

NOVAS RELIGIOSIDADES E AMBIENTALISMO EM PERSPECTIVA WEBERIANA

Samira Feldman Marzochi¹

RESUMO

A partir dos ensaios de Max Weber sobre “a psicologia social das religiões mundiais” e dos estudos recentes realizados no Brasil sobre o “circuito neo-esotérico” nos centros urbanos, o artigo sugere um programa de pesquisa que busque desvendar as novas “éticas econômicas” expressivas do capitalismo contemporâneo relacionadas aos modos de associação entre religiosidade e ambientalismo que se disseminam e diferenciam pelo mundo, sobretudo, após os movimentos da contracultura norte-americana dos anos 1960-70.

PALAVRAS-CHAVE

Individualismo metodológico; Ambientalismo; Religiosidades contemporâneas.

ABSTRACT

From the essays of Max Weber on “the social psychology of world religions” and the recent studies performed in Brazil on the “neo-esoteric circuit” in urban centers, the article suggests a research program that seeks to unveil the new “economic ethics” expressive of contemporary capitalism related to modes of association between religion and environmentalism that spread by the world after the American counterculture movements of the years 1960-70.

KEY WORDS

Methodological individualism; environmentalism; contemporary religions.

¹ Doutora em Sociologia (IFCH/Unicamp).

INTRODUÇÃO

Ainda que seja corrente a noção segundo a qual “ciência” e “religião” se apresentem como pares antagônicos, com frequência são encontrados, nos mesmos indivíduos, dois tipos aparentemente contraditórios de sensibilidade que poderíamos chamar de “religiosa” e “ecologista”. Esta combinação entre sensibilidade ambiental e espiritualista aparece sob formas renovadas e diversas no mundo contemporâneo.

São muitos os exemplos históricos de associação entre religião e devoção à natureza, desde o romantismo europeu, passando pelo transcendentalismo romântico norte-americano representado especialmente por Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, no século XIX, sem falar no hinduísmo, no taoísmo ou na maior parte das culturas indígenas americanas que servem de inspiração à idealização da natureza manifestada no Ocidente.

No entanto, os modos de associação entre religiosidade e ecologismo que se disseminam e diferenciam pelo mundo a partir da contracultura norte-americana dos anos 1960-70, são os que oferecem os elementos heurísticos para a compreensão de novas “éticas econômicas” no sentido weberiano, entendidas como “impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (Weber, 1974, p.309).

Com os movimentos da contracultura, as fronteiras entre as religiões, bem como entre a religião e a ciência, tornam-se menos nítidas, fazendo emergir um sem número de religiosidades mesclando Oriente e Ocidente, monoteísmo e politeísmo, imanentismo e transcendentalismo, deísmo e gnosticismo, animismo e teísmo, magia e ciência.

Interessam, aqui, os estudos mais recentes realizados no Brasil sobre o “misticismo ecológico” (Soares, 1994), o xamanismo no “circuito neo-esotérico” da cidade de São Paulo (Magnani, 1999a; 1999b), “o uso da ayahuasca nos centros urbanos” (Labate, 2004), as “Religiões da Terra” (Oliveira, 2010), entre outros que

permitam a identificação de novos valores articuladores de preocupações ecológicas mescladas às novas formas de religiosidade.

Religiosidades contemporâneas e ecologismo

Estudiosos do “circuito neo-esotérico” identificam no esoterismo urbano o que se pode chamar de “misticismo ecológico”: a associação entre práticas religiosas e preocupações ambientais. Estudos recentes apontam para movimentos como as “Religiões da Terra” ou “Religiões da Natureza” que combinam perspectivas “cosmobiológicas” e concepções anímicas da natureza presentes em religiões afro-brasileiras.

A “atitude cosmobiológica”, segundo Rosalina Oliveira, “pressupõe a submissão do homem a uma ordem cósmica em que ele, assim como os outros seres, ocupa um lugar determinado” (Oliveira, 2010, p.2). Os lugares sociais não são aqui demarcados por espaços transcendententes situados em um plano espiritual, tampouco pelos espaços classificatórios da cultura, mas sim segundo a organização ecológica do planeta.

