



## APRENDIZAJE INTERCULTURAL EN CONTEXTO DE NUEVA ERA: APRENDER CON LOS INDÍGENAS Y SUS PLANTAS DE PODER

**Carlos Alberto Steil Seil**  
Universidade Federal de São Paulo

**Isabel Cristina Carvalho de Moura**  
Universidade Federal de São Paulo

**Francisco Gonzaga Abraão**  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

**Área temática:** Multiculturalismo. Interculturalidad y educación

---

### **Resumen:**

En este texto discutimos, desde cosmovisiones y prácticas rituales indígenas, accionadas por el movimiento Nueva Era, una experiencia de aprendizaje que cuestiona el saber hegemónico moderno. La reflexión que hacemos tiene como base empírica la etnografía realizada en el *Espacio Holístico Agora* en un contexto urbano de Nueva Era, en la ciudad de Porto Alegre, Brasil. En el trabajo de observación de campo, pusimos la mirada en los procesos de aprendizaje intercultural, por parte de sujetos blancos, escolarizados y de clase media, sobre prácticas chamánicas amerindias, relacionadas al uso de *plantas de poder*, y a las tradiciones Maya, asociadas al Sincronario de la Paz. Con base en los datos etnográficos, analizamos las concepciones de aprendizaje que son producidas en ese contexto, con énfasis en la idea de una *educación del cuidado*, donde la maestría se distribuye entre agentes humanos, que actúan como guardianes y facilitadores del conocimiento, y no humanos, como las *plantas de poder*. Llamamos la atención para el papel de los rituales chamánicos indígenas, como mediadores en el aprendizaje intercultural. Por fin, hacemos una crítica a la concepción cartesiana del conocimiento, indicando caminos que buscan superar la división entre mente y cuerpo, espíritu y materia.

**Palabras clave:** Aprendizaje, interculturalidad, indígenas, Nueva Era, educación del cuidado.

## Introducción

Partiendo de un extenso trabajo de investigación en campo, realizado entre los años 2013 y 2016, vamos a describir uno de los contextos etnográficos de Nueva Era que observamos, donde la cuestión del aprendizaje toma un relieve significativo. En el contexto específico que acompañamos, nuestra mirada estuvo direccionada prioritariamente hacia rituales asociados a las tradiciones indígenas chamánicas y Maya que se entrelazan con prácticas de Nueva Era. Los datos empíricos que recogemos llaman la atención para la presencia indígena por medio de objetos, plantas, sustancias y personas que poseen cierto protagonismo en esos contextos. En ese sentido, pretendemos mostrar que hace parte de la visión nueva erística una cierta idealización de lo indígena que lo aproxima de la naturaleza y de los ideales ecológicos, en oposición a sujetos modernos. Buscaremos, de esta forma, llamar la atención del lector para la presencia indígena que permea tanto los espacios rituales cuanto las redes de sociabilidad que se tejen en el compartir de una espiritualidad y de una ética ecológica que conforman un determinado estilo de vida que se pretende alternativo en relación a la sociedad de consumo. Aunque hubiéramos observado esta presencia en otra investigación, que resultó en el artículo sobre la mística Andina (Steil & Sonemann, 2013), el contexto empírico que analizamos aquí trae nuevos elementos para pensar las conexiones entre tradiciones indígenas y Nueva Era.

Antes de adentrarnos a la etnografía, sin embargo, es necesario aclarar el lector sobre la forma como este texto se elaboró. El resulta de una investigación mas amplia sobre “Flujos y trayectorias de objetos religiosos”, coordinada por mí, Carlos, que tuvo la ayuda de Francisco, como estudiante de iniciación científica. El trabajo de observación de campo en los espacios holísticos, que hicieron parte del universo empírico de la investigación, fueron realizados por Francisco, bajo mi orientación. Sin embargo, los informes de campo fueron discutidos en los grupos de investigación: *Sobre Naturezas y el Núcleo de Estudios de la Religión – NER*. Así, los apartes escritos en primera persona hacen referencia a las transcripciones del diario de campo de Francisco y aparecen destacadas del cuerpo del texto. Ya los escritos en tercera persona son reflexiones que resultaron de mi interpretación de los datos de campo en dialogo con Francisco y con los compañeros de los dos grupos de investigación.

