

RELIGIOSIDADE PORTUGUESA EM TRANSFORMAÇÃO: UMA DISCUSSÃO ANTROPOLÓGICA DA “NOVA ESPIRITUALIDADE” CONTEMPORÂNEA EM LISBOA DA CRISE

Eugenia Roussou¹⁹ (CRIA/FCSH – UNL)

Resumo

Baseado em trabalho de terreno antropológico em Lisboa e na sua periferia, o meu artigo apresentará uma imagem sociocultural da variedade da “nova espiritualidade”, que vai desde as terapias alternativas, comunicação com os anjos e tarot, ao yoga, retiros de meditação e xamanismo. O meu objectivo é demonstrar como a religiosidade portuguesa contemporânea, afectada pelo multiculturalismo, globalização e crise socioeconómica, está a passar por um processo de transformação. Pretendo focar em como essas práticas da espiritualidade da Nova Era fazem o seu caminho para a vida quotidiana das pessoas, afectam as suas crenças e aspirações religiosas, desafiam a predominância do Cristianismo e reivindicam uma posição significativa na religiosidade portuguesa mais persistentemente.

Palavras Chave: Nova Espiritualidade, Religiosidade Portuguesa, Crise, Antropologia

Abstract:

Based on anthropological fieldwork in Lisbon and its periphery, my work will present a socio-cultural image of the variety of "new spirituality", which ranges from alternative therapies, communication with angels and tarot, to yoga, meditation retreats and shamanism. My goal is to demonstrate how contemporary Portuguese religiosity, affected by multiculturalism, globalization and the socio-economic crisis, is undergoing a process of transformation. I want to focus on how these practices of New Age spirituality make their way into the everyday lives of people, affecting their religious beliefs and aspirations, challenging the dominance of Christianity and claiming a significant position within the Portuguese religiosity more persistently.

Keywords: New Spirituality, Portuguese Religiosity, Crisis, Anthropology

¹⁹Bolseira de pós-doutoramento, Investigadora Integrada no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), Universidade Nova de Lisboa, eroussou@fcs.unl.pt

Introdução

De acordo com uma das afirmações científicas sociais mais influentes das últimas décadas, a religião no mundo moderno está em declínio, e as pessoas gradualmente deixam as igrejas, e “crêem sem pertencer” (Davie, 1994). Muitos estudos já mostraram que na maioria dos países europeus, o Cristianismo parece que enfrenta uma “erosão” (Knoblauch, 2008), a sua autoridade e impacto está a diminuir, enquanto os novos caminhos espirituais reclamam um lugar central no cenário religioso europeu. Consequentemente, a abordagem de “single-fé”, ou seja, a equação estereotipada que une tradicionalmente o Cristianismo com a Europa, parece ser contestado, e “as pessoas já começaram a buscar novas formas de espiritualidade ou novos itinerários para o sagrado” (Margry, 2008, p. 34).

Resulta daqui, que as sociedades europeias contemporâneas, em particular, sob a influência do multiculturalismo e da globalização, experimentam um pluralismo religioso na prática quotidiana, onde novas formas de espiritualidade que pertencem ao fenómeno denominado “Nova Era” se tornam cada vez mais populares ao nível da prática religiosa. No entanto, “apesar do reconhecimento dum novo, plural e revivido Cristianismo no cenário europeu, as iniciativas etnográficas estão só agora a começara cobrir essas novas realidades” (Blanes & Sarró, 2008, p. 373). No caso do Sul da Europa e de Portugal, mais especificamente, e com referência especial para o estudo de novas formas de espiritualidade, essas iniciativas parecem quase inexistentes.

