgimento de um centro de afluência para a cultura neoesotérica brasileira, atraindo pessoas interessadas em diversos tipos de religiosidades e filosofias ligadas ao movimento *new age*.

Neste capítulo, abordaremos o surgimento de uma iniciativa de vivência cristã afinada com valores da contracultura. Essa iniciativa reúne jovens que, engajados em estilos de vida contraculturais, em especial o movimento rastafari e as heranças do movimento *hippie*, buscam formas alternativas de viver uma espiritualidade cristã de corte evangélico.

Para tanto, em um primeiro momento, iremos analisar as ligações entre a contracultura que surgiu nos anos de 1960 e a espiritualidade nebulosa do circuito neoesotérico. Em seguida, nossa atenção se voltará para o contexto alternativo de Alto Paraíso de Goiás. Tentaremos seguir as linhas históricas do surgimento de uma comunidade de alternativos<sup>1</sup> em Alto Paraíso.

As questões relativas à Nova Era enquanto a face religiosa do movimento alternativo (SOARES, 1994, p. 209) colocam em questão o contexto religioso contemporâneo, marcado

---

<sup>1</sup> Uma comunidade de alternativos, não uma comunidade alternativa. Como veremos, as tentativas de formação de uma comunidade alternativa foram muitas, a maior parte delas sem sucesso. No entanto, criou-se uma comunidade de alternativos.

pelas buscas constantes de uma religiosidade personalizada, altamente bricolada<sup>2</sup> e construída pelo próprio indivíduo crente às margens das regulações institucionais da crença.

Por sua prontidão em bricolar elementos distintos sem se preocupar em formular um sistema de crenças que tenha uma coerência doutrinária, a espiritualidade *new age* apresenta-se como uma nebulosa que se furta às conceituações rígidas, precisas, tendo a impermanência como uma de suas principais características. Este será o tema da segunda parte do capítulo.

Por fim, apresentaremos o surgimento e o histórico da experiência cristã alternativa, propriamente dita. Tentaremos seguir a história de surgimento dessa experiência, indicando os atores relacionados ao início desse encontro entre cristianismo e cultura alternativa.

Antes de lançar o olhar para a comunidade estabelecida em Alto Paraíso de Goiás, no entanto, será necessário apontar os antecedentes de um cristianismo alternativo. Indicaremos, rapidamente, duas comunidades que são paradigmáticas para o surgimento do cristianismo contracultural no Brasil e que ecoam, de alguma forma, nas experiências cristãs em Alto Paraíso.

## 1 ALTO PARAÍSO E SEU CONTEXTO ALTERNATIVO

A cidade de Alto Paraíso de Goiás, localizada na região da Chapada dos Veadeiros, no nordeste goiano, tem se destacado, desde o começo da década de 1980 (TAVARES, 1985, p. 76), como um dos pólos de atração do movimento de contracultura brasileiro e dos novos movimentos religiosos que compõem a chamada “nebulosa neoesotérica” (CHAMPION, 1990).

Desde as primeiras iniciativas para o estabelecimento de comunidades alternativas na região, muitos destes errantes contraculturais e religiosos (AMARAL, 1993) agregaram-se ao município, modificando seu ambiente cultural e social. A cultura popular, sertaneja, típica das

---

<sup>2</sup> O termo *bricolage* foi introduzido na teoria antropológica por Claude Levi-Strauss, em suas reflexões sobre o pensamento mítico. O termo faz referência à execução de um trabalho utilizando-se de meios que não obedecem a um planejamento prévio e adotando materiais que são úteis, mas não são feitos sob medida para o trabalho a ser realizado (LEVI-STRAUSS, 2008, p. 32-33).

pequenas cidades interioranas do estado de Goiás, foi submetida a um contato constante com indivíduos vindos de fora, sobretudo da região sudeste do país<sup>3</sup>.

Esses migrantes eram portadores dos valores defendidos por movimentos de contestação social surgidos nos Estados Unidos e na Europa, sobretudo, nos anos 50 e 60 do século XX. Sua chegada à Chapada dos Veadeiros modificou radicalmente a paisagem social de Alto Paraíso, mesclando o estilo da contracultura ao ambiente sertanejo de cidade interiorana.

Parte da contestação promovida por esses movimentos relacionava-se com a forma de lidar com as questões religiosas no seio das grandes religiões. De maneira especial, sua crítica era dirigida ao cristianismo, enquanto força cultural influente no mundo ocidental.

Essa crítica religiosa, produtora de novas formas de lidar com o sagrado, insere-se, portanto, dentro de um contexto maior de contestação e crítica ao sistema cultural hegemônico no Ocidente. A origem dessa contestação encontra-se, sobretudo, nos movimentos *hippie* e *beatnik*, que modificaram o panorama cultural ocidental na segunda metade do século XX e que forneceram o material cultural a partir do qual a cultura alternativa posterior pôde alimentar-se.

### 1.1. A CONTRACULTURA

A contracultura que fornece o pano de fundo das migrações de novos atores para Alto Paraíso a partir da década de 1980 articulou-se como um movimento de crítica dos padrões dominantes da cultura ocidental. Essa crítica objetivava a uma superação de uma “cultura de cálculo” por uma “cultura da imaginação” ou da experiência (D’Andrea, 2000, p. 44).

Essa cultura do cálculo, conforme a caracteriza D’Andrea, tem como característica essencial a adoção do individualismo utilitário como referencial para o posicionamento do sujeito no mundo. O individualismo utilitário

Supõe a existência de apetites e medos humanos e vê a vida humana como um esforço para a maximização do auto-interesse em relação aos meios disponíveis, se afinizando por isso com uma compreensão basicamente econômica da existência humana. (D’ANDREA, 2000, p. 44)

---

<sup>3</sup> Fenômeno semelhante aconteceu no norte do país quando, a partir da década de 1970, muitos andarilhos e *hippies* estabeleceram-se na comunidade daimista organizada por Padrinho Sebastião, introduzindo elementos contraculturais às práticas da comunidade (GOULART, 2008, 267-268).

Essa rejeição da cultura do cálculo nasce tanto dos sucessos como das falhas do sistema cultural ocidental. Os anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial viram um crescimento significativo da taxa de natalidade nos EUA, produzindo um fenômeno que ficou conhecido como *baby boom*.

A geração *baby boom*, sobretudo em suas camadas médias e superiores, possuíam boa situação econômica e possibilidade de educação formação de nível superior. No entanto, tanto os jovens das camadas positivamente privilegiadas quanto aquelas em situação de fragilidade social sentiam-se insatisfeitas com o sistema burocrático-capitalista. Conforme o expressa D'Andrea:

De um lado, jovens abastados questionavam o sentido de uma vida dedicada ao trabalho e à riqueza como fins em si mesmos; de outro, segmentos marginalizados colocavam em questão as injustiças e desigualdades existentes em um sistema de superfluência material. (D'ANDREA, 2000, p. 44)

Esses jovens questionavam o ensino tradicional, a valorização exagerada da tecnologia e o consumismo das sociedades capitalistas modernas. Acima de tudo isso, sua crítica era dirigida às estruturas que sustentavam e mantinham vivo esse imaginário cultural:

Rejeitavam-se não apenas os valores estabelecidos mas, basicamente, a estrutura de pensamento que prevalecia nas sociedades ocidentais. Criticava-se e rejeitava-se, por exemplo, o predomínio da racionalidade científica, tentando-se redefinir a realidade através do desenvolvimento de formas sensoriais de percepção. (PEREIRA, 1986, apud DUARTE, 2010, p. 23)

Contudo, a Guerra do Vietnã catalisou esses questionamentos, fornecendo a ocasião para que amplos setores de juventude da sociedade norte americana aderissem à contestação que estava sendo proposta pelos movimentos contraculturais, ainda que nem todos se identificassem com o estilo de vida e a filosofia que alimentavam a contracultura.

Nesse contexto, jovens queimavam seus certificados de alistamento militar em protesto à guerra.

O grande *slogan* dessa coletividade era: Façamos amor e não a guerra. A partir desse lema muitos jovens recusavam o serviço militar e rasgavam suas convocações que os levariam até a guerra do Vietnã. Essa atitude vai ajudar a aumentar o número de *hippies*. (DUARTE, 2010, p. 64-65)

Ao queimar seus certificados de alistamento, esses jovens tornavam-se *drop outs*. Ao “cair fora” do sistema, eles buscavam encontrar um novo estilo de vida às margens da sociedade tecnocrata, utilitária, capitalista e consumista, que era por eles criticada (DUARTE, 2010, p. 71). O historiador norte americano Theodore Roszak define a tecnocracia como a

Forma social na qual uma sociedade industrial atinge o ápice de sua integração organizacional. É o ideal que as pessoas geralmente têm em mente quando falam de



modernização, atualização, racionalização, planejamento. Com base em imperativos incontestáveis como a procura de eficiência, a segurança social, a coordenação em grande escala de homens e recursos, níveis cada vez maiores de opulência e manifestações crescentes de forma humana coletiva, a tecnocracia age no sentido de aliminar as brechas e fissuras anacrônicas da sociedade industrial. (ROZAK, 1972, p. 19)

A cultura tecnocrata, rejeitada por esses jovens contraculturalistas, é apontada por Theodore Roszak como uma cultura totalizadora e totalitária. Totalizadora por fazer tudo objeto de exame e manipulação técnicos. Totalitária por impôr-se socialmente ao maximizar a eficiência e a produtividade, gerando a submissão ao cientificismo e aos benefícios materiais que são proporcionados (ROZAK, 1972, p. 22).

Trazendo para a cena a figura burocrática do “especialista”, a tecnocracia tende a paralizar a capacidade crítica e reflexiva. A geração adulta dos anos de 1960, segundo Roszak, encontrava-se impossibilitada de apresentar-lhe oposição, deixando à geração jovem essa responsabilidade. Com sua sutil ironia, Roszak pergunta a respeito desses adultos enjaulados pela tecnocracia

Que direito teriam para se queixar contra aqueles que pretendem apenas o melhor, que se arvoram em agentes do consenso democrático e que invocam a alta sanção retórica da cosmovisão científica, nossa mais inelutável mitologia? Como contestar a paternal magnanimidade desses Inquisidores-Mores tecnocráticos? Não só propiciam riqueza abundante, como o pão é macio como paina – mastiga-se com facilidade e é vitaminado. (ROZAK, 1972, p. 25-26)

Contra o individualismo utilitário, que informava a atitude necessária para se adequar a um sistema tecnocrata, portanto, os contraculturalistas buscavam outra forma de organizar seu imaginário e sua postura no mundo. As exigências por autenticidade na expressão das idiossincrasias, valorização da intuição e “poder da imaginação”<sup>4</sup> – em detrimento de uma racionalidade fria e da burocracia eficiente –, e da experiência como forma privilegiada de relacionar-se com o mundo levaram esses jovens à busca de alternativas ao individualismo utilitário.

Em relação à cultura de imaginação proposta pela contracultura está o que Leila Amaral chama de “expressivismo psicológico”. O expressivismo psicológico articula duas formas de individualismo: uma forma humanista, que visa libertar a verdadeira essência do ser humano das restrições históricas e institucionais, e uma forma subjetivista, que tem como objetivo libertar a pessoa da obrigação de se conformar a um modelo universal, conferindo a

---

<sup>4</sup>Um manifesto afixado à entrada principal da Sorbonne, em maio de 1968, dizia: “A revolução que está apenas começando questionará não só a sociedade capitalista como também a sociedade industrial. A sociedade de consumo tem que morrer de morte violenta. A sociedade da alienação tem que desaparecer da História. Estamos inventando um mundo novo e original. A imaginação está tomando o poder”. (ROZAK, 1972, p. 33)

possibilidade de o indivíduo construir sua identidade de dentro para fora, afirmando suas idiossincrasias (AMARAL, 1996, p. 58).

Embora a idiossincrasia e a singularidade do sujeito sejam enfatizadas por essa modalidade de individualismo, ela não tem como objetivo seu isolamento. Por conta do elemento romântico que compõe com o elemento de cultura psicológica, preserva-se a abertura intuitiva em relação ao outro, à natureza e ao cosmos (BELLAH, 1985, apud D'ANDREA, 2000, p. 44).

É nesse contexto de crítica à organização tecnocrática e à modalidade instrumental de individualismo que a acompanha que surge o movimento *hippie* e sua crítica radical ao sistema:

A efetiva rejeição da juventude aos valores tradicionais entrava em cena de modo radical: cabelos longos, roupas coloridas, misticismo oriental, muito música, drogas, festivais de música, liberalização sexual, comunidades no campo e na cidade, viagens de mochila nas costas e passeatas pela paz ocorriam em todo canto. “Florescia” e rapidamente se espalhava o movimento hippie. (DUARTE, 2010, p. 54)

Por conta dessa mudança de paradigmas, da substituição de um paradigma tecnocrata e instrumental por outro expressivo, fruto da cultura psicológica que vinha sendo formada desde o século XIX, os *hippies* buscaram novos interesses e novas ocupações. Dedicam-se à formação de comunidades rurais, à produção de artesanato, à preocupação ecológica. Muitos aderem à vida nômade.

A experimentação é valorizada em detrimento das normas sociais que padronizam a construção da vida em sociedade. As experiências com as drogas alucinógenas, em especialo LSD<sup>5</sup>, ampliam as possibilidades do imaginário *hippie*, dando origem à cultura psicodélica. A partir de então, as drogas passam a ser percebidas como formas de “expansão da consciência”.

A música torna-se um dos canais privilegiados de comunicação das insatisfações e propostas dessa juventude. Através do *rock and roll* e de nomes como Jimmy Hendrix, Janis Joplin, The Who, The Doors, Rolling Stones e The Beatles a contracultura é propagada. No Brasil, Os Mutantes, Raul Seixas, Os Novos Baianos, dentre outros, representam a face musical desta contracultura.

---

<sup>5</sup> O maior propagador do LSD foi Timothy Leary, considerado um dos gurus do movimento *hippie*. Ele era membro do Departamento de Psicologia da Universidade de Harvard e fez experiências com LSD e mescalina com seus alunos para explorar o potencial criativo da mente. A influência do LSD, também chamado “ácido” foi tão forte que deu origem a um subgênero de *rock*, conhecido como *acid rock*.

Apesar dessa tendência individualista, o movimento assume forte caráter gregário, à medida que os *hippies* adotam construções comunais (D'ANDREA, 2000, p. 49). Nasceram, então, as propostas de comunidades alternativas e a dedicação às atividades agrícolas.

Essas comunidades alternativas apresentam-se como tentativa de rejeição da sociedade de consumo, uma vez que elas dedicam-se à produção para a satisfação das necessidades do grupo. Nesse contexto de estabelecimento de comunidades surge o primeiro grupo alternativo que se dirige a Alto Paraíso de Goiás. Esse grupo chega à região com o objetivo de iniciar o Projeto Rumo ao Sol.

## 1.2. AMBIENTE E HISTÓRICO DE ALTO PARAÍSO

Carlos Tavares (1985, p. 71-72) indica que o movimento alternativo, a partir de um projeto ecológico em Bocaína–MG, em 1978, organizou-se com a intenção de estabelecer pontos de concentração comunitária em pólos ecológicos. Esses pólos foram selecionados pelo movimento alternativo de modo a “definir áreas de convergência para o movimento alternativo e orientar as pessoas que procuram sair das cidades e se instalar no campo” (TAVARES, 1985, p. 71).

O projeto previa que esses centros se transformassem em centros geopolíticos para organizar o movimento alternativo, direcionando pessoas com interesse ecológico para essas áreas, visando o respeito ao ambiente e à liberdade individual dos participantes das comunidades (TAVARES, 1985, p. 72).

Dentre outros polos de atração, como a região sul de Minas Gerais e a Chapada dos Guimarães no Mato Grosso, a Chapada dos Veadeiros seria um desses pontos de convergência das atenções alternativas. Um órgão de representação nacional dessas comunidades, a ABRASCA – Associação Brasileira das Comunidades Alternativas –, sediada em São Lourenço–MG, tentava organizar essas iniciativas de formação de comunidades nos polos.

No ano de 1980, chega a Alto Paraíso o primeiro projeto de estabelecimento de uma comunidade alternativa. A ideia de se estabelecer uma comunidade em Alto Paraíso é fruto de um encontro de comunidades alternativas, que teve lugar em Visconde de Mauá, na região serrana do Rio de Janeiro.

A proposta era de se realizar um encontro de comunidades na região do Planalto Central e, em seguida, fundar a comunidade<sup>6</sup>. O encontro reuniu cerca de cento e cinquenta pessoas. Parte desse grupo permaneceu para morar na comunidade, enquanto os outros retornaram para seus locais de origem. A Fazenda Bona Espero, grupo esperantista que já estava instalado na região de Alto Paraíso, ofereceu acolhida e uma parte de suas terras, por comodato, para os alternativos que se estabeleceriam no local.

No entanto, o projeto esbarrou na falta de infra-estrutura adequada para sua efetivação. O grupo, então, separou-se, formando pequenos núcleos dispersos entre “o lugar chamado Matão, a cidade de Alto Paraíso, Matão e no Distrito do Moinho” (VALLE, 2008, p. 52).

A partir dessa primeira iniciativa de estabelecimento de uma comunidade alternativa em Alto Paraíso, muitos outros alternativos, individualmente ou em grupo, juntaram-se à paisagem da Chapada dos Veadeiros. A maior parte das iniciativas de formação de comunidades não resistiu às dificuldades que precisaram enfrentar.

A convivência comunitária colocou a todos em meio a um turbilhão de desavenças. Pessoas urbanas, consumistas, com outro ritmo de vida, debruçadas no trabalho do campo, buscando a sobrevivência, buscando saciar aquilo que antes era tão fácil! Foi assim que muitos se desentenderam. Era preciso estar em permanente equilíbrio! Eis a questão! (VALLE, 2008, p. 88)

Ao passo que algumas iniciativas se frustram, outros grupos novos continuam a chegar. Dessa forma, Alto Paraíso apresenta-se como um local

Onde já podem ser encontradas verdadeiras “ruínas da Nova Era”, ao lado de trabalhos em andamento e também a contínua chegada de novos grupos e indivíduos em busca de um local aprazível e promissor para toda espécie de sonhos e buscas espirituais. (VALLE, 2008, p. 9)

Essa presença de grupos alternativos na comunidade de Alto Paraíso de Goiás traduz-se, também, na multiplicidade das ofertas esotéricas, religiosas e filosóficas que se apresentam aos moradores da cidade. Muitos grupos místicos e espiritualistas instalam-se na cidade e em seus arredores.

As práticas associadas ao universo *new age* – massagens, terapias, consultas divinatórias, meditações, práticas xamânicas, exercícios físicos e espirituais, por exemplo –

---

<sup>6</sup> As informações a respeito do Projeto Rumo ao Sol e do histórico de Alto Paraíso com relação às propostas contraculturais apresentadas aqui baseiam-se na pesquisa de Tânia Figueiredo de Freitas Valle, geógrafa e pesquisadora local. Sua pesquisa reúne informações sobre os grupos místicos e esotéricos estabelecidos em Alto Paraíso de Goiás, sendo uma boa fonte de informações eruditas nativas. VALLE, Tania Figueiredo de Freitas. *Alto Paraíso, Espaço Místico e Alternativo*. Alto Paraíso de Goiás: Editorial Agatha, 2008.

são facilmente acessíveis e oferecidas em abundância e são muitos os locais destinados a essas práticas.

O ambiente mágico e esotérico que se estabelece ao redor desses espaços e, conseqüentemente, ao redor da própria cidade é potencializado pelas evidências arquitetônicas dessa cultura alternativa. É possível encontrar templos de formatos variados – semelhantes a gotas, do movimento de Osho, e cúpulas, dos Cavaleiros de Saint-Germain, por exemplo –, construções que imitam castelos medievais e ocas.

Representações de discos voadores ou de seres extraterrestres também estão por toda parte: desde o disco voador presente no arco que se ergue na entrada da cidade, passando por discos na fachada de restaurantes e até chegar aos dizeres “consertamos disco voador” pintados na entrada de uma das casas.

Toda essa evidência visual da presença alternativa não deixa de levantar críticas, inclusive críticas internas ao próprio universo alternativo. Luis Lima, erudito, alternativo e pesquisador da história colonial de Alto Paraíso, comenta, de forma ácida, a influência alternativa na arquitetura local:

O Rego Homérico foi reduzido a um fluxo literalmente “underground”, enquanto uma raça de anões esotéricos, professando uma religiosidade anêmica, polue (sic!) o cenário, querendo se perpetuar através de um arqui-urbanismo, de gosto duvidoso, que começa com um africanismo tribal sem sal, passa por castelos retrógrados e termina em pirâmides, cúpulas e gotas de um orientalismo que nos faz sentir no reino de Ali-Babá!

Nem Feng! Nem Shui! (LIMA, 2001, p. 21)<sup>7</sup>

O ambiente aqui descrito coloca em questão as ligações entre a contracultura, animadora desses movimentos e iniciativas de vida alternativa e de experiências comunitárias às margens da sociedade capitalista de consumo, e os movimentos de retomada de temas espirituais e filosóficos, sobretudo de resgate de tradições orientais, que surpreenderam, a partir da década de 1980, aos observadores atentos às mudanças religiosas que tiveram lugar.

### 1.3. NOVA ERA COMO FACE RELIGIOSA DA CONTRACULTURA

As décadas de 1980 e 1990 foram de significativas transformações para o *ethos* que se formava ao redor das experiências contraculturalistas. Os temas e as discussões que foram forjadas nos anos de 1960 e 70 ganharam projeção, repercutindo na sociedade ampla.

---

<sup>7</sup>A referência ao Rego Homérico diz respeito ao rio Tocantins, que abastece a cidade.

Preocupações antes restritas aos grupos contraculturais<sup>8</sup> são integradas aos interesses do *mainstream*, provocando novas negociações de sentido entre o imaginário contracultural e a sociedade plenamente integrada ao sistema social e econômico ocidental. Essas negociações provocaram grandes transformações na contracultura, dando origem ao que é denominado de cultura alternativa (DUARTE, 2010, p. 20).

D'Andrea (2000, p. 48) chama a atenção para o impacto que o movimento *hippie*, de forma particular, teve sobre a cultura ocidental, para além dos círculos especificamente contraculturais. O poder de mobilização dos *hippies* dos anos de 1960 enfraqueceu-se, mas o movimento transformou-se em uma força cultural e social que não pode ser desprezada.

Uma das principais formas pelas quais a contracultura gerou frutos duradouros é o movimento *new age*, apontado por Soares (1994, p. 209) como a versão religiosa do movimento alternativo pós-*hippie*. Alimentando-se das aproximações da contracultura com as propostas místicas, filosóficas e religiosas, sobretudo orientalistas e de “adaptação ao mundo” (D'ANDREA, 2000, p. 49), o movimento *new age* pôde sobreviver à desarticulação do movimento *hippie*.

As novas articulações entre cultura alternativa e cultura *mainstream* que se processarão a partir dessa desorganização da crítica contracultural resultam em compromissos mais estreitos entre a cultura alternativa e a cultura ocidental predominante.

Silas Guerriero chama a atenção para o fato de que os movimentos alternativos que resultaram da contracultura não são movimentos contra a cultura predominante. Antes, esses elementos alternativos são incorporados e instrumentalizados pela cultura predominante (GUERRIERO, 2009).

Essa instrumentalização ocorre, principalmente, através da mobilização do capital cultural e religioso formado no interior da contracultura pelos grupos e práticas que compõem

---

<sup>8</sup> Duarte lista os seguintes temas alternativos que foram difundidos para além dos limites propriamente contraculturais: valorização do artesanato, procura por práticas místicas e médicas orientais, movimentos ambientalistas, práticas xamânicas dos indígenas americanos, ioga, busca de estados alterados de consciência através do êxtase religioso, da música e das drogas (DUARTE, 2010, p. 20). A isso pode-se acrescentar a pluralidade de orientações que encontram expressão no movimento alternativo: as iniciativas civis, o movimento ecológico e anti-nuclear, o movimento de mulheres, de homossexuais, a esquerda não-ortodoxa e os movimentos anarquistas (GUERRIERO, 2009).

o movimento *new age*. Uma releitura *yuppie*<sup>9</sup> do imaginário neoesotérico permitirá sua aplicação de forma a integrar o indivíduo ao sistema social e econômico dominante, formando a “ala da prosperidade” vinculada à espiritualidade neoesotérica (HEELAS, 1991, apud D’ANDREA, 2000, p. 50).

Nesse sentido deve ser compreendido o jogo de palavras feito por Duarte a partir da afirmação de John Lennon de que “o sonho acabou”. Duarte parafraseia Lennon: o sonho se tornou um híbrido (DUARTE, 2010, p. 279). A dinâmica da coletivização, que produzia a hibridização dos conteúdos contraculturais, era encarada como o fim do sonho. No entanto, segundo Duarte,

O “sonho” da contracultura cumpriu sua função, e ela (a dinâmica da coletivização) não deve ser percebida como o fim do sonho ou algo transformado em produto pela indústria cultural, mas como “aquela invenção” que, dotada de autonomia, permite que as inovações sejam realizadas sem risco. (DUARTE, 2010, p. 237)

Esse hibridismo apontado por Duarte, que permite dentro do movimento alternativo pós-*hippie* a combinação de elementos críticos ao sistema e elementos integrados a ele de forma instrumental, dá lugar a uma construção ambígua, que tanto pode expressar-se em uma atitude de resistência quanto em uma atitude de aceitação acrítica dos valores dominantes. Dessa forma, o movimento *new age* pode implicar no fortalecimento de valores egoístas ou altruístas, expressivos ou utilitários (D’ANDREA, 2000, p. 52).

É importante notar esse hibridismo, pois ele deixa aberta a possibilidade de leituras do movimento neoesotérico mais afinadas com a velha cultura *hippie*. Os herdeiros do movimento *hippie*, que ainda sobrevivem sobre as ruínas das comunidades e templos formados nas épocas de maior vitalidade do movimento, guardando traços recebidos da contracultura, “cantam e dançam quando a Lua encontra-se na sétima casa”, enquanto outros alternativos, mais integrados ao sistema dominante, “participam de um mercado religioso cada vez mais subjetivista” (GUERRIERO, 2009).

Exatamente em função desse hibridismo, as características desse movimento furtam-se a sistematizações muito rígidas. A multiplicidade de práticas, filosofias e sistemas espirituais que relacionam-se, de alguma forma, com o ambiente neoesotérico dificulta a percepção de

---

<sup>9</sup> D’Andrea define os *yuppies* como jovens que abandonaram o movimento contracultural dos anos de 1960, integrando-se novamente ao sistema, obtendo sucesso material no mundo dos negócios e aplicando práticas e conceitos aprendidos no universo neoesotérico à vida de negócios em grandes empresas (D’ANDREA, 2000, p. 52).

elementos que permitam a integração de todos eles sob uma mesma classificação. No entanto, faz-se necessário examinar as características principais desse universo.

## 2. NOVA ERA: CARACTERÍSTICAS

### 2.1. NEBULOSA MÍSTICO-ESOTÉRICA E MODERNIDADE RELIGIOSA

O movimento NovaEra, herdeiro do movimento *hippie* e face religiosa do movimento alternativo que o seguiu (SOARES, 1994, p. 209), articula-se através de grupos mal delimitados, que se constituem ao redor de centros de desenvolvimento pessoal, espiritual, canais de divulgação de cultura alternativa, livrarias, centros holísticos.

A essa rede fluida, com contornos pouco delimitados, Françoise Champion chama “nebulosa místico esotérica” (CHAMPION, 1989). Champion identifica cinco características centrais à construção simbólica comum dos grupos que participam da nebulosa místico esotérica:

- 1) Uma concepção de mundo marcadamente monista, na qual todas as coisas se integram em uma realidade. Tudo é percebido como sendo apenas um, a multiplicidade sendo apenas uma ilusão. Tudo o que há no universo está integrado, como em um organismo. O holismo é a forma mais comum de manifestação desse monismo básico.
- 2) O individualismo apresenta-se como uma segunda característica da nebulosa místico esotérica. Há um reconhecimento da multiplicidade de caminhos, pelos quais o indivíduo pode trilhar em sua busca de aperfeiçoamento interior. Esse reconhecimento se faz acompanhar da convicção de que todos os caminhos espirituais e todas as religiões convergem em seus princípios fundamentais.
- 3) A experiência íntima, subjetiva, afetiva, é extremamente valorizada dentro da nebulosa místico esotérica. Fala-se muito sobre iluminação, revelação, comunhão, iluminação, denotando uma proximidade entre o *new ager* e o sagrado interiorizado.
- 4) A saúde física e mental é a principal área de atuação dos grupos ligados à nebulosa místico esotérica. Leila Amaral fala em uma “obsessão pela cura” no universo simbólico neoesotérico (AMARAL, 1996). A cura que aí se considera não é, necessariamente, resultante de alguma debilidade física ou mental. Pelo contrário,



à cura é dado um sentido amplo. A cura seria a restauração do equilíbrio adequado ao ser humano (tanto individual quanto socialmente), à natureza e ao cosmos.

- 5) Por último, Champion identifica a ideia de que, para mudar o mundo, é necessário mudar os indivíduos. A mudança interior deve preceder a mudança exterior. Isso coloca em questão a ideia que ela identifica como sendo a central para a nebulosa místico esotérica: a ideia de aperfeiçoamento interior.

Apesar de suas fronteiras serem um tanto fluidas, a nebulosa místico esotérica exclui de seu universo simbólico a magia e as manipulações exteriores ao indivíduo. Sendo seu foco o aperfeiçoamento do indivíduo através de um processo que vai de dentro para fora. Desta maneira, a magia e as manipulações perdem seu poder de atração para o universo neoesotérico.