### Espacio Holístico Agora

*Francisco:* mayo de 2013. Un miércoles de noche serena en Porto Alegre, comencé mi recorrido de campo. Caminando por un oscuro y silencioso barrio residencial de la zona sur de la ciudad, tuve cierta dificultad en identificar mi destino: El Espacio Holístico Agora. Aparentemente, se trataba de una casa, como sus demás vecinas, sin ninguna identificación externa que señalara lo contrario. Apenas cuando toqué la puerta y me atendieron, pude tener la certeza de que estaba en el lugar correcto. AL cruzar el hall de entrada y alcanzar una pequeña área delimitada, al fondo de la casa. Se abrió para mí un mundo desconocido de olores, colores, objetos, personas, imágenes y sonidos que contrastaban con la expectativa que se tiene al ser recibido por primera vez en cualquier otra residencia de aquel barrio. El *Espacio Holístico Agora* realiza sus actividades en

un salón decorado por bambús, libros, imágenes orientales, instrumentos musicales, yerbas, pulseras, fajas indígenas y un gran número de otros objetos rituales que reposaban en la espera del momento ritual en que se accionarían. Al entrar, me invitaron a componer la rueda y sentarme con otros hombres que fumaban pipa, en la nube de humo producido por las pipas y por el incienso que quemaba en el centro del salón. Entonces, me di cuenta de que yo estaba siendo acogido en un grupo que se reunía semanalmente para hacer estudios sobre en chaamanismo y sobre el Sincronario de la Paz.

Como podemos observar, en el extracto anterior, la inmersión en el espacio denso de los objetos, de las cosas, de los sonidos y de los olores se acompaña de un proceso de aprendizaje en que, a la par con los rituales, se nos depara con un programa de estudios que tiene por objetivo introducir a los participantes del grupo en las tradiciones: el chamanismo y el Sincronario de la Paz. El chamanismo, o el neo chamanismo, como demostró José Guilherme Magnani, en el contexto urbano de la ciudad de Sao Paulo, se constituye como una de las vertientes principales de Nueva Era (Magnani, 2000; 2013). Como en los grupos estudiados por Magnani, aquí también hay una evocación de los chamanismos practicados en sociedades indígenas. Esa evocación, sin embargo, no significa una mera transposición de una práctica tradicional para un contexto moderno. Una primera distinción de fondo que se debe hacer es que, en el neo chamanismo, practicado en el contexto de grupos urbanos de Nueva Era, la búsqueda de planos no ordinarios de conciencia, está potencialmente, al alcance de todos, mientras que, en las sociedades indígenas, esta posibilidad se restringe a pocos especialistas que pasaron por largos procesos rituales de iniciación. Aunque se puedan considerar los talleres, los cursos, los rituales y las técnicas difundidas en la Nueva Era como sucedáneas de los procesos tradicionales de iniciación chamánica, hay una distancia infranqueable entre esos universos y prácticas.

Anne -Marie Losonczy y Silvia Mesturini Cappelletti (2013) propusieron otra manera de distinguir el chamanismo practicado por y para grupos indígenas específicos y el chamanismo urbano, practicado en rituales de Nueva Era, llamando este último “chamanismo de interfaz” (Losonczy & Cappelletti, 2013, p.10). El “chamanismo de interfaz” según las autoras, se determina por el encuentro entre poblaciones indígenas y blancas y se caracteriza por una gran plasticidad ritual. La coexistencia de esas dos formas de chamanismo acompaña el proceso de colonización, atravesando históricamente el catolicismo y las religiones de matriz africana en Brasil y en muchos países latinoamericanos; originando múltiples formas de sincretismos religiosos. Mas recientemente, el chamanismo de interfaz adquiere un nuevo impulso con la emergencia del movimiento Nueva Era. Su presencia se puede observar tanto en el uso ritual, practicado en los espacios holísticos que se diseminaron en los centros urbanos, como mediante su inscripción en prácticas terapéuticas, que permean las organizaciones de salud, definiendo políticas integrativas y complementarias (Toniol, 2018).