Este trabalho tem como objectivo contribuir para colmatar o acima mencionado fosso de investigação, centrando-se no papel que a espiritualidade da “Nova Era” desempenha dentro da religião portuguesa, especialmente nestes últimos anos de crise socioeconómica. Os dados que serão apresentados nas seções a seguir são baseados em períodos de trabalho de campo etnográfico, que foram realizadas entre Dezembro de 2011 e Junho 2014 em Lisboa e na sua periferia. De acordo com Peter Berger (2007), que argumenta que a globalização resultou na pluralização das práticas religiosas no mundo moderno, quero investigar o aumento contínuo da “nova espiritualidade” em Portugal, e examinar como as pessoas em Lisboa e sua periferia, através das suas práticas quotidianas de religiosidade de cada dia, em última análise, contribuem para a transformação da religiosidade portuguesa contemporânea.

Antes de continuar, é preciso esclarecer neste ponto, que ao longo do artigo usarei os termos “nova espiritualidade”, “novas formas de espiritualidade” e espiritualidade da

“Nova Era” como sinónimos²⁰. Estou consciente do carácter complicado dos termos, especialmente o da Nova Era e as críticas que o provoca (cf. Wood, 2007; Fedele & Knibbe, 2013). Concordando com Brown (1997, p. vii) que a Nova Era é “um movimento social difuso de pessoas comprometidas em ultrapassar os seus próprios limites e trazendo espiritualidade para vida quotidiana”, a razão pela qual os uso em alternância, é que todos esses termos descrevem o carácter de caminhos espirituais mais individualizados que as pessoas em Lisboa seguem no curso das suas vidas diárias. Além disso, são termos usados pelos meus informantes em alternância, a fim de descreverem as práticas espirituais que se seguem. Além disso, influenciada pelo trabalho de Shimazono (1999), utilizo “espiritualidade” como um termo que “em sentido lato implica religiosidade mas não significa uma religião organizada ou doutrina. Pelo contrário, esse termo é usado para significar a natureza religiosa expressa por pensamentos e acções dum indivíduo” (Shimazono, 1999, p. 125). E, seguindo Bender, considero espiritualidade como “enredada na vida social, na história e na nossa imaginação académica e não académica”, e concordando com ela, que “é necessário envolver espiritualidade, historicamente, institucionalmente, e imaginativamente sem a puxar completamente numa única coisa” (Bender, 2010, p. 5-6).

No restante artigo tentarei lançar alguma luz analítica sobre como a religiosidade contemporânea portuguesa está transformada através da prática das novas formas de espiritualidade em Lisboa actualmente. Usando exemplos etnográficos da minha pesquisa antropológica e focando, mais especificamente, sobre os dois principais aspectos da espiritualidade da Nova Era que encontrei durante a minha investigação empírica, que é a cura da Nova Era e a presença da espiritualidade da Nova Era no mercado, tentarei pintar uma imagem da presença e posição da nova espiritualidade em Portugal. Na secção final deste artigo abordarei a questão da relação entre a crise socioeconómica e a religiosidade portuguesa, num esforço para responder à questão, se a crise actual ajuda o aumento da prática e popularidade da nova espiritualidade no país.

Nova Espiritualidade em Portugal

Em tempos atuais, o Cristianismo Católico, a religião oficial de Portugal, enfrenta um desafio. Novas formas de espiritualidade têm uma presença forte em Lisboa, e a sua popularidade crescente conduz a um desafio da autoridade religiosa; ou seja, a religião

²⁰ A partir deste ponto usarei os termos sem aspas no texto.

confessional não constitui a única forma de religiosidade em Lisboa de hoje, mas, em vez disso, há um grande número de pessoas que acreditam e seguem novos caminhos espirituais no curso das suas vidas quotidianas. Consequentemente, verifica-se que a religiosidade portuguesa está a ser transformada e dirigida para um novo caminho espiritual, onde a fé cristã não é necessariamente abandonada, mas um potencial de “proximidade ritual” (Klassen, 2005) entre o Cristianismo e outras formas de espiritualidade é criada. Além disso, o “novo” na espiritualidade que tenho estudado em Portugal não significa que as crenças e práticas da nova espiritualidade são novas formas religiosas que nunca apareceram antes.