O aperfeiçoamento do *self* é, para Anthony D'Andrea, o elemento chave que distingue o neoesoterismo das formas de manifestação tradicionais da religião. A “nova consciência religiosa” que é inaugurada pela forma *new age* de pensar a relação com o sagrado é marcada pelo grau de reflexividade que é empregado pelos adeptos desta forma de religiosidade por ele designada como “pós-tradicional” (D'ANDREA, 2000, p. 34).

Para D'Andrea, o elemento realmente novo na espiritualidade alternativa não consiste no conteúdo em si que é resgatado pelo movimento neoesotérico de tradições mais antigas. Ainda que a adoção de uma determinada prática religiosa mostre-se um elemento modernizante, a novidade é apenas aparente. A novidade real está no fato de que esses conteúdos são mobilizados em favor da constante autocrítica feita pelo sujeito, que emprega os recursos tomados a tradições antigas em favor de uma constante reconstrução de si mesmo.

Dentro desse universo de fronteiras fluidas, a forma mais comum de vivência da espiritualidade é através do recurso a combinações inusitadas e originais entre elementos de origens diversas, selecionados de religiões e filosofias, tanto ocidentais quanto orientais.

O resgate que se faz dessas tradições religiosas e filosóficas não representa, no entanto, uma chance de reconquistar o lugar de centralidade na vida social, ocupado pelas instituições que detinham o poder regulador dessas tradições e perdido na medida em que a racionalidade instrumental despoja os dispositivos simbólicos tradicionais de sua pertinência social. A esse respeito, Hervieu-Léger chama a atenção para o fato de que

As tradições religiosas do passado são ao contrário tratadas como “caixas de ferramentas” simbólicas, nas quais os homens de hoje escolhem livremente, sem que isso signifique necessariamente que se reconheçam naquela visão integrada do mundo e da relação do homem com este mundo que se inscrevia historicamente na linguagem daquelas tradições. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 41)

Esse processo de bricolagens, de combinações e construções individualizadas da crença, lançando mão de ferramentas simbólicas livremente selecionadas pelos indivíduos que buscam uma construção espiritual personalizada constitui-se como o expediente privilegiado dos indivíduos engajados no estilo de vida *new ager* para fazer suas experimentações religiosas.

As bricolagens modernas alimentam-se da produção das religiões institucionalizadas, contudo não cedem a elas o direito de impor-se como única fonte de produção de sentido (PORTELLA, 2008, p. 38). Elas são um canal para que os sujeitos busquem suas pequenas narrativas de sentido personalizadas, mas são os próprios sujeitos que têm a última palavra. É deles o direito de escolha a respeito de suas próprias crenças, mesmo que seja o direito de concordar com a tradição legitimada pela narrativa da instituição religiosa.

A bricolagem coloca a descoberto um processo mais profundo de transformação na forma de vivenciar a religião e de relacionar-se com sua memória e transmissão dentro das sociedades atuais. Nas sociedades modernas, as religiões encontram dificuldades para regulamentar a transmissão de sua própria memória, resultando naquilo que Hervieu-Léger chama de “crise da transmissão da memória” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 58).

A crise mais profunda que a religião precisa enfrentar na modernidade, de acordo com Hervieu-Léger, portanto, não a crise da religião como produtora de sentido, pois ela continua a oferecer ferramentas e as pessoas continuam a olhar para as religiões na busca dessas ferramentas.

Diferentemente daquilo que nos dizem, não é a indiferença com relação à crença que caracteriza nossas sociedades. É o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas. Obviamente, com mais frequência, é através do levantamento da proliferação incontrolada das crenças que se apresenta a descrição do panorama da religiosidade atual. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42)

A crise profunda é, portanto, sua incapacidade de colocar-se como fundamento único da verdade autorizada. Hervieu-Léger observa que o aspecto decisivo da desregulação da crença na modernidade é a liberdade de construção individual da crença sem referência às regulações institucionais que coordenam oficialmente as religiões estabelecidas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42).

À medida que os indivíduos utilizam-se das ferramentas religiosas de maneira livre, fazendo suas combinações personalizadas, coloca-se um dilema. Nesse cenário, as religiões já não conseguem estabelecer a verdade legítima. Marcelo Camurça aponta esse dilema:

O dilema colocado às religiões institucionais se situa na sua capacidade de assimilar, como condição de seu funcionamento e credibilidade dentro da modernidade em crise, as novas expressões de crença que na sua dinâmica de circulação atravessam e se apropriam de seus signos religiosos tradicionais, afetando-os e levando-os a compor com uma lógica que entra em contradição com sua lógica habitual de gestão dos bens e memória religiosa. (CAMURÇA, 2004, p. 264)

Neste contexto de desregulação e confronto com lógicas contraditórias às suas próprias lógicas internas, as religiões tradicionais precisam negociar sua presença e sua relevância no mundo moderno. Ao fazê-lo, elas encontram limites internos, ditados pelos sistemas de crença que animam o pensamento e a cosmovisão de sua própria identidade, de forma que sua liberdade de composição, de abertura à bricolagem, não acontece sem referenciais que a regule.

Essa operação de recomposição individual e comunitária da religião prescrita pelas instituições religiosas não acontece de maneira inteiramente ilimitada e sem controle. (...) A história e as determinações sócio-culturais próprias a um ou outro contexto particular cerceiam o universo do pensável e do imaginável dentro do qual essas recomposições se efetuam. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 91)

Essa crise de transmissão reflete-se no sincretismo anárquico (AMARAL, 1994, p. 31) e nas bricolagens que abundam no universo neoesotérico. Sem propor um sistema unificado de crenças, elementos religiosos de diferentes origens convivem lado a lado nos espaços que alimentam o movimento neoesotérico, como as feiras esotéricas e os centros de terapia holística. Através do recurso à bricolagem, é possível reunir esses elementos sem, no entanto, formar “grupos coesos ou fixos ao redor de uma crença ou doutrina” (AMARAL, 1996, p. 56).

## 2.2. ESTILO DE VIDA E COMUNIDADE NO MOVIMENTO *NEW AGE*

Traçando, tipologicamente, os perfis de frequentadores de espaços esotéricos relacionados à forma Nova Era de vivência, Magnani os dividiu em três categorias: o erudito, o ocasional e o participativo (MAGNANI, 1999, p. 101-102). Os tipos ocasional e participativo, mais livres para fazer combinações entre as diferentes opções acessíveis de elementos simbólicos, dificilmente buscam sistemas fechados de crença, embora o tipo participativo busque combinações que apresentem maiores coerências internas. Apenas o tipo erudito tem uma preocupação em pautar-se, ao menos majoritariamente, em um sistema com

maior rigidez, que permite apenas combinações mais restritas e que respeitem os limites fixados pelo sistema.

Essa divisão tipológica visibiliza um aspecto importante do movimento Nova Era: o ambiente cultural e a sensibilidade direcionada a um determinado estilo de vida são mais valorizados que as crenças religiosas específicas dos sujeitos que aderem ao movimento.

Magnani chama a atenção para o fato de que o tipo participativo é o mais numeroso no público Nova Era (MAGNANI, 1999, p. 102), não o erudito, com sua preocupação pela coerência lógica das construções de crença e das experimentações espirituais.

Em lugar da organização sistemática e da seleção de um público que aceite o sistema como precondição para a participação nos ambientes e nas práticas espirituais Nova Era, encontra-se um estilo de vida compartilhado. Mais que o consumo de determinado segmento do mercado esotérico ou de terapias holísticas e alternativas, esse estilo de vida é determinado por uma sensibilidade que atua como elemento seletivo e unificador (MAGNANI, 1999, p. 103).

Enquanto elemento seletivo, a sensibilidade Nova Era filtra sujeitos de acordo com um determinado padrão sociocultural (MAGNANI, 1999, p. 117). As ofertas culturais do circuito alternativo Nova Era possuem poder de atração direcionado a pessoas intelectualizadas, com ouvido para captar as sutilezas da música oriental ou interesse pela música celta. O circuito Nova Era exige uma formação cultural específica daqueles que dele se aproximam, apresenta pré-requisitos para o ingresso.

Magnani aponta para quatro eixos que são formadores dessa sensibilidade subjacente ao estilo de vida Nova Era: valorização da individualidade, vivência comunitária, preocupação ecológica e redescoberta do feminino (MAGNANI, 1999, p. 101-103). Esses temas – embora haja possibilidade de incluir ainda outros – dão um gosto peculiar à sensibilidade que forma o estilo Nova Era de ser.

Essa peculiaridade demarca os lugares, produtos, interesses e causas motivadoras do público Nova Era. Os lugares que são frequentados distinguem-se de outros lugares, pois possuem ambientação característica. Os interesses de engajamento ou as motivações em favor de causas ganham contornos e coloridos definidos.

A estética é empregada para adicionar, o sabor Nova Era. O resgate das figuras de fadas, duendes, elfos e outros seres mitológicos relacionados à natureza nas culturas pagãs pode ser compreendido como uma estilização das causas ambientalistas (MAGNANI, 1999, p. 109). À causa em si, a Nova Era adiciona seu tempero, criando uma identidade que está para além da causa, mas a envolve.

Além da seletividade, há também um elemento unificador na Nova Era como um estilo de vida. Ao criar uma estética, um estilo próprio, que a diferencia de outros estilos com os quais mantém relacionamento, também oferece as condições necessárias para a reunião daqueles que compartilham desse estilo.

Como resultado, a Nova Era forma hábitos, padrões recorrentes. Os hábitos que dão origem à estilização estética também são por ela informados e reforçados. O consumo de alimentação saudável, o apoio a causas ambientalistas e adoção de certas práticas espirituais apontam para padrões que são determinados por esses hábitos, por esse estilo de vida compartilhado (MAGNANI, 1999, p. 118).

Isso quer dizer que a Nova Era não se limita à participação do indivíduo em um mercado religioso que se conforma ao consumismo, nem é um aglomerado de práticas individualistas de bricolagem religiosa operadas por sujeitos que não se encontram relacionados. Para além disso, a Nova Era forma uma comunidade que partilha um *ethos* específico. O estilo de vida, guiado por interesses em comum, participação em locais geográficos comuns, crenças comuns e causas comuns, em suma, por um *habitus* comum, gera um sentimento de comunidade e pertença.

A ideia de Marilyn Ferguson de conspiração, do respirar um mesmo ar compartilhado, reflete-se no ideal de comunidade Nova Era. O sentimento de pertença a um grupo que, apesar de diluído em espaços distintos, forma uma unidade, uma conspiração, resulta em uma comunidade que não precisa estar fisicamente próxima para constituir-se. Para expressar essa ideia, Amaral utiliza-se da expressão “*estar junto antes de estar com*” (AMARAL, 1996, p. 69), significando que, no jeito Nova Era de pensar a comunidade, fazer parte de uma comunidade espiritual, anterior e acima das comunidades empíricas constituídas pela proximidade no tempo e espaço, é que ganha o primeiro plano.

A linguagem terapêutica da Nova Era contribui para a formação desse ideal de comunidade pulverizada (AMARAL, 1996, p. 56). A “obsessão” ao redor do tema

(AMARAL, 1996, p. 54), que é trabalhado em palestras, *workshops*, vivências e espaços holísticos, não se limita a uma busca de saúde física ou cura de doenças diagnosticadas nos sujeitos que procuram esses serviços. A cura é, acima de tudo, a cura de um mundo em desarmonia, a reintegração de forças que, em sua essência, formam uma unidade (AMARAL, 1996, p. 56).

A cura, que não é apenas cura física, mas também mental, espiritual e cósmica, dá o tom a uma ética Nova Era de vida comunitária que reconhece, em uma unidade espiritual de todos os indivíduos e de todo o cosmo, a verdadeira realidade de um mundo que se encontra fragmentado, em estado de desarmonia.

A comunidade, compreendida dessa forma, é uma comunidade com laços fracos. Amaral chama a atenção para essa fraqueza de laços, mas também para o perigo de pensar essa fraqueza como uma ausência de ideais comunitários:

A fraqueza dos laços de grupo não significa, portanto, necessariamente, o fim do “ideal de comunidade”. Em algumas versões do movimento Nova Era na cidade, as práticas de cura no sentido de “a grande reconciliação” parecem apontar, por meio de recursos simbólicos – mais ritual do que ideológico; mais ao modo das manifestações do que dos argumentos – para a possibilidade de pensar e viver o “ideal de comunidade” de uma maneira não essencialista.

O “imaginário holístico” poderia ser compreendido, assim, como uma representação simbólica dessa comunidade sem essência, seja pessoal ou social. Poderíamos dizer também que o “imaginário holístico” funciona, nesse sentido, como o princípio de “longa conexão” ou “conexão primordial”, oferecendo so indivíduos uma linguagem para expressar o significado desse estar junto antes de estar com. (AMARAL, 1996, p. 69)

A comunidade Nova Era, comunidade fraca e pulverizada, é uma comunidade que aspira à descoberta da semelhança, não à descoberta da igualdade. Ela impele o indivíduo a não fechar-se em seu mundo cultural, mas também a não perder-se em um niilismo pós-moderno sem identidade. O indivíduo aprimora-se pela descoberta dos elementos semelhantes contidos nos diferentes.

### 2.3. COMUNIDADE PULVERIZADA E SOCIALIZAÇÃO RELIGIOSA

A partir dessa ideia pulverizada de comunidade, percebe-se que os vínculos estabelecidos dentro do estilo Nova Era de se viver a comunidade tem como uma de suas características essenciais a impermanência, a inclinação para a transitoriedade, a liberdade para a formação de parcerias que são, desde o começo, pensadas como passageiras.

Soares chama a atenção para este aspecto da vida religiosa alternativa ao notar que

O religioso alternativo brasileiro é também um andarilho. Faz parte de sua agenda um deslocamento permanente entre formas de trabalhar a espiritualidade, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas. Nada mais coerente, portanto, que a inconstância e a volubilidade. A devoção a crenças e rituais se dá, geralmente, sob o signo da experimentação. (SOARES, 1994, p. 205)

A tendência a uma espiritualidade nômade, muitas vezes, é acompanhada pela experiência da vida andarilha, no caso dos herdeiros da contracultura que ainda aderem ao estilo de vida *hippie*. A experiência da estrada, da provisoriedade dos laços sociais, pode ser projetada para a construção simbólica, favorecendo a um estilo inconstante e provisório de se viver as adesões a grupos religiosos específicos.

Soares aponta para a sobreposição da lógica alternativa, guiada pela tendência nômade, às formas tradicionais e institucionalmente reguladas de adesão a grupos religiosos, mesmo àqueles que não fazem parte, a princípio, da nebulosa místico-esotérica.

Os laços comunitários alternativos, mesmo nestes casos de adesão a grupos religiosos tradicionais e ainda que o envolvimento com o grupo religioso seja vivido de forma intensa e compromissada, são marcados por uma possibilidade sempre presente de mudança.

Segundo Soares, isto se deve à primazia da cosmovisão alternativa sobre as cosmovisões religiosas ou tradicionais às quais o alternativo em questão aderem provisoriamente. O alternativo que adere a um sistema de crenças particular, portanto, não se desfaz de sua identidade alternativa, que tem na transitoriedade um de seus valores essenciais, para assumir os valores do sistema de que se aproxima.

Viver desse modo a adesão religiosa e, simultaneamente, defini-la como provisória, porém não como contingente, intercambiável, inconseqüente, supõe apoiar-se em um pano de fundo cultural axiológico, a um só tempo anterior e superior, do ponto de vista da determinação das regras de jogo básicas, as quais incluem os critérios de decisão quanto a afinidades religiosas, por exemplo, e sobredeterminam as opções, conferindo-lhes o selo da provisoriedade e atribuindo à experiência mística (...). (SOARES, 1994, p. 206).

A sobreposição do estilo alternativo, cambiante, de viver a espiritualidade e de relacionar-se com as religiões e com a religiosidade, acima e anteriormente a qualquer religião pontual e específica, deixa transparecer o paradoxo da identidade alternativa: embora ela se aproprie apenas provisoriamente de traços e valores de cada grupo com o qual se relaciona, ela faz da própria tendência ao transitório sua mais permanente característica.

Nesse sentido, Soares indica que

Provavelmente, o traço distintivo essencial da “nova consciência se encontra no fato de estabelecer-se uma relação muito particular com as religiões, *no plural* – com a religiosidade. Quer dizer, a pluralidade, enquanto tal, ocupa um lugar único,

inexistente no universo dos fiéis tradicionais, a não ser em momento de transição ou crise. O que, antes, era crise religiosa, hoje, no horizonte do misticismo alternativo, é um estado “natural”. (SOARES, 1994, p. 206. Grifo do autor)

A consequência desta forma de viver os vínculos religiosos é a vacuidade institucional. Mais que socializar seus adeptos dentro de um grupo coeso, o estilo religioso alternativo aciona temáticas, focos e valores que são caros à sensibilidade religiosa alternativa. Assim, Soares aponta que “correspondente à elasticidade semiológica é a vacuidade institucional quase completa do mundo alternativo, apesar dos empreendimentos gregários, às vezes bastante duradouros” (SOARES, 1994, p. 207).

Essa identidade alternativa é, ao mesmo tempo, um referencial, permanente e estruturado, e um incentivo à errância, ao trânsito, à bricolagem. Dessa forma, a cosmologia que subjaz a essa identidade e que tem a categoria de “energia” como seu elemento unificador em meio à multiplicidade de possibilidades e construção, é o mostruário móvel, no qual os artesanatos espirituais dos andarilhos da Nova Era podem ser afixados.

Obviamente, toda essa construção espiritual personalizada, bricolada, se apresentará como um desafio para qualquer tentativa de incluir o estilo alternativo de vivência espiritual em formas mais eclesiais de espiritualidade, nas quais a socialização dos adeptos no convívio da comunidade local dos crentes é tida como essencial para a caminhada religiosa. O *believing without belonging* (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 51) contradiz o papel central que a comunidade local desempenha nas comunidades de espiritualidade baseada no elemento eclesial.

Esse desafio remete à crise de adequação institucional ao ambiente religioso de uma modernidade em crise, no qual as instituições são levadas a compor com lógicas que contradizem sua lógica interna de gestão do sagrado, apontada por Camurça (2004, p. 264). Neste ponto, entram em cena as limitações na abertura para a composição e a bricolagem, apontadas por Hervieu-Léger (2005, p. 91).

### **3. CRISTIANISMO ALTERNATIVO**

O contato, em contexto de pluralismo religioso, entre diversas construções individuais e coletivas da crença apresenta às religiões tradicionais situações inusitadas de diálogo, que provocam reações e exigem os posicionamentos dessas religiões tradicionais.

Não apenas o pluralismo religioso, mas também o pluralismo nos estilos de vida representa uma situação de possibilidade de diálogo para as igrejas. O impacto causado por



esses diálogos pode levar a reorganizações no interior das religiões, dando origem a novas formas de pensar velhas estruturas, novos arranjos que envolvem as crenças e as práticas das igrejas ou instituições religiosas.

Desse modo, o ambiente neoesotérico de Alto Paraíso oferece amplas possibilidades de confronto e diálogo para os grupos que se estabelecem em seu contexto, lançando desafios para as instituições religiosas e, também, para os analistas da religião.

As negociações de sentido impostas pelo ambiente pluralista geram dificuldades para o trabalho das igrejas, sobretudo por seu caráter fortemente eclesial, pouco afinado com a errância típica do mundo *new age*. Qualquer tentativa de aproximação entre o ambiente neoesotérico e o cristianismo, se este não quiser abrir mão de sua característica eclesial, precisa ser feito de maneira cuidadosa.

Disposto a encarar este desafio, apresenta-se um cristianismo que mantém afinidades com as experimentações da contracultura. Este cristianismo busca o contato com o ambiente contracultural, absorvendo parte de seu estilo de vida, de suas críticas ao sistema.

Esse cristianismo afinado com a contracultura também absorve parte de suas críticas ao modelo institucionalizado do cristianismo tradicional e à sua estrutura formal<sup>10</sup>. No plano litúrgico, essa postura crítica redundará na adoção de elementos alternativos na condução dos cultos: a adoção de linguagens próprias dos contextos alternativos, a abertura para estilos musicais valorizados pelos aderentes da contracultura. A aceitação dos elementos estéticos que acompanham os estilos próprios da contracultura (*piercings*, tatuagens, homens com cabelos grandes, etc.) também apresenta-se como crítica à rejeição desses mesmos elementos por parte de muitas igrejas.

Várias são as comunidades, ao redor do Brasil, que compartilham essa característica contracultural cristã. Comunidade S-8, Caverna de Adulão, Manifesto<sup>11</sup> e Crash Church<sup>12</sup> são

---

<sup>10</sup> Marcelo Camurça discute as críticas *new agers* ao cristianismo católico, chamando a atenção para a percepção neoesotérica de que o cristianismo é visto como uma religião formal e racionalista, que internaliza o medo através da concepção de pecado (CAMURÇA, No Prelo). A pesquisa etnográfica corrobora a presença dessas críticas da Nova Era ao cristianismo e aponta casos em que os próprios cristãos que compõem com a cultura neoesotérica absorvem algumas dessas críticas, sobretudo as críticas ao aspecto formal do cristianismo institucional. Este item será discutido no terceiro capítulo, que trata das experimentações litúrgicas das igrejas cristãs alternativas de Alto Paraíso.

<sup>11</sup> O Manifesto Missões Urbanas é uma aliança de igrejas vinculadas ao Ministério Sal da Terra. A partir de uma dissidência da Primeira Igreja Presbiteriana em Uberlândia, surge, no começo da década de 1990, a Igreja Sal

alguns exemplos dessas iniciativas de vivência contracultural cristã. Esses grupos possuem perfis variados, revelando uma pluralidade interna a esse universo evangélico.

Por seu interesse na contracultura, essas comunidades formam redes de socialização com o mundo contracultural brasileiro. Elas tanto formam redes para conectar os próprios grupos contraculturais<sup>13</sup> cristãos, quanto para conectar estes ao mundo das contraculturas que não aderem ao cristianismo<sup>14</sup>.

### 3.1. O CRISTIANISMO CONTRACULTURAL

A partir da década de 1970, o cristianismo evangélico brasileiro assiste às primeiras iniciativas de se viver a espiritualidade cristã de maneira mais<sup>15</sup> afinada com o ambiente cultural, estético e espiritual dos movimentos de contracultura, sobretudo marcados pelo estilo *hippie* que ainda mantinha sua vitalidade, e com a religiosidade alternativa que, então, estava em processo de formação.

Surge, então, em 1971, a Comunidade S-8, no estado do Rio de Janeiro. Tida como a primeira iniciativa alternativa evangélica, o surgimento da Comunidade S-8 marca o início do que pode ser considerado um estilo contracultural de se viver o cristianismo no Brasil. Sua emergência no cenário religioso brasileiro pode ser considerada paradigmática, servindo como inspiração para o surgimento de outras comunidades também interessadas na possibilidade de se viver o cristianismo em estilo contracultural.

A relação da Comunidade S-8 com a cultura alternativa é marcada por suas produções musicais. Entre 1977 e 2005, a comunidade gravou 9 álbuns. Seus álbuns são marcados pelas influências *hippies* recebidas da contracultura, tanto na música quanto nas letras.

---

da Terra. Em 2001, as igrejas filiadas à Igreja Sal da Terra se tornam independentes e surge o Ministério Sal da Terra, formado pela aliança entre essas igrejas agora independentes.

<sup>12</sup> Igreja surgida no final da década de 1990, tendo como um de seus propósitos a evangelização das tribos urbanas da cidade de São Paulo. Inicialmente sob o nome Zadoque, a igreja é pastoreada por Batista, vocalista da banda de *death metal* Antidemon. Por motivos judiciais, a Igreja assumiu, posteriormente, o atual nome Crash Church.

<sup>13</sup> Sobretudo através do CNUC – Congresso Nacional Underground Cristão. Eventos anuais são organizados pelo CNUC, promovendo a socialização interna dos grupos que relacionam a contracultura com o cristianismo.

<sup>14</sup> É preciso chamar a atenção para a carência nos estudos a respeito do cenário evangélico no Brasil no que diz respeito a esses grupos contraculturais ou *underground*.

<sup>15</sup> Mais tarde, já na década de 1990, Frei Betto e Leonardo Boff dão visibilidade a um diálogo católico com a Nova Era adotando a dimensão holística em sua teologia (CAMURÇA, 1998).

A música Boa Nova Sobre Salvação é um bom exemplo dessa releitura cristã da contracultura da época. A sua letra reúne a temática tipicamente protestante das “boas novas de salvação”, recebida do presbiterianismo que está em sua raiz, com o clima *hippie* “paz e amor”<sup>16</sup>. Ao fundo, o som do antigo órgão Hammond, contribuindo para a formação do clima alternativo.

A gestação dessa comunidade é descrita da seguinte maneira no *site* da comunidade:

O Dr. Jeremias de Mattos Fontes, ex-governador do Estado do Rio de Janeiro, casado, pai de 07 filhos adolescentes, que tinham muitos amigos usuários de drogas, percebe a necessidade de abrir um espaço em sua casa para acolher esses que queriam mudar e ainda sonhavam e buscavam um mundo melhor. Os adolescentes começaram a aparecer neste local onde se faziam reuniões com muita música e estudos de princípios bíblicos, lanches comunitários, jogos de vôlei, atendimentos individuais, grupos de bate-papo, tingimento de camisetas, artesanatos e etc. Os familiares dos adolescentes e jovens também chegavam para conhecer onde seus filhos estavam. E mais e mais pessoas vinham buscar um espaço onde podiam expressar seus medos, suas decepções, sua arte, sua sensibilidade. Os anseios desse segmento desiludido encontraram acolhida na Comunidade S8, que, à época, já praticava um tipo de gerência social espontânea, com seus beneficiários tendo direito à fala e até incluindo em sua direção, usuários do serviço que já estavam sóbrios e reinseridos socialmente. O movimento cresceu e em 22 de setembro de 1971, a ONG foi legalmente fundada como uma sociedade civil, sem fins lucrativos, e, mais tarde, reconhecida de Utilidade Pública Federal, Estadual e Municipal, presidida pelo Dr. Jeremias de Mattos Fontes<sup>17</sup>.

A relação entre a comunidade e seu objetivo de atuar como instituição de transformação pessoal, tanto social quanto espiritualmente, passando pela ressocialização de usuários e dependentes químicos, é expresso pelo significado atribuído ao seu nome:

A Comunidade S8 é uma associação civil, com fins não econômicos, fundada em 22 de setembro de 1971 e reconhecida de Utilidade Pública Federal, Estadual e Municipal. Foi presidida pelo Dr. Jeremias de Mattos Fontes, ex-Governador do Estado do Rio de Janeiro, por 38 anos, até o dia de seu falecimento, em março de 2010. Atualmente é presidida pela senhora Nilda Filgueiras Fontes. O “S” e o “8” do nome significam: “S” = salvação e “8” (formado por um “S” normal + um “S” invertido) = mudança de vida. O nome “Comunidade S8” se refere ao objetivo final da instituição que é a promoção da justiça social através da transformação de vidas<sup>18</sup>.

Outro marco importante na história das relações entre cristianismo e contracultura foi o surgimento da Comunidade Caverna de Adulão, em Belo Horizonte, já no começo da

<sup>16</sup> Hoje ouvi, fez sentido em mim/ Uma boa nova sobre salvação/ Quem falou era gente diferente/ Do que por aí costume ver/ Gente linda como gente comovente/ Que ao vento, ao sol/ Proclama a toda gente/ Dizem de um reino de amor/ Que vai chegar, vai chegar, vai chegar/ E a terra toda se alegrará/ E os que são mais simples ela herdarão/ Descobri como de repente/ Que há saída para toda confusão/ E o pão da eterna vida/ Toda fome que o busca aplacará/ E a terra toda se alegrará/ E os que são mais simples ela herdarão/ Digo de um reino de amor/ Que vai chegar, vai chegar, vai chegar/ E a terra toda se alegrará/ E os que são mais simples nela viverão

<sup>17</sup> Texto institucional disponível para consulta no *site* da Comunidade. Disponível em:

<http://www.comunidades8.org.br/site/institucional/historico-comunidade-s8>. Acesso em: 05 fev 2014.

<sup>18</sup> Texto institucional disponível para consulta no *site* da Comunidade. Disponível em:

<http://www.comunidades8.org.br/site/institucional/conheca-a-comunidade-s8>. Acesso em: 05 fev 2014.

década de 1990. Essa comunidade, devido ao momento histórico diferente que era vivenciado nos anos 90, apresenta outras características.

Menos ligada à contracultura em sua faceta *hippie*, a Caverna de Adulão surgiu como uma iniciativa de viver o cristianismo em um contexto cultural marcado pelo *heavy metal*. É importante lembrar que Belo Horizonte, entre os anos 80 e 90, possuía uma forte cena *underground* ligada à cultura *headbanger*<sup>19</sup>. As bandas Sepultura, Sarcófago, Overdose, Mutilator e Chakal atuavam em Belo Horizonte na época.

A CAVERNA [de Adulão] teve início em 92, quando alguns jovens despertaram-se para a necessidade de se levar a mensagem do cristianismo à grande tribo de *head-bangers* existente naquela época em Belo Horizonte, cidade considerada a capital nacional do heavy metal. Aquele grupo de jovens conhecia bem o modo de pensar, as revoltas e os anseios daqueles cabeludos e, por isso, sabia que, de uma maneira geral, as igrejas estabelecidas não conseguiam se comunicar com aquela tribo. Muitos *bangers* tiveram uma experiência com o evangelho e passaram a, juntos, vivenciar o cristianismo. Com o decorrer dos anos, o ministério passou a atrair outras pessoas também desvinculadas da sociedade estabelecida, como esotéricos e toda sorte de malucos. E, em 1995, após tentar trabalhar com algumas igrejas, o grupo recebe a ajuda de outros cristãos e decide constituir-se como Comunidade<sup>20</sup>.