Otro aspecto para resaltar es que, en el *Espacio Holístico Agora*, el aprendizaje de la práctica chamánica ocurre en un grupo de estudios, mientras que el aprendizaje en las sociedades indígenas ocurre de forma implícita, de manera que hacerse chaman se deriva de una vacación que se inscribe en la cultura y en la

tradición del grupo. En ese contraste, observado también por Galinier, en el contexto mexicano de Nueva Era, lo llevó a establecer una diferenciación entre el *endochamanismo*, vivido y practicado en las comunidades indígenas originarias y el *exochamanismo*, que concierne a las prácticas en las cuales el público es externo a la comunidad nativa, aunque, como hace la salvedad el autor: “el chaman pueda ser un indígena, portador de una cosmología o tradición indígena” (Galinier, 2013, p.107).

En el mismo sentido, Magnani, al denominar las prácticas observadas en el contexto urbano de Nueva Era como neo chamánicas, resalta que su aproximación al chamanismo indígena es de carácter apenas evocativo, una vez que tanto los procesos de adquisición de las técnicas de salida del plano ordinario de consciencia como las cosmologías que acompañan cada uno de estos son enteramente diferentes (Magnani, 2013, p.87). Así, si en las comunidades originarias el sentido del chamanismo lo dan el mito y la tradición, en el contexto de Nueva Era está abierto a múltiples interpretaciones que se discuten sobre todo en los grupos de estudio. Esas interpretaciones, por lo tanto, están circunscritas en los límites de un campo semántico establecido por la Nueva Era, que les otorga una *gramática generadora de sentidos* que terminan, paradójicamente, produciendo estándares colectivos compartidos que configuran los chamanismos locales.

La segunda corriente que se estudió en el grupo de estudios del *Espacio Holístico Agora*, a la que se refiere Francisco, es el Sincronario de la Paz. Esta corriente de Nueva Era, inspirada en la tradición Maya, fue creada por José Argüelles, autor del libro *El factor maya* y uno de los ideólogos que propagó internacionalmente el anuncio de la profecía maya sobre los cambios decisivos que ocurrirían en la fecha de diciembre del 2012, la cual marcaría el comienzo de una nueva era (De La Torre & Campechano, 2014). Desde el año 2000 Argüelles pasó a difundir *La ley del Tiempo*, como la referencia para un modo de vivir de acuerdo con el Calendario de las 13 Lunas, con meses de 28 días, que había sido idealizado por los mayas. En la visión de su creador, este calendario sería una cuenta perfecta del tiempo y su adopción evitaría las destrucciones ambientales que amenazan el planeta Tierra. Al ser natural, armónico, uniforme y ordenado, este calendario debería sustituir el actual calendario gregoriano, percibido como una imposición arbitraria para extender el dominio latino sobre la humanidad. Como observa De La Torre e Campechano, “muchos seguidores de la Nueva Era, sobre todo los que tienen inquietudes ambientalistas y ecofeministas, han adoptado el Calendario de las 13 Lunas, considerando que éste permitiría reestablecer la armonía de los seres humanos con el cosmos y con el ciclo femenino de 28 días” (De La Torre & Campechano, 2014). A su vez, el Calendario no proclama únicamente un estilo de vida, como también una utópica, una vez que abre la posibilidad de acceso para la humanidad a una nueva consciencia cósmica, en armonía con los ciclos del universo.