A espiritualidade da Nova Era envolve muitas crenças e práticas bem conhecidas que já existem há séculos, uma vez que é uma “ideologia cultural ampla, que privilegia a medicina holística, as ciências intuitivas como a astrologia e tarot ... e terapias alternativas, medicamentos e filósofos” (Luhrmann, 1989, p. 30). O novo no que, e que eu caracterizo como uma nova espiritualidade, deriva da criatividade com que as pessoas em Lisboa praticam a sua espiritualidade. Como Liep (2001, p. 2) argumenta, a criatividade “produz algo novo através da recombinação e transformação das práticas ou formas culturais já existentes”. Assim, as formas criativas com as quais os Portugueses praticam e combinam diversos caminhos espirituais, produzem uma nova espiritualidade: um campo onde as pessoas recombinações tradições espirituais já existentes, utilizando-as de novas maneiras, e, concludentemente, contribuem para a transformação da religiosidade portuguesa contemporânea.

A popularidade da nova espiritualidade está a aumentar rapidamente em Portugal. Centros de tarot, astrologia e médiuns, centros de yoga, retiros de meditação, especialistas de terapias alternativas, lojas esotéricas, reiki, estabelecimentos de fengshui e casas de cultos afro-brasileiros reclamam vividamente o seu próprio espaço em Lisboa. Como trabalhos recentes indicam (e.g. Bastos, 2001; Saraiva, 2008; Dix, 2009, 2010), Portugal tornou-se muito afectado pelo multiculturalismo e globalização, e o pluralismo religioso constitui uma parte activa da vida quotidiana portuguesa. No contexto deste pluralismo religioso, novas práticas espirituais também reivindicam uma posição central dentro a religiosidade portuguesa. Estas práticas vão de yoga, fengshui, reiki para a cura alternativa, e de terapias de cristal, terapias energéticas, e retiros, para a medicina holística, ciências intuitivas, especialmente tarot, material esotérico e espiritualidade da casa, como a queima de incenso, meditação transcendental, e da leitura de livros de mente-corpo-espírito

Aparentemente, as pessoas em Lisboa reconhecem “a importância de temas religiosos orientais e a sua disseminação geral na cultura mais larga” (Bruce, 2002, p. 118), adotando-os nas suas rotinas diárias. Ao mesmo tempo, embora muitas pessoas não concordam com a Igreja Católica, e caracterizem as suas próprias como espirituais e não religiosas, na verdade reinterpretem o Cristianismo e readaptam-no duma maneira que se encaixa nas suas crenças e práticas espirituais. E como Knoblauch (2008, p. 146) afirma, “a espiritualidade estende-se acima da área marcada que é culturalmente identificável como religiosa e, portanto, obscurece a fronteira entre o religioso e o não-religioso”.

Há trinta anos não havia nada aqui em Portugal. Não havia nenhum movimento ou qualquer coisa. E foi quando todas essas outras igrejas começaram a se espalhar...começou com os spiritistas, e o reino de deus, e a igreja universal...e, na verdade, todos esses eram muito positivos, e o que dizem faz muito mais sentido porque é muito mais parecido com uma coisa nova e não apenas uma coisa velha.

As palavras acima pertencem a uma informante portuguesa, que tem sessenta anos. Fernanda²¹ cresceu num ambiente católico. Embora a sua mãe fosse espiritualmente liberal, Fernanda acreditava na existência de espíritos e tinha um professor indígena como um guru espiritual. Fernanda é uma terapeuta, pratica reiki e outros tipos de cura espiritual para a sua família e amigos, e tem um dom mediúnico de perceber espíritos, bem como de sentir os campos energéticos das pessoas. Ela foi iniciada á nova espiritualidade há cerca de trinta anos, através do seu namorado, que era um médico de medicina chinesa, e com quem participou em várias actividades espirituais de diferentes grupos. Esse período, como a Fernanda esclarece, foi o início duma nova espiritualidade em Portugal, e ela sente que teve a sorte porque testemunhou realmente o início da mudança na religiosidade portuguesa, e também a partida gradual dos portugueses da Igreja Católica e o seu movimento para novas trajetórias espirituais.