Em função de sua atuação junto a grupos que, na época, enfrentavam forte oposição da sociedade estabelecida, o nome Caverna de Adulão, em referência ao texto bíblico de 1Sm 22.1-2, que narra a permanência de Davi e seu grupo de bandidos sociais na Caverna de Adulão.

O texto caracteriza o grupo de Davi como sendo formado por “todo o homem que se achava em aperto, e todo o homem endividado, e todo o homem de espírito desgostoso”. Essa caracterização conseguia atrair a atenção de setores da juventude que levantam questões críticas ao sistema social e econômico de então, enfrentando, por isso, oposição e marginalização.

Os dois grupos aqui descritos, além de serem paradigmáticos para o cenário do cristianismo contracultural no Brasil, também desempenham papel importante para a formação da comunidade cristã alternativa estabelecida em Alto Paraíso de Goiás. A Comunidade S-8 é importante por seu papel inspirador e referencial para a relação entre a contracultura *hippie* e o cristianismo. A Comunidade Caverna de Adulão é importante por ser

<sup>19</sup> O termo *headbanger* faz alusão ao movimento de cabeça, com que os adeptos da cultura *heavy metal* acompanham a rítmica musical, balançando violentamente a cabeça pra frente e pra trás. O termo é utilizado, no discurso nativo, em preferência ao mais comum “metaleiro”.

<sup>20</sup> Texto institucional disponível para consulta no *site* da Comunidade. Disponível em: [http://www.cavernadeadulao.org/blog/?page\\_id=5](http://www.cavernadeadulao.org/blog/?page_id=5). Acesso em: 05 fev 2014.

dele a partir dela que se inicia o contato entre cristianismo, esoterismo e cultura rastafari em Alto Paraíso de Goiás.

### 3.2. O CRISTIANISMO ALTERNATIVO EM ALTO PARAÍSO DE GOIÁS

As aproximações entre o cristianismo evangélico, caracterizado aqui como alternativo por suas aproximações com a contracultura, começaram em 2006, a partir dos primeiros contatos entre membros da Comunidade Caverna de Adulão e jovens rastas que, desde 2004, estabeleceram-se em Alto Paraíso de Goiás.

Esse encontro foi facilitado pela percepção de que havia, entre os rastas e os evangélicos, pontos em comum, afinidades eletivas que poderiam ser exploradas, resultando em uma aliança entre os dois grupos. Em busca de aprofundamento da própria fé rastafari e em vista das afinidades percebidas entre os dois grupos, membros da comunidade rasta de Alto Paraíso convidaram missionários da Caverna de Adulão para lhes ensinar a Bíblia.

No nosso segundo impacto evangelístico em Alto Paraíso um dos focos principais era conhecer esse grupo rasta. Nós os conhecemos, tivemos uma afinidade instantânea muito fácil e eles manifestaram um desejo muito forte de estudar a Bíblia com a gente, aproveitar nosso tempo lá. A gente marcou, então, alguns encontros, algumas vivências juntos e, no dia em que eu estava indo embora, eu e um punk estávamos na casa de um casal e eles falaram pra gente:

– A vinda de vocês aqui nos abençoou muito, foi muito bom pra gente, porque nós vimos que Jah levantou vocês lá de Belo Horizonte para fazer algo que nós poderíamos estar fazendo aqui. A gente olha para vocês e vê o quanto é bonita a figura de um pastor, de alguém que possa ensinar a Bíblia, ensinar a Palavra. Nós somos muito meninos na fé. A gente precisa de um pastor no nosso meio. A gente queria que vocês viessem morar aqui. (trecho extraído de entrevista concedida pelo pastor Carlos ao pesquisador<sup>21</sup>)

Entre 2006 e 2009, os evangélicos da Caverna de Adulão aconselharam os rastas a aproximar-se da Igreja Presbiteriana em Alto Paraíso, uma vez que eles não poderiam assumir, de imediato, algum projeto presencial na cidade, o que apenas veio a ocorrer no começo de 2010.

Nesse tempo que antecede ao estabelecimento de uma missão evangélica presencial, os rastas participaram, a princípio, de estudos bíblicos oferecidos pela Igreja Presbiteriana, posteriormente assumindo por si mesmos esses estudos, de forma autônoma. Ao grupo rasta, somaram-se outras pessoas, participantes de outros grupos pertencentes ao circuito neoesotérico e que se aproximaram dos estudos bíblicos que aconteciam semanalmente.

---

<sup>21</sup> Todas as entrevistas citadas neste texto foram realizadas durante o período de março a setembro de 2013 em Alto Paraíso de Goiás. Para preservar a privacidade e a qualidade das informações, são empregados nomes fictícios para os entrevistados.

Após o estabelecimento presencial da missão em 2010, outro grupo de missionários juntou-se ao grupo, que já reunia os missionários evangélicos e os rastas que os haviam convidado. Trata-se de um casal de missionários, apoiados pela Igreja Assembleia de Deus do Plano Piloto<sup>22</sup>, que começa outro trabalho de evangelização com rastas e esotéricos, paralelo ao que já vinha se realizando.

A compatibilidade entre os evangélicos, tanto os provenientes da Caverna de Adulão quanto os que vinham apoiados pela Assembleia de Deus, era quase completa. Não se distinguiam por nada que os pudesse caracterizar externamente. Participavam da mesma estética contracultural, refletidas nos cabelos longos, normalmente com *dreads*, nas roupas alternativas e no interesse de todos pela música, sobretudo pelo *reggae*, que, para esse segmento da cultura alternativa atua de forma semelhante ao *rock* no contexto hippie.

Contudo, o uso da maconha por parte da comunidade rasta apresentou-se como elemento diferenciador das posturas dos três grupos, revelando a presença de três formas distintas de lidar com o assunto no grupo que, em outras questões, permanecia coeso.

A maconha é elemento ritual comum no universo simbólico rasta. Sua função simbólica é evidenciada já pelo fato de os rastas atribuírem a ela outro nome: não se utiliza maconha, pois esta designação remete à busca por ficar “chapado”, mas ganja, que remete a um uso espiritual, sacramental<sup>23</sup>.

Como tal, é necessário satisfazer a certas exigências para que seu uso seja considerado apropriado: a origem deve ser pura, de preferência ela deve ser plantada pelo próprio usuário, para não carregar uma *vibe* negativa; ela deve ser usada para reflexão, para introspecção, não apenas para recreação (embora a introspecção não exclua definitivamente a recreação) e não

---

<sup>22</sup> A Assembleia de Deus do Plano Piloto é integrante e líder da Federação um Novo Dia das Assembleias de Deus e filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Maria de Fátima Paes Alves analisa as negociações feitas por jovens de igrejas filiadas à CGADB em torno de sua articulação com a vida religiosa e secular (ALVES, 2010). Ela indica que há diferenças entre o rigor assembleiano em igrejas de inserção socioeconômica periférica e central. Enquanto nas periféricas prevalece maior rigor no controle da adoção dos usos e costumes tradicionais assembleianos por parte dos jovens, nas centrais esse controle tende a ser mais brando. Isso poderia explicar a abertura desta igreja para apoiar uma missão de perfil alternativo.

<sup>23</sup> Lucas Kastrup Rehen analisa o papel da *cannabis* no mundo simbólico rastafari. REHEN, Lucas Kastrup. *Natureza e Protesto: Os Dois Lados da Cannabis na Visão de Mundo Rastafari*. Disponível em: <[http://www.neip.info/html/objects/\\_downloadblob.php?cod\\_blob=621](http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=621)>. Acesso em: 13 dez 2012.

com o objetivo de ficar “chapado”; convém, antes de fumar, fazer uma oração de consagração da erva<sup>24</sup>.

Da parte dos evangélicos, o uso da ganja desperta resistência. Aí se verificam duas posturas: uma postura de tolerância reservada, que ecoa a postura de “moderação protestante”, muito presente no universo presbiteriano, através da qual, em pequenas quantidades, se permite o consumo de álcool. A tolerância, no entanto, figurava como um ajustamento temporário, uma vez que o ideal de abstinência é mantido e o objetivo era a interrupção do uso. Essa postura era sustentada pelo primeiro missionário, o Carlos, vindo da Caverna de Adulão.

Em oposição a essa primeira postura, os missionários, vindos da Assembleia de Deus, mantinham oposição aberta ao uso da substância. Novamente, é possível relacionar essa postura com ecos vindos do universo evangélico. Em oposição à tolerância reservada, setores evangélicos sustentam a abstinência completa de bebidas alcoólicas, especialmente grupos de corte pentecostal e alas majoritárias da Igreja Metodista.

Com o tempo, essas questões relacionadas ao uso da ganja acabaram por causar rupturas dentro do grupo. O grupo unitário, que mantinha em seu interior a multiplicidade decorrente da chegada de dois direcionamentos evangélicos para o grupo rastafari inicial, separou-se em três grupos.

O grupo rastafari original se recompôs, voltando a realizar seus estudos bíblicos autônomos<sup>25</sup>, como fazia antes da chegada dos evangélicos ao cenário de Alto Paraíso. É possível falar, neste caso, em um rastafarianismo afinado com o cristianismo evangélico, bíblico em sua orientação primordial.

Ao missionário da Caverna de Adulão juntou-se mais um casal de missionários, proveniente da Igreja Manifesto, em Uberlândia. Buscaram uma aproximação mais efetiva com os esotéricos, incorporando em suas liturgias mais elementos inspirados no universo *new age*. Depois de estabilizarem-se enquanto grupo autônomo, assumiram o nome de Comunidade Seiva.

---

<sup>24</sup> Edward MacRae faz observação semelhante quanto ao uso ritual da “Santa Maria” e ao estigma da “maconha” em grupos daimistas (MACRAE, 1992, p. 74).

<sup>25</sup> Inicialmente, os estudos bíblicos eram realizados nas casas dos participantes durante a semana. Posteriormente, foram integrados às celebrações dominicais cristãs. Com a separação dos grupos, voltou a ser realizado nas casas. No terceiro capítulo, ao abordar especificamente os cultos rastas, a descrição é baseada em observações já posteriores à separação.

Aproximando referências valorizadas pelo universo místico-esotérico, a referência à Seiva tanto evoca o imaginário *new age* que sacraliza a natureza à maneira esotérica, quanto remete à mensagem cristã relativa à redenção promovida pelo sangue sacrificial de Jesus Cristo.

A explicação do nome é a seguinte: nós somos os ramos enxertados na oliveira, que é o povo de Deus. O que gera a vida é numa árvore é a seiva. É como se fosse o sangue. Na hora que você é enxertado, o sangue da árvore, a seiva da árvore vai para o galho enxertado. Então, é como se, a gente sendo inserido no Corpo de Cristo, essa seiva da vida passasse a correr nas nossas veias, porque fomos inseridos no corpo de Deus. A gente traz essa analogia do sangue de Cristo. E eu, particularmente, gostei, porque tem um significado um pouco ambíguo. Às vezes vai apresentar para alguma pessoa e as pessoas perguntam: O que é seiva? Vocês tomam daime no final? Fazem alguma Jurema? Então, eu achei legal, porque não gosto muito de nome “placa de igreja”. (...) É um nome que tem um apelo no meio alternativo. (trecho extraído de entrevista concedida pelo pastor Carlos ao pesquisador)

Os missionários da Comunidade Seiva possuem uma inclinação à teologia protestante reformada, tendo no neocalvinismo holandês<sup>26</sup> e na Teologia da Missão Integral<sup>27</sup> seus principais referenciais. Teologicamente, portanto, é uma comunidade que se referencia em setores conservadores do calvinismo, embora disposta ao diálogo com o mundo neoesotérico.

Por fim, os missionários apoiados pela Assembleia de Deus estabeleceram-se como o terceiro grupo, embora mantendo-se mais próximos que a Comunidade Seiva do grupo rastafari inicial. A orientação judaica do grupo manifesta-se na sua adoção de festas do calendário religioso israelita, na constante referência do missionário a fontes judaicas para sua interpretação bíblica e no próprio nome da Comunidade, *Sar Shalom*. À medida que a comunidade *Sar Shalom* adota elementos judaicos e elementos da Teologia da Batalha Espiritual<sup>28</sup>, de corte pentecostal, é possível falar em um pentecostalismo híbrido de sabor alternativo.

<sup>26</sup> A teologia neocalvinista é uma corrente teológica nascida na Holanda, no século XIX. Entre seus principais representantes contam-se Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd. O neocalvinismo pretende relacionar a fé cristã com as demais áreas da vida, mobilizando o conceito de “cosmovisão cristã” em oposição a uma vivência religiosa privada. Para o neocalvinismo, o cristianismo deve exercer papel ativo na construção cultural e social, desenvolvendo as potencialidades latentes na criação divina. A respeito do neocalvinismo, conferir (RAMLOW, 2012).

<sup>27</sup> A teologia da missão integral é uma teologia contextual latino-americana. Esta corrente teológica chama a atenção para a responsabilidade da igreja cristã perante os contextos nos quais ela se insere, exigindo um engajamento tanto religioso quanto social, político e econômico. Sidney de Moraes Sanches apresenta a relação desta corrente teológica com outras correntes de teologia contextual, bem como suas principais características (SANCHES, 2010).

<sup>28</sup> A teologia da batalha espiritual compreende o ato de evangelização como um ato uma guerra contra as forças demoníacas, que estariam presentes tanto na maldade e no pecado de forma geral quanto, mais particularmente, nas expressões religiosas não cristãs. Embora este pensamento tenha sempre acompanhado o cristianismo, em formas mais ou menos explícitas, ao longo de sua história, ele ganha força no pensamento



É preciso notar, no entanto, que, embora os grupos tenham se dividido em três, ainda se mantém um sentimento de pertença básico. Não se deve pensar, portanto, que a separação implica em uma quebra da percepção de uma unidade de fé essencial. O sentimento de pertença comum a uma única família de fé, manifesta em forma plural, é mantido, mesmo havendo diferenças na forma de pensar de cada indivíduo e de cada grupo dentro dessa família.

## CAPÍTULO 2: MENSAGEM EVANGÉLICA E ESTILO ALTERNATIVO

O engajamento dos jovens evangélicos de Alto Paraíso de Goiás com a contracultura, sobretudo através de sua faceta *hippie*, os coloca em frequente contato com as opções de espiritualidade que compõem o quadro da espiritualidade alternativa no Brasil.

Entre essas opções de vivência religiosa, destacam-se o movimento *new age*, com sua espiritualidade altamente sincrética, individualizada e marcada pela *bricolage*, e o movimento rastafari, estreitamente relacionado à música *reggae* e portador de uma cultura bíblica.

Este capítulo se propõe a analisar os pontos de contato que fornecem a ocasião para a construção de uma relação social entre evangélicos, de um lado, e neoesotéricos e rastas, de outro. Essa relação social, possibilitada pela presença missionária e pela participação desses evangélicos no contexto cultural neoesotérico, acontece nas fronteiras simbólicas entre esses universos culturais.

Realizadas no contexto da contracultura, essas relações são marcadas por um caráter experimental, em seu duplo sentido de “ensaiar” e “sentir”. A íntima relação entre experimentação e contracultura é observada por Luiz Eduardo Soares, que observa que “o experimentalismo com frequência se associou à idéia-força do ‘alternativo’, com todos os seus matizes e suas formas de expressão” (SOARES, 1994, p. 191). As relações baseiam-se, então, na abertura que esses jovens têm para ensaiar novas composições identitárias, rejeitando posições fechadas que evitam novidades (D’ANDREA, 2000, p. 47).

Buscando as afinidades eletivas entre esses atores sociais, o trabalho analisa as formas específicas de contaminação mútua que se dão entre essas formas de construção simbólica. O conceito de “contaminação”, conforme utilizado por Pierre Sanchis, refere-se ao processo pelo qual mundos simbólicos diferentes penetram-se mutuamente, produzindo uma contaminação recíproca (SANCHIS, 1997, p. 38).

Complexas negociações de sentido se processam entre os conteúdos relativos a cada um desses universos culturais, levando ao surgimento de arranjos simbólicos inusitados. À medida que os indivíduos deslocam conteúdos de um mundo simbólico para outro, esses conteúdos adaptam-se, adquirindo significados diversos daqueles que originalmente possuíam.

Essas negociações de sentido acontecem dentro de uma relação dialética entre as construções simbólicas específicas de cada tradição e o pertencimento comum dos indivíduos no interior da contracultura, com sua tendência à inclusividade. Dessa forma, a convivência dos indivíduos na situação fronteira figura-se como uma convivência permeada de “momentos mais ambivalentes, em que a mistura e a distinção articulam-se produzindo vetores surpreendentes a quem procura soluções formais” (CAMURÇA, 2009, p. 174).

Em um primeiro momento, as afinidades entre evangélicos e neoesotéricos serão analisados. Tentaremos, então, apontar as aproximações que acontecem, dentro da cultura alternativa, entre uma fé evangélica e a valorização da natureza como espaço místico; a adoção das artes circenses, muito presentes na cultura alternativa brasileira, como ferramenta de aproximação e negociação com o mundo *new age*; e, por fim, as narrativas de trajetórias religiosas de evangélicos e seus trânsitos pelo ambiente espiritual da nova era.

Em segundo lugar, será avaliada a importância da música *reggae* para o despertar de uma espiritualidade rastafari que tem a Bíblia como seu principal referencial. A partir dessa análise, observaremos as negociações entre a comunidade religiosa rastafari e os jovens de pertença evangélica, suscitada pelo uso comum da Bíblia. Em seguida, verificaremos o lugar ocupado pelos *shows* e pelas reuniões informais em que o *reggae* se faz presente na formação dessa espiritualidade.

## 1. CRISTIANISMO E NOVA ERA

Inserido no contexto contracultural e alternativo, o cristianismo desenvolvido pelos jovens evangélicos de Alto Paraíso de Goiás aproxima-se de formas de espiritualidade que compõem o quadro caracterizado por Magnani como o *ethos* neoesotérico.

Magnani descreve o *ethos* neoesotérico como uma forma específica de sensibilidade e organização da vida:

Vista de fora por alguns como excentricidade, mas vivida como exercício de novos valores, essa sensibilidade é o resultado de vários fatores, entre os quais, sem pretensão de exaustividade, ressaltamos os seguintes: a disseminação de terapias corporais no contexto da valorização da individualidade, a vivência comunitária, a preocupação com a ecologia e a redescoberta do feminino. (MAGNANI, 1999, p. 103)

Por consequência, a participação no ambiente governado pelo *ethos* neoesotérico figura-se como ocasião para o cultivo dessa forma de organização da vida, tornando os indivíduos sensíveis a esses valores. A participação comum em uma sensibilidade cultural

diferenciada, a inserção em um ambiente intelectual específico e a reunião em torno de temas de interesse comum fornecem o tom para a criação de uma identidade grupal.

Magnani ressalta que o conhecimento, a habilidade no manejo de conteúdos simbólicos e intelectuais e a frequência às atividades do circuito neoesotérico não são suficientes em si mesmas. É preciso que resultem na criação de um estilo de vida, na adoção de vivências, práticas cotidianas, preferências estéticas, de hábitos alimentares e espirituais (MAGNANI, 1999. p. 103.).

Como resultado, a Nova Era forma hábitos e padrões recorrentes. Mesmo sem dar origem a uma identidade rígida, bem delimitada, o *ethos* neoesotérico reúne referências simbólicas constantes, que se apresentam como uma “língua franca” (AMARAL, 1994, p. 13-14), preservando, também, as diferenças entre os vários grupos que povoam o ambiente nebuloso *new age*.

Os hábitos que dão origem à estilização estética também são por ela informados e reforçados. O consumo de alimentação saudável, o apoio a causas ambientalistas, adoção de certas práticas espirituais e, sobretudo, a espiritualidade engajada no aprimoramento do *self* (AMARAL, 1994, p. 14) apontam para padrões que são determinados por esses hábitos, por esse estilo de vida compartilhado (MAGNANI, 1999. p. 118).

Em lugar da organização sistemática e da seleção de um público que aceite o sistema como condição para a participação nos ambientes e nas práticas espirituais Nova Era, encontra-se um estilo de vida compartilhado. Mais que o consumo de determinado segmento do mercado esotérico ou de terapias holísticas e alternativas, esse estilo de vida é determinado por uma sensibilidade que atua como elemento seletivo e unificador (MAGNANI, 1999. p. 103).

Magnani busca em Bourdieu o conceito de estilo de vida e os conceitos relacionados de *habitus* e estrutura (MAGNANI, 1999. p. 117). Os *habitus* são o conjunto de disposições constituídos socialmente, cuja referência é obtida das estruturas objetivas. Os estilos de vida são as práticas, símbolos e propriedades que expressam a condição de existência dos indivíduos e que são unificados pelos *habitus*. Dessa forma, *habitus*, estruturas e estilos de vida são conceitos mutuamente determinantes e referentes.

Tendo em mente essa compreensão do estilo característico do *ethos* neoesotérico como cultivo de uma sensibilidade específica, é preciso chamar a atenção para alguns elementos presentes na forma de vivenciar a fé cristã dos grupos evangélicos em Alto Paraíso de Goiás.

Dentre esses elementos, destacam-se a preocupação ecológica, o desenvolvimento de uma espiritualidade marcada pela reflexividade e as trajetórias espirituais individualizadas e plurais. Todos esses elementos combinam-se na direção de uma vivência espiritual marcada pelo estilo alternativo e pela adoção da contracultura como pano de fundo cultural.

Sensíveis à cultura alternativa, a relação social que se desenvolve entre a comunidade evangélica e a comunidade maior *new age* observa atentamente os pontos de contato entre fé cristã e a espiritualidade da Nova Era. Esses pontos de contato, identificando afinidades eletivas entre os evangélicos e os esotéricos, são temas frequentes de conversa entre os evangélicos tanto em conversas informais quanto em momentos formais, como reuniões para estudo bíblico, palestras ou reuniões de caráter devocional.

A relação entre cristianismo e neoesoterismo no interior dos grupos evangélicos de Alto Paraíso, da mesma forma que a relação entre o cristianismo e o rastafarianismo (como veremos em seguida) é marcada pela tentativa de adotar o “sentir nova era” em conformidade com o “pensar cristão”. Acomoda-se um estilo nova era ao conteúdo evangélico.

### 1.1. RELIGIÃO E NATUREZA

Os pontos de contato são observados, então, por olhos cristãos. Isso é feito conjugando o estilo alternativo e neoesotérico à compreensão doutrinária cristã dos temas que esse estilo coloca em questão. A abertura da Nova Era para uma vivência de espiritualidade mais afinada com a natureza é trabalhada pela ótica cristã da doutrina da Criação.

Essa abertura do neoesoterismo para a natureza e a ecologia manifestam-se na concepção holística básica de um “entrelaçamento, não apenas do ser humano com a natureza, mas de toda a vida no planeta; a idéia da unidade metafísica última da realidade como um todo, tal como expressa no ditado ‘colher uma flor é afligir uma estrela’” (CAMPBELL, 1997, p. 15).

Magnani chama a atenção para arranjos ecológicos dentro do imaginário da nova era. Ao lado de perspectivas que povoam o mundo com seres encantados – fadas, duendes, elfos,

salamandras, etc. – há aqueles que alimentam suas preocupações ecológicas por meio dos discursos científicos, como a “Hipótese Gaia” (MAGNANI, 1999, p. 109).

A preocupação ambientalista nutrida no ambiente neoesotérico extrapola o recorte específico de seu público à medida que

A reverência aos elementais, a procura por produtos não contaminados ou ainda a busca de sintonia com o equilíbrio energético do planeta – atitudes motivadas por diferentes visões dentro do universo neo-esotérico em face da natureza e do caráter místico de que é revestida – migram para o domínio de um público mais amplo, contribuindo para a disseminação de uma sensibilidade que acaba sendo incorporada ao senso comum. (MAGNANI, 1999, p. 110)

O distanciamento das disciplinas espirituais do cristianismo convencional com relação à natureza é vista como “caretice” e como negligência para com a criação de Deus. Em consequência, os jovens engajados na vivência de uma fé cristã em estilo alternativo voltam-se para a natureza e para as práticas de espiritualidade do ambiente *new age*.

Se, por um lado, os evangélicos não podem basear suas preocupações ambientalistas no contato com seres encantados guardiões dos elementos, eles podem buscar, na própria tradição protestante da “mordomia cristã” a motivação para o engajamento em preocupações ambientais.

Os teólogos metodistas Walter Klaiber e Manfred Marquardt postulam que a igreja de Cristo “é chamada a servir como uma sociedade alternativa no meio de um mundo dividido e alienado” (KLAIBER; MARQUADT, 2006, p.422) através de uma ética do amor ao ser humano e à criação.

Essa ética do amor também levará ao surgimento de uma visão e de um comportamento aberto a toda criação, que corresponda à vontade de seu criador, o qual entregou ao homem, como sua imagem e semelhança, a responsabilidade para com o conjunto de sua obra.

Uma tal ética, igualmente, zelará por uma preocupação ecológica, que minorará, na medida do possível, os prejuízos já causados à natureza, evitando, com toda a decisão, que surjam novos danos ecológicos e afastando as ameaças incumbentes ao meio-ambiente (KLAIBER; MARQUADT, 2006, p. 422)

Ao comentar sobre a prática das igrejas tradicionais e pentecostais de Alto Paraíso de batizar seus membros em pias batismais dentro ou junto aos templos, uma frequentadora da Comunidade Seiva comentou, refletindo a atitude geral dos cristãos alternativos: “Com tanta cachoeira próxima e esses crentes ficam batizando em tanques. Isso é caretice”.

Em busca de superar a “caretice”, sua atenção volta-se para as experiências de vivência da fé próxima à natureza. Os grupos neoesotéricos que praticam rituais junto à

natureza são observados pelos cristãos quando estes vão às cachoeiras ou aos montes que elevam-se ao redor de Alto Paraíso.

Admirados pela estética e pelo sentimento de devoção perante a imensidão da natureza, observam os rituais realizados pelos diversos grupos *new age* junto aos locais naturais. Os evangélicos alternativos buscam, então, incorporar em suas próprias práticas litúrgicas e devocionais os elementos adquiridos através de seu contato com esse contexto espiritualista.

Essa busca por uma religião mais próxima da natureza reflete-se na prática de cultos, batismos e momentos de louvor em cachoeiras e montes. Reinvenções da face litúrgica e cúltica do cristianismo são experimentadas. As liturgias tradicionais são tidas por esses jovens como “engessadas” e sem vida, carecendo de um apelo estético e de um ambiente que seja atrativo.

A experiência estética junto à natureza é uma ferramenta através da qual tentam vencer essa situação de engessamento litúrgico. Sempre que possível, de acordo com as disponibilidades dos frequentadores, busca-se a realização de cultos no monte, durante o por do sol. Um mergulho na cachoeira no domingo pela manhã é seguido pela leitura e explicação de algum trecho bíblico e por louvores em ritmo de *reggae*, *blues* e *rock and roll*.

No entanto, é preciso atentar para a resignificação da linguagem corrente do mundo neoesotérico através de uma gramática evangélica, alterando seu sentido. A unidade entre o humano e o divino, como postulada pelo imaginário *new age*, implica em uma consideração da bondade humana em que não há espaço para as noções cristãs de “pecado” ou de “culpa”, resultando na postura *no blame*, *no shame* indicada pelos teólogos católicos Richard Bergeron, Alain Bouchard e Pierre Pelletier (1994, p. 75).

As doutrinas cristãs do pecado e da Queda, que resultam em uma ruptura essencial entre o mundo criado e a sacralidade, tornam impossível a adoção, sem maiores negociações de sentido, da ideia corrente no mundo neoesotérico de uma unidade entre a natureza e o sagrado. Em consequência do pecado, a própria natureza entra em desequilíbrio e precisa de redenção.

Essa diferença nos sentidos atribuídos à natureza resulta em conflitos entre a cosmovisão *new age* e a cosmovisão cristã. A primeira tem a natureza como fonte privilegiada

para a construção de sentidos. É pelo contato com a natureza que ampliam-se as possibilidades de autocompreensão e de contato com o mundo do sagrado no interior do próprio indivíduo.

Esse contato com a natureza pode ser feito pela imersão do ser humano no mundo natural, através da realização de rituais (individuais ou coletivos) em lugares naturais. Outra forma de contato com a natureza é através de sua internalização mediante o uso de plantas de poder. Com frequência, utiliza-se as plantas de poder em situações de imersão na natureza com a finalidade de facilitar a percepção do sagrado na natureza e das relações que todos os seres guardam uns com os outros.

Tomei a gota (LSD), cara. Foi uma descoberta. Foi uma viagem de autoconhecimento, cara. Foi bem profundo. Na verdade mesmo, eu descobri que as respostas estão todas dentro da gente. Só desperta um lado diferente da gente, que a gente começa a se auto observar de uma forma diferente. Foi uma viagem mesmo. Descobri muita coisa de mim mesmo que eu não tinha parado pra pensar, não tinha reparado, sabe? Foi bem diferente, uma experiência bem única mesmo. E até observando também os animais. Passando duas formigas, sabe? É só você passando mesmo pra entender o negócio mais profundo. E precisa estar sozinho também pra ter essa experiência. Eu acho que depende do ambiente em que você está, com as pessoas com quem você está, é uma experiência diferente. E aí você acaba absorvendo a energia toda ali da natureza. Torna você mais sensível aos pequenos detalhes. É uma coisa que a gente acaba passando batido. Quando eu tinha tomado a gota eu prestava atenção em cada detalhe, que a gente passa batido no dia a dia. Eu vi uns pequenos insetos, é muito doido mesmo. De repente você chama a atenção para uma coisa minúscula que está passando ali e é bem doido, porque você vê a ligação de tudo, que é tudo interligado. Tudo depende do outro.