Busca-se, neste contexto, ligação com tradições de pequenos grupos que ainda manteriam um modo de vida “natural”. A noção de “energia”, percebida como elemento comum nas sociedades e na natureza, atua como mediador simbólico entre os diferentes grupos tradicionais e urbanos, permitindo-lhes o intercâmbio entre as crenças.

Entre as práticas deste circuito, são recorrentes as alusões à “biologia molecular”, à “genética” ou à “física quântica”. Em um mundo racionalizado, os termos científicos possuem uma espécie de “virtude mágica”. Renato Ortiz observa que a terminologia científica oferece um conjunto de “palavras-fetichê” que fundamentam e legitimam o “sagrado” desempenhando papel cientificador no discurso religioso (Ortiz, 1991, p.172).

Paralelamente à legitimação dos cultos e rituais pela ciência, nota-se o aumento dos modos de terapia e consulta de todos

os tipos, e a configuração de uma complexa rede ou circuito mundial de novas técnicas terapêuticas vinculadas às novas religiosidades. Beatriz Labate (2004) nota que mesmo práticas alternativas consagradas, como o tarô e a astrologia, passam a enfatizar o autoconhecimento e a noção de aperfeiçoamento pessoal.

Os movimentos ambientalistas e espiritualistas vêm acompanhados do “movimento psicologista” que engloba uma grande variedade de correntes. No final dos anos 1960, defendia-se que a transformação do “sistema” social dependeria de uma profunda autotransformação psicológica. A *praxis* política deveria estar vinculada à emancipação pessoal. Segundo Joseph Huber, “o movimento psicologista representa a revolta contra o intelectualismo racionalista, meramente analítico e reducionista”. Ele busca uma experiência de mundo “totalizante”, que integre “corpo, alma e espírito” e incorpore os conhecimentos intuitivo e emocional (Huber, 1985, p. 26).

Os movimentos referidos como “nova era” correspondem a um tipo de religiosidade de caráter difuso, de inspiração oriental no hinduísmo, fundamentado no “holismo”, no “místico” e na noção segundo a qual “tudo é um” e “o espírito é o interior de todas as coisas” (Labate, 2004, p. 85). A realização do indivíduo dependerá sempre do conhecimento de suas próprias potencialidades e da correção de distúrbios internos, orgânicos e psicológicos. O mal resulta das desarmonias entre o indivíduo e o nível cósmico, “da falta de respeito com as demandas da mãe-Terra, da desordem entre os vários planos do universo que se reflete em cada indivíduo enquanto microcosmo” (Magnani, 1999, p. 127). A natureza aparece, nestes discursos, como extensão do corpo humano. O que sofre a natureza deve sofrer o corpo e vice-versa. A condição de felicidade individual, portanto, é o bem-estar de todo o planeta.

O movimento esotérico dos anos 1990, no Brasil, é definido como “um tipo de experimentalismo cultural e religioso, um *revival* do interesse intelectual, político e existencial pelas terapias, disciplinas esotéricas ou práticas alternativas por camadas médias

intelectualizadas das grandes metrópoles urbanas” (Soares *apud* Labate, 2004, p. 85). José Guilherme Magnani define o “circuito neo-esotérico” como um conjunto de centros articulados em rede destinados a palestras, cursos, terapias, treinamentos, *workshops*, cultos, rituais, venda de produtos, pontos de encontro etc. que os adeptos têm classificado como “vivências & workshops”: práticas esotéricas oferecidas em forma de serviços e mercadorias, gerenciadas através de um modelo empresarial (Magnani, 1999, p.117-118).