De acordo com o ponto de vista da Fernanda, a maioria das pessoas com quem falei em Lisboa acreditam que a popularidade da nova espiritualidade em Portugal começou há três décadas. Porém, demorou muito tempo para a sociedade portuguesa se ajustar a uma realidade espiritual que não seja quase exclusivamente católica. Indicativa dessa situação é a discussão que tive com Ana, uma terapeuta complementar, que viveu no estrangeiro por muitos anos e voltou a viver permanentemente em Lisboa há dez anos.

²¹Todos os nomes dos meus informantes utilizados neste trabalho são pseudónimos.

A Ana teve dificuldades para se readaptar à cultura portuguesa, principalmente por causa dos limites estritamente definidos da religiosidade portuguesa. No entanto, como ela explicou, aqueles dias difíceis estão agora acabados, e ela ainda tem muitos pacientes que se definem como católicos, mas que ao mesmo tempo confiam em sua capacidade de os curar através dum caminho espiritual que não é cristão.

A Ana pratica uma forma de cura muito interessante, que é constituída por uma combinação de cor e de som que ela aprendeu através das suas viagens espirituais pela Índia, e dos seus encontros com professores espirituais e o seu próprio mestre. Antes de iniciar o processo da terapia, a Ana invoca o espírito do seu professor e pede-lhe para estar presente. Durante a terapia, a Ana examina os seus pacientes com um diapasão. Dessa forma, ela pode descobrir onde há bloqueios de energia no corpo das pessoas, e também qual a chakra que sofre destes bloqueios exactamente. Depois de descobrir as partes problemáticas, a Ana aplica uma combinação de som e da cor da pessoa, enquanto o paciente está deitado numa cama de massagem.

Ao mesmo tempo, ela queima óleos aromáticos terapêuticos, que escolhe dependendo das necessidades de cada pessoa. Muitas vezes, a Ana dá ao paciente para segurar pedras energéticas, ou as coloca na cama para ajudar o fluxo de energia. Durante a terapia da cor, ela usa uma tocha especial com lentes coloridas que são intercambiáveis, e direcciona a luz de cores diferentes para as partes do corpo onde já identificou os bloqueios de energia. Em seguida, passa para a terapia do som. Nas paredes da sala onde a cura acontece, há tubos metálicos especiais, cada um dos quais representa um chakra diferente e diferentes partes do corpo. Dependendo dos problemas que tinham sido encontrados durante a examinação com o diapasão, selecciona o tubo apropriado, e cria uma vibração melódica, de acordo com as necessidades espirituais e energéticas do paciente.

Uma outra pessoa espiritual que conheci durante a minha pesquisa de campo em Lisboa, foi a Maria, uma terapeuta xamânica, e uma das pessoas que ocupa um papel central na cena espiritual de Lisboa. Como a Maria me contou, faz meditação todos os dias e, a partir do momento em que ela acorda conecta-se com os seus guias espirituais, os seus mestres, com anjos e, especialmente, com os Arcanjos. Ela invoca os anjos durante as sessões de terapia, porque a sua presença durante a cura xamânica é crucial tanto para ela como para a pessoa que pediu a sua ajuda espiritual. Embora ela se perceba a si própria como uma pessoa espiritual, a Maria também inventa maneiras de

criar um campo religioso-espiritual, através da incorporação de figuras, orações e itens cristãos em sua preformação xamânica.