A cosmovisão cristã adotada pelos evangélicos de Alto Paraíso, por outro lado, compreende a natureza, em virtude do pecado e da Queda, como um espelho parcial e impreciso das relações do ser humano para com a divindade. Em consequência, não há a possibilidade de buscar na natureza uma fonte independente para a construção de sentidos. Apenas através das Escrituras bíblicas, que iluminam as pistas imprecisas da natureza, esta pode tornar-se um guia para a espiritualidade e para a autocompreensão humanas.

Essa recontextualização da linguagem neoesotérica a respeito da natureza é feita de forma intencional e consciente. Ela é fruto de uma intencionalidade. Essa intencionalidade manifesta-se em comparações, geralmente com bom humor e em tom de brincadeira, feitas pelos próprios cristãos durante seus cultos, sobretudo quando estes aproximam-se do estilo *new age* de vivências rituais.

## 1.2. HUMOR E REFLEXIVIDADE



Durante a realização de um batismo, em que todos estavam vestindo longas batas brancas, todos divertiam-se fazendo comparações entre suas roupas e vestimentas de seitas esotéricas ou fardamentos daimistas. Os próprios pastores que, momentos depois, conduziriam o batismo brincavam com a “aparência de seita”, completando que só lhes faltava escolher uma bebida alucinógena e a seita estaria completa.

Henri Bergson considera o elemento cômico como uma ferramenta social de correção de comportamentos que, por distração, atuam em descompasso com a vida real (BERGSON, 2001, p. 7-8). Para Bergson, o cômico aparece quando um agir mecânico mistura-se à vida real, de modo que não é possível responder de forma adequada às exigências dinâmicas da vida (BERGSON, 2001, p. 27-28).

Tal seria o caso, por exemplo, de um personagem que sofre de uma distração tão profunda que sempre se engana em atitudes simples. Uma pessoa que rotineiramente se engana e, ao invés de colocar açúcar na xícara de café que acabara de servir, por distração mistura o açúcar no pote de pó de café que está ao lado da xícara, é uma personalidade cômica. Sua atitude é mecânica, irrefletida. Quanto mais frequente for o incidente, tornando o ato de servir café pela manhã um verdadeiro desafio, tanto mais produzirá o efeito de comicidade.

Segundo Bergson, o efeito cômico tem uma função social. O riso, ao evidenciar o descompasso e o caráter mecânico de ações inadequadas, é um elemento pedagógico, corretivo. A função social do riso é, portanto, de identificar e corrigir comportamentos que, dentro de determinado contexto, são tidos como uma mistura de distração mecânica com o ritmo da dinâmica social. A comicidade

Exprime, portanto, uma imperfeição individual ou coletiva que exige correção imediata. O riso é essa correção. O riso é certo gesto social que ressalta e reprime certa distração especial dos homens e dos acontecimentos. (BERGSON, 2001, p. 65)

É preciso lembrar que a comicidade está intimamente ligada ao contexto cultural na qual se produz, visto que

Nosso riso é sempre o riso de um grupo, ao leitor talvez já tenha ocorrido ouvir, em viagem de trem ou à mesa de hospedarias, histórias que deviam ser cômicas para os viajantes que as contavam, pois que os faziam rir com muito gosto. O leitor teria rido como eles se pertencesse à sociedade deles. Mas, não pertencendo, não tinha vontade alguma de rir. (...) Por mais franco que o suponham, o riso esconde uma segunda intenção de entendimento, eu diria quase de cumplicidade, com outros ridentes, reais ou imaginários. Quantas vezes já não se disse que o riso do espectador, no teatro, é tanto mais largo quanto mais cheia está a sala; quantas vezes

não se notou, por outro lado, que muitos efeitos cômicos são intraduzíveis de uma língua para outra, sendo portanto relativos aos costumes e às idéias de uma sociedade em particular? (BERGSON, 2001, p. 5)

Para compreender o que há de risível em cada caso, é preciso compreender quais códigos culturais estão sendo movimentados durante a ação cômica. Algo que é hilário em um contexto cultural, pode ser completamente sem graça em outro. Por essa íntima relação entre o cômico e a cultura, Geertz lembra que o “entender uma piada” é semelhante a “entender a forma e a força da vida interior de nativos” (GEERTZ, 2006, p. 107).

Assim são as ações “desligadas” da realidade, que repetem-se sem considerar sua pertinência em cada ocasião particular. Apenas repetem-se fora de contexto, como alguém que usa roupas de séculos passados para dar uma volta na praça. A mecanicidade, a irreflexão do comportamento leva à repetição constante, sem nenhuma consideração a respeito de ser ou não pertinente para cada caso.

A cultura alternativa é muito afinada com as artes de rua, dentre elas as artes circenses. Os indivíduos que participam desse mundo cultural adquirem, com a convivência com essas artes, sensibilidade cômica. O mundo alternativo não é um mundo apenas de músicos e artesãos, mas também é um mundo de malabaristas e palhaços.

A arte circense adotada pela cultura alternativa resulta na constante revisão dos comportamentos dentro dessa cultura. O circo se faz presente por toda a parte. Calças de palhaço são utilizadas pelas pessoas normalmente no dia a dia para trabalhar. Não é raro encontrar pessoas com habilidade para malabarismo ou pirofagia.

Também se encontram nas ocasiões especiais, como a celebração do casamento de Carlos, pastor da Comunidade Seiva, em que as alianças foram levadas aos noivos por um palhaço em um monociclo. Nesta ocasião, as bermudas beges e os suspensórios laranjas dos padrinhos contrastavam com a elegância dos vestidos das madrinhas.

Não é incomum, portanto, encontrar palhaços em feiras de produtos orgânicos ou de artesanatos, que incorporam, em suas brincadeiras, aspectos e hábitos comuns ao estilo de vida alternativo, induzindo o público à reflexão e revisão de seus comportamentos.

D’Andrea chama a atenção para a reflexividade como uma das principais características do mundo religioso nova era. A reflexividade é o constante questionamento a respeito dos comportamentos e crenças tradicionais, submetendo essas crenças e comportamentos à luz de novos conhecimentos (D’ANDREA, 2000. p. 34).

Esse processo de questionamento é compreendido como um constante reexaminar e reformar as formas de ação e representação que compõem os quadros de referência para o indivíduo e para a coletividade, alterando significativamente o imaginário social construído ao redor desses referenciais.

A multiplicidade de técnicas de aprimoramento individual à disposição dos praticantes da espiritualidade *new age* reflete essa situação de constante questionamento a respeito da constituição do *self*. A reflexividade figura como uma estratégia de construção individual de sentido, que relaciona-se criticamente com as tradições recebidas.

D<sup>o</sup> Andrea sintetiza:

A reflexividade, portanto, envolve a incorporação rotineira de novos conhecimentos e informações nos ambientes de ação, que são assim reconstituídos e reorganizados. Um dos efeitos, no plano das subjetividades, é a percepção crescente do caráter construído, relativista e provisório que os sistemas de referência subjetiva adquirem, levando o indivíduo a ter de decidir autonomamente sobre suas posturas e orientações práticas, existenciais e transcendentais. (D<sup>o</sup> ANDREA, 2000. p. 34)

Tendo o questionar constante como um valor central para sua construção autônoma de identidade, os alternativos adotam as artes circenses como uma forma de reavaliação de seus próprios comportamentos. Nesse sentido, a prática das artes cômicas fornece a ocasião para a autocrítica. Palhaçada é, portanto, um exercício de reflexividade.

A prática da comicidade, o desenvolvimento do palhaço interior é, também, uma das formas com as quais os jovens alternativos de Alto Paraíso de Goiás entram em contato com a cultura alternativa que os envolve. Através da linguagem cômica, eles podem reproduzir criticamente comportamentos comuns das formas de vivência religiosa dos grupos *new age*.

No exemplo anterior, em que as roupas do batismo são comparadas aos fardamentos do Santo Daime ou a roupas de seitas místicas, o recurso ao humor atua em dois sentidos. Em primeiro lugar, ele coloca em destaque a aproximação entre a estética desses evangélicos e aquela das seitas, enfatizando a identidade entre ambos. Em outras situações, pastores e frequentadores da Comunidade Seiva se perguntavam, rindo, se outros evangélicos mais convencionais da cidade os consideravam como uma “seita de crente”.

Acostumados a essa estética, sua identificação com ela torna-se mecânica. Ao ter sua atenção atraída para o fato de que evangélicos geralmente não gostam de ser confundidos com uma seita, essa identificação mecânica é ressaltada e as pessoas riem de si mesmas e de sua situação de “seita de crente”. Ao mesmo tempo, também riem do engessamento dos crentes

convencionais, que não conseguem se permitir ser menos “caretas” em suas formas de se vestir e conduzir seus cultos.

Por outro lado, o humor também destaca as diferenças, cumprindo com sua função de correção dos comportamentos. Ao mencionar a “bebida alucinógena”, elemento que faltava para que o grupo se tornasse uma verdadeira seita esotérica, o recurso ao humor torna-se uma mensagem a respeito dos limites da identificação com o mundo *new age*.

Um dos evangélicos envolvidos, pastor da Comunidade Seiva e palhaço, comenta a respeito do uso do humor como forma de colocar em questão comportamentos do meio esotérico, também chamando a atenção para o cuidado e o respeito necessários para que a irreverência não acabe por dar lugar ao desrespeito às opiniões divergentes.

A gente precisa ser mais cuidadoso do que tem sido. Eu tenho batido nessa tecla, de que tem coisas que não se pode zoar. Outras coisas já temos que ter a liberdade. Às vezes é legal até pro esotérico porque ajuda a ter uma visão crítica. Há coisas que, no inconsciente esotérico, não se zoa. E daí, na hora que a gente zoa, todos riem e acham bom poder zoar. Quando fizemos a apresentação de palhaço lá, com incensinho de lado e pintinha na testa, todo mundo rachou os bicos. A gente vê que tá reprimido e eles querem brincar um pouco. É preciso ter essa irreverência também entre os próprios cristãos, saber levar na esportiva e respeitar quem não leva.

Longe de representar uma rejeição total às construções de sentido neoesotéricas, a adoção do humor pelos jovens evangélicos em Alto Paraíso ressalta a participação crítica deles dentro desse universo simbólico e cultural. Sua adoção da comicidade como forma de ação social implica em que eles compreendem a língua *new age* em que as piadas são formuladas, não precisando de uma tradução que, ao explicar a piada, tira sua graça.

O humor, por estar sempre relacionado ao contexto em que é produzido, demanda o conhecimento de sua cultura e a habilidade em manejar os códigos sociais que lhe dizem respeito. Essa habilidade é construída através da participação nesse ambiente cultural e do aprendizado de seus valores, sobretudo pelo convívio com a cultura alternativa.

### 1.3. TRAJETÓRIAS PESSOAIS

O alternativo é um andarilho. Ele é um ser nômade por excelência. Sua vida se constrói à beira dos caminhos, nas estradas. Está acostumado à impermanência e ao trânsito constantes, com paradas transitórias para descansar e recarregar suas energias ao longo de seu percurso. Então, depois de um breve descanso, está de volta para a estrada.

Nômade em sentido geográfico, o alternativo também é um andarilho quando o assunto é a construção de sua espiritualidade. A tendência nômade é essencial para a sua experiência religiosa. Ele sente-se livre para transitar entre formas de espiritualidade muito variadas.

Ora a “condição de peregrino” se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuado pelo próprio indivíduo. Esta construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. (...) Esclareçamos, imediatamente, que essa referência nem sempre implica a adesão completa a uma doutrina religiosa, tampouco a incorporação definitiva em uma comunidade sob o controle de uma instituição que fixa as condições da pertença. Muito mais freqüentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89)

Esse trânsito se faz, portanto, sob o signo da experiência. D’Andrea observa que o sucesso das espiritualidades e filosofias orientais no seio do movimento contracultural dos anos 60 se deu por sua capacidade de responder às demandas por expressividade corporal e emocional da contracultura. Elas permitiam maior liberdade para as experiências, com menores exigências doutrinárias (D’ANDREA, 2000. p 46-47).

Essa exigência por experiências religiosas insere-se em um contexto de experimentações mais amplo. Os anos 50 e 60 marcaram um período de fortes contestações da ordem estabelecida por jovens norte americanos envolvidos com os movimentos de contracultura, sobretudo os *beats*, os *hipsters* e os *hippies* (TAVARES, 1985, p. 16-17).

Giddens comenta que durante esse período, as pessoas envolvidas nesses movimentos de contestação estavam dispostas a encarar mudanças significativas em seu estilo de vida. As pessoas passam a tomar sobre si a responsabilidade de conduzir os rumos que sua vida deveria tomar (GIDDENS apud D’ANDREA 47-48).

As experimentações resultantes desse contexto traduzem-se em trajetórias religiosas pessoais e pertenças frágeis, transitórias. Os sujeitos estabelecem relações transitórias com várias formas de vivenciar a espiritualidade, transitando entre elas com facilidade. Não há exigência por firmar raízes mais duradouras, o sujeito sentindo-se livre para entrar e sair a qualquer momento.

Leila Amaral caracteriza essa forma de construção religiosa como um “nomadismo espiritual”. Sempre em movimento, não firma compromissos profundos com nenhuma tradição em particular. Antes, através do recurso à *bricolage* de sistemas simbólicos de

origens distintas, cada indivíduo compõe sua própria espiritualidade individual, única e intransferível.

A *new age*, portanto, caracteriza-se por um sincretismo anárquico, no qual bens simbólicos apresentam-se como elementos desterritorializados e destradicionalizados, que os errantes podem usufruir sem, no entanto, precisar adotar todo o sistema simbólico tradicional subjacente a eles. Portanto,

É possível sugerir que não é o conteúdo das crenças, sempre frouxas e vagas, nem o carente idioma teológico que lhes oferecem fonte potencial de sentido, mas sim a forma de esses errantes relacionarem-se com os diversos campos de crença. Através do trânsito livre e descompromissado, retira-se a sobrecarga de seriedade de todos eles, chamando a atenção, tanto para o movimento constante dos significados simbólicos que nunca podem ser apreendidos de maneira plena ou definitiva, quanto para a comunicação entre discursos na aparência mutuamente excludentes ou ininteligíveis. (AMARAL, 2000, p. 207)

Contudo, ao longo de seu caminho o errante também faz paradas. Essas paradas podem ser mais ou menos longas. Podem durar poucos meses ou até décadas, nas quais ele opta por um investimento de maior duração em uma tradição espiritual ou filosófica, ainda que se sinta livre para relacionar-se com outras.

Por sua vez, os evangélicos de Alto Paraíso também não permanecem alheios a esse trânsito. Sua história de vida religiosa também se realiza contra o pano de fundo do nomadismo filosófico e religioso típico das construções de espiritualidade operadas no interior do movimento *new age*. Sua conversão ao cristianismo, muitas vezes, ocorre no processo mesmo do trânsito e da procura por novas experiências com estilos de vida e com a espiritualidade.

Esse aspecto aparece nos relatos de conversão dos frequentadores da igreja. Ana descreve sua trajetória: após uma experiência de cerca de sete anos no Santo Daime, descrita como sua experiência religiosa mais “fervorosa”, ela converteu-se ao cristianismo nos Híppies de Cristo, em que permaneceu por mais seis anos. Por fim, ao mudar-se para Alto Paraíso, frequentou os estudos bíblicos rastos, fixando-se posteriormente na Comunidade Seiva.

Outra frequentadora da comunidade, Maria nasceu em família católica muito tradicional. Na adolescência, ela começa a aproximar-se da herança religiosa afro-brasileira. Já na universidade, estudando biologia, ela entra em contato com a cultura e os ritos indígenas. Então, por seu contato com a cultura indígena, ela começa suas experiências com a *ayahuasca*, com a qual trabalhou por mais de dez anos, passando pelo Santo Daime e pela

União do Vegetal. Sua última experiência com a *ayahuasca* se deu em um trabalho de Umbandaime, com duração de 12 horas, no Vale do Capão, em que, ao lado do Daime, havia elementos de umbanda, candomblé e a aplicação do *kambô*. Voltou-se, então, para o cristianismo, frequentando a Comunidade Seiva por alguns meses. Por fim, ainda considerando-se de matriz cristã, passou a dedicar-se à medicina taoísta.

A conversão pode, nesses casos, assumir um caráter de continuidade com relação à busca espiritual em que o sujeito já estava engajado. A conversão não representa, então, um rompimento absoluto com a errância nova era e sua busca pela experiência espiritual. Ao invés de uma ruptura radical, a conversão é sentida como uma etapa de uma peregrinação mais ampla – como no caso da Maria – ou como o ponto de chegada de uma busca iniciada com as ofertas disponíveis no ambiente *new age* – como no caso da Ana.

Por outro lado, a conversão representa uma ruptura na medida em que revela a insuficiência dos caminhos trilhados anteriormente. A partir da experiência de conversão, uma nova luz é lançada sobre a trajetória espiritual do indivíduo, agora interpretada como um caminho que, sem o saber, tinha como ponto de chegada o cristianismo.

Nesses termos de continuidade com uma busca religiosa iniciada nos caminhos neoesotéricos e ruptura com os caminhos pelos quais essa busca era operada, o pastor Daniel descreve sua trajetória espiritual. Nascido em uma família *hippie*, iniciou, ainda na adolescência, seu percurso espiritual através do estudo das filosofias orientais. Aos 16 anos, envolvido em estudos xamânicos, planejava seguir o caminho ascético do ermitão. Durante a realização de um ritual de iniciação, com o uso de enteógenos<sup>29</sup>, teve uma experiência considerada por ele como determinante para sua conversão.

Um mês antes Deus já começou a aparecer para mim. Ele começou a colocar ideias. E a primeira ideia que ele me colocava é que eu tinha que subir em um monte para me iniciar. Para fazer a iniciação de uma nova pessoa. Passar da infância para a consciência. Então, tudo o que eu passava a pensar e fazer ia ter um poder de transformação tanto no mundo espiritual quanto no mundo material. Então, de certa maneira, essa iniciação ia convergir no caminho que eu estava escolhendo. Só que a figura que eu colocava na minha cabeça que era subir no monte, fazer um ritual de purificação pelo fogo e não foi com fogo, apareceu uma nova. O monte, de repente, estava coberto por uma nuvem preta e começaram a cair raios e fiquei em pânico. Com medo, comecei a fazer as invocações, comecei a fazer uma dança elíptica ao redor das pedras. Não consegui fazer o fogo. A chuva não foi muito forte, foram mais fortes os trovões e raios que caíam. Acho que entre uma mistura de pavor,

---

<sup>29</sup> O termo “enteógeno” é utilizado em lugar do mais comum “alucinógeno”, por este implicar em uma compreensão pejorativa, tratando as experiências produzidas como mera ilusão ou alucinação. A palavra “enteógeno”, de origem grega, significa “gerador do divino interior” (MACRAE, 2008, p. 306).

muito pânico e o que estava significando espiritualmente esse momento, eu caí em transe. Quando eu subi lá em cima era cinco horas da tarde. Quando eu parei de dar voltas, era meia noite. Fiquei horas e horas dando voltas. Eu tinha a sensação de levitar e de que saíam coisas de dentro de dentro do meu estômago, pela minha boca. Foi realmente um processo de purificação. (...) Eu realmente pensei que me tinha iniciado como um bruxo. Eu ainda não entendia que era Deus que estava fazendo tudo isso. Eu ainda acreditava que era uma força exterior que tinha me dado esse poder.

A partir de então, Daniel passou a receber visitas de anjos e orientações espirituais do Espírito Santo. Até que, fazendo um jejum de sete dias, Daniel recebeu a visita de um anjo enquanto tomava um banho em uma cachoeira. Ele estava sentado em posição de meditação olhando a água, quando ela começa a brilhar. Então, apareceu uma figura, de cerca de quatro metros de altura, dizendo a Daniel que ele deveria ir para o norte e lá achar o reino.

À procura deste reino, Daniel foi para o nordeste brasileiro. Em Porto de Galinhas, Pernambuco, Daniel conheceu um *hippie* evangélico, que disse a ele que se ele acreditasse em Deus ele ganharia o reino de Deus. A partir de então, Daniel começou a frequentar os cultos em várias igrejas, apenas fixando-se na Igreja Batista depois de sete anos.

Nesse relato, as experiências vividas por Daniel no contexto xamânico aparecem como um prelúdio, uma preparação, para sua posterior adoção do cristianismo. Embora ele pensasse em sua busca nos termos de uma iniciação ao xamanismo, a partir de sua experiência de conversão ele reinterpreta sua experiência no sentido de uma busca pelo Deus da Bíblia.

Essa continuidade prossegue na medida em que suas experiências de conversão fazem-se através de categorias comuns ao meio neoesotérico. Não a pregação da Palavra, mas a experiência mística junto à natureza é que dá início ao processo de reorientação de Daniel em direção ao cristianismo. A pregação da Palavra, posteriormente, confirma e instrui essa reorientação.

Os intercâmbios entre o cristianismo e a nova era, no que diz respeito à trajetória pessoal dos indivíduos e às espiritualidade porosas que resultam de suas experiências no contexto cristão ou neoesotérico, revelam, portanto, certa ambivalência. A adesão ao cristianismo pode ser ponto de chegada ou apenas um estágio. Entre essas duas opções, há posições intermediárias, nas quais elementos *new age* combinam-se com elementos cristãos, como no caso da conversão de Daniel, em que concorreram tanto figuras simbólicas *new age* quanto cristãs (com aceitação no meio *new age*, como anjos). E fim, um percurso iniciático *new age* que convergiu para o cristianismo. O percurso *new age*, no entanto, deixou marcas e características na vivência singular (e esotérica) deste cristianismo.



## 2. CRISTIANISMO E MOVIMENTO RASTAFARI

### 2.1. REGGAE E O DESPERTAR DE UMA ESPIRITUALIDADE BÍBLICA

O *reggae*, música de origem jamaicana, difundiu-se pela cultura popular ocidental a partir dos anos 70, tornando-se “o vetor natural de propaganda rastafari” (ANGLÈS; HENSLEY; MARTIN; 1994, p. 41). De importância especial nesse processo é a figura de Bob Nesta Marley, representante mais conhecido desse estilo musical.

O *reggae* não é, em si mesmo, um estilo de música propriamente religioso. Por isso, nem sempre a música *reggae* e a religião rastafari caminham juntos, conforme destaca o etnomusicólogo Timothy Rommen, que chama a atenção para a existência de um “*reggae* de inclinação decididamente não rastafari e, ao menos em teoria, crença rastafari sem *reggae*” (ROMMEN, 2006, p. 240).

No entanto, os músicos jamaicanos serviram-se do *reggae* como forma de expressar sua fé e seus valores, divulgando suas crenças junto com sua música. Barry Chevannes, antropólogo jamaicano e pesquisador da cultura rastafari, comenta que

Depois de ser baleado em 1976, Bob deixou a Jamaica. Pelos próximos quatro anos, ele virtualmente rodou o mundo, levando sua música e mensagem para seus quatro cantos: Europa, as Américas, Ásia e, claro, África. Esses anos finais de Robert Nesta Marley ainda podem provar ser a virada mais decisiva na história do movimento rastafari e nas décadas futuras pode bem ser considerada como a versão rasta da decisão de Paulo de pregar aos gentios. (CHEVANNES, 1994, p. 270, apud ROMMEN, 2006, p. 240)

Ao se observar a construção das identidades rastafari brasileiras, percebe-se que o *reggae* constitui elemento vital para a formação da espiritualidade dos jovens que aderem a esse sistema de crenças e valores. O caráter espiritual desse estilo musical, expresso no emprego de temas religiosos em suas letras (DAYNES, 2004, p. 127) e na ampla utilização de símbolos religiosos<sup>30</sup>, faz-se presente nas apresentações de bandas de *reggae* em eventos na cidade de Alto Paraíso de Goiás.

Sendo conduzidos, ao mesmo tempo, como entretenimento e expressão de espiritualidade, os shows e reuniões em que a música se faz presente oferecem espaço para uma forma de ação missionária, reforçando e promovendo a fé e os valores da cultura rastafari.

É um momento em que a gente se doa, em que a gente também recebe muito, em que há uma troca de energia. É um momento em que você é um instrumento, em que você só está sendo um veículo de um sentimento, de uma mensagem para ser

<sup>30</sup> Timothy Rommen discute a presença de conceitos e símbolos rastas no *reggae*, com especial consideração para a reapropriação evangélica desses símbolos (ROMMEN, 2006, p. 240).

transformada em outros sentimentos. É uma missão também. Como a gente faz uma música espiritual, sempre louvando, sempre com um teor espiritual, isso também tem esse peso de entrar naquele êxtase, naquela exaltação, exaltando os irmãos, exaltando a Jah (trecho extraído de entrevista concedida por Renata ao pesquisador).

Olívia Maria Gomes da Cunha chama a atenção para o “‘poder de comunicação’ tanto social quanto subjetivo da música” e seu papel nas experiências para um grupo de jovens rastas, já assinalando a relação entre *reggae* e construção da identidade religiosa desse grupo (CUNHA, 1993). A pesquisa etnográfica de Cunha analisa as construções de sentido de jovens rastas baianos ao redor do *reggae* e de sua posterior conversão ao cristianismo de tipo pentecostal.

Cunha argumenta que conteúdos diversos como política, etnicidade, consumo de maconha, candomblé e pentecostalismo, entre outros, são mobilizados e evidenciados na cultura rastafari construída por setores jovens de Salvador ao redor da música *reggae*. A música, portanto, figurava como “um dos principais elementos de articulação entre estilos de vida diferenciados” no contexto em que a autora desenvolveu sua pesquisa (CUNHA, 1993).

A autora observa que, entre os jovens rastas de Salvador, todos afirmavam “ter sido através do *reggae* que foram tomados os primeiros contatos com as ideias rastafari, assim como com a Bíblia” (CUNHA, 1993). O *reggae*, enquanto “púlpito secular”, veículo da divulgação das crenças e da ética rasta, assume papel central para os jovens que aderem a esse sistema de organização simbólico. Também entre os rastas de Alto Paraíso, relatos a respeito de como o *reggae* contribuiu para o desenvolvimento de um interesse por questões de espiritualidade são sempre evocados quando contam suas trajetórias religiosas e sua entrada na cultura rastafari.

A visão que eu tenho hoje de religião está muito relacionada com a música, com o fator *reggae*, com a música *reggae*, que me fez abrir a cabeça para muita coisa do que eu acredito como filosofia. O *reggae* me ajudou muito a ter essa visão mais espiritual das coisas (trecho extraído de entrevista concedida por Henrique ao pesquisador).

O que aumentou minha fé durante a minha caminhada foram, além de ter tido a Bíblia evangélica – eu era católica quando criança, depois não fui nada, tive simpatia pelo mundo místico, mas nunca ‘bruxizei’ nada –, os louvores ligados no *reggae*, que é uma coisa que é pra cima. O rasta tem essa percepção de louvor no sentido dessa batida do *reggae*. Até a forma de dançar eleva a pessoa (trecho extraído de entrevista concedida por Vanessa ao pesquisador).

Cunha sublinha o fato de que o rastafarianismo mediado pela cultura de massas apresenta-se como uma versão que faz referência a “filiais” da matriz rasta jamaicana, passando pelas experiências da juventude negra e sua produção do *reggae* em centros como Nova York e Londres. Nesse sentido, a respeito da variedade de significados locais que são projetados sobre o *reggae* em diferentes contextos, a socióloga Sarah Daynes comenta:

A uma retórica da opressão, que faz sentido para além do espaço jamaicano, somam-se, portanto, novos significados que dependem do contexto local: por exemplo, na Grã-Bretanha, essa retórica esteve ligada aos movimentos operários e ao marxismo, bem como à luta contra o racismo; na Nova Zelândia ou nas Antilhas Francesas, ela foi reinterpretada à luz dos movimentos de independência; nos países africanos, ela foi associada às problemáticas coloniais e pós-coloniais; nos Estados Unidos, ela foi reformulada em oposição ao imperialismo norte-americano e em conjunção com a questão da imigração. (DAYNES, p. 120)

Em consequência, a versão<sup>31</sup> rasta produzida em Salvador, assim como a produzida em Alto Paraíso, é fruto de uma reinvenção do imaginário rasta em solo brasileiro, informada, sobretudo, por reinterpretações do rastafarianismo jamaicano veiculadas pelo *reggae* e por suas representações na mídia.

O rastafarianismo resultante dessa íntima relação entre religião e cultura popular ocidental figura-se como uma construção bastante aberta às experimentações individuais e coletivas que têm lugar na cultura jovem brasileira, sobretudo em sua manifestação *new age*.

Cunha argumenta, a respeito dos rastas convertidos ao pentecostalismo, que eles “realizam um movimento desigual e não-linear” em suas construções religiosas pessoais, perseguindo caminhos individualizados em suas relações com relação ao pentecostalismo (CUNHA, 1993).

A expressão é válida, também, para descrever o ambiente rasta em Alto Paraíso. Não apenas com relação aos rastas que se aproximam do cristianismo evangélico, mas também para aqueles que compõem com elementos neo-esotéricos e seu “sincretismo anárquico” (AMARAL, 1994, p. 31), as construções são individualizadas, não se fazem em uma única direção ou seguindo um padrão unívoco.