Magnani identifica em torno de cinco linhas principais entre as práticas xamânicas do circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo:

- 1) A “norte-americana”, em que os ritos, mitos e práticas xamânicas são atribuídos aos grupos indígenas norte-americanos dos Estados Unidos e do Canadá;
- 2) A “andina” e centro-americana, em que o uso de combinações psicoativas de plantas como peyote, ayahuasca, don pedrito etc. é atribuído à cultura dos povos andinos, incluindo-se a porção amazônica e da América Central;
- 3) A “indígena brasileira”, onde os rituais são conduzidos e desenvolvidos por membros de diferentes grupos indígenas, escolarizados e com bom trânsito em diversos setores da sociedade nacional como universidades, ONGs, órgãos governamentais, instituições religiosas e espaços do “circuito neo-esotérico”;
- 4) A “ecléctica” que articula elementos de várias tradições desde as tibetanas pré-budistas, as da Ásia Central e do Norte, passando pela incorporação de alguns elementos das religiões afro-brasileiras e de determinadas especialidades científicas;
- 5) E, por último, a “independente”, constituída por praticantes que utilizam algumas técnicas xamânicas tradicionais para efeitos terapêuticos em sessões fechadas. São experi-

ências que procuram, em consultório, explorar propostas das ciências psicológicas mesclando-as às tradições xamânicas entendidas como vias de acesso ao “inconsciente” (Magnani, 1999, pp.120-121).

Almeida e Montero destacam que, de modo diferente das religiões tradicionais, o “circuito neo-esotérico” não incorpora seus adeptos, necessariamente, pela “conversão” ou filiação a uma instituição, mas sim através de um “estilo de vida” (Almeida e Montero, 2001, p.12). Os estudos sobre o fenômeno do “trânsito religioso”, no Brasil, indicam que é possível considerar a existência de “religiões públicas”, cuja filiação é declarada, e “religiosidades privadas”, cujos espaços de encontro e práticas rituais não são amplamente assumidos.

Não são raros os indivíduos que frequentam livremente todo tipo de “religião” de acordo com suas necessidades e problemas conjunturais. Para eles, “todas as religiões são boas, mas cada qual para uma ocasião: para alguém que não tem problemas na vida, a melhor é a católica; para alguém com problemas financeiros, a melhor é a dos crentes porque eles se ajudam como irmãos; para os que sofrem de enxaqueca, a melhor religião é o espiritismo. Se Deus deixar, quando se está completamente curado, volta-se ao catolicismo” (*apud* Montero, 2006, p.62). As adesões transitórias a este ou aquele culto são motivadas por necessidades individuais racionalmente justificadas. Nos termos de Weber, tratar-se-iam de “ações racionais subjetivamente orientadas com relação a fins”.

Cabe retomar o pressuposto metodológico weberiano segundo o qual não se deve ocupar da “essência” da religião, de um suposto caráter intrínseco ou inalienável, “e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do ‘sentido’ – uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme” (Weber, 1991a, p.279).

De acordo com Almeida e Montero, “o acúmulo de conhecimento sobre as diferentes cosmovisões parece ter tornado evidente que, do ponto de vista dos ritos, crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si; no entanto, quando se observa o comportamento daqueles que frequentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças” (Almeida e Montero, 2001, p.1).

Novas religiosidades e ambientalismo em perspectiva weberiana

Max Weber abre a Sociologia à possibilidade metodológica de reconstrução teórica de configurações sociais mais abrangentes desvendando-se o “sentido” atribuído pelo indivíduo às práticas religiosas a partir da “interpretação” de ações individuais. Assim, torna-se possível a investigação da “ética econômica” em relação ao “mundo” no contexto das religiosidades contemporâneas, mesmo tratando-se de religiões concebidas como formações mais fluidas em comparação às “religiões mundiais” definidas por Weber (confucionismo, budismo, protestantismo, judaísmo, islamismo).

Os ensaios de Weber sobre “a psicologia social das religiões mundiais” fornecem “tipos ideais” de éticas econômicas que permitem a compreensão do tipo de racionalidade prática predominante entre as religiosidades contemporâneas combinadas às preocupações ambientais. Interessa, portanto, a forma pela qual algumas características das religiões se relacionam com o “racionalismo econômico” entendido como “realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (Weber, 1974, p.337).

Sabe-se que, para Weber, a criação de uma ética genuinamente capitalista somente poderia ter sido obra do ascetismo protestante intramundano dotado do rigor ético necessário à orientação verdadeiramente racional da vida (Weber, 1991a, pp.391-392).