O nosso último encontro com a Maria foi realizado no último verão, após o seu convite para me mostrar o Convento dos Capuchos, o que para ela é um lugar muito espiritual. Ela tem um lugar especial no ex-convento que considera o seu espaço de trabalho, onde realiza sessões de terapia com a ajuda da Virgem Maria, que é representada num mosaico nas proximidades, bem como a dos “seres de luz”, como ela chama os anjos e as outras entidades espirituais que a cercam e vêm ajudá-la durante uma sessão xamânica. Para a Maria, o Convento dos Capuchos é um lugar onde os sentidos podem ficar abertos, e uma pessoa pode entrar em contacto com o espiritual e a energia de cura de religiosidade que acerca o antigo mosteiro.

Os casos acima mencionados são apenas alguns exemplares dum grande número de pessoas em Lisboa que incorporaram a espiritualidade da Nova Era activamente no curso da sua vida quotidiana. Como tentei mostrar, mais especificamente, com os exemplos das duas terapeutas espirituais, as várias formas da cura alternativa fazem uma parte crucial do movimento da Nova Era em Portugal, sendo directamente ligadas com a nova espiritualidade e a sua prática. As terapias da Nova Era podem ser consideradas como uma parte do “movimento de saúde holística”, que surgiu nos EUA na década de 1970, depois de ter crescido de várias influências socioculturais, da necessidade de voltar à natureza, duma volta à espiritualidade oriental e misticismo, do movimento feminista etc. (Baer, 2003, p. 234-5). Como Poulin e West (2005, p. 257) apontam: “O movimento da Nova Era (...) criou um espaço para a cura holística se tornar mais aceite e procurada”. A cura holística dá prioridade ao equilíbrio entre a mente, o corpo e o espírito (Baer, 2003, p. 235) e, sendo parte da Nova Era, busca romper com estabelecimentos oficiais e legitimados, ou seja, com a biomedicina e as religiões oficiais (McGuire 1993, p. 149).

Além das experiências individuais ao nível da religiosidade, outra peça importante das novas formas de espiritualidade é a presença extensa de centros espirituais, que oferecem uma grande variedade de práticas, da meditação do Osho e comunicação com os anjos ao yoga, reiki e retiros espirituais. Estes centros têm contribuído em grande medida para a popularização da espiritualidade da Nova Era, auxiliando a última a chegar a um público mais amplo, e fazem um grande esforço para mostrar como a nova espiritualidade é um assunto público; em última análise, os centros criam uma cultura da Nova Era dinâmica, capaz de competir com a autoridade religiosa formal.

Mas a mais popular ou maior celebração pública da cultura da Nova Era ocorre durante um evento que se chama “feira alternativa de Lisboa”. Este festival de espiritualidade da Nova Era acontece cada ano num grande espaço verde, dura três dias, e oferece um sabor duma grande variedade de práticas da Nova Era quer para os novatos quer para os experientes no campo da espiritualidade contemporânea. Há uma variedade de quiosques que oferecem serviços de cura alternativa e outros que vendem itens da Nova Era, várias palestras temáticas, concertos e workshops práticos onde todos podem ter uma experiência individual duma gama alargada de práticas e temas espirituais, e ser iniciados num pluralismo religioso tão diversificado que pode ir da meditação indiana à dança xamânica mexicana.

Por consequência, em Lisboa são apresentadas às pessoas oportunidades eclécticas de estar e fazer compras no mercado espiritual (Sharma, 1993, p. 17). Inevitavelmente, a questão é levantada em relação até que ponto a popularidade da nova espiritualidade em Lisboa é, na verdade, “genuína”, ou se a espiritualidade está a ser apropriada para fins comerciais, mesmo por aqueles que são participantes activos na espiritualidade da Nova Era. Concordo com a observação de Carrette e King (2005, p. 1) que “de fengshui para a medicina holística, de velas de aromaterapia para yoga, de místicos cristãos para gurus da Nova Era, a espiritualidade é um grande negócio”.