Nesse processo de descoberta de uma espiritualidade mediada pela música *reggae*, os jovens entram em contato com as temáticas bíblicas que povoam o imaginário religioso rastafari. Este é, também, um ponto frequentemente evocado pelos rastas como formador de sua identidade:

Muitas letras são baseadas em histórias bíblicas. Eu lembro que eu fazia inglês na época. Há uma letra que eu nunca esqueço, Prodigal Son do Steel Pulse. Eu perguntei ao meu professor e ele disse que era uma história bíblica. Eu ia vendo as letras, descobria as traduções e via que tinha coisa na Bíblia e ia procurar na Bíblia. Através da música eu conheci a Bíblia, fui me interessando pela Bíblia, me interessando pelas histórias (trecho extraído de entrevista concedida por Paulo ao pesquisador).

---

<sup>31</sup> O uso que Cunha faz do termo “versão” parece conter certa ambiguidade. Se, em um primeiro lugar, ela fala que os valores étnicos rastas “ganham um sentido de versão, ou mesmo, entre os jovens baianos, de *reinvindicação*” (grifo da autora), posteriormente ela fala que o reflexo das ideias/práticas rastafaris em contexto africano não se tratam “de versões, mas de reinvenções onde não existem cópias, mas experimentações e desejos”. Contudo, a autora não oferece maiores explicações do uso que faz do termo “versão” para elucidar melhor a questão.

O rastafarianismo é muito crítico do cristianismo, por ver nele um dos braços da opressão colonial (ROMMEN, 2006, p. 238-239). As igrejas cristãs são, portanto, manifestações da Babilônia. Essa associação entre cristianismo e Babilônia manifesta-se no nome atribuído a um dos tambores utilizados no ritual rasta que tem por objetivo “cantar a queda da Babilônia”: *pope smasher*.

No entanto, apesar de suas críticas ao cristianismo e às relações que estabelecem entre o cristianismo e história colonizadora ocidental, o rastafarianismo herdou dele a Bíblia como livro de fé. A fé rasta relaciona-se, de maneira especial, com as narrativas veterotestamentárias. Sua identidade como “tribo de Jah” é uma nova apropriação da fé bíblica de Israel como o “povo de Deus”, como o Israel espiritual (CHEVANNES, 1990, p. 134-135).

A leitura bíblica desenvolvida pelo rastafarianismo tradicional privilegia o Antigo Testamento, especialmente as narrativas a respeito do exílio do povo de Israel e dos atos salvadores de um Deus que escolhe um povo escravo como seu povo protegido. Também são incorporadas as narrativas apocalípticas do Novo Testamento, sobretudo no próprio livro de Apocalipse.

A referência aos textos bíblicos é uma constante, especialmente no que diz respeito ao Antigo Testamento e o Apocalipse. Isso pode ser explicado pela cristianização dos escravos e o fato de que a Bíblia foi, por longo tempo, o único livro do qual eles podiam se dispor. Por outro lado, a preferência pelo Antigo Testamento e pelo apocalipse remete a uma percepção do cristianismo como religião dos opressores, reforçada pela identificação às provas míticas do povo judeu que facilitam os paralelos evidentes em termos de exílio, dispersão e opressão. (ANGLÈS; HENSLEY; MARTIN; 1994, 19.)

Contudo, embora essa seja a leitura majoritária, há grupos que desenvolvem uma leitura que contempla, além do Antigo Testamento e das narrativas apocalípticas, todo o corpo literário do Novo Testamento e as narrativas dos evangelhos com relação a Jesus Cristo. “O rastafari tem muito estudo da Bíblia, ele tem o Velho Testamento como mais apoio, mas tem muitos irmãos hoje que estão expandindo Jesus Cristo” (trecho extraído de entrevista concedida por Vanessa ao pesquisador).

Essa corrente é percebida como característica de rastas que demonstram maior abertura à fé cristã, sobretudo em suas vertentes evangélicas. A espiritualidade inspirada pela bíblia, recebida por esses rastas através da música *reggae*, os envia à busca de uma relação mais próxima com o cristianismo.

No entanto, essa aproximação não implica, necessariamente, em ruptura com a tradição e cultura rastafari de origem. Cunha comenta que, para os rastas convertidos,

Ao invés de “troca de identidades”, a conversão envolve noções de singularidade, desejo e possibilidade de experimentar e tangenciar visões de mundo, práticas, fé e sentimentos sem contudo apropriar-se dos conteúdos subjacentes. (CUNHA, 1993)

Preservam-se elementos percebidos como essenciais para a identidade rasta, como a liberdade para não cortar seus *dreads*. Não é sentida qualquer contradição entre esses elementos e a abertura para uma fé evangélica, pois “o que se postula é uma vida ‘santa’ na fé e nas práticas, e menos nas aparências e costumes” (CUNHA, 1993).

Ao aproximar-se da fé evangélica, os rastas percebem-na como um aprofundamento em direção a um rastafarianismo mais autêntico e verdadeiro, acentuando elementos que, antes, estavam apenas latentes e careciam de maior desenvolvimento. Esse movimento de continuidade e aprofundamento transparece nas palavras de Jacob, rasta cristão de Alto Paraíso, “a gente acredita que o maior de todos os rastas é Jesus Cristo”.

## 2.2. AFINIDADES ELETIVAS E FORTALECIMENTO DE LAÇOS COMUNITÁRIOS ENTRE RASTAS E CRISTÃOS

Em consequência da importância da tradição Bíblica para a formação da identidade religiosa rastafari, sobretudo para aqueles que aproximam mais o rastafarianismo da fé cristã e evangélica, o compartilhar da sabedoria bíblica, bem como de suas crenças e valores, figura-se como um elemento essencial da vivência de fé rastafari.

As “palavras” - momentos de meditação coletiva e estudo comunitário dos textos bíblicos, acompanhados de músicas espirituais em ritmo de *reggae* – adquirem, nesse contexto, grande relevância para a vivência religiosa do grupo, sendo o momento tanto de instrução quanto de estreitamento das relações sociais construídas ao redor de uma espiritualidade comum.

A partir do reconhecimento do fato de que o rastafarianismo trás consigo, por conta de sua herança histórica e cultural, um interesse pela Bíblia e que faz da Bíblia o suporte básico de suas representações a respeito da espiritualidade, abre-se a possibilidade da busca de pontos de contato e afinidades eletivas entre o rastafarianismo e a fé evangélica.

Essa percepção tem atraído a atenção de grupos missionários evangélicos, formados, sobretudo, por jovens que aderem a uma cultura alternativa, herdeira do movimento *hippie*. Isto tem possibilitado a construção de relacionamentos com o rastafarianismo. Esses

relacionamentos são fundamentados em afinidades eletivas entre a cultura rasta e a cultura evangélica, das quais a adoção da Bíblia como elemento de fé básico é o principal fator, embora não seja o único.

Ao valor da Bíblia como livro básico de fé, soma-se sua influência na construção de um vocabulário próprio. Expressões e palavras bíblicas são empregadas na linguagem diária para visibilizar valores próprios da cultura rasta e, por contaminação, são também empregados pelos cristãos que sentem afinidades eletivas com o movimento rasta.

Exemplo disso é o emprego do termo “Babilônia”, usado para caracterizar o sistema político e econômico ocidental. Com este sentido, que enfatiza as relações políticas e econômicas, é próprio do vocabulário rasta, mas comumente empregado por cristãos que com ele sentem afinidade.

No entanto, o empréstimo do vocabulário rasta por parte dos evangélicos não é feito sem uma negociação, que acaba por alterar o sentido original dado a esse vocabulário no seio do movimento rastafari e deixa totalmente de lado a crença rasta no poder da palavra-som<sup>32</sup>, subjacente à criação desse vocabulário. Ao sentido político e econômico, adiciona-se um sentido de moral sexual, em que a “Babilônia” passa a incluir comportamentos sexuais tidos como inadequados, do ponto de vista de uma conduta moral cristã.

Ao abordar o uso que músicos evangélicos norte americanos e caribenhos fazem do vocabulário rastafari em suas músicas, Rommen chama a atenção para a modificação no sentido original dos termos, conforme compreendidos no contexto rastafari<sup>33</sup>. Essa alteração de sentido resulta da percepção de que esse vocabulário, enquanto portador de um conteúdo simbólico, ao mesmo tempo em que adiciona um estilo rasta à mensagem, traz consigo o risco de perda da pureza doutrinária, comprometendo, ao menos potencialmente, a ortodoxia cristã (ROMMEN, 2006, p. 241-242).

---

<sup>32</sup> Palavra-som é um conceito utilizado para referir-se à conexão íntima entre as palavras e significados simbólicos dentro do sistema de crenças rasta, conforme descritos por Rommen (2006, p. 241-242). Chevannes aponta as relações que esse conceito tem com raízes africanas anteriores ao próprio rastafarianismo (CHEVANNES, 1990, 140-141).

<sup>33</sup> É preciso notar que, tendo o protestantismo em sua origem, os símbolos rastas derivados da Bíblia já são uma ressignificação de elementos presentes no vocabulário cristão. Portanto, há uma reinterpretção rasta de um léxico cristão. Posteriormente, conforme ilustram o caso examinado por Rommen e também o caso dos evangélicos alternativos de Alto Paraíso, há uma reapropriação cristã desse léxico ressignificado e carregado com os sentidos simbólicos da cultura rasta.

Seguindo a distinção típico ideal proposta por Velma Pollard entre um “rasta como estilo” e um “rasta contemplativo”, Rommen discute o uso que é feito de símbolos e conteúdos rastas em contexto evangélico, analisando a produção de artistas de *reggae gospel* (ROMMEN, 2006, p. 238-239).

No tipo “rasta como estilo” se encontra a tendência a usar os símbolos rastafari como um “tempero”, sem a pretensão de absorver toda a cosmovisão subjacente a esses símbolos. Nesse caso, o que se busca, segundo Rommen, é a possibilidade de que a pessoa possa “sentir rasta”, adotar uma determinada estética a fim de criar o clima adequado ao estilo rasta.

O outro tipo é o “rasta contemplativo”, que consiste justamente na adoção das representações que alimentam a forma rasta de enxergar o mundo e moldam sua cosmovisão particular. O objetivo, nesse caso, é criar uma determinada mentalidade, uma forma de “pensar rasta”, baseada nos princípios religiosos e filosóficos que compõem a representação rasta de mundo.

Evitando a polarização radical desses dois tipos, Rommen argumenta que a via do “rasta como estilo” é impossível para o *reggae gospel* por sempre trazer sob sua superfície conteúdos “rasta contemplativos” doutrinariamente incompatíveis com o pensamento evangélico.

Enquanto artistas de *reggae* que se aproximam dos símbolos rastafari como “rasta como estilo” tendem a usar os símbolos como um “tempero”, ou talvez como marcadores de certo tipo de autenticidade, esta estrada sempre está já fechada para o artista de *reggae gospel*. Este é o caso não apenas porque sentidos “rasta contemplativos” irão sempre emergir em e através do contexto religioso do *reggae gospel* e porque esses sentidos são incompatíveis com a doutrina *Full Gospel*. (ROMMEN, 2006, p. 257-258)

Os símbolos apontam, dessa forma, para o contexto social e cultural no qual surgiram, trazendo sempre o risco da heresia.

O fator geográfico, nesse caso, ganha papel especial. No Caribe, em que a presença religiosa rasta é sentida com mais força, os evangélicos tendem a permitir menor apropriação do rasta como estilo. Em contrapartida, nos Estados Unidos essa apropriação acontece com maior facilidade. Rommen chama a esse processo de “negociação da proximidade”.

Faz-se necessário, portanto, uma negociação complexa de sentidos, através da qual os artistas de *reggae* buscam articular seu engajamento religioso fiel às doutrinas cristãs com o uso de elementos culturais apropriados de fontes rastas. Isso é feito, em parte, através da

recontextualização da linguagem (verbal e não verbal) rasta em uma gramática propriamente cristã (ROMMEN, 2006, p. 241-242).

Essa mesma negociação é realizada no contexto das relações entre fé rasta e fé evangélica em Alto Paraíso. Dessa forma, a apropriação cristã do termo rastafari “Babilônia” acaba por adicionar uma conotação de moralidade sexual, ainda que mantendo a referência original crítica ao sistema político e econômico ocidental. Não apenas o capitalismo e as estruturas de poder ocidentais são babilônicos, mas também os padrões de comportamento sexual da juventude contemporânea recebem este adjetivo na apropriação cristã do termo.

Admite-se a liberdade por usar uma linguagem que incorpore o estilo rasta, ao mesmo tempo em que se mostra a preocupação por acrescentar a ela um sentido propriamente cristão através da interpretação moral. Dessa forma, satisfaz-se a demanda de manter a pureza doutrinária, evitando parcialmente (visto que os conteúdos simbólicos permanecem presentes sob os símbolos) o problema da adoção de um “rasta contemplativo”, ao mesmo tempo em que se satisfaz a demanda pelo “estilo rasta” e pela participação em seu universo cultural e simbólico. O “sentir rasta” é o veículo para o “pensar cristão”.

O encontro e as negociações que se operam entre as duas tradições, rasta e cristã, ao redor de um fundamento de fé comum abre o espaço para contaminações recíprocas, facilitadas pelas afinidades encontradas entre elas. Dessa forma, as interpretações políticas e sociais rastas e as interpretações morais cristãs interagem, gerando dupla contaminação.

Além da Bíblia e do vocabulário dela dependente, outros pontos de contato aproximam os dois grupos. A alimentação *ital* rasta possui afinidades com as preocupações alternativas por hábitos alimentares considerados mais naturais e saudáveis, para os quais os evangélicos que participam do ambiente contracultural também são bastante sensíveis.

A própria adoção de um estilo próprio da cultura alternativa e sua estética, com seu interesse pela vivência comunitária mais simples em pequenas comunidades afastadas dos grandes centros urbanos e longe da correria da vida urbana, e a atração pela música e pelas artes também mostram-se como pontos de contato que aproximam os dois grupos.



A identificação entre Jesus e Jah Ras Tafari também evidencia a porosidade entre as duas tradições. Sem fazer recurso à figura de Haile Selassie I<sup>34</sup>, os rastas que aproximam-se do cristianismo identificam Jesus diretamente com Jah, reinterpretando o nome Ras Tafari, historicamente ligado à figura do imperador da Etiópia Haile Selassie I, como um título cristológico. Dessa forma, Ras Tafari, o Leão Conquistador, seria o próprio Jesus Cristo e não Selassie. Relembrando as palavras do rasta cristão Jacob, “o maior de todos os rastas é Jesus”.

Essa desvinculação entre a figura de Haile Selassie I e Jesus, considerando apenas o segundo como real portador do título Ras Tafari, é vista como uma distorção dos fundamentos da fé rastafari, que sustenta que Selassie é a reencarnação de Jesus Cristo (ROMMEN, 2006, p. 239).

Chevannes aponta que, na construção teológica rastafari, a crença mais importante “é que Haile Selassie, o último imperador da Etiópia, é Deus” (CHEVANNES, 1990, p. 133). Portanto, de acordo com a percepção rastafari tradicional, distanciada dos pressupostos dogmáticos cristãos,

Não tem como falar de um negando o outro. (...) Então, se você se considera rastafari, você tem que se considerar também africano e tem que reconhecer a importância de Selassie neste século, desatando os sete selos e vindo com essa proposta de repatriação, essa proposta de reintegração na história.

(...)

Quem fala que é rasta e acaba negando a história ou confundindo o real sentido de Emanuel, Deus conosco, Jesus Cristo, realmente não conhece a história. (trecho extraído de entrevista concedida pela rasta Renata ao pesquisador)

Sendo um encontro entre tradições, esses relacionamentos evidenciam-se na fronteira entre elas, em espaços híbridos (CAMURÇA, 2003, p. 38-39), que não pertencem a uma única tradição. Neles, experimenta-se a fragilidade das fronteiras entre tradições religiosas, operando-se negociações de identidades simbólicas e contaminações mútuas.

Suas afinidades são percebidas nas fronteiras, assim como suas divergências. As afinidades são percebidas e manifestas à medida em que é possível adotar um “estilo” comum.

---

<sup>34</sup> Haile Selassie I (1892-1975) foi imperador da Etiópia de 1930 a 1936 e 1941 e 1974. Durante o intervalo entre 1936 e 1941, a Etiópia foi invadida por Mussolini e Selassie exilado para a Inglaterra. O movimento rastafari percebeu na figura de Haile Selassie a encarnação de Jesus Cristo e o cumprimento das profecias atribuídas a Marcus Garvey, líder do movimento negro durante a década de 1920.

As divergências, no entanto, se apresentam quando o “sentir rasta” e o “pensar cristão” encontram-se em posição de conflito.

Isso resulta em uma ação social em que afinidades e divergências estão constantemente vindo à tona à medida em que os grupos se observam. Essa ação social, embora contenha em si tensões, dá lugar a uma forma de espiritualidade que é mais cooperativa que concorrente, mais aberta a negociações que fechada em si mesma, embora vivencie esses conflitos resultantes das identidades vivenciadas em situação de fronteira.

O estilo rasta, por sua íntima ligação com a música, expressa-se sobretudo em forma musical. Dessa forma, as reuniões em que se toca *reggae* são especialmente importantes para a comunicação da espiritualidade e dos sentimentos rastas. O entretenimento alia-se à religião e reúne os sujeitos, rastas e não rastas, cristãos e não cristãos, nos ambientes de encontro das tradições.

### 2.3. O SHOW COMO ESPAÇO DE ADORAÇÃO RASTA/CRISTÃ

Funcionando como um dos elementos de afinidade entre os jovens cristãos alternativos e os rastas, além de ser portador de uma espiritualidade bíblica que está em sua própria origem, o *reggae* torna-se facilmente um meio de expressão de louvores a Deus. Seu papel dentro dessa construção de identidade religiosa é central.

Não é apenas um momento que estabelece uma ligação ou uma passagem entre os diferentes momentos da liturgia. Antes, é a “linguagem preferencial” para trabalhar os códigos simbólicos importantes dentro das redes de significado desse universo cultural (CUNHA, 1993), tanto dentro quanto fora dos ambientes tidos estritamente como sagrados ou cúlticos.

O *reggae* produzido nesse contexto não difere de outros *reggaes*, a não ser pela ênfase em determinados temas que permanecem na fronteira entre as crenças evangélicas e rasta. Temas recorrentes no universo simbólico do *reggae*, como os sentimentos do músico ou a consciência étnica, cedem espaço (embora sem desaparecer por completo) para temas relacionados à crença em Jah e sua identificação com Jesus Cristo.

Mesmo quando tocado informalmente em festas ou reuniões casuais de amigos pertencentes a essas tradições religiosas, o *reggae* é comumente chamado de “louvor”, ainda que desvinculado da formalidade de momentos estritamente religiosos ou litúrgicos. Essa

designação não é acidental ou irrefletida, ao contrário, deixa transparecer a importância da música para a construção da espiritualidade nesse contexto: “Quando eu estou fazendo um *reggae* em cima do palco, cantando ou tocando, é mais do que uma coisa de estar ali. É uma coisa espiritual mesmo”<sup>35</sup>.

Durante os eventos<sup>36</sup>, vários elementos indicam o sentido espiritual do momento, bem como a mensagem religiosa que o anima, emprestando a ele uma característica ritualizada: o emprego de uma linguagem altamente estereotipada, a pregação dos valores e crenças da cultura rastafari por parte dos músicos durante sua performance artística e a utilização de estruturas rítmicas características dos rituais *Nyabinghi* jamaicanos.

Rastas e cristãos dividem os palcos nas apresentações das bandas de *reggae* de Alto Paraíso de Goiás. Não se exige que todos os membros que compõem uma banda sejam da mesma tradição, havendo a frequente mistura entre membros cristãos e rastas na mesma banda. A cooperatividade das identidades religiosas formadas pelo diálogo entre rastas e cristãos é expressa pela participação de todos nesses louvores.

Ainda que as diferenças entre os “rastas de Jesus” e os “rastas de Selassie” não sejam ignoradas, essas diferenças não são percebidas como impedimento que os impeça de louvar juntos na batida do *reggae*, cada pessoa mantendo-se fiel à sua própria consciência de fé e, ao mesmo tempo, fazendo testemunho aos outros sobre sua compreensão religiosa.

Os shows de *reggae*, como momentos de louvor a Jah/Jesus, são momentos em que a sacralidade combina-se com o entretenimento, de modo que entretenimento e testemunho de fé tornam-se inseparáveis para os jovens que identificam-se com essa forma de construção de sua identidade.

A sacralidade do tempo e do espaço é demonstrada através do emprego de restrições ao comércio de alimentos e bebidas, proibindo-se o comércio de bebidas alcoólicas no interior dos eventos e de alimentos que contenham carnes ou alimentos que não se conformem com os padrões de alimentação natural privilegiada pela cultura rasta e alternativa.

---

<sup>35</sup> Trecho extraído de entrevista concedida por Henrique ao pesquisador.

<sup>36</sup> Os “eventos” envolvem tanto as reuniões casuais e festas, quanto os shows das bandas de *reggae* de Alto Paraíso, realizados em espaços de *camping*, casas de shows e nas igrejas alternativas. Em todos os casos, os shows são abertos para toda a comunidade, sendo frequentados pela comunidade de alternativos de Alto Paraíso de forma geral.

Outra marca da sacralidade desses momentos são as afirmações de fé feitas durante as músicas. Pedindo que os instrumentos façam uma marcação mais suave (frequentemente anunciada pelos vocalistas como *rhythm and style* durante as apresentações), os vocalistas aproveitam esse momento para transmitir mensagens que testemunham sua fé e seus valores.

São comuns, durante as apresentações dos músicos, expressões de exaltação e louvor ao nome de Jah Rastafari como o Rei dos Reis, Senhor dos Senhores e único fundamento da fé e da vida rasta. Através desses comentários, os artistas convidam o público para colocar sua confiança em Jah e fazer uma “aliança com Jah”<sup>37</sup>.

Através dessas mensagens, afirmam, também, sua oposição ao sistema “babilônico” e à ética perversa que, na ótica rastafari, comandam o estilo de vida da cultura dominante na sociedade ocidental, de forma especial em seus centros de poder econômico e político (CHEVANNES, 1990, p. 134).

*Yes, I! Que caia toda Babilônia, que caia todo pensamento mal, que caia toda maldade, toda iniquidade, que vigore a paz e o amor de Jah Rastafari. Yeah!*

(...)

*Yes, I! Nada vai nos derrubar, nada vai nos abalar, porque o nosso alicerce é Jah, Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, o leão conquistador da tribo de Judá, yes!* (falas de músico da banda Força da Fé durante apresentação no IV Arrariar Roots, realizado em Alto Paraíso de Goiás, junho de 2013).

A linguagem empregada pelos artistas em sua interação com o público é bastante estereotipada e performática. A comunicação do artista com o público recorre a uma forma modificada de inglês, chamada de *dread talk* ou *Iyaric*, característica dos grupos rastas de fala inglesa (MANGET-JOHNSON, 2008, p. 4-5).

O *dread talk* consiste na criação de um dialeto próprio da cultura rastafari, no qual palavras e expressões da língua inglesa são modificadas pela crença rasta de que a linguagem é viva e poderosa (CHEVANNES, 1990, p. 140-141). Grande ênfase é emprestada ao uso do pronome pessoal inglês *I*.

Modificações semelhantes na linguagem ocorrem também com o português, traduzindo expressões do *Dread Talk*, como o emprego de “eu e eu” (em inglês, *I ‘n’ I*) em lugar da primeira pessoa do plural (nós) ou para referir-se à presença de Jah dentro de cada indivíduo.

O emprego frequente de expressões como “eu e eu”, “*yes, I*” e do responsório no qual o artista grita “Jah” e o público responde de forma bastante estereotipada “rastafari” trazem a

---

<sup>37</sup> Deve-se notar a prática de igrejas evangélicas de fazer “alianças com Deus”, que podem servir como pano de fundo para a “aliança com Jah”.

motivação religiosa do evento para o primeiro plano. Ao estabelecer uma linguagem distante daquela utilizada no cotidiano, uma linguagem ritualizada, os artistas marcam o caráter extraordinário do momento. É momento de transmitir a mensagem de amor e paz de Jah, assim como de proclamar a queda do sistema cultural, político e econômico ocidental, identificado com a Babilônia bíblica.

Durante os shows, as “batidas do coração”<sup>38</sup> características dos rituais *nyabinghi* são empregadas, geralmente na abertura ou no fechamento do show, embora isso não seja regra. As batidas geram rápida resposta por parte daqueles que participam dos rituais rastas e já estão acostumados a acompanhá-las. O caráter percussivo dos toques pede a participação de todo o público com palmas ou batidas no próprio corpo. Por sua função litúrgica dentro do universo ritual rasta, as batidas dos tambores *nyabinghi* emprestam ao evento seu caráter sagrado.

O pluralismo, presente tanto no interior das bandas de *reggae* quanto na convivência diária dos vários grupos místicos e religiosos que compõem o cenário em Alto Paraíso de Goiás, é encarado como um exercício de respeito à diferença de crenças e opiniões.

O uso de vários vocalistas, cada um trazendo sua forma de compreender a espiritualidade e a veiculando através das músicas e mensagens durante os shows, é destacado por um de seus membros como um desafio ao desenvolvimento do respeito em meio à diversidade.

O show, portanto, como momento liminar, em que as fronteiras tênues construídas entre as diferentes perspectivas religiosas são dotadas de maior visibilidade, parece fortalecer, ao mesmo tempo, o sentido de pertença comum. Aí se estabelece uma dialética entre o pertencimento comum e a posição particular de cada indivíduo dentro desse ambiente cultural:

Se for debater dentro da própria banda vai ter várias ideologias diferentes. Mas uma coisa a que eu chego à conclusão é que se você for pegar quem está ideologicamente exatamente como você, nunca vai se formar uma banda mesmo. Tem que haver esse respeito sobre o que cada um acredita, sobre o que cada um segue. O trabalho tem que ser feito. As palavras colocadas nas letras das músicas têm que ser palavras de bem, de bem estar, de coisas boas. É até interessante ter vários vocalistas porque você vê que cada vocal segue pra um rumo diferente ali, mas que, de certa forma, eu acredito que quer dar no mesmo lugar.

---

<sup>38</sup> Durante o *nyabinghi*, toca-se um tambor que imita as batidas do coração e fornece a base rítmica para os cânticos rituais. O ritual *nyabinghi* e o papel da música na sua celebração são descritos no terceiro capítulo deste trabalho.

Estes são espaços híbridos, situados em regiões de fronteira cultural, nos quais várias vozes distintas tomam a palavra. Fluindo a partir de uma fonte comum, várias versões são construídas e representadas por essa pluralidade de vozes que dividem o espaço.

Não obstante a fragilidade e a porosidade das identidades fronteiriças, as versões rastas aí experimentadas fortalecem o sentido de pertença comum. Esses espaços são, portanto, espaços de trânsito e nomadismo, mas são, também, espaços de pouso, nos quais o indivíduo em trânsito pode descansar e fortalecer sua própria identidade pela observação do outro, que está além da fronteira<sup>39</sup>.

Valoriza-se o estar junto com as pessoas que compõem o grupo de convivência, podendo-se louvar a Jah/Jesus, ainda que sem um consenso absolutamente rígido a respeito dos conteúdos dogmáticos e doutrinários que fundamentam a fé de cada uma das pessoas que fazem parte desse grupo. A união e a convivência entre os diferentes é mais valorizada que um consenso padronizador, no qual há pouca liberdade para a subjetividade e a diferença.

---

<sup>39</sup> Marcelo Camurça também chama a atenção para essa relação entre trânsito e pouso, quando, na conclusão de seu texto, constata que os “espaços de hibridização”, chamados por ele também de “pousos”, situam-se nos marcos do trânsito religioso (CAMURÇA, 2003, p. 60-61).

### CAPÍTULO 3: EXPERIMENTAÇÕES LITÚRGICAS CRISTÃS EM CONTEXTO ALTERNATIVO

A adoção de um estilo alternativo influencia diretamente na forma de vivenciar a fé cristã, produzindo resultados surpreendentes para o observador que busca encontrar a reprodução dos padrões litúrgicos e culturais comuns ao estilo de espiritualidade presente no universo evangélico, tanto em sua roupagem histórica quanto nas várias roupagens pentecostais e neopentecostais.

Observadores atentos dos rituais e das diversas celebrações, religiosas ou não, que dão ao mundo alternativo seu colorido peculiar, estes evangélicos singulares apropriam-se de muitos elementos que são produzidos no contexto alternativo neo-esotérico. Por frequentarem espaços de convivência ritual e cultural *new age*, eles têm a possibilidade de aprender a linguagem e a estética que compõem a comunicação simbólica desse universo de sentidos, operando bricolagens e reinvenções litúrgicas e rituais.

Sua frequência a esses espaços não resulta de uma particular inclinação dos evangélicos alternativos a produzir sincretismos ou sínteses ecléticas entre vários sistemas de crença, embora eles passem a adotar a linguagem e o estilo de espiritualidade que se apresenta no mundo *new age*.

Frequentam esses espaços animados pelo desejo de estarem junto com amigos, pessoas que participam do círculo afetivo desses evangélicos e que aderem ao universo simbólico neoesotérico. Mas, profundamente imbricado a esse desejo de estar próximo aos amigos, aparece o sentido missionário do anúncio da mensagem do amor incondicional e salvífico de Deus. A amizade é impulsionada por esse amor, que não se restringe aos próprios limites eclesiais.