A ideologia ambientalista, porém, imiscuída às novas religiosidades, compõe uma ética econômica de consumo e engajamento produtivo, ao modo de um “estilo de vida”, que serve ao sociólogo como material de análise para o desvendamento de novas práticas políticas, econômicas, relações sociais e sociabilidade.

As diferentes éticas religiosas podem definir-se em relação à concepção ou não da “alma” como unidade autônoma em relação ao “corpo” (Weber, 1991a, p.282). Para Weber, “o confucionismo foi a ética racional (intencionalmente racional) que reduziu a um mínimo absoluto a tensão contra o mundo” (Weber, 1991b, p.152). O confucionismo se voltava à adaptação ao “fora”, “às condições do mundo”, através da dissolução de qualquer transcendência. A vida é, assim, percebida como “séries de eventos” e não como totalidade metodicamente subordinada a uma meta superior (Weber, 1991b, p.153).

A tensão entre natureza e divindade, exigências éticas e imperfeições humanas, sentimento de pecado e necessidade de redenção, ações terrenas e perdão no além, dever religioso e realidades político-sociais, estava totalmente ausente da ética confuciana. O confuciano nada devia a um deus supramundano, pois o *Tao*, ordem cósmica, era simplesmente a corporificação do ritual obrigatório e tradicionalista, e seu mandamento não era a “ação”, mas o “vazio” (Weber, 1991b, p.153).

O contraste fundamental, explorado por Weber, entre o “ascetismo protestante” e o “confucionismo”, corresponde, respectivamente, à “transformação e dominação racional do mundo” *versus* a “adaptação racional ao mundo” (Weber, 1991b, pp.155-158). Enquanto a rejeição ao mundo da ascese ocidental combinava-se à aspiração ao domínio do mundo, nada repugnava tanto o ideal aristocrático confuciano quanto a ideia de “vocaçào” entendida como dom designado por deus. Enquanto o cristão genuíno não queria ser outra coisa senão precisamente “um instrumento útil para transformar e dominar racionalmen-

te o mundo”, o confuciano não via nobreza, beleza ou dignidade em ser um instrumento de deus ou de outrem para fins maiores (Weber, 1991b, p.158).

A premissa comum a todas as filosofias e soteriologias asiáticas é a de que o “saber”, seja o saber literário ou a gnose mística, é a única via absoluta para a salvação suprema aqui ou no além. Na antiga China e no Japão, não era o “milagre” e sim o “encanto mágico” a substância nuclear da religiosidade de massa, das camadas médias, dos camponeses e trabalhadores (Weber, 1991b, p.148). Enquanto o conhecimento, na Ásia antiga, encantava a realidade, na Europa protestante deveria eliminar a magia afastando a irracionalidade do mundo.

O protestantismo ascético, em suas várias manifestações, seria a religião que representa um grau extremo de rejeição da magia. “As suas manifestações mais características eliminaram a magia do modo mais completo (...). O pleno desencantamento do mundo foi levado apenas nelas às suas últimas consequências” (Weber, 1991b, pp.151-152). Mas, enquanto no protestantismo toda a magia se tornou demoníaca, possuindo valor religioso apenas a ação conforme o mandamento divino, e mesmo isso somente a partir do sentimento piedoso, o confucionismo “deixava intacta a magia na sua significação positiva de salvação” (Weber, 1991b, pp.151-152).

Para Weber, a dissolução da magia coincide com o processo de racionalização de tipo capitalista, com o avanço da ciência ocidental e, por consequência, com “desencantamento do mundo”. Hoje, no entanto, não mais se pode afirmar que esteja em curso a separação, cada vez mais nítida, entre o conhecimento racional e o domínio da natureza, de um lado, e as experiências “místicas”, de outro (Weber, 1974, p.325).

A dinâmica inicial do capitalismo, expansionista e empreendedora, combinava-se a uma ética econômica necessariamente diversa da contemporânea. Enquanto Weber se voltava ao capi-

talismo industrial, as ciências sociais se debruçam, atualmente, sobre o capitalismo financeiro mobilizado pela especulação e pela expectativa de enriquecimento e consumo sem limites.