Ainda assim, os moradores de Lisboa têm uma escolha maior para fazer compras de diferentes materialidades e práticas espirituais. Através desta perspectiva espiritual múltipla, eles agora podem mais facilmente “optar por se tornar de-condicionados da aculturação predominante da [sua] sociedade e re-condicionados para uma nova prática espiritual da [sua] escolha própria” (York, 2001, p. 361). A maioria deles estão conscientes das regras sociais estabelecidas nestes tipos de interacções no mercado espiritual, e existe uma escolha individual para as aceitarem ou rejeitarem. Consequentemente, quanto mais pluralizado se torna o mercado espiritual, mais poder as pessoas em Lisboa ganham a escolher as práticas, os objectos materiais e os discursos que as ajudam mais a lidarem com os sentimentos individuais e sociais negativos, que a sua situação económica difícil tem trazido.

Epílogo: Religião, Nova Espiritualidade e Crise

A maioria dos meus informantes ligou a ascensão da nova espiritualidade com a situação socioeconómica difícil que Portugal enfrenta nos últimos anos. Até mesmo a geração mais velha dos portugueses, que continua a frequentar missas da igreja aos

domingos, e a identificar-se como católica, parece - até certo ponto, pelo menos - que se desiludiram com o Catolicismo. Especialmente no contexto da actual crise socioeconómica, as pessoas em Portugal sentem que a Igreja Católica não tem apoiado os seus devotos como deveria, fazendo com que se sintam impotentes neste momento da crise. Em vez disso, eles acreditam que a Igreja manteve-se estática e inalterada, e não afectada pelas mudanças atuais.

Ao virarem-se para novas formas de espiritualidade, os portugueses pensam fortemente que encontraram uma maneira de lidar com a inquietação, uma vez que os ajuda a sentirem-se competentes e no controle do seu caminho espiritual. Aparenta que a religiosidade portuguesa contemporânea está a passar por um processo de individualização (Pollack, 2008. p. 182, 184). As escolhas espirituais mais individuais que as pessoas fazem em Lisboa, no que diz respeito à sua espiritualidade pessoal, parece conduzir a um pluralismo quotidiano, ou a um “novo pluralismo religioso”, para usar o conceito analítico de Berger (2007, p. 19)²².

Como um dos meus informantes observou, as pessoas em Portugal nos dias de hoje “estão entre a espada e a parede (...) por causa de todas essas coisas económicas (...) mas as pessoas estão a começar a ser mais conscientes [espiritualmente], voltando-se para coisas mais verdadeiras e humanas”. A julgar pelos testemunhos desses meus informantes que experimentaram o aumento da espiritualidade no país desde o seu início, a espiritualidade em Portugal hoje é diferente da maneira como as pessoas costumavam praticá-la há algumas décadas. Todas as pessoas com quem eu conversei colocaram ênfase no facto de que a espiritualidade da Nova Era desempenha um novo papel na sociedade portuguesa. Os portugueses parecem ter encontrado um novo sentido para a prática da espiritualidade, e uma nova maneira de lidar com a sua crise pessoal e social, forçando-os a confrontar e transformar a sua religiosidade numa forma criativa.

Neste artigo tentei mostrar como a imagem da religiosidade portuguesa contemporânea tem sido transformada. O contexto religioso do Portugal de hoje, especialmente em Lisboa, deixou de ser claramente e quase exclusivamente Católico, mas, em vez disso tornou-se pluralista e capaz de acomodar e desenvolver uma maior proximidade com as novas formas de espiritualidade. É claro que o pluralismo religioso não é um fenómeno

²²De acordo com Berger (2007), o pluralismo religioso tem implicações em dois níveis. O primeiro nível é institucional: o clero perde a sua autoridade socialmente determinada, e os leigos tornam-se sujeitos sociais activos num mercado religioso que está constantemente em busca da nova clientela religiosa (ibid., p. 21). O segundo nível é cognitivo: os indivíduos podem escolher a sua religião, que não é feita por certo da sua consciência, mas é uma escolha livre e subjectivada (ibid., p. 23).