É importante destacar o papel da afetividade em todo o mundo caracterizado pela espiritualidade nebulosa do neoesoterismo e compartilhada pelas igrejas que adotam o estilo alternativo. Françoise Champion chama a atenção para o papel da afetividade e do estilo afetivo na construção das espiritualidades *new age*:

A escolha de um grupo não depende muito de seus conteúdos intelectuais. Conta, essencialmente, o encontro de um grupo convivial, o encontro intenso com um líder e, talvez acima de tudo, o estilo emocional do grupo e da prática espiritual. (CHAMPION, 1990, p. 63)

Em consonância com essa tendência afetiva, emocional, que marca o ambiente neoesotérico, as vivências de expressão comunitária da fé cristã alternativa em Alto Paraíso de Goiás adotam estilos bastante intimistas. Estar em um culto religioso precisa ser, também, estar na companhia de amigos e irmãos, portanto o ambiente do culto precisa ser semelhante ao ambiente caseiro e afetivo das reuniões de amigos.

Ao discutir as “comunidades emocionais”, Danièle Hervieu-Léger aborda a transformação por que passa a linguagem religiosa no seio dessas comunidades (1990, p. 241-248). A autora apresenta o exemplo da glossolalia, na linguagem religiosa tradicional é rejeitada em favor de outra linguagem. Esta outra linguagem seria, de fato, mais apropriada para a expressão afetiva e emocional que para a comunicação dos conteúdos religiosos.

Sem recusar por completo as hipóteses de que esse fenômeno implique em um protesto contra a burocratização da expressão religiosa em favor da expressão individual ou que reflita a condição de privação de expressão pública por parte de sujeitos pertencentes às camadas sociais negativamente valorizadas (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 245), a autora apresenta uma terceira possibilidade: a de que a integração dos sujeitos religiosos na racionalidade moderna prive de sentido a linguagem religiosa tradicional, produzindo, por consequência, a inarticulação desta linguagem religiosa (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 246).

A orientação puramente emocional de sua procura religiosa do sentido decorreria então *precisamente* do pleno êxito de sua integração no universo da racionalidade moderna, integração tão perfeita que despoja de qualquer plausibilidade, inclusive para eles próprios, a linguagem que, tradicionalmente, serve para dizer a sua experiência religiosa. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 43. Grifo da autora)

Por analogia, a substituição da linguagem religiosa – verbal, visual, musical, ritual – pela linguagem alternativa e neo-esotérica figura como a adoção de uma “língua estranha” ao universo evangélico, embora não implique em uma forma desarticulada de expressão da mensagem religiosa, como é o caso do fenômeno da glossolalia (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 244-245).

Essa “língua estranha” é resultante da combinação do protesto contra a burocratização das formas comunitárias de expressão da fé por um indivíduo que busca afirmar sua subjetividade e da incapacidade da linguagem religiosa tradicional de produzir sentido para este indivíduo, plenamente integrado à modernidade. Essa rearticulação da linguagem religiosa evidenciaria, portanto, os processos paradoxais de adaptação da experiência religiosa aos dados culturais da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 247).



A relação social construída através da exploração de afinidades eletivas entre evangélicos, rastas e esotéricos, sob o ponto de vista ritual, resulta na possibilidade de intercâmbios entre os grupos, de modo que os evangélicos podem aproximar-se como visitantes nos ambientes rituais esotéricos.

Em consequência, sua disposição em comparecer como visitantes e missionários a esses espaços rituais e culturais fornece a ocasião para a elaboração estética e litúrgica das igrejas, que utilizam-se da “língua estranha” neoesotérica para dar expressão comunitária à fé cristã sob novas formas.

O objetivo deste capítulo é analisar as construções litúrgicas e rituais das igrejas evangélicas alternativas, bem como sua participação nas celebrações de lua: as fogueiras de lua nova, de caráter mais eclético e caleidoscópico, e os *nyabinghis* rastas, celebrados na lua cheia.

A dialética entre uma tendência individualista e expressiva, que valoriza o indivíduo único e autêntico, de um lado, e a tendência coletivista e gregária, sempre presente no universo simbólico contracultural, se faz sentir nas vivências rituais dos evangélicos alternativos de Alto Paraíso, marcando sua forma de pensar e organizar os cultos e celebrações religiosas.

Esses rituais são marcados por uma tendência igualitária, niveladora. As diferenças hierárquicas estão ausentes ou, quando muito, são construídas de forma bastante frágil. Além disso, também são mais abertos e participativos, em oposição à tendência burocrática das instituições religiosas tradicionais. Esses aspectos os aproximam do conceito de Turner de *communitas*:

Todas as sociedades humanas implícita ou explicitamente referem-se a dois modelos sociais contrastantes. Um deles, como vimos, é o da sociedade como uma estrutura de posições, cargos, “status” e funções jurídicas, políticas e econômicas, na qual o indivíduo só poder se ambigüamente apreendido atrás da personalidade social. O outro modelo é o da sociedade enquanto “communitas” formada de indivíduos concretos e idiossincrásicos que, apesar de diferirem quanto a dotes físicos e mentais, são contudo considerados iguais do ponto de vista da humanidade comum a todos o primeiro modelo é o de um sistema de posições institucionalizadas diferenciado, culturalmente estruturado, segmentado e frequentemente hierárquico. O segundo apresenta a sociedade como um todo indiferenciado e homogêneo, no qual os indivíduos se defrontam uns com os outros integralmente, e não como “status” ou funções “segmentarizados”. (TURNER, 1974, p. 214)

Em primeiro lugar, será analisado o calendário das celebrações públicas dos evangélicos alternativos. As celebrações públicas consistem nos cultos e reuniões que não se

dirigem apenas aos membros, como é o caso, por exemplo, de reuniões de oração ou cursos de discipulado e ensino doutrinário. O calendário litúrgico regular dos evangélicos alternativos abriga as atividades públicas semanais das igrejas e as celebrações dos sacramentos.

As atividades semanais compreendem os cultos dominicais, realizados pela Sar Shalom aos domingos de manhã e pela Comunidade Seiva aos domingos à noite e os estudos bíblicos realizados às quintas feiras pela Comunidade Seiva e pelo grupo rasta. Além das atividades semanais, as igrejas também celebram os sacramentos de batismo e santa ceia.

Após analisar as construções litúrgicas próprias dos evangélicos, o texto passa a considerar sua participação na celebração neoesotérica de lua nova e no ritual rasta da lua cheia. Sua condição de visitantes, nesses casos, implica em menor liberdade para a participação ativa. Essa menor liberdade não é decorrente de qualquer cerceamento imposto pelos promotores, rastas ou neoesotéricos, das respectivas celebrações. Antes, é fruto da relação social resultante da interação entre as cosmovisões divergentes.

## **1. CULTOS SEMANAIS**

A tendência ao experimentalismo, herdada da contracultura alternativa pelos jovens evangélicos de Alto Paraíso, se expressa em seus momentos de culto e em suas celebrações religiosas. Em consequência, as formas comunitárias de vivenciar a fé evangélica são repensadas e moldadas pela constante exploração de expressões estéticas e litúrgicas novas.

A vivência litúrgica desses grupos é, portanto, muito dinâmica. Suas elaborações rituais são provisórias, flexíveis, sempre submissas ao “imperativo de mudança” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39) e variação. Essas vivências são constantemente recriadas, reorganizadas sob novas formas. Assim como as vivências *new age*, esquivam-se às substancializações (DUARTE, 2010, p. 31). Qualquer tentativa de descrição sistemática das formas litúrgicas e rituais que aí tomam lugar está, desde sua elaboração, defasada, atrasada.

Devido a esse caráter altamente dinâmico e transitório, as descrições e tentativas de análise que se seguem não têm qualquer pretensão à exaustividade. Não se trata de uma sistematização desse calendário, uma vez que ele é mutável. Antes de compor um mapeamento completo das celebrações que configuram a vivência ritual dos grupos em questão, a descrição limita-se à forma como o calendário esteve organizado durante o tempo

de pesquisa em campo. Reorganizações constantes desse calendário desaconselham pretensões exaustivas.

É valioso lembrar, portanto, a advertência feita por Luiz Eduardo Soares a respeito da flexível e sempre mutável construção de sentidos que tem lugar dentro do universo alternativo, também válida para as experiências evangélicas feitas em seu interior:

Uma pesquisa sobre o 'alternativo' sofre, mais do que seria usual, de um problema tão conhecido quanto relevante: a realidade que pretende esclarecer não corresponde ao modelo formulado, apesar de sua adequação. (...) Quando o objeto do estudo é o tratamento real que determinados grupos sociais conferem a uma cosmologia essencialmente porosa, (...) a tendência é que o hiato regular entre modelo e experiência se aprofunde. (SOARES, 1994, p. 207)

Os evangélicos alternativos de Alto Paraíso são pouco afeitos ao modelo litúrgico comum das igrejas evangélicas brasileiras. De forma especial, sua crítica é direcionada à distância, tanto simbólica quanto espacial, que separa, de um lado, o sacerdote e os componentes das lideranças e ministérios e, do outro, frequentadores leigos que compõem a membresia dessas igrejas.

Estes últimos, segundo a percepção de frequentadores dos grupos evangélicos alternativos, permanecem sentados, enfileirados e despersonalizados perante o altar, como uma plateia que apenas assiste à realização de um espetáculo e que não participa ativamente, enquanto pessoas individuais dotadas de subjetividade, de sua produção e realização.

Os grupos atuantes em Alto Paraíso buscam formas mais abertas, mais participativas e menos burocráticas de celebração da fé. Em consonância com as comunidades emocionais de Hervieu-Léger, elas rejeitam o empobrecimento da experiência pessoal e coletiva resultante de enquadramentos institucionais e burocráticos (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 42- 43).

A ideia, portanto, é que todas as pessoas presentes aos cultos e celebrações das comunidades possam, de alguma forma, envolver-se com a realização do culto e desempenhar papel ativo na elaboração e no desenvolvimento prático dos momentos religiosos.

A participação coletiva, democrática, igualitária que marca a forma de administração dos assuntos litúrgicos e culturais do grupo é facilitada pela rotatividade dos frequentadores. Dificilmente todos os frequentadores regulares comparecem de uma vez só aos cultos, que, normalmente, reúnem não mais que dez ou quinze pessoas simultaneamente.

A própria composição dos grupos altera-se com facilidade. Os participantes aproximam-se e afastam-se sem maiores dificuldades (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 34). Isso não significa, contudo, que estes abandonem o convívio com as pessoas que continuam a participar das atividades promovidas pelos grupos ou que se afastem completamente destas atividades, tanto religiosas como não religiosas.

No caso de afastamento das atividades, ao invés de um abandono completo de participação e convívio, há uma rede ampla e frouxa de participantes ocasionais (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 34), que se sentem livres para tomar parte na vida do grupo sem aderir a um compromisso estrito. Somam-se a esses participantes ocasionais um grupo reduzido de participantes comprometidos com as atividades do grupo, formando uma rede de suporte que garante a própria possibilidade do grupo continuar a existir.

A ausência das ideias de obrigação e permanência apontada por Hervieu-Léger (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 34) coloca-se como um desafio para os pastores destes grupos evangélicos alternativos, neste caso. Devido ao tamanho reduzido dos grupos, cada presença e cada ausência é sentida de forma impactante. Portanto, a falta de um grupo constante e regular, que permita uma rotinização mínima da vida comunitária, colocaria em risco a continuidade do grupo. A formação de um núcleo comprometido, que se soma à rede frouxa e ampla, permite esse nível mínimo de rotinização necessária à manutenção do grupo.

Isso cria uma situação ambígua: por um lado, facilita a manutenção de construções litúrgicas altamente participativas e experimentais, como a sensibilidade alternativa demanda; por outro, há sempre incerteza quanto ao número de pessoas que estarão disponíveis a cada momento para contribuir com a realização dos cultos, impedindo ou dificultando experiências que exigem maior grau de compromisso dos participantes.

Em contraste com a paramentação litúrgica católica ou protestante mais tradicional e com o terno e gravata comum aos pastores evangélicos, os pastores dos grupos evangélicos alternativos em Alto Paraíso não se distinguem visualmente nos momentos de culto.

Suas roupas são as mesmas utilizadas por alternativos e esotéricos que frequentam a cidade, diminuindo a distância simbólica e facilitando a identificação com os participantes deste universo cultural. Não é incomum que os pastores conduzam as reuniões de chinelo, bermudas ou calças utilizadas para o trabalho circense, camiseta que traz estampada uma

representação de um Jesus *rock and roll*. Os cultos são marcados por uma informalidade niveladora, igualitária.

A própria noção de “pastor”, nesses grupos, é submetida a negociações complexas. A tendência desses grupos à crítica contra burocracias e hierarquias conflita com a noção de uma autoridade espiritual que acompanha o ministério pastoral. Mesmo que esta autoridade, na compreensão teológica e eclesial da liderança missionária, distancie-se de uma compreensão impositiva e autoritária do poder religioso, a noção hierárquica implícita na distinção entre frequentadores e pastores gera incompreensões e confusões. Em uma conversa informal com Ana, uma frequentadora das igrejas alternativas de Alto Paraíso, esta se dizia “muito confusa” com o fato de haver “missionários” e “pastores” nessas igrejas alternativas.

As celebrações do culto dominical têm, de forma geral, uma estrutura simples comum às duas igrejas frequentadas pelos evangélicos alternativos em Alto Paraíso. O culto se inicia com uma oração inaugural, seguida do momento de louvor. Muito participativo, o louvor mobiliza quase todos os presentes.

Além do violão, muitos instrumentos de percussão garantem a possibilidade de que todos se envolvam. De fato, abre-se o espaço para que todos possam tocar músicas, mesmo aqueles que visitam os grupos pela primeira vez. Não apenas violão e percussão, mas, de acordo com a presença de músicos no momento da reunião, outros instrumentos como a flauta também são utilizados.

Embora em cada um dos grupos haja pessoas que assumem costumeiramente a condução do louvor, não há um corpo estabelecido de músicos formais – um ministério de louvor – favorecendo a abertura para a contribuição espontânea de músicos presentes às reuniões.

É interessante notar que Victor Turner relaciona alguns exemplos de constituição de *communitas* à poesia e à utilização de instrumentos de cordas e sopro (TURNER, 1974, p. 199). A música dos baules hindus e a poesia de São Francisco, considerados por Turner como “trovadores de Deus”, traduziam para a linguagem da arte o sentido espontâneo da *communitas*. De fato, as figuras clássicas que permeiam o imaginário popular a respeito do *hippie* típico, normalmente, evocam imagens de músicos itinerantes carregando o violão por suas viagens ou tocando flautas feitas de bambu.

A transição entre o louvor e a exposição do texto bíblico é marcada por uma oração. Após a leitura e explicação da Bíblia, o culto se encerra com orações espontâneas individuais, seguidas da recitação coletiva da oração do Pai Nosso. As orações finais e o Pai Nosso são feitas com todos os presentes reunidos e de mãos dadas.

Uma característica peculiar do Pai Nosso recitado por esses grupos é o uso dos pronomes singulares e plurais durante a oração:

Pai Nosso que estais nos céus

Santificado seja o Vosso nome

Venha a nós o Vosso Reino

Seja feita a Tua vontade

Assim na Terra como nos céus

O pão nosso de cada dia nos dá hoje

Perdoa as nossas ofensas

Assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido

E não nos deixes cair em tentação

Mas livra-nos de todo o mal

Pois Teu é o Reino, o poder e glória para todo o sempre

Amém

Por sua forma um pouco peculiar, que mistura o singular comumente presente no universo protestante (teu) ao plural (vosso) mais utilizado pelos católicos, o pastor Carlos, da Comunidade Seiva, diz, em tom de brincadeira, que é um “Pai Nosso ecumênico”. Os visitantes, durante a oração, normalmente perdem-se na formulação das frases, gerando comentários bem humorados ao final do culto.

Neste Pai Nosso singular, transparece uma característica do jeito de encarar o cristianismo nessas comunidades: elementos característicos da identidade tradicional cristã

são reelaborados, estilizados, reinventados de acordo com a sensibilidade estética alternativa. Sem abandonar a tradição cristã, esses sujeitos podem criar um cristianismo mais “à sua cara”.

Essa forma peculiar de recitação do Pai Nosso, bem como a estrutura de culto descrita, é compartilhada pelas duas igrejas em seus cultos dominicais e pelos rastas que se aproximam delas, em seus estudos bíblicos semanais, sendo, portanto, uma característica que perpassa os três grupos e coloca em evidência sua construção partilhada de uma identidade religiosa multifacetada.

Por ser parte das afinidades eletivas deste grupo, apesar do reconhecimento consciente da inadequação gramatical, não há qualquer tentativa de “consertar” a forma como a oração é feita. De fato, recitar toda a oração sem deslizar em nenhum “teu” ou “vosso” é tarefa difícil para quem está se incorporando ao grupo e demonstra que o novo participante está absorvendo as peculiaridades de sua identidade fluida.

Essa construção de uma vivência cristã estilizada é também uma forma de comunicação. Rodrigo Portella chama a atenção para o fato de que a estética, as roupas e o vocabulário transmitem uma mensagem tanto para dentro do próprio grupo quanto para fora dele, influenciando nas relações sociais desenvolvidas interna e externamente (PORTELLA, 2012, p. 16).

Segundo Portella, o emprego estético como forma de comunicação implica na “teatralização” do corpo e do comportamento. Por “teatralização” ele compreende uma identificação imagética, representando, através da aparência e do comportamento, os valores e o modo de vida do grupo. Qualquer referência a uma ação mecânica ou falsa, que poderia associar-se ao termo “teatralização” está ausente do sentido que é a ele emprestado (PORTELLA, 2012, p. 16).

Esse comportamento teatralizado, performático, reforça os vínculos internos do grupo, sobretudo através de seu emprego nos rituais (PORTELLA, 2012, p. 16). Como componente das interações que se desenvolvem entre os evangélicos e o universo neo-esotérico de Alto Paraíso, a adoção de uma comunicação estética reforça não apenas os laços dos evangélicos como uma comunidade de fé cristã, mas também reforça sua relação ambígua com o entorno *new age*.

A relação entre a teatralização e a ação social, tanto relativa aos próprios membros do grupo e sua adoção de uma religiosidade cristã quanto relativa a seus vínculos externos, com a comunidade alternativa mais ampla na qual se inserem esses membros, coloca em questão o aspecto eficaz, que acompanha a performance.

Na performance, entretenimento e eficácia formam as duas pontas de um *continuum*, no interior do qual há combinações desses dois pontos extremos (SCHECHNER, 1974, p. 14-15). Entretenimento, bem estar e diversão dividem espaço com as redes de significados valorizadas pelos agentes que tomam parte nessa performance.

Não apenas o entretenimento divide espaço com os valores simbólicos do grupo, mas serve de veículo para a expressão de sua rede de significados em toda a sua seriedade, mesmo quando a diversão parece impor-se, apresentando-se em primeiro plano. É preciso ter em mente a afirmação de Richard Schechner que “em todo entretenimento há alguma eficácia e em todo ritual há algum teatro” (SCHECHNER, 1974, p. 14-15).

O momento de culto divide-se, grosso modo, em duas partes principais: o momento de louvor e a leitura do texto bíblico, seguida por um sermão expositivo. Orações abrem e encerram o momento cultural, além de marcar a transição entre esses dois momentos.

A essa estrutura básica somam-se as experiências estéticas que emprestam ao culto seu colorido alternativo, produzindo uma estilização da tradição cristã. Essas experiências são construídas de maneiras peculiares pela Comunidade Seiva e pela SarShalom.

### 1.1. CULTOS DA SEIVA

A princípio, os cultos da Comunidade Seiva eram realizados em uma cafeteria desativada na Avenida Kundalini<sup>40</sup>. O espaço foi alugado à comunidade pelo Caminho da Graça, instituição cristã ligada ao Reverendo Caio Fábio<sup>41</sup>, para a realização de suas celebrações dominicais.

---

<sup>40</sup>As vias principais de Alto Paraíso foram rebatizadas com o objetivo de exploração do turismo místico. Dessa forma, a Avenida Ary Ribeiro Valadão Filho passou a ser chamada de Avenida Kundalini. Kundalini é a serpente que atravessa os sete *chakras*, liberando o fluir da energia vital no corpo sutil.

<sup>41</sup>Caio Fábio D’Araújo Filho foi pastor presbiteriano e fundador da VINDE – Visão Nacional de Evangelização. Teve atuação pioneira na mídia evangélica, atuando como pregador em programas de televisão desde 1974. Também foi conferencista em eventos religiosos no Brasil, Europa, América Latina e América do Norte. No fim da década de 1990, escândalos financeiros e sexuais resultaram em sua perda de prestígio no meio evangélico,



O prédio em que as reuniões tinham lugar era uma construção simples de madeira. À frente, havia um gramado com espaço preparado para fazer fogueira e um caminho de pedra que conduzia à porta. O espaço não possuía nenhuma identificação visual que pudesse caracterizá-lo como um espaço de celebração religiosa, nenhum aspecto de igreja.

A Comunidade Ceiva realizava seus cultos aos domingos à noite. A primeira parte do culto era realizada sob luz de velas, que eram espalhadas por todo o local. As mesas e cadeiras do café eram colocadas no centro do espaço, formando uma grande mesa, ao redor da qual os participantes se sentavam, como nos cenáculos do cristianismo primitivo. Devido ao número reduzido de participantes, era possível reunir a todos na mesa.

Cristais, pedras e flores, elementos muito presentes no universo místico neo-esotérico, eram dispostas sobre a mesa e sobre o balcão do café. Somados à penumbra gerada pela luz das velas, todos esses elementos contribuía para dar ao ambiente seu ar místico.

Ocasionalmente, utilizava-se incenso, tomando o cuidado para retirar as embalagens, que fazem menção a suas funções místicas e mágicas, rejeitadas pelos evangélicos. O objetivo é criar um ambiente com o qual as pessoas se identifiquem e no qual sintam-se bem, mas não invocar as propriedades “mágicas” dos elementos que são utilizados.

Seguindo a estrutura básica descrita para as celebrações dominicais, esse primeiro momento, sob luz de velas, era o momento do louvor. Músicas usualmente cantadas nas igrejas evangélicas eram alternadas com *reggae*s espirituais e com letras bíblicas. Além do pastor Bruno, quando havia visita de rastas ou do pastor Daniel, estes conduziam as músicas.

Após o louvor, as velas eram apagadas e as luzes acesas para a leitura, do sermão. A linguagem usada nos sermões acompanha o tom leve, informal e afetivo, que é característico de toda a celebração, em agudo contraste com os discursos rebuscados e formais dos sermões proferidos em igrejas protestantes históricas.

O afeto e a espontaneidade, característicos da sensibilidade religiosa moderna (SILVEIRA, 2004, p. 168), apresentam-se no lugar da pompa e da solenidade costumeira. No entanto, isso não quer dizer um abandono da racionalidade que caracteriza o modo protestante

---

o que culminou com seu pedido de exoneração como pastor presbiteriano em 2003. Em 2004, fundou o movimento “O Caminho da Graça”, sediado em Brasília.

de lidar com a explicação da Bíblia no sermão, especialmente através do sermão expositivo e exegetico.

Gírias são normalmente empregadas e mesmo algum palavrão não é incomum em meio à explicação do conteúdo bíblico. Assim, ao iniciar uma pregação, o pastor Carlos começava dizendo que iria “dichavar” o texto bíblico, expressão corrente no léxico alternativo que tem sua origem no ato de esfarelar a maconha sobre o papel para enrolar, com isso significando que iria fazer uma análise minuciosa do texto em questão.

Posteriormente, os cultos passaram a ser realizados nas casas dos próprios frequentadores, o que provocou uma reorganização na forma de conduzi-los. Isso aconteceu, em parte, por motivos financeiros, já que o gasto com aluguel do espaço era expressivo, face à arrecadação escassa da comunidade.

O culto passou a ser realizado, a cada semana, na casa de um dos frequentadores. Essa situação contribuía para aumentar o clima de informalidade que marca a todas as reuniões, devido à ausência de um local fixo e já de antemão conhecido por todos como o local de realização das celebrações.

Os presentes acomodavam-se livremente, sentando-se em cadeiras, almofadas ou pelo chão. Devido às circunstâncias, abandonou-se a prática anterior de realizar parte do culto sob luz de velas, tornando a condução do culto mais simples e mais semelhante às dos outros cultos realizados pelos evangélicos de Alto Paraíso.

A realização do culto nas casas dos frequentadores apresenta uma vantagem prática: ao trazer a comunidade para dentro das casas de cada um de seus membros, facilita a observação de suas necessidades concretas, favorecendo a prática da solidariedade e fortalecendo os laços de pertença que unem os indivíduos que encontram-se em seu interior.

Todo esse cenário contribuía para gerar, além de uma atmosfera de misticismo, um tom muito afetivo para o ambiente. Conforme destaca Hervieu-Léger, o estilo afetivo de construção da espiritualidade tende a favorecer a procura estética, criando um ambiente que se mostre favorável às expressões emocionais (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

Embora esses cultos não gerassem explosões de emotividade – a religiosidade “quente”, mesmo nas comunidades com apelo afetivo, é rara e tende a não ser duradoura (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33) –, seu ambiente era caracterizado por um tom de forte

afetividade, especialmente durante a execução das músicas e durante as orações que têm lugar ao final do culto.

## 1.2. CULTOS DA SAR SHALOM

Os cultos da Sar Shalom acontecem aos domingos pela manhã, em um antigo templo batista que, por não estar sendo utilizado, foi cedido para o uso da comunidade. Apesar do prédio ter características de igreja, apenas uma singela placa de madeira com a palavra “templo” entalhada indica tratar-se de um prédio de uso religioso.

Dentro do templo, assim como nos outros espaços ocupados pelos evangélicos alternativos de Alto Paraíso, o ambiente é caracterizado pela simplicidade. De fato, a simplicidade deriva da posição social dos sujeitos que frequentam esses lugares, em sua maioria artesãos, trabalhadores informais, donos de *campings* ou pequenos comerciantes.

As pessoas acomodam-se em sofás improvisados, adaptados a partir de camas e almofadas. Ao todo, são três os “sofás”: dois juntos às paredes laterais e um centralizado, diretamente à frente do altar, de onde são feitas as ministrações e pregações.

Na maior parte das vezes, todas as pessoas presentes às celebrações podem acomodar-se nos sofás. Contudo, em algumas ocasiões, quando há maior número de pessoas presentes, os frequentadores não se constroem ao sentar-se sobre almofadas no chão.

Do altar à frente, o pastor Daniel conduz o louvor e a pregação. Possuidor de uma sólida formação musical, além da prática do *rock*, *blues* e *reggae*, destaca-se sua experiência como violonista de música flamenca. O flamenco combina um estilo vocal oriental, que ignora deliberadamente as divisões semitonais da música ocidental, com o violão europeu, produzindo uma combinação peculiar entre traços orientais e ocidentais na música (LEBLON, 1994, p. 162).

A estética flamenca é sempre imbuída de grande carga emotiva, de padecimento e de tragédia, sendo definida pelo etnomusicólogo Bernard Leblon como “uma estética do sofrimento e do paroxismo” (LEBLON, 1994, p. 170-171). Leblon acrescenta: “Aqui, o ‘belo’ não é o que é agradável ao ouvido, mas o que é sentido dolorosamente. Trata-se de uma outra estética ou de uma anti-estética?” (LEBLON, 1994, p. 170).

O elemento flamenco, muito emotivo e expressivo, que compõe o estilo musical de Daniel, empresta caráter performático bem acentuado ao louvor praticado na comunidade. Releituras de músicas tradicionais evangélicas, tocadas em uma interessante mistura de *rock*, *blues*, *reggae* e flamenco, constituem o louvor praticado nessa comunidade<sup>42</sup>. O violão de Daniel é acompanhado pelos instrumentos de percussão, em sua maioria de fabricação artesanal e caseira, que ficam à disposição de todos os participantes.

Os louvores e a pregação são proferidas por Daniel, que permanece sentado na beirada do altar, de frente para os presentes. Sua postura é marcada por informalidade, em conformidade com a tônica geral dos cultos realizados pelos evangélicos alternativos de Alto Paraíso.

Em suas pregações, geralmente cheias de explicações sobre costumes e festas do povo israelita, bem como no nome da comunidade (que, aliás, nunca é utilizado por ele nem pelos frequentadores, que se referem ao grupo apenas como “a igreja”), manifesta-se um direcionamento do grupo em direção ao resgate das raízes judaicas do cristianismo.

Essa recuperação das raízes é feita através da observação do calendário religioso judaico, com suas festas e celebrações periódicas, além da incorporação de temáticas judaicas nas pregações. As festas que o cristianismo tem em comum com o judaísmo são celebradas, preferencialmente, buscando o resgate do estilo judaico de sua celebração.

Essa tendência é relacionada por Daniel com sua passagem anterior pela cultura neo-esotérica:

Nunca existiu uma ideologia que me levou a isso daí. Foi uma coisa natural que começou a me levar para isso. Isso é uma tendência que eu peguei mais da nova era. Geralmente a gente fazia mapa astral, fazia toda essa coisa que fala não somente da sua linhagem com os planetas, mas também da raiz da sua descendência. Eu já tinha esse costume, de ver qual era a minha descendência. De certa maneira, eu transporte esse pensamento um pouco para a parte bíblica. Comecei a fazer certas pesquisas e vi que em minha família existiram certas partes de descendentes de judeus.