En el programa de estudios sobre el Sincronario de la Paz, en el Grupo de Estudios del *Espacio Holístico Agora*, están incluidos, además de las enseñanzas fundamentales sobre el movimiento, el dominio y la aplicación de la fórmula que permite hacer el cálculo del *kin* de los participantes del grupo. El *kin* es una unidad representativa del Sincronario de la Paz, que atribuye ciertas características a las personas de acuerdo con su fecha de nacimiento, aproximándose a un signo astrológico del sistema zodiacal. Se trata, en verdad,

de un complejo sistema en el cual cada kin es una unidad compuesta por una frecuencia de luz (*sello*) y una frecuencia de sonido (*tono*). *Sellos y tonos* traen un mensaje específico. La asociación entre un *sello* y un *tono* dan origen al *poema del kin*, que desvenda tanto las características vinculadas al sujeto que nació bajo el regimiento de su respectivo *kin* como proporciona instrucciones sobre como actuar en el mundo. Estas breves informaciones sobre uno de los recursos de acceso a la identidad personal y de orientación para el accionar cotidiano más difundido por el Calendario Maya dejan trasparecer la complejidad del sistema desarrollado exhaustivamente en las obras de Argüelles y de los ideólogos del Movimiento del Sincronario de la Paz. Al lado de las teorías y cálculos, sin embargo, los participantes del *Espacio Holístico Agora* rescatan del Sincronario de la Paz tanto el ideal de reconexión con la naturaleza, la búsqueda del perfeccionamiento interior y la sacralización del lo femenino como diversos rituales que son recurrentes en sus encuentros, como la *Plegaria de las Siete Direcciones*, que consiste en una oración con referencias a los puntos cardinales, al cielo, a la tierra y al corazón.

En fin, aunque el chamanismo y el Sincronario de la Paz aparezcan como distintos en las clasificaciones de la red de los movimientos que componen la Nueva Era, en la experiencia del *Espacio Holístico Agora*, están juntos, como líneas que se entrelazan para tejer la espiritualidad que sustenta las creencias y la vida en común de sus seguidores. Las enseñanzas, ofrecidos por los dirigentes en el grupo de estudios, con frecuencia enfatizan las complementariedades entre ellos, en un trabajo contante para establecer correspondencias entre sus discursos, ritos y prácticas.

*Francisco*: Sin interrumpir la reunión, me incorporaron a la dinámica del grupo. Diego se presentó como guardián del Espacio Holístico Agora. Luego fue el turno de Alfredo que se presentó como facilitador del evento. En el curso de la reunión, Alfredo se mostró una persona bastante experta en las actividades que condujo. En ese primer contacto, ya fui introducido a una serie de enseñanzas básicas que deben ser incorporados para pertenecer al grupo. Aprendí con Alfredo que la pipa es más que un simple objeto. Su mediación, en el uso sagrado del tabaco, lo hace un objeto relacional, capaz de integrar a las personas al grupo. Por eso, decía Alfredo, cada uno debe tener cuidado en cuanto al manejo y a las relaciones que entabla con su pipa.

Observamos, en el extracto arriba destacado, otra dimensión del aprendizaje vivido en el *Espacio Holístico Agora*: la del cuidado en relación a los objetos mediadores del sagrado. En este caso, el cuidado hacia la pipa, que se le pide a los neófitos. O sea, el aprendizaje, aquí, necesita la mediación de objetos, dispositivos, gestos y ritos por medio de los cuales el invisible se deja tocar. El aprendizaje practico presentado en el grupo no propone una alienación del practicante en relación al mundo material, pero, por lo contrario, estamos en la presencia de un aprendizaje que valora las mediaciones y que camina en contravía de concepciones que se caracterizan por el movimiento de abstracción racional y de negación del cuerpo como instrumento de conocimiento.

