



Panteístas: novos e velhos pagãos

Miguel Colaço Bittencourt¹

A observação experiencial

A metodologia deste trabalho opta por compreender a experiência de campo e posicionamento nativo do pesquisador como uma possibilidade de estudo e enfrentamento dos dilemas antropológicos. Logo, o modelo de observação experiencial, coaduna-se com os trabalhos de Mercante (2012), Loïc Wacquant (2002), Edward MacRae (1992) Marcio Goldman (2003), Michael Taussig (1993) e Favret Saada (2005), sob a noção do “ser afetado”. Nestes aspectos é que tal método etnográfico visa interagir com as naturalizações, distanciamentos e alteridade sob a premissa básica de construir o fazer antropológico e não criar um choque com os princípios etnográficos, ou seja, jogar a antropologia contra ela mesma (VELHO, 1978; DA MATTA, 1978).

Inicialmente, para a viabilização da pesquisa foi utilizado a noção da hipótese nula (*null hipotesis*) (Howard Becker, 2007) com o intuito de deixar o campo se apresentar e perceber as variáveis possíveis para a realização do trabalho. Dessa forma, o pesquisador realizou entrevistas semi abertas aos 10 sujeitos conselheiros da instituição SPA e acompanhou 32 práticas ritualísticas, no período de 2013 e 2014. Salienta-se que este trabalho é um recorte da dissertação de mestrado – *O Nascimento do Panteísmo Ayahuasqueiro e os seus processos de cura* que teve como foco o estudo do ritual, *self* e da identidade panteísta com fins de compreender as transformações subjetivas.

De modo geral, os trabalhos etnográficos no campo religioso

¹ Mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA-UFPE), bacharel em comunicação social com especificidade em jornalismo pela Faculdade Maurício de Nassau (FMN). Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos sobre Religiosidades Populares (NERP). Secretário, conselheiro e facilitador da Sociedade Panteísta Ayahuasca (SPA). Tal pesquisa é relacionada a dissertação de mestrado – *O Nascimento do Panteísmo Ayahuasqueiro e os seus processos de cura*, sob a orientação da Dra. Roberta Bivar Campos. Contato: miguelcolacob@gmail.com.



ayahuasqueiro tem suas particularidades que são desvendadas a partir da política e abertura de cada grupo. Tais questões envolvem as negociações específicas para a produção do conhecimento, tanto religioso quanto científico acadêmico. Portanto, cabe a antropologia como fonte de saber compreender a aplicabilidade das categorias e procurar um diálogo entre estes campos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), visando a construção de saberes.

A Sociedade Panteísta Ayahuasca – Panhuasca

A SPA ou a Panhuasca compõe o cenário brasileiro das religiosidades ayahuasqueiras. Tal instituição foi fundada após o rompimento do médico e filósofo Régis Barbier com a doutrina religiosa da União do Vegetal, impulsionando uma busca por um sistema religioso/ filosófico. Depois de algumas viagens em busca *de la vision* com o intuito de conhecer vegetarianos, xamãs e curandeiros que compreendiam a fenomenologia da experiência ayahuasqueira de modo particular. O fundador institucionaliza o círculo panteísta, em Pernambuco, em Janeiro de 2001, criando um novo movimento no estado. No entanto, o novo visa a recuperação do antigo, no sentido de encontro da unidade, construção do saber filosófico e do sagrado na ecologia. Por isso, tal movimento tem uma vertente ligada ao paganismo pela preocupação ecológica, práticas sustentáveis e manifestações religiosas a partir dos elementos e ciclos da natureza.

Deste modo, as dinâmicas ritualísticas, fenomenologia da experiência e, principalmente, a visão perante a vida assume um carácter particular de acordo com a perspectiva cosmo-existencial. Tal conceito é uma das categorias nativas centrais da SPA que visa compreender o espanto frente a Natureza e o misterioso paradoxo unitário. As principais premissas desta categoria são: 1) desconsiderar a dualidade kantiana, baseada na afirmação da *coisa em si* e do *transcendente/ transcendental* como eixos separados. 2) Centralização do eixo de perspectiva entre o materialismo e o idealismo, compreendendo a conexão entre a consciência e o mundo, e vice-versa. Nesta premissa tanto “o mundo é mundo de uma consciência, quanto a consciência é consciência de um mundo”. Ou seja, há uma visão



fenomenológica circunstanciada. 3) Compreender a misteriosa integração e unidade que há em todas as coisas e elementos, pretendendo resgatar a visão espinosista sobre o *theos*. Principalmente, considerando o argumento do conceito de Deus como essencialmente filosófico (BARBIER, 2009; BITTENCOURT, 2015).

Certamente, existem diversas formas de panteísmo (HARRISON, 2004), os panteístas da SPA tem uma maneira particular de visão de mundo. Logo, há um conjunto de tradições que compõem a síntese religiofilosófica como: os pré-socráticos, estoicos, epicurismo, espinosismo, zen-budismo, taoísmo, paganismo e o naturalismo.

O viés pagão envolve o apreço pelos elementos da natureza e a sua sacralização que, conseqüentemente, adquire um carácter simbólico, mítico e político. Concomitantemente