Entre os frequentadores regulares dos cultos da igreja, contam-se muitos componentes do grupo rasta. Estes frequentam os estudos bíblicos semanais rastas e a igreja no domingo

---

<sup>42</sup> É preciso chamar a atenção para a observação de Leblon sobre o risco do flamenco, submetido à grande mídia e à mistura com elementos ocidentais padronizados, como o *rock* e a *world music*, perder sua “anti-estética” emocional (LEBLON, 1994, p. 171). No caso em questão, tratando-se de performance em pequeno grupo, sem interesses comerciais e midiáticos, a preocupação de Leblon parece não se verificar empiricamente.

pela manhã. O sentimento de pertença comum é fortalecido, entre eles, pelo discurso ecumênico de unidade da Igreja de Cristo, sem distinção entre rastas e evangélicos.

### 1.3. ESTUDOS BÍBLICOS

As reuniões de estudos bíblicos, que ocorrem nas noites de quinta feira, completam o calendário das celebrações religiosas semanais em que os evangélicos alternativos de Alto Paraíso tomam parte. Esses estudos tiveram início por iniciativa de membros da comunidade rastafari de Alto Paraíso, que buscavam maior fundamentação bíblica para sua vivência de fé rasta.

Com o tempo, os evangélicos alternativos agregaram-se às reuniões de estudo bíblico, por convite dos próprios rastas. As reuniões passaram a abrigar, portanto, as duas formas de identidade religiosa que encontram na Bíblia a afinidade eletiva fundamental para sua aproximação e cooperação.

À semelhança dos cultos dominicais realizados pela Comunidade Ceiva, as reuniões de estudo bíblico realizavam-se de forma itinerante, percorrendo o circuito das casas dos integrantes do grupo rastafari. Ao menos em teoria, havia uma trajetória a ser percorrida a cada semana, apenas retornando-se à primeira casa depois de percorrer todas as outras.

A ideia, nesse caso, era contemplar a todos os membros da comunidade com a possibilidade de comparecer aos estudos, ao menos periodicamente. Isso era feito para atender, especialmente, aqueles frequentadores que precisavam locomover-se à noite com filhos pequenos e, por isso, apenas assistiam às reuniões quando realizadas na proximidade de suas casas.

As casas que abrigavam os estudos bíblicos eram sempre casas simples, com pouco conforto. Marcas da vida *hippie* podiam ser vistas por todos os lados: instrumentos musicais exóticos, muitas vezes feitos em casa artesanalmente; “tramos”<sup>43</sup> ornamentando os ambientes, bem como materiais para a confecção dos artesanatos; representações religiosas originadas de diversas tradições, geralmente leões rastas ou divindades orientais.

---

<sup>43</sup> Palavra característica da linguagem *hippie* para referir-se ao artesanato por eles produzido.

O louvor nas reuniões de estudo bíblico era conduzido, geralmente, por um dos rastas, embora sempre mantendo seu caráter aberto à contribuição de qualquer um dos participantes. O pastor Daniel, participante regular da reunião, também conduzia o louvor com frequência.

O aspecto performático da cultura rasta fazia-se sempre presente durante os momentos de louvor dessas reuniões de estudo, mais que nos cultos dominicais, embora eles também a levassem para os cultos evangélicos. Essa performance manifesta-se, especialmente, através das “batidas do coração” batida percutida característica dos rituais Nyabinghi.

Os vários instrumentos de percussão disponíveis em todas as reuniões e o próprio corpo eram utilizados para essas batidas, sobretudo quando a música acentuava o caráter emocional e afetivo sempre presente nas reuniões. O encontro do simbolismo afetivo das “batidas do coração” com o estilo performático do flamenco de Daniel rapidamente contagiava a todos os presentes, que respondiam com os tambores e os corpos.

As reflexões bíblicas, ou “palavras”, não ficam a cargo de apenas uma pessoa ou de um grupo pré-estabelecido de pessoas, responsável por sua condução a cada reunião. Ao invés de um grupo pré-estabelecido, a cada reunião a palavra é entregue ao grupo por uma pessoa escolhida após a reunião da semana anterior ou mesmo no intervalo entre uma reunião e a próxima.

Não obstante as representações de símbolos religiosos não cristãos (ou que não têm afinidade com o cristianismo), sua presença não era mencionada durante os estudos bíblicos pelos evangélicos presentes. Em contraste com uma postura mais agressiva, sustentada por parte dos evangélicos em geral, que sente-se compelida a denunciar esses símbolos de forma combativa, os evangélicos alternativos não detinham sobre eles sua atenção.

No entanto, a situação de fronteira representada por essas reuniões e expressa de forma visível por esses símbolos religiosos, por vezes dava ocasião à situação de conflito. Este quase eclodia quando conteúdos religiosos não cristãos eram misturados, de forma eclética e sem uma adequação teológica, à leitura bíblica e à compreensão doutrinária partilhada pelo grupo.

A hermenêutica cristã praticada pelos grupos de Alto Paraíso, preocupada com uma leitura bíblica doutrinariamente correta (embora o calvinismo da Comunidade Seiva e pentecostalismo híbrido da Sar Shalom guiem-se por orientações doutrinárias divergentes),

entra em conflito com o ecletismo que manifesta-se no mundo neoesotérico e, por vezes, vem à superfície durante os estudos bíblicos.

## 2. SACRAMENTOS

### 2.1. SANTA CEIA

Além das reuniões semanais de culto e estudo bíblico, a agenda evangélica alternativa de Alto Paraíso conta com as celebrações mensais da Santa Ceia. As ceias são realizadas na forma de uma refeição comunitária após o culto dominical. O tamanho reduzido dos grupos facilita a realização de refeições comunitárias.

Sua regularidade é mensal, ao menos em tese. Devido à constante mutação pela qual passam as atividades dos grupos, a santa ceia não é celebrada com frequência mensal rigorosa, estando sua realização em dependência da disponibilidade dos frequentadores.

As diferentes formas de celebração da Comunidade Seiva ilustram bem essa tendência aberta e mutável de construção litúrgica. Na Seiva, a princípio, durante todo o culto se realizava a santa ceia. Ao invés de se fazer um culto com liturgia regular, à qual se soma a celebração da ceia, conforme prática corrente no universo evangélico, a ceia ocupava todo o culto.

Os frequentadores eram divididos em três grupos: o primeiro grupo, composto pelos músicos que compõem o grupo, revezava-se na condução do louvor, conforme o jeito participativo e aberto de lidar com a música, sempre mesclando *reggaes* com temática espiritual e músicas evangélicas; o segundo, composto basicamente pelas mulheres, preparava o ambiente, distribuindo velas e cristais, cobrindo as mesas com folhas de bananeira e flores do cerrado, acendendo incensos; o terceiro era responsável pelo preparo das comidas. Embora parte da comida fosse levada pronta pelos frequentadores, algumas coisas eram feitas na hora, como tapioca e chapati.

Este último, o chapati, por vezes, era servido no lugar do pão tradicional como elemento sacramental. O chapati consiste em uma variedade de pão indiano, típica, sobretudo, da região de Goa. É item comum na culinária alternativa. Por ser de fácil preparo e poder ser feito durante a realização do próprio culto, foi adotado pela Comunidade Seiva.

O objetivo da eucaristia realizada dessa forma, ao invés do modelo tradicional, era duplo. Em primeiro lugar, a divisão do grupo, delegando a cada pessoa uma tarefa a

desempenhar para a preparação da ceia, tinha por fim a construção coletiva da comunhão eucarística, de modo a comunicar ritualmente a participação de todos na comunhão cristã.

Enfatizava-se a importância de todos estarem preparando a ceia e cantando juntos, louvando juntos. Dessa forma, os elos comunitários eram visibilizados ritualmente através da preparação comum da celebração, sendo que a música deveria permear o ambiente, unindo as vozes e corações.

Em segundo lugar, a criação de uma forma particular ao grupo de celebrar a santa ceia permitia a exploração das afinidades eletivas entre o estilo alternativo e a mensagem cristã. Dessa forma, era possível criar um ritual eucarístico que se adequasse ao jeito de ser de seus celebrantes. Conforme expresso por Carlos, pastor da Seiva, uma celebração “mais à nossa cara”.

Essas afinidades eletivas também penetram no discurso e influenciam a linguagem através da qual se comunica verbalmente a comunhão cristã anunciada e vivenciada através da lógica simbólica, performática, do ritual da santa ceia. Nessa linguagem, elementos comuns ao vocabulário neoesotérico são utilizados em função da pregação cristã do perdão dos pecados em Cristo.

Depois de preparado o ambiente e servidas as comidas, um dos pastores fazia uma breve reflexão sobre o significado da eucaristia e da morte vicária de Cristo:

A ceia é tipo um portal e toda aquela energia de Jesus passa pra cá. Aquela *vibe* agora é nossa. Jesus vai nos dar uma vida muito mais massa. É como se passasse a vida toda na cachoeira.

O tom infantil e a liberdade no uso das metáforas devem-se à presença de muitas crianças, filhos e filhas dos frequentadores da comunidade, na ocasião da celebração da ceia e seu emprego é precedido pela observação de que, embora a linguagem tenha o objetivo de incluir as crianças, dirige-se também aos adultos.

De fato, a escolha de termos como “energia”, “portal”, e “*vibe*”, aos quais se pode adicionar também o termo “carma”, bem como as metáforas que aludem ao aspecto benéfico, harmônico e acolhedor da natureza, são de uso corrente na linguagem do grupo. Sua escolha, portanto, não está determinada pelo esforço de se incluir as crianças, ainda que sem excluir os adultos, do acesso à explicação do simbolismo sacramental da santa ceia.

O termo energia, como observa Soares, configura-se como a



Moeda cultural do mundo alternativo, que prepara o terreno simbólico para o desenvolvimento de uma linguagem comum, independente das diversidades. Sua centralidade contribui também para o estabelecimento de uma vasta rede de vasos comunicantes entre os diversos submundos alternativos e os espaços axiológicos e simbólicos mais convencionais. (SOARES, 1994, p. 197)

Soares argumenta que, a partir da noção básica e comum de energia, estabelece-se uma unidade temporária entre os diversos nichos que compõem o mundo cultural alternativo, de modo que “cabe à ‘energia’ a função mediadora e articuladora” (SOARES, 1994, p. 198) entre os diversos grupos.

Essa unificação é temporária. Coloca entre parênteses as tensões decorrentes das divergências entre os diversos grupos que se abrigam sob o guarda-chuva da cultura alternativa. Latentes, as diferenças são ignoradas em favor de um ecletismo, que Soares qualifica como “inclusivo e cumulativo” (SOARES, 1994, p. 203). No entanto, Soares alerta para o fato de que “o problema dessa moeda é a inflação semântica desprovida de qualquer corretor capaz de sinalizar os índices de variação” (SOARES, 1994, p. 201-202).

Dessa forma, o conceito de energia, enquanto moeda cultural alternativa, está sujeito a uma inflação semântica, através da qual muitos sentidos podem ser atribuídos ao conceito sem que entrem em choque, por carecerem de sistemas de referência contra o qual possam ser contrastados. É em decorrência da inflação semântica que os limites e diferenças entre perspectivas diversas são temporariamente suprimidos e ignorados. Permanecem latentes, no entanto, por não serem resolvidos e superados através da argumentação

Essa supressão temporária dos limites entre as diferentes perspectivas religiosas ou culturais permite que elementos que, em outras ocasiões seriam rejeitados como heterodoxos, coloquem-se em função da comunicação da mensagem cristã, diluindo possíveis desvios doutrinários no conceito eclético e na semântica nebulosa da “energia”.

Dessa forma, a ceia é descrita em termos neoesotéricos como um “portal”, pelo qual a “energia de Jesus” pode ser canalizada em favor dos frequentadores que participam da ministração do sacramento. A “energia de Jesus” faz com que a *vibe* negativa, carregada pela negatividade decorrente dos pecados, seja substituída pela *vibe* boa de Jesus.

A função mediadora da energia não se resume a seu papel de unificação temporária dos grupos. Ela também age como o elemento de síntese entre os aspectos espirituais e físicos presentes no ser humano e na natureza. O dinamismo e a imprecisão da energia conferem a ela a possibilidade de atuar como elo entre os aspectos físico e espiritual do ser humano, mas

também de permear a natureza, conferindo a ela o caráter espiritualizado que a cultura alternativa a empresta.

Tendo essas observações de Soares em mente, é interessante atentar para o fato de que a comunhão com Cristo é expressa em termos naturais na reflexão do pastor por ocasião da santa ceia. A comunhão com Jesus Cristo, a “vida muito mais massa” – ou a “vida em abundância” da qual falam os Evangelhos –, é como uma vida “passada à beira da cachoeira”.

A tendência atual à presença imanente do sagrado, tanto na vida atual “mais massa” aqui e agora na Terra quanto na consideração de um aspecto sagrado que subjaz à natureza, encontra sua expressão através dos empréstimos feitos pelos cristãos alternativos à linguagem neoesotérica. Esses empréstimos são mediados pela noção de energia, conceito essencialmente poroso, e pelas afinidades eletivas fornecidas pela estética e linguagem contraculturais.

## 2.2. BATISMO

Se a cachoeira serve bem como metáfora ao representar os efeitos da “energia boa” de Cristo na eucaristia da Comunidade Seiva, ela pode ser, também, o palco selecionado para a celebração de outro sacramento importante para a vivência de fé cristã: o sacramento do batismo.

A Catarata dos Couros, localizada a mais ou menos cinquenta quilômetros de distância do município de Alto Paraíso, foi o local escolhido para a realização do batismo de um casal de frequentadores que, há mais ou menos um ano, participava regularmente da vida religiosa e do intenso convívio secular cotidiano da Comunidade Seiva.

A Catarata dos Couros foi escolhida tendo em vista sua rara beleza, para que a realização do batismo, importante rito de passagem, fosse feita com estilo. A possibilidade de levantar acampamento bem próximo à cachoeira também foi fator decisivo, uma vez que o batismo seria realizado pela manhã e seguido por acampamento até a manhã seguinte.

Antes e após o batismo, o dia foi marcado pela interação e contemplação da natureza. Os religiosos, que preparavam-se para a celebração de um sacramento, então, não se diferenciavam em nada daqueles que estavam na cachoeira apenas por lazer. Conversavam com turistas, nadavam. Quando, por acaso, mencionavam que estavam prestes a realizar uma

celebração religiosa evangélica, as pessoas reagiam com surpresa. De fato, até sua aparência, suas tatuagens e *dreads*, causavam surpresa.

Depois de algum tempo gasto aproveitando a cachoeira, a celebração teve início. Todos vestiram-se com batas brancas. As batas foram utilizadas, primeiramente, no batismo da rasta Vanessa que frequenta os estudos bíblicos realizados nas casas às quintas feiras e o culto na Sar Shalom aos domingos, sendo adotadas para os batismos realizados desde então.

Um dos pastores chamava a atenção, em tom de brincadeira, para o fato de que as batas proporcionavam ao grupo uma “aparência de seita”. Esse fato não era mal visto pelo grupo, que divertia-se com a situação. Também ressaltavam a beleza da estética dos rituais das seitas e grupos místicos que povoam o universo alternativo e neoesotérico.

A celebração propriamente dita foi bem rápida, durando pouco mais de vinte minutos. Ela teve início com o louvor que, como de costume, mesclava o *reggae* a músicas evangélicas mais usuais. Leituras de trechos bíblicos eram feitas nos intervalos entre as músicas. As leituras selecionadas giravam ao redor de temas que evocavam a passagem de um estado para a outro: ressurreição, nova vida, regeneração.

Em seguida, o pastor Bruno explicou o significado do batismo:

A gente precisa entender a importância disso. A gente está falando de uma simbologia da entrada de vocês para a vida eterna, da entrada de vocês para a igreja. Isso marca uma morte e marca uma ressurreição, essa é a simbologia. Está morrendo um velho homem para nascer um novo, está morrendo uma velha mulher para nascer uma nova. (...) O batismo tem um simbolismo muito forte para nossa vida, porque você está lembrando que um dia aconteceu tudo isso e todo esse esforço para poder marcar, mostrar para todas as pessoas que congregam com vocês e para vocês mesmos que foi Jesus quem salvou a vida de vocês, foi Jesus quem fez de vocês novas criaturas e foi esse Jesus que chamou vocês para viverem essa vida de seguidores dele, que é uma vida difícil. Mas é ele mesmo quem sustenta e quem mantém e faz com que a gente chegue lá na frente.

Em seguida, o casal foi conduzido ao poço e batizado por imersão. Primeiro o homem, depois a mulher. Depois da imersão de cada um, os que estavam assistindo à celebração respondiam com palmas e gritos, em nada lembrando a solenidade e austeridade com que é celebrado o batismo nas igrejas protestantes.

A linguagem simbólica, tanto verbal quanto não verbal, alimenta-se de imagens relativas à passagem, à mudança, à transformação da própria existência em direção a um novo ser e uma nova forma de estar no mundo. O batismo é, de fato, a integração do sujeito liminar na comunidade dos crentes.

O batismo é a ritualização do movimento de passagem realizado pelo neófito estimulado pela convivência diária com o grupo religioso no qual adentra. Gradualmente absorvendo os valores e o universo simbólico do grupo, o neófito torna-se um membro plenamente reconhecido pelo grupo. O neófito entra para a igreja ao comunicar, para si mesmo e para as outras pessoas, que é nova criatura, inaugurando uma nova forma de relação social. As imagens liminares, de transição, dominam a celebração batismal.

A celebração do batismo foi complementada pelo louvor feito à beira da fogueira, durante a noite, no acampamento que se seguiu à realização do sacramento. Ao lado de músicas seculares e das músicas espirituais comumente tocadas pelo grupo, especialmente o *reggae*, a ocasião foi marcada pela formulação de letras espontâneas, uma espécie de repente na batida do *reggae*, muito emotivas.

As vozes, a princípio, se sucediam. Cada uma das vozes participantes – o pastor Bruno, sua esposa Sandra e Rafael cantavam, Carla, esposa do Rafael, apenas acompanhava na percussão – cantava após a outra, oferecendo louvores espontâneos a Deus. Em seguida, as vozes articularam-se em contraponto, cada um cantando melodia e letra espontânea, individual, mas em harmonia.

A emotividade alcançou, nesse momento, o seu ápice. Cada um dos participantes parecia imerso em seus sentimentos e afetos perante o sagrado a quem rendiam louvores. De fato, após o ocorrido, pareciam não ter se dado conta de que haviam produzido melodias que se relacionavam umas com as outras, cada um apenas focado em seu próprio louvor.

Embora o contraponto entre vozes seja, obrigatoriamente, uma experiência coletiva – afinal, ao contrário de um instrumento que pode produzir sons simultâneos, a voz humana apenas executa uma linha melódica por vez –, os cantores, nessa ocasião, não faziam referência consciente uns aos outros. Eles não procuravam construir sua melodia em função da consciência que tinham da melodia uns dos outros. Portanto, a experiência também não pode ser considerada puramente uma experiência coletiva, embora tenha sido construída em coletividade.

Ao invés de configurar-se como puramente coletiva ou individual – nenhuma experiência humana, sobretudo em suas dimensões culturais e simbólicas, poderia, no fim das contas, localizar-se em um desses polos extremos –, a experiência em questão parece indicar uma relação dialética, no interior da qual esses dois polos podem articular-se.

A individualidade emotiva, efervescente, que faz referência apenas ao relacionamento entre o crente e o sagrado é construída em coletividade. As vozes individuais, com suas linhas melódicas características e únicas, se constroem em contraponto, mesmo quando não fazem referência direta e explícita às outras vozes que soam ao seu lado.

Dentro dessa dialética entre o coletivo e o individual é que se deve compreender o alto grau de abertura encontrado nos grupos evangélicos alternativos de Alto Paraíso para a participação de todos, mesmo visitantes ou recém chegados ao convívio do grupo, na construção de seus cultos e liturgias.

Não basta participar dos cultos como um ouvinte, como um membro que recebe do pastor a benção ou a instrução decorrente do sermão. É preciso contribuir, fazer sua voz soar em meio às outras, somar-se às linhas melódicas do contraponto construído na vivência comunitária cotidiana.

Essa dialética que se estabelece entre as vozes individuais, que constroem suas melodias únicas, e a coletividade dentro da qual essas vozes se inserem parece repercutir em toda a forma de construção cultural que se realiza dentro do universo simbólico contracultural.

A dinâmica social contracultural se estabelece, desde o primeiro *boom* do movimento *hippie* nos anos de 1960, entre duas tendências opostas que articulam-se: a tendência gregária, coletivista, comunitária, de um lado; de outro, a tendência individualista, expressiva, desejosa de dar livre curso às idiosincrasias e expressões de um indivíduo autêntico. Essa articulação dialética é observada por Champion, quando esta identifica o monismo e o individualismo como duas tendências em diálogo na neoesotérica (CHAMPION, 1989, p. 159). Portanto, há um constante “vai e vem entre subjetividade e totalidade” na cultura alternativa e no movimento *new age* que com ela se relaciona (CAMURÇA, no prelo).

Através da performance musical informal e improvisada praticada pelos jovens religiosos, que conjuga lazer e ritual, colocando em evidência o jeito de ser e de pensar do grupo, sua dinâmica social mais ampla pode ser contemplada como em um *close up*, conforme diria Roberto Da Matta (MATTA, 1977, p. 25).

### 3. LUA NOVA

A aproximação dos evangélicos com o universo religioso *new age* passa por sua frequência aos rituais neoesotéricos de Alto Paraíso. Nesses espaços híbridos, fronteiriços, os evangélicos podem fortalecer sua inserção no ambiente alternativo local, forjando e atualizando vínculos sociais que se estabelecem entre eles e a comunidade *new ager*.

Dentre esses rituais, destacam-se as fogueiras de lua nova. Realizadas sempre na primeira noite de lua nova, esses rituais caracterizam-se pelo tema da renovação interior, da purificação que precisa tomar lugar periodicamente na vida de seus participantes, à semelhança da renovação pela qual a lua passa em cada um de seus ciclos. João, um dos músicos que participa da celebração desde a sua primeira realização, explica para os participantes o motivo que subjaz a toda a celebração:

Nós temos que aproveitar este fogo para lançar tudo o que nós não queremos em nós, para renovar-nos. Porque a lua se renova a cada mês e este é o começo da lua. Então, seria muito bom que aquelas pessoas que têm algo para entregar ao fogo que o possam fazer neste momento e aproveitem este momento para fazê-lo.

Realizado no espaçoso quintal de uma ecovila, o ambiente é marcado pelo cuidado que é dedicado ao cultivo de árvores e plantas. Embora o local se situe em área urbana, a vegetação ajuda a criar o clima de contato com a natureza, essencial para a temática proposta.

Uma fogueira permanece acesa no centro do espaço, as pessoas sentam-se em bancos de madeira dispostos ao redor. Devido ao grande número de participantes, muita gente permanece de pé ou acomoda-se conforme haja espaço no chão, mais próximo à fogueira.

Durante toda a realização do ritual, a música é constante, havendo poucos e curtos momentos de silêncio. Não há uma orientação formal a respeito da condução das músicas, escolha de repertório, de músicos. O momento é de total abertura para eventuais contribuições, não apenas musicais, de qualquer pessoa presente. Novamente, é João quem explicita essa característica aberta da celebração:

Aquele que tiver um poema ou algo para entregar aqui não tem porque inibir-se, não tem porque ter medo. Porque isto é totalmente produto da espontaneidade. Não há nenhuma censura ou grandes palavras, grandes músicos ou grandes nadas. Aqui somos todos pessoas que queremos entregar-nos a esta festa do início, festa da lua.

Em consequência, há multiplicidade de manifestações musicais: o repertório vai da música secular à religiosa, da MPB ao *reggae*. Pontos de religiões afro-brasileiras – sobretudo Jurema –, hinos daimistas, mantras indianos, louvores a Jah e músicas sem nenhuma temática religiosa ou espiritual dividem espaço, revezando-se umas às outras sem o menor constrangimento.

Vários instrumentos participam da construção musical coletiva e bastante improvisada. Violões, muitos tambores e percussões, flautas transversais e doces, *didgeridoos* e charangos<sup>44</sup> compõem a variedade de possibilidades musicais à disposição do grupo. Através dos instrumentos, das vozes e do próprio corpo, a participação de todos no ritual é intensa.

Também há dança, sobretudo durante os pontos afro-brasileiros. No entanto, aí também há combinações e o tempero alternativo. Nem sempre a africanidade da música reflete-se em africanidade dos gestos, dos movimentos. As entidades africanas também não se apresentam em possessão. É possível que, em meio ao bater dos tambores, ao invés de iniciar uma gira de terreiro, alguém se ponha a dançar no estilo das *raves* de música eletrônica.

Os curtos silêncios que se fazem entre as músicas oferecem a possibilidade para o revezamento dos músicos, mas também para a intervenção de outras expressões. “Contações de causos” e recitação de poemas ocorrem com frequência, surpreendendo pela qualidade expressiva demonstrada por aqueles que tomam a palavra nesses momentos. Mesmo quando aproximam-se da cultura rústica interiorana, como nas “contações de causos”, o tempero alternativo é adicionado às temáticas e ao estilo narrativo e expressivo empregado.

Embora o uso de bebidas alcoólicas seja expressamente desaconselhado durante a realização do ritual, o uso de maconha é frequente. Cigarros de maconha são passados para todas as pessoas que estão na roda, sem que haja qualquer constrangimento para seu uso. Chás de ervas e potes de água também circulam.

Não é necessário fumar ou beber os chás ou a água, mas não se deve negar aquilo que é oferecido. Deve-se aceitar e, caso o participante não queira fumar ou beber, apenas passa para quem está ao seu lado na roda. A circulação da energia entre todos os participantes evidenciada as trocas simbólicas. Essas trocas são visibilizadas na circulação de objetos – chás de ervas, água, maconha – de grande carga simbólica para a cultura alternativa e neoesotérica.

O Pastor Daniel foi convidado a conduzir uma das celebrações de lua nova. Suas intervenções, no decorrer da celebração, refletem a relação de proximidade e distância que marca a relação social dos evangélicos alternativos com o ambiente de “sincretismo anárquico” (AMARAL, 1994, p. 31) que envolve essa celebração.

---

<sup>44</sup> O *didgeridoo* é um instrumento de sopro tradicional da cultura aborígine australiana, enquanto o charango é um pequeno instrumento de cordas duplas andino, próximo à *vihuela* espanhola.

Reproduzo, a seguir, o discurso de Daniel durante a execução de uma música. Trata-se da música *Nos Galhos Secos*, gravada originalmente pela banda de *rock* evangélica Exodus e popularizada pela banda Cathedral:

Independente da religião, acreditamos que existe um Ser Supremo que criou todas as coisas e nos deu tantas coisas lindas dentro de nós. Poder tocar. Poder enxergar, para poder ver entardeceres, para poder ver amanheceres. E calar a boca todos juntos diante de tão grande arte e magnificência que o homem jamais poderia fazer. O mesmo fogo, milhares de desenhos, como um quadro vivo, diante do qual ficamos perplexos, calados, só observando, entendendo que existe algo além da nossa cabeça quadradinha. Que entendamos que a paz só é possível respeitando o jeito de pensar daquele que vê diferente de nós, daquele que vê as culturas como uma manifestação da alma querendo refletir o que vê do Criador. Qual seja o nome que você dá pra ele. Os incas deram o nome de Pachacamac, Deus Criador, Deus do Céu; os chineses deram nome a Deus de Shang-Ti, Deus Criador e Deus do Céu. E assim, tantos nomes para um Deus, que fez tudo o que existe e o que há. `Elohim, `Elyon, Jah. Ele mesmo. Obrigado Jah. Por fazer tudo isso tão lindo. Poder observar e cantar as maravilhas que fizeste. São para nossa alegria.

Em outro momento da celebração, durante a execução de um salmo bíblico musicado, Daniel novamente tomou a palavra. Relacionando o ritual de purificação realizado na lua nova com o ano novo israelita, Daniel chama a atenção para o fato de que

Hoje começou o primeiro dia da criação. Hoje se está celebrando o ano novo. Assim como existe o ano novo chinês, assim como existe o ano novo no ocidente, existe, em uma terra muito distante. Lá se está celebrando a chegada da primavera, a chegada da lua nova.

Ele continua seu discurso, oferecendo uma interpretação do mito de criação presente no primeiro capítulo do livro de Gênesis, relacionando esse mito à figura de Jesus Cristo e à figura do Deus Criador mencionado anteriormente:

Um discípulo de Jesus, o discípulo amado, falou assim: no começo estava o som, estava o verbo, estava a ação, criando todas as coisas. Yeshua, mais conhecido como Jesus, estava no começo criando todas as coisas. Por isso, *bereshit*<sup>45</sup>, significa “no começo o filho nos foi dado”. Ele veio para fazer uma obra interessantíssima. A Palavra fala que ele veio para trazer a luz ao mundo. A primeira coisa que Deus fez foi a luz. No primeiro dia foi feita a luz. Daí começou toda a existência, daí o primeiro dia, a primeira lua. (...) Essa terra já passou por vários processos de destruição, de criação. Mas em cada começo existe o som, trazendo a luz. Essa luz que hoje queremos falar é a luz de Yeshua. Que esse ano que começa no mundo espiritual possa trazer essa luz para a gente ver. Ver a verdade. A verdade que muda, que tem o poder de transformar o homem. Como comecei falando, não estou falando de uma religião. Estou falando de algo pontual, estou falando do Criador. Quem entender um pouco de história e de antropologia vai entender que muitas culturas, como a babilônica, que chamava a `Elyono Deus Altíssimo, como a chinesa que chamava a Shang-Ti o Deus da Criação. Estou falando desse Deus. `Elohim, o Deus Juiz. Estou falando de Viracocha, mais conhecido como Pachacamac. O Deus que enviou seu filho Sol, Sol da Justiça. Esse príncipe da paz, também conhecido como RasTafari. Assim, muitas culturas estão falando do mesmo Deus, o Deus criador. E neste ano que começa, que possamos ter um ano cheio de espiritualidade, mas não essa espiritualidade superficial, que só fala da evolução espiritual, senão da evolução como irmãos, da evolução que ama o próximo, que se importa com aquele que

<sup>45</sup> Primeira palavra do livro de Gênesis no texto da Bíblia Hebraica.



chora, que está passando por necessidades. Porque este mundo irá ser cada vez mais frio de coração. Mas para isso veio o filho de Deus, para isso nos veio a luz para mostrar o caminho. O caminho é o amor.