*Guardián y facilitador* son los términos usados por Diego y por Alfredo para definir sus papeles como maestros en el *Espacio Holístico Agora*. Se observa, aquí, un dislocamiento en relación a los sentidos

predominantes de conocimiento y aprendizaje a los que estamos habituados. Diría que la concepción del aprendizaje, aquí accionada por el término *guardián*, nos distancia de una visión de la educación que se remite a la idea de transmisión de un contenido abstracto que debe ser inculcado en la cabeza de alguien. Al *guardián*, en verdad, cabe presentar al neófito la diversidad de cosas, objetos, símbolos, plantas, imágenes, figuras, cuadros, de distintas procedencias culturales que componen el espacio físico del salón. Estamos, por lo tanto, distantes de los ambientes despojados de las aulas que caracterizan el ambiente escolar. Es decir, el papel del *guardián* es fundamentalmente el de garantizar los objetos y símbolos materiales sean mantenidos y dejados disponibles como mediadores de la experiencia de lo sagrado. En fin, el neófito es invitado, por el *guardián*, a recorrer, mediante un ejercicio de atención, la profusión de objetos, plantas, animales y cosas que pueden conducirlo a otras dimensiones de lo real.

El *facilitador* también refuerza una concepción de educación que se distancia de la visión moderna racionalista. Al presentarse como *facilitador*, Alfredo está demarcando una concepción de aprendizaje en el que el conocimiento no está de antemano dado, como un contenido objetivo, desvinculado de la vida. Por lo contrario, el emerge en y de la experiencia del aprendiz. El *facilitador*, diferentemente del profesor, no es detentor de un conjunto de conocimiento sistematizado que se despegó de la vida, al ser transmitido de generación en generación. Si existe conocimiento, es fundamentalmente *performance* y experiencia. El *facilitador* no tiene una materia por enseñar ni el neófito tiene un contenido por aprender, pero ambos tienen todo por experimentar y vivenciar.

*Francisco*: La primera vez que participé, Alfredo insistió en acompañarme personalmente, alertando que mi dosis de rapé había sido preparada con cuidado, para mi iniciación. Al rito del rapé, se siguió una ronda de cantos al ritmo producido por tambores, sonajeros y maracas, también asociados a las tradiciones indígenas. Caí en cuenta, entonces, que la mayoría de las canciones hacían referencia a pueblos indígenas, con énfasis para la reverencia a la *pachamama* y a la naturaleza. Otras se cantaban en español, en las cuales aparecían palabras tales como: *tabaquito es medicina o tabaco purificador*. En fin, de a poco, me fui dando cuenta de que estaba entrando en un movimiento de espiritualidad con una fuerte perspectiva indígena, practicado por personas blancas, escolarizadas, de clase media, que ocurría en un barrio residencial de una moderna metrópolis brasileña.

Los rituales de Nueva Era que venimos describiendo, como podemos observar por el pedazo anterior, evoca el ideal de una cultura indígena que se materializa en el uso de objetos, símbolos y elementos que evocan un mundo “primitivo” idealizado. En tal evocación, podemos destacar dos recursos relacionados a los sentidos que son accionados para crear un ambiente capaz de establecer una ruptura con el cotidiano y transponer el sujeto a otra dimensión extraordinaria de la experiencia sensorial. El primero es el olfato que, estimulado por el rapé, conduce el practicante a un estado alterado de consciencia que se expresa mediante una sensación de gran tranquilidad y bien estar. El segundo es la audición, que es estimulada por

música y canciones “indígenas”, que hacen referencia a una cultura y una estética asociadas a contextos de pueblos originarios imaginados. Canciones cantadas en idiomas indígenas y español remiten a un mundo precolombino, que se representa, dentro del lente del movimiento Nueva Era, como un todo opuesto a la sociedad moderna de consumo.