Se hoje predomina “o imaterial” - serviços e conhecimento especializado (Gorz, 2005) associado à “acumulação flexível” (Harvey, 1992), a uma nova divisão internacional do trabalho e à complexificação e mundialização do capital financeiro (Chesnais, 1996), torna-se necessário identificar outro tipo de ética econômica que expresse o “espírito” do capitalismo contemporâneo. Uma nova ética econômica deve diferenciar-se, de modo significativo, daquela genuinamente protestante, racional e ascética, explorada na obra weberiana. O “racionalmente ético” das religiosidades contemporâneas certamente não mais corresponde à “ação conforme o mandamento divino (...) a partir do sentimento piedoso” (Weber, 1991b, p.152), mas, sim, à ação eticamente orientada pelo indivíduo bem informado e consciente das consequências sistêmicas de suas ações para o mundo.

Muito distante do empreendedorismo que marcou a gênese da racionalização capitalista, o indivíduo deve adaptar-se racionalmente ou não ao mundo completamente dominado e transformado pelo capital. A fórmula da salvação em vida se torna a máxima redução da tensão entre as expectativas pessoais e o que a realidade tenha a oferecer. No lugar da *racionalização dominadora*, teríamos uma *reflexividade adaptativa* que implica o conhecimento sempre renovado sobre as práticas sociais.

À semelhança da definição de Anthony Giddens, a *reflexividade adaptativa* da vida social moderna consistiria “no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas...” (Giddens, 1991, p.45). O conhecimento deve ser ajustado e revisto, permanentemente, pelo indivíduo preocupado com seu desempenho e êxito pessoal.

Toda a vida social, pública e privada, incluindo-se as instituições, rituais e cultos religiosos, fazem-se objeto de reflexão permanente. Não somente as práticas, como seus fundamentos epistemológicos, são revistos. A “reflexividade”, porém, conservaria a mesma função da racionalização capitalista: a legitimação da ordem social. Assim como o processo de racionalização vem acompanhado da “rotinização” (a que Weber se refere quando trata da “dominação burocrática”), a reflexividade também se rotiniza. Ao tornar-se a norma, perde o caráter subversivo que deve acompanhar a reflexão.

Junto às “ações racionais com relação a fins ou valores” (Weber), concebe-se uma “reflexividade” indiscriminada que compõe o tecido do novo campo religioso. “Racionalização” e “reflexividade” servem igualmente como “auto-justificação”, fonte de legitimidade para as práticas sociais, incluindo-se as religiosas. Elas permitem as conexões de sentido entre as ações em contextos sociais específicos, ao mesmo tempo em que se constituem como valores. A ciência pode ser, no contexto das religiosidades contemporâneas, simultaneamente constitutiva e legitimadora das religiões.

Conclusão

A constante aplicação do pensamento (teológico, científico, antropológico, médico etc.) sobre as práticas religiosas, bem como sobre seus fundamentos epistemológicos, ainda que promova a constante reconfiguração dos sistemas de crença, também os legitima. Na teoria weberiana, a ação religiosa magicamente motivada do confucionismo não exclui o conhecimento e está orientada *para este mundo*. Deve ser realizada “para que vás muito bem e vivas muitos anos sobre a face da Terra”, *sem qualquer expectativa dirigida ao além*. Refere-se a uma “ação racional”, pelo menos relativamente: “ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência” (Weber, 1991a, p.279).

Tratar do corpo, cuidar da mente, da “alma” e da Terra, tornam-se práticas equivalentes e complementares neste novo contexto ético. Tudo e todos precisam ser tratados. A “terapeu-tização”, entendida como o cuidar do que está doente ou do que sofre em condições adversas, surge como “alternativa” quando, em realidade, a “adaptação ao mundo” se apresenta como a única via possível. Enquanto as novas religiosidades são constantemente informadas pelo discurso ambientalista e pelo conhecimento científico renovado sobre a natureza e a saúde humana, avança a destruição ecológica através da utilização, em grande escala, de recursos naturais, e do modo de vida consumista e poluidor inalienável do cotidiano nos centros urbanos.