Ao fim desse discurso, palmas, assobios e exclamações de *aho*<sup>46</sup>, *yes I e onelove*<sup>47</sup> indicavam a aprovação do discurso por parte dos presentes à celebração.

Percebe-se, por esses discursos do pastor Daniel, uma aproximação cuidadosa em direção ao discurso sincrético da Nova Era. Ele não hesita em fazer aproximações entre o Deus cristão e os Deuses presentes em diversas culturas, mantendo-se dentro do registro poroso próprio ao ambiente neoesotérico.

Dessa forma, é possível criar um diálogo que esteja acima das distinções entre religiões diferentes, como Daniel o faz em seu discurso. Para fazê-lo, ele recorre a uma categoria que estaria acima das manifestações pontuais, culturais, dos diversos deuses. Essa categoria seria a do Ser Supremo, refletido nas manifestações particulares nas diferentes culturas.

Contudo, esse Ser Supremo difere de uma entidade abstrata, presente no universo *new age* através da alusão a um “espírito crístico”, que retira o Jesus pontual e concreto da pregação cristã de seu enquadramento histórico e o apresenta como um mestre em uma sucessão de mestres portadores do espírito crístico (BERGERON; BOUCHARD; PELLETIER, 1994, p. 88).

A referência ao Deus criador subordina essa aproximação entre divindades à coerência bíblica, teológica e doutrinária, permitindo que esse diálogo seja realizado sem colocar em risco a identidade propriamente evangélica, como esta é percebida por esses grupos evangélicos alternativos.

A temática neoesotérica reflexiva, autocrítica, do ritual é apropriada por Daniel e reinterpretada. A dialética que permeia o mundo alternativo entre as tendências individualistas e gregárias encontra expressão nessa reinterpretação que Daniel faz da temática de purificação. Criticando um extremo de “evolução espiritual” individual *new ager*<sup>48</sup>, Daniel

---

<sup>46</sup>Expressão de origem indígena. Seu uso é semelhante ao da expressão “amém” cristã, indicando concordância, aprovação. OLIVEIRA, Aline Ferreira. Rezando em Busca da Visão: Narrativas e Performances Rituais do Fogo. Disponível em: [http://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/aline\\_ferreira\\_oliveira.pdf](http://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/aline_ferreira_oliveira.pdf). Acesso em: 30 jan 2014.

<sup>47</sup> A referência é à música *One Love*, de Bob Marley.

<sup>48</sup>Leila Amaral comenta sobre a relação dialética, presente no movimento Nova Era, entre o individualismo que busca o auto aprimoramento e a vida comunitária cotidiana, apontando que para um imaginário comunitário não essencialista, que

propõe uma evolução comunitária. Em linguagem híbrida, que mobiliza valores cristãos e neoesotéricos, a proposta de Daniel é de uma evolução do “amor ao próximo”.

Dessa forma, a compreensão cristã, monoteísta, em sua versão evangélica, permanece subjacente e apresenta-se como filtro, racionalizando as aproximações e submetendo-as ao critério da coerência bíblica e doutrinária. Em todos os casos de aproximação através das afinidades eletivas, como é o caso do recurso à noção de um Deus criador nos discursos de Daniel, verifica-se o processo de racionalização da própria postura religiosa frente à sua matriz tradicional e ao mundo exterior a essa matriz – no caso, o universo alternativo e místico-esotérico.

As composições que realiza, recorrendo a recursos simbólicos de tradições cristãs e não cristãs reunidos em terreno de fronteira simbólica, portanto, têm uma liberdade relativa. O processo de racionalização, produto e produtor dessa situação de fronteira, impõe certos limites aos quais os grupos voluntariamente se submetem no processo de identificação de suas afinidades e de operação de uma *bricolage* religiosa.

Afinal, como lembra Hervieu-Léger, a

Operação de recomposição individual e comunitária da religião prescrita pelas instituições religiosas não acontece de maneira inteiramente ilimitada e sem controle. (...) A história e as determinações sócio-culturais próprias a um ou outro contexto particular cerceiam o universo do pensável e do imaginável dentro do qual essas recomposições se efetuam. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 91)

#### 4. LUA CHEIA

Uma importante ocasião para a representação simbólica da consciência rastafari em oposição à ordem social por ele rejeitada é fornecida pelo momento ritual do *nyabinghi*. O *nyabinghi* é um ritual que acontece na noite inicial da lua cheia e é realizado a céu aberto, normalmente sobre um pequeno monte ou em algum local afastado do centro urbano.

A escolha da lua cheia como marco para a realização do ritual é uma peculiaridade do grupo rastafari de Alto Paraíso, uma vez que não há, na cultura rastafari, qualquer normatividade que limite sua realização ao período noturno ou à lua cheia. De fato, entre grupos jamaicanos, há aqueles que realizam o *nyabinghi* semanalmente.

---

ênfata o *estar junto* antes do *estar com*, significando, com isso, que a integração simbólica tem precedência sobre a integração comunitária. AMARAL, Leila. As Implicações Nova Era de Comunidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 17/1-2, 1996, p. 68-69. A despeito disso, os evangélicos alternativos de Alto Paraíso percebem esse imaginário não essencialista como empobrecedor da vivência comunitária, sobretudo da vivência comunitária religiosa, motivando a crítica de Daniel sobre a “evolução espiritual” individual.

O ritual, conforme relatado pelos trabalhos etnográficos em campo jamaicano, é composto de uma longa performance musical, que tem por finalidade “cantar a queda da Babilônia”, identificada com a cultura ocidental que, através de suas instituições dominantes – o cristianismo, sobretudo sob sua face católica romana, a cultura materialista e os poderes políticos –, oprime os negros descendentes dos africanos que foram levados às Américas. O ritual também compreende a leitura de Salmos durante sua abertura e encerramento, além da leitura e do comentário interpretativo de textos bíblicos<sup>49</sup>.

*Nyabinghi* significa “morte ao opressor branco e seu aliado negro”. Comentando sobre reflexos de elementos religiosos jamaicanos pré-rastafari nos sistemas de crenças e práticas rasta, o antropólogo Barry Chevannes diz que “dançar *nyabinghi*” contra um opressor específico significava invocar a ira de Jah para destruí-lo. A princípio, um boneco representando o opressor seria consumido no fogo, mas essa prática foi abandonada.

Contudo, a violência verbal e ritual destinada à Babilônia e àqueles que são identificados como opressores contrasta radicalmente com a atitude não violenta que orienta a existência rasta. O exercício da violência para a superação da situação de opressão é proibida no movimento, que se mantém dentro de padrões não violentos de protesto e resistência simbólica. A retribuição pela opressão é prerrogativa exclusiva de Jah.

Os participantes sentam-se em roda. Um conjunto de três tambores é utilizado para a música, que não cessa em momento algum durante o ritual. O mais importante deles, que é o que dá o pulso da música, é o *funde*, chamado também de médio ou “tambor do coração”. Sua cadência é uniforme. O tambor é tocado no primeiro e no terceiro tempo do compasso, imitando as batidas do coração. O segundo deles é o baixo ou “*pope smasher*”<sup>50</sup>, que reforça o tempo forte com uma batida aberta no primeiro compasso e uma batida abafada no terceiro. Por fim, o terceiro tambor é o akete, ou repique. Ele é o mais agudo dos três e toca ritmos sincopados. O baixo é o único que é tocado com baqueta, o médio e o akete são tocados com as mãos. A estrutura rítmica dos toques de tambor utilizados no ritual é marcadamente caribenha e atua como elemento de identificação cultural africana entre os rastas.

---

<sup>49</sup> Tanto Chevannes quanto Kitzinger fornecem uma descrição da estrutura do ritual. Nos dois casos, o ritual se divide em dois momentos: um momento marcado pelo toque de tambores e louvores a Jah Rastafari e outro leitura de textos bíblicos e pregação. CHEVANNES, Barry. Rastafari: Towards a New Approach. *New West Indian Guide*, vol. 64, n. 3/4, 1990.p. 139. KITZINGER, Sheila. Protest and Mysticism: The Rastafari Cult of Jamaica. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8, n. 2, p. 240-262, junho 1969. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1384337>. Acesso em: 13 dez 2012. 247-251.

<sup>50</sup> Trad.: Esmagador de papa.

No caso dos rastas de Alto Paraíso que se aproximam de uma compreensão religiosa mais afinada com o cristianismo, o simbolismo do ritual simplifica-se. O aspecto étnico é menos enfatizado por esses rastas, assim como o simbolismo anti-católico do tambor batizado como “esmagador de papa”. As heranças de um pensamento mágico, já enfraquecidas no rastafarianismo, desaparecem. O que resulta é um *nyabinghi* não belicoso, “desencantado”, compreendido como uma forma prazerosa de os aderentes a uma versão rasta próxima do cristianismo de louvar a Deus:

Eu tenho o *nyah* como uma escola espiritual. Um respeito, uma escola musical e espiritual. É um ritual. Eu vejo ele como uma forma de louvor, uma coisa simples. Porque muitos explicam as batidas, se aprofundam no tema *nyabinghi*. Eu levo de uma forma mais simples. É um encontro dos amigos, tocando louvor, louvando a Jah. Não tenho um estudo dele. É uma reunião de louvor, um encontro dos amigos músicos que gostam de fazer. Eu não tenho o *nyabinghi* como uma referência, nem busco muito conhecer isso. É uma forma gostosa de agradecer (trecho extraído de entrevista concedida pelo rasta cristão Henrique ao pesquisador).

A intenção de se cantar a morte do opressor, que está no coração da construção simbólica original do *nyabinghi*, é substituída pela vontade de seus participantes de reunirem-se para cantar sua fé em Jesus Cristo estando junto aos irmãos. Mas é preciso fazê-lo de forma agradável, prazerosa, sem que o sujeito deixe de sentir-se bem para louvar a Cristo:

A gente é *nyabinghi* pra Jesus Cristo. Inclusive, o *nyabinghi* que a gente faz também não é o *nyabinghi* de Selassie. É bastante idolatria, o *nyabinghi* de Selassie. (...) O que a gente precisa pra Jesus Cristo no *nyabinghi* é pegar os tambores, um violãozinho, louvar, tocar, orar, consagrar ao único e verdadeiro, louvar o nome dele e pronto (trecho extraído de entrevista concedida pelo rasta cristão Jacob, ao pesquisador).

Contudo, o fato de o grupo abrigar, em seu interior uma variedade de compreensões da espiritualidade rasta permite que outros participantes, que não compartilham dessa versão mais evangélica do rastafarianismo, mantenham a orientação simbólica profundamente étnica que orienta o rastafarianismo jamaicano e o ritual *nyabinghi*.

O ritual dura várias horas, mas pode ser mais longo ou mais curto, variando de acordo com o ânimo da comunidade reunida para sua celebração em cada ocasião. Cânticos espontâneos são entoados, sendo que a maioria deles é puxada por quem está na condução do tambor do coração, embora qualquer uma das pessoas presentes também possa puxá-los.

Convidados de outros polos de atração neoesotérica e alternativa nas celebrações rituais, por vezes, levantam hinos de origem daimista, mantras e pontos de religiões afro-brasileiras. Neste sentido, é possível falar em uma “novaerização” do ritual rasta desterritorializado e aberto ao regime anárquico de expressões religiosas que a Nova Era coloca lado a lado. Essa abertura para a participação de todos os presentes e para a

manifestação da pluralidade, por vezes, gera desconforto para os rastas de orientação evangélica.

Ao lado das músicas, há também orações espontâneas e leituras de textos bíblico, sobretudo do livro dos Salmos. Algumas das orações são pronunciadas em voz alta, outras destinadas apenas aos ouvidos do sagrado. As orações audíveis tomam lugar em intervalos entre os cânticos, mas sem nunca interromper o toque dos tambores. Tanto as letras das músicas quanto as orações fazem referência a temas e expressões bíblicos, à reunião da comunidade, paz, harmonia, amor, cura e louvores a Jah Rastafari.

No centro da roda, há uma fogueira acesa. Além de aquecer e iluminar, a fogueira serve para acender a “ganja”, a maconha enquanto elemento cultural e ritual, da qual compartilham os rastas, inclusive aqueles que compõem com o cristianismo. Vários cigarros de ganja circulam simultaneamente nos rituais. Cigarros de tabaco, geralmente, não se fazem presentes.

Em contraste com outros grupos rasta, o ritual em questão apresenta uma abertura incomum. Em função do apelo étnico, permite-se a participação de brancos na condução do ritual. A prática reflete a abertura da tradição rasta das Doze Tribos de Israel, que não impõe barreiras étnicas para a adesão de membros às suas práticas e crenças. Também essa escola é a que possui ligações mais estreitas com a cultura *reggae*, o que pode agir como elemento facilitador de sua aceitação pela juventude contracultural do ocidente.

Mesmo a exigência de que aqueles que tocam os tambores tenham adesão à cultura e religião rastafari não se faz presente (chegaram a me oferecer um dos tambores para que eu tocasse, além de permitir que os evangélicos alternativos, que participam das celebrações dos *nyabinghi* regularmente, e esotéricos toquem e puxem cânticos, mesmo sob o risco de gerar mal estar para os rastas que se aproximam do cristianismo).

Outro ponto de contraste com relação a grupos de prática rastafari mais fechada é concernente à possibilidade das mulheres também participarem de maneira ativa na condução do ritual. Elas tocam os tambores, fazem leituras bíblicas e puxam os cânticos.

O aspecto igualitário, avesso a hierarquizações ou exercício de um poder excludente, bem como a supressão da distinção entre as possibilidades femininas e masculinas na condução do ritual – distinção presente na cultura rastafari jamaicana (ROWE, 1980, p. 15) –

aproxima a prática religiosa rastafari executada em Alto Paraíso do conceito de *communitas*, formulado pelo antropólogo Victor Turner.

Do ponto de vista simbólico, o ritual promove uma inversão no status efetivos de seus participantes, à medida que a *communitas* igualitária, não hierárquica, formada ao redor de valores e princípios que se opõem à estrutura dominante, reúne-se como povo de Jah, o Leão Conquistador, para cantar a queda do sistema.

A ação performática, segundo o conceito atribuído por Peirano, tem como característica a comunicação simbólica capaz tanto de expressar valores quanto de gerá-los e reforçá-los (PEIRANO, 2003, 39-40). Nesse sentido, é possível compreender a dialética rastafari expressa no ritual como uma forma estereotipada de comunicar os valores contraculturais aceitos pelo grupo.

Ao “cantar a queda da Babilônia”, o ritual cria o ambiente de adesão comunitária a um projeto de resistência a valores dominantes na cultura ocidental. Da mesma forma que os elementos visuais (*dreadlocks*, barbas e vestimentas), a expressão ritualizada e comunitária de sua resistência ética e cultural gera o sentimento de pertença, de identidade e reforça a virtude da resistência.

A presença de cânticos que exaltam o valor da comunidade reunida revela o caráter de reforço dos laços comunitários no culto. Esse elemento da cultura rastafari é colocado de maneira poética por Bob Marley quando, em sua música *One Love*, ele canta “um amor, um coração, vamos nos reunir e nos sentir bem, eu clamo à humanidade”.

A ritualização dos laços comunitários conduz à ideia do valor sagrado da comunidade. A comunidade reunida em adoração a Jah, mais que uma reunião de pessoas que têm em comum a resistência à Babilônia, é, também, a família e o povo de Jah Rastafari.

A construção simbólica do ritual oferece senso de pertença e de identidade entre aqueles que participam da vida comunitária, além de reforçar os valores de rejeição ao sistema cultural, político e econômico dominante. No entanto, por nutrir radical autonomia e liberdade individual, permite que indivíduos coexistam em situação igualitária, dispensando hierarquias rígidas.

## CONCLUSÃO

A fluidez que caracteriza as experimentações estéticas, rituais e religiosas no circuito neoesotérico, incluindo os grupos cristãos alternativos que dele participam, desaconselha esquematizações rígidas. Essas esquematizações correriam o risco de engessar uma realidade que é, por sua própria natureza, um movimento constante e frenético.

O “sincretismo em movimento” (AMARAL, 2000) *new age*, com a multiplicidade de expressões espirituais que comporta, oferece, ao cristianismo alternativo, possibilidades e desafios. Por um lado, oferece a possibilidade de crescimento e enriquecimento da sua fé particular, à medida que os cristãos alternativos podem manter relações de trocas simbólicas com este universo mutável, absorvendo parte de seu repertório cultural e ritual.

As reinvenções da estética e da liturgia cristãs, esboçadas no terceiro capítulo deste trabalho, oferecem exemplos de como esse contato pode renovar a vivência espiritual destes cristãos que não cabem nos moldes institucionais estabelecidos do cristianismo evangélico. Esta forma de vivenciar a fé cristã tende a ser participativa, afetiva e pouco burocrática, facilitando a democratização das construções rituais litúrgicas.

Por outro lado, a forma pulverizada que constitui o jeito *new age* de pensar a comunidade dificultam o comprometimento eclesial. As tentativas de estabelecimento de uma igreja que atue no cenário neoesotérico encontra o desafio constituído por uma membresia flutuante, inconstante.

Nos casos observados, percebe-se que um núcleo compromissado e constante fornece a rede de apoio básica, aderindo a uma rotinização mínima que permite a manutenção e reprodução do grupo, garantindo sua continuidade no tempo. Esse núcleo constante é que permite ao grupo manter uma rede mais ampla e frouxa, que se relaciona com o cristianismo de forma mais próxima ao sentido *new age* de comunidade pulverizada.

Esse jogo de possibilidades e desafios que se abrem para o cristianismo alternativo em seu contato com a Nova Era, expresso pela abertura às contaminações que ocorrem à medida que afinidades eletivas são percebidas entre as tradições religiosas, revela os “paradoxos da convivência” (CAMURÇA, 2009) que regem as situações de fronteira simbólica. Esses

paradoxos resultam em uma dialética da identidade (SANCHIS, 1997), através da qual negociações simbólicas complexas produzem misturas e distinções.

O emprego de afinidades eletivas no processo de ação social entre o cristianismo e a cultura alternativa, tanto em sua face secular quanto religiosa, indica a operação de uma sensibilidade seletiva. Essa sensibilidade filtra conteúdos, posturas e atitudes, de modo que os pontos de contato possam ser explorados, ao mesmo tempo em que se preserva a mensagem cristã. Resulta desse emprego da sensibilidade uma mensagem cristã em estilo *new age*.

Dessa forma, a suspeita de Hervieu-Léger (2005) que havíamos apontado, na introdução deste trabalho, como o pano de fundo para as investigações que se seguiriam, deve ser corroborada. As possibilidades de bricolagens e recomposições da crença religiosa encontram, de fato, limitações dentro do universo imaginável. A racionalidade que subjaz às explorações de afinidades eletivas evidenciam essa limitação.

O protestantismo histórico, como indica Camurça (2009), parece constituir exceção ao estilo sincrético da espiritualidade brasileira. Embora a disposição, por parte do cristianismo alternativo, em compor com elementos recebidos do universo simbólico neoesotérico e rastafari possa surpreender, o modo através do qual essa disposição transforma-se em atitudes na convivência dos grupos religiosos em Alto Paraíso confirma sua recusa ao sincretismo.

No entanto, a sua inserção no ambiente neoesotérico também parece indicar os limites do próprio movimento *new age*. Embora os recursos mais comuns desta forma de construção espiritual sejam a bricolagem e a errância espiritual, sua construção é feita à maneira alternativa. O referencial alternativo tem precedência sobre os referenciais das tradições às quais o alternativo recorre para sua composição religiosa (SOARES, 1994). É preciso adicionar o tempero *new age* para que a bricolagem e a errância possam realizar-se

A relutância dos membros das comunidades cristãs alternativas, eles mesmos alternativos e com passagens por grupos neoesotéricos anteriores à sua adesão ao cristianismo, em aproximar-se do cristianismo “careta”, seja de corte tradicional ou pentecostal, revela os limites da abertura religiosa *new age*.

Também para estes há uma racionalidade que busca por afinidades eletivas, restringindo suas possibilidades de arranjos e composições aos limites impostos por essa racionalidade. O estilo, a estética, a incorporação de temas alternativos à forma cristã de lidar



com o sagrado aproximam o cristianismo alternativo do circuito neoesotérico e do universo imaginável que alimenta a bricolagem neoesotérica.

Paradoxalmente, também o “sincretismo anárquico” do movimento Nova Era participa da dialética da identidade, descrita por Sanchis. Sua anarquia, portanto, não dispensa de fatores reguladores. Sua errância não é sem destino, não para em qualquer pouso. Sua abertura não é total.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Maria de Fátima Paz. Juventude, Igreja e “Mundo” na Perspectiva de Jovens Pentecostais (Assembleianos) no Recife. In: VELHO, Gilberto; Duarte, Luiz Fernando Dias. *Juventude Contemporânea: Culturas, Gostos e Carreiras*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010. p. 165-183.
- AMARAL, Leila. As Implicações Nova Era de Comunidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 17/1-2, p. 54-74, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000. 230 p.
- \_\_\_\_\_. Nova Era em Ação. In: AMARAL, Leila; KÜENZLEN, Gottfried; DANNEELS, Godfried. *Nova Era: Um desafio para os cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 25-49.
- \_\_\_\_\_. Os Errantes da Nova Era e sua Religiosidade Caleidoscópica. *Cadernos de Ciências Sociais*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 19-32, 1993.
- ANDERSON, Allan. Pentecostalismo Global y Religión em Asia. *Revista Cultura y Religión*, Iquique, vol. 1, n. 1, p. 126-144, 2007.
- ANGLÈS, Eric; HENSLEY, Chris; MARTIN, Denis-Constant. *Les Tambours de Jah et les Sirènes de Babylone: Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine*. Paris: Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1994.
- BELLAH, Robert. *Habits of the Heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press. 1985
- BERGERON, Richard; BOUCHARD, Alain; PELLETIER, Pierre. *A Nova Era em Questão*. São Paulo: Paulus, 1994. 148 p.
- BERGSON, Henri. *O riso: Ensaio sobre a significação da comicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 152 p.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A Sociologia da Religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Espiritismo e Nova Era: Interpelações ao cristianismo histórico*. Aparecida: Editora Santuário, 2014. (No Prelo)

\_\_\_\_\_. Entre sincretismos e "guerras santas": dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, 2009.

\_\_\_\_\_. Espaços de Híbridização, Dessubstancialização da Identidade Religiosa e Idéias Fora do Lugar. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, 37-65, 2003.

\_\_\_\_\_. Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 85-125, 1998.

CHAMPION, Fraçoise. La Nébuleuse Mystique-Ésotérique: Orientations psychoreligieuses des corants mystiques etésotériques contemporains. In: CHAMPION, Fraçoise; HERVIEU-LÉGER, Danièle (Eds.). *De L'émotionem Religion: Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990. p. 17-68.

\_\_\_\_\_. Les Sociologues de la Post-Modernité et la Nébuleuse Mystique-Ésotérique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 34e année, n. 67.1, p. 155-169, 1989.

CHEVANNES, Barry (Ed.). *Rastafari: Roots and Ideology*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Rastafari: Towards a New Approach. *New West Indian Guide*, vol. 64, n. 3/4, 1990.

CUNHA, Maria Olívia Gomes da. Fazendo a "Coisa Certa": rastas, reggae e pentecostais em Salvador. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_23/rbcs23\\_09.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_23/rbcs23_09.htm)>. Acesso em: 28 set 2013.

D'ANDREA, Anthony. *O Self Perfeito e a Nova Era. Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós-Tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000. 127 p.

DAYNES, Sarah. Frontières, Sens, Attribution Symbolique: Le cas du reggae. *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, Genève, vol. 17, p. 119-141, 2004.

DUARTE, Joelma do Patrocínio. *A Contracultura e Seus Desdobramentos: Novas Experimentações e Religiosidade New Age*. Tese. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2010.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 247 p.

\_\_\_\_\_. *O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. 8. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006. 366 p.

- GOULART, Sandra Lucia. Estigmas de Grupos Ayahuasqueiros. In: LABATE; Beatriz Caiuby et al. *Drogas e Cultura: Novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 251-287.
- GUERRIERO, Silas. Caminhos e Descaminhos da Contracultura no Brasil: O caso do Movimento Hare Krishna. *Revista NURES*, São Paulo, n. 12, 2009. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/nures/Revista12/nures12\\_silas.pdf](http://www.pucsp.br/nures/Revista12/nures12_silas.pdf)>. Acesso em: 03 fev 2014.
- HEELAS, Paul. The Sacralization of the Self and New Age of Capitalism. In: ABERCROMBIE, N.; WARDE, A. (Eds.). *Social Change in Contemporary Britain*. Cambridge: Polity Press, 1992. p. 139-165.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: A configuração da memória. *Rever*, São Paulo, n. 2, p. 87-107, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. 238 p.
- \_\_\_\_\_. Renouveaux Émotionnels Contemporains: Fin de la sécularisation ou fin de la religion?. In: CHAMPION, Fraçoise; HERVIEU-LÉGER, Danièle (Eds.). *De L'émotion em Religion: Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990. p. 218-248.
- \_\_\_\_\_. Representam os Surtos Emocionais Contemporâneos, o fim da secularização ou o fim da religião?. *Religião e Sociedade*, 18/1, 1997.
- KITZINGER, Sheila. Protest and Mysticism: The Rastafari Cult of Jamaica. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8, n. 2, p. 240-262, 1969.
- KLAIBER, Walter; MARQUADT, Manfred. *Viver a Graça de Deus: Um compêndio de teologia wesleyana*. 2. ed. São Bernardo do Campo: Editeo, 2006. 520 p.
- LEBLON, Bernard. L'esthétique du Flamenco: Une contre-esthétique?. *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, vol. 7, p. 157-173, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 8. ed. Campinas: Papyrus, 2008. 320 p.
- LIMA, Luiz. *Entre Cimos Nublados Uma Solidão Selvagem: Uma Corografia Contemporânea da Chapada dos Veadeiros*. 2. ed. Alto Paraíso de Goiás: 2001. 152 p.
- MACRAE, Edward. A Elaboração das Políticas Públicas Brasileiras em Relação ao Uso Religioso da Ayahuasca. In: LABATE; Beatriz Caiuby et al. *Drogas e Cultura: Novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 289-313.
- \_\_\_\_\_. *Guiado Pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992. 163 p.
- MANGET-JOHNSON, Carol Anne. *Dread Talk: The Rastafarian's Linguistic Response to Societal Oppression*. Dissertação. Georgia State University. 2008.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*: Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999. 143 p.
- MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 47, p. 33-48, 1999.
- MATTA, Roberto da. Carnavais, Paradas e Procissões: Reflexos sobre o mundo dos ritos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1(1), p. 3-30, 1977.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Rezando em Busca da Visão*: Narrativas e Performances Rituais do Fogo. Disponível em:  
[http://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/aline\\_ferreira\\_oliveira.pdf](http://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/aline_ferreira_oliveira.pdf). Acesso em: 30 jan 2014.
- PEIRANO, Mariza. *Rituais Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA, Carlos Alberto M. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense. 1986.
- PORTELLA, Rodrigo. A Religião na Sociedade Secularizada: Urdindo as tramas de um debate. *Numen*, Juiz de Fora, vol. 11, n. 1 e 2, p. 11-32, 2008.
- RAMLOW, Rodomar Ricardo. O Neocalvinismo Holandês: Autores e Temas. In: Congresso Internacional da Faculdades EST, 1, 2012. São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, 2012. P. 1701-1716.
- REHEN, Lucas Kastrup. *Natureza e Protesto*: Os Dois Lados da Cannabis na Visão de Mundo Rastafari. Disponível em:  
<[http://www.neip.info/html/objects/\\_downloadblob.php?cod\\_blob=621](http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=621)>. Acesso em: 13 dez 2012.
- ROMMEN, Timothy. Protestant Vibrations?: Reggae, rastafari and conscious evangelicals. *Popular Music*, vol. 25, n. 2, p. 235-269, 2006.
- ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- ROWE, Maureen. The Woman in Rastafari. *Caribbean Quarterly*, Vol. 26, n. 4, p. 13-21, 1980.
- SANCHES, Sidney de Moares. A Teologia da Missão Integral como Teologia Evangélica Contextual Latino-Americana. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, vol. 15, n. 1, p. 65-85, 2010.
- SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.
- SCHECHNER, Richard. From Ritual to Theatre and Back: The Structure/Process of the Efficacy-Entertainment Dyad. *EducationTheatreJournal*, vol. 26, n. 4, p. 455-481, 1974.

SILVEIRA, Émerson Sena. Pluralidade Católica: Um esboço de novos e antigos estilos de crença e pertencimento. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 153-174, 2004.

SOARES, Luiz Eduardo. *O Rigor da Indisciplina*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

TAVARES, Carlos. *O Que São Comunidades Alternativas*. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1985. p. 72.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLE, Tânia Figueiredo de Freitas. *Alto Paraíso: Espaço Místico e Alternativo*. Alto Paraíso de Goiás: Editorial Agartha, 2008. 124 p.