El uso del español como idioma en las canciones está en consonancia con lo que De La Torre identifica como un proceso de internacionalización de la red neoinígena, que tiene su centro en México, y que tiene como sus principales vectores de difusión el Camino Rojo y el neochamanismo (De La Torre, 2014; 2018). Y, si, por un lado, podemos identificar, como lo hace De La Torre, el foco de esta red en México, por otro, también observamos una fuerte presencia de referencias andinas, especialmente del Perú. Lo que se expresa, por ejemplo, en la recurrencia de la evocación de *pachamama*, reiterada en el relato etnográfico citado. Una referencia que, como mostré en otro artículo, acaba por amalgamar valores ecológicos de preservación ambiental con la espiritualidad indígena. Se trata, como escribí en aquel momento, “de un encuentro que no se restringe al nivel discursivo en el que categorías y rituales indígenas se transponen para el contexto religioso moderno, pero remite a un proceso de indigenización al revés, en el cual conceptos simbólicos y rituales, que poseen significados multivocales con una gran carga histórica y emocional en tradiciones indígenas, son apropiados de forma creativa por personas de las clases medias urbanas” (Steil & Sonemann, 2013, p.78)

*Francisco:* Alfredo procuró distinguir, en algunas ocasiones, entre plantas de poder femeninas y plantas de poder masculinas. Las masculinas, como el tabaco y el rapé, estarían relacionadas a un poder de decisión mayor, mientras que las femeninas, como la ayahuasca, se remitirían más a la intuición. Le cabría al individuo el discernimiento de saber usarlas en los momentos adecuados, de acuerdo a sus características intrínsecas. Esa distinción se hizo visible cuando, una noche, debatíamos sobre los distintos tipos de Salvia. En el momento en que ahumábamos una Salvia Blanca, como incienso, Alfredo se refirió a la fuerza de la *Salvia Divinorium*, especie psicoactiva de esa planta. Según Alfredo, esta última no se debería mezclar con tabaco, pues era demasiado femenina. Lo ideal sería primeramente fumar la Salvia y luego el tabaco, considerado el detentor de carácter masculino más definido.

Como muestra Juan Scuro, estas plantas no están referidas solamente al campo de la salud y la religión, pero poseen también una fuerte connotación pedagógica, a partir de la cual se les presenta como “plantas maestras o doctoras”. En una referencia al antropólogo Luis Eduardo Luna, que investigó los vegetalistas peruanos, en los años 1980, Scuro llama la atención para la acción pedagógica de las *plantas de poder* como “sujetos no humanos” que enseñan a los humanos en el contexto de religiones ayahuasqueras (Scuro, 2018, p.88). Esta agencia pedagógica de las plantas de poder, como podemos constatar por el extracto anterior, también se encuentra presente en el contexto etnográfico que venimos analizando. Y aquí, es necesario subrayar, esta agencia no se presenta como un principio genérico, referido a un sujeto universal, pero, al contrario, como matices y diferencias que remiten a un sistema en cual las plantas adquieren individualidad.



El desplazamiento de las plantas de poder de los contextos de culto ha producido una proliferación significativa de técnicas, estudios y centros que las vienen utilizando con intuito de cura, transformación y tratamiento de adicciones (Loeck, 2014). En ese sentido, un sugestivo artículo titulado *¿De quién es la ayahuasca? Notas sobre la patrimonialización de una bebida "sagrada" amazónica*, Glauber Loures de Assis y Jacqueline Alves Rodrigues, presentan un cuadro intenso de disputas entre distintos sujetos, situados en distintos campos, como el de las religiones ayahuasqueras, del movimiento Nueva Era, de grupos indígenas, de la academia y del Estado alrededor del patrimonio de esta *planta de poder* en Brasil (Assis & Rodrigues, 2017). Esta referencia adquiere importancia aquí, en la medida en que nos remite, más allá del contexto etnográfico local, a inúmeras controversias que las *plantas de poder* engendran en el espacio público, mucho más allá de los contextos de culto o espiritualidad.

## Conclusión

La ponencia presentada, como se puede observar, tuvo como base empírica el trabajo de campo junto a participantes del *Espacio Holístico Agora*, con foco en el diálogo de saberes que ocurre en ese sitio entre personas de clase media escolarizadas y urbanas y tradiciones indígenas mesoamericanas y amerindias. En ese sentido, destacamos, primeramente, en chamanismo, practicado en contextos indígenas específicos, y el neochamanismo, practicado en contextos urbanos de Nueva Era. Al mismo tiempo, buscamos mostrar las diferencias entre el aprendizaje del chamanismo en cada uno de esos contextos. Siendo así, mientras que en el primero se deviene chamán por un proceso iniciático, restringido a pocos, en el segundo es algo aprendido mediante el estudio y está al alcance de todos los participantes del grupo.