novo no contexto Europeu. Para os portugueses, no entanto, essas transformações no campo da religiosidade podem ser consideradas como um desafio. Ao negar que o Catolicismo, uma característica inerente da identidade portuguesa, detém um papel central nas suas vidas, e adoptando uma identidade espiritual em vez disso, as pessoas em Lisboa mostram vontade de transformar a sua identidade pessoal e social e, portanto, tornam-se indivíduos activos que demonstram uma subjectiva, bem como criativa acção social. Em última análise, a crise socioeconómica, que deixou os portugueses desiludidos com a religião, não os empurrou para uma secularidade. Também não os levou para o Cristianismo. A crise tornou a nova espiritualidade mais popular, limitando o domínio Católico, e levando a uma transformação do panorama religioso português e ao início duma nova era de religiosidade portuguesa contemporânea.

REFERÊNCIAS

- Baer, A. Hans (2003). The Work of Andrew Weil and Deepak Chopra: Two Holistic Health/New Age Gurus: A Critique of the Holistic Health/New Age Movements. *Medical Anthropology Quarterly* 17 (2), 233-250.
- Bastos, Cristiana(2001). Omulu em Lisboa: Ethnografias para uma TeoriadaGlobalização. *Etnográfica* 5 (2), 303-324.
- Bender, Courtney(2010). The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, Peter (2007). Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle. In T. Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*(pp. 19-29). Oxford: Oxford University Press..
- Blanes, RuyLlera& Ramon Sarró(2008).European Christianities at the turn of the millennium: an introduction. *Etnográfica* 12 (2), 371-376.
- Brown, F. Michael(1997). The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Bruce, Steve(2002). God is Dead: secularization in the West. Oxford and Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Carrette, Jeremy & King, Richard (2005).Selling Spirituality: The silent takeover of religion. London and New York: Routledge.
- Davie, Grace (1994). Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging. Oxford: Blackwell.
- Dix, Steffen (2009). Religious Plurality within a catholic tradition: A study of the Portuguese capital. Lisbon, and a brief comparison with Mainland Portugal. *Religion* 39, 182-193
- Fedele, Anna & Kim Knibbe (eds.),(2013).Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches. London: Routledge.
- Klassen, Pamela (2005). Ritual Appropriation and Appropriate Ritual: Christian Healing and Adaptations of Asian Religions. *History and Anthropology* 16(3), 377-391.
- Knoblauch, Hubert (2008). Spirituality and Popular Religion in Europe.*Social Compass* 55(2), 140-153.
- Liep, John (2001). Introduction. In John Liep(ed.), *Locating Cultural Creativity*(pp. 1-13). London and Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Luhrmann, T.M. (1989). Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Margry, Peter (2008). Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?. In P. J. Margry (ed.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries Into the Sacred* (pp. 13-46). Amsterdam: Amsterdam University Press.

McGuire, Meredith (1993). Health and Spirituality as Contemporary Concerns. *ANNALS, AAPSS* 527, 144-154.

Pollack, Detlef (2008). Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. *Social Compass* 55(2), 168-186.

Poulin, A. Patricia & William West (2005). Holistic Healing, Paradigm Shift, and the New Age. In Roy Moodley and William West (eds.), *Integrating Traditional Healing Practices Into Counseling and Psychotherapy* (pp. 257-268). California, London and New Delhi: Sage Publications.

Saraiva, Clara (2008). Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African Religion in Lisbon. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(2), 253-269.

Sharma, Ursula (1993). Contextualizing alternative medicine: the exotic, the marginal and the perfectly mundane. *Anthropology Today* 9 (4), 15-18.

Shimazono, Susumu (1999). 'New Age Movement' or 'New Spirituality Movements and Culture'? *Social Compass* 46 (2), 121-134.

Wood, Matthew (2007). *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot: Ashgate.

York, Michael (2001). New Age Commoditisation and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 16(3), 361-372.