A Sociologia se depara com uma ética econômica difusa, não rigorosamente vinculada a uma religião específica, que as novas éticas religiosas urbanas são capazes de revelar. Trata-se da ética econômica de um capitalismo diferente daquele que aparece em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, marcado pelo avanço da industrialização e pela necessidade de converter lucros em novos investimentos produtivos. São manifestações religiosas ou místicas que combinam magia, conhecimento científico, tradições cristãs, asiáticas, indígenas, e a busca de uma conduta ética e coerente do indivíduo com relação a ele mesmo e à natureza.

O discurso ambientalista, porém, ancorado em estudos científicos, atravessa não apenas o campo religioso como a educação, a política, a administração, a economia, a cultura, o mercado. É o próprio capitalismo ambientalmente destrutivo que lhe confere importância social e, assim, ao permitir que este discurso seja incorporado por governos e empresas, transforma-o em força de legitimação ideológica do mesmo capitalismo.

Curiosamente, o atual cosmo religioso revela uma maior presença de elementos da “ética econômica confuciana” que do “ascetismo protestante”. Pode-se afirmar que adaptação ao mundo, conhecimento, magia e ausência de preocupações transcen-

dentess sejam elementos da “ética econômica” contemporânea. Contudo, esta ainda é uma conclusão provisória que sugere um amplo programa de pesquisa, de campo e bibliográfica. Programa que será tão bem sucedido quanto mais se aproxime da “ética econômica” iluminada pelas novas religiosidades.

Bibliografia

ALMEIDA, Ronaldo. “Religião na Metr6pole Paulista”. *RBCS*, Vol. 19, nº56, outubro de 2004.

BERGER, Peter L. *Le r6enchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001.

CHESNAIS, François. *A mundializao do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropol6gica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GIDDENS, Anthony. *As consequ6ncias da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. *Modernity and self identity: self and society in the late modern age*. Londres: Polity, 1991.

GORZ, Andr6. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, David. *Condio P6s-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

HUBER, Joseph. *Quem deve mudar todas as coisas: as alternativas do movimento alternativo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinveno do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LAVALLE, Adrián Gurza; CASTELLO, Graziela. “As benesses desse mundo: associativismo religioso e inclusão socioecon6mica”. *Novos Estudos*, nº68, março de 2004.

- LAO-TSE. *Tao Te King: o livro que revela Deus*. São Paulo: Martin-Claret Leonardo, 1982.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999a.
- _____. “O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20 (2), 1999b, pp. 113-140.
- MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MONTERO, Paula. “Magia, racionalidade e sujeitos políticos”. In: *RBCS*, nº26, ano 9, out., São Paulo, 1994.
- _____. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos*, nº74, março de 2006.
- MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo. “Trânsito religioso no Brasil”. *São Paulo em Perspectiva*, vol. 15, nº3, jul/set, 2001.
- NAESS, Arne. “The basics of deep ecology”. *The Trumpeter*, vol.21, n.1, 2005.
- OLIVEIRA, Rosalina dos Santos. “Religiões da Terra e ética ecológica”. Dossiê Biodiversidade, Política, Religião. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, vol.8, nº17, abril/junho 2010.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- ROSZAK, Theodore. *A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- SOARES, Luiz Eduardo. “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”. In: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: ISER/Relume-Dumará, 1994, pp.189-212.
- TAVARES, Fátima Regina Gomes. *Alquimias da Cura: um estudo sobre a espiritualidade terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Sociologia. UFRJ, 1998.

- THOREAU, Henry David. *Escritos selecionados sobre natureza e liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1964.
- _____. *Walden ou a vida nos bosques*. São Paulo: Global Editora, 1984b.
- WEBER, Max. “A psicologia social das religiões mundiais”. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- _____. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: *Max Weber*. São Paulo: Abril, 1974.
- _____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. “Capítulo V: Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”. In: *Economia e Sociedade vol.1*. Brasília: UnB, 1991a.
- _____. “Religião e racionalidade econômica”. In: Cohn, Gabriel (org.). *Weber*. São Paulo: Editora Ática, 1991b.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1992.