El segundo movimiento que destacamos fue el Sincronario de la Paz, que aparece como una tradición mesoamericana, de origen Maya. Y, buscamos mostrar cómo un conocimiento milenar es apropiado por sujetos modernos como una forma de contraponer la hegemonía cultural y política que se impuso con la conquista de América por los europeos. El complejo sistema de conteo del tiempo, propuesto por el Sincronario de la Paz, surge entonces como una alternativa a las instituciones dominantes y un camino para la superación de la crisis producida por la dominación cristiano-occidental sobre el mundo.

Al discurrir sobre los sentidos de los términos guardianes y facilitadores, usados por los participantes del *Espacio Holístico Agora* para denominar sus maestros, buscamos trazar algunos marcadores que diferencian la pedagogía subyacente a la práctica vivida en ese espacio de la que es practicada en ambientes formales de enseñanza. Entre esos marcadores, sobresale el papel del cuerpo y de los objetos como mediadores del conocimiento, así como el de las plantas de poder, que se ven como maestras por excelencia. Así, si los objetos conducen a la proposición de una pedagogía del cuidado, las plantas de poder conducen a un movimiento de superación de los límites estrechos de la razón.



## Referencias

- Assis, Glauber Loures de & Rodrigues, Jacqueline Alves. (Dezembro, 2017). "De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma 'bebida sagrada' amazônica". *Religião & Sociedade* 37 (3), pp 46–70.
- Torre, Renée de la. (2018). "Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad *new age*". En: *Entre trópicos : Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (pp 27–4). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Galinier, Jacques. (2013). "Endo e exochamanismo en México. Douctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica". En: Torre, Renée de la, Zúñiga, Cristina & Huet Nahayeilli Juárez. *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, (105–116). Guadalajara: Casa Chata.
- Loeck, Jardel Fischer. (2014). "A dependência química e seus cuidados: antropologia de políticas públicas e de experiências de indivíduos em situação terapêutica na cidade de Porto Alegre, RS". Tese, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Recuperado de: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/107897>
- Losonczy, Anne-Marie & Mesturini Capo, Silvia. (2013). Introduction au dossier "Chamanismes en mouvement". *Civilizations*, 61(2), pp. 7–18.
- Magnani, José Guilherme Cantor. (2013). "El movimiento new age y el chamanismo urbano en Brasil". En: De La Torre, Renée, Zúñiga, Cristina & Huet Nahayeilli Juárez. *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, (105–116). Guadalajara: Casa Chata.
- Magnani, José Guilherme Cantor. (2000). *O Brasil da nova era*. Coleção Descobriendo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Scuro, Juan. (2018). Plantas sagradas en Brasil: entre o neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades. En: Steil, Carlos Alberto, Torre, Renée de la & Toniol, Rodrigo. *Entre Trópicos*. Diálogos de estudios de Nova Era entre México e Brasil (p. 85–113). Cidade do México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- CIESAS.
- Steil, Carlos Alberto, e Sonemann, Raquel. (dezembro de 2013) "Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil". *Religião & Sociedade* 33 (2), pp 78–101.
- Steil, Carlos Alberto. (2018). "Peregrinaciones, turismo y Caminos de Santiago en Brasil: transformaciones en un ritual católico de larga duración". In *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 357–76). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS.
- Toniol, Rodrigo. (2018). *Do Espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. São Paulo: LiberArs.
- Torre, Renée de la, & Campechano, Lizette. (2014). "Apocalipsis maya: una creencia posmoderna en la era de la información". *Revista Brasileira de História das Religiões*, 7(20), pp 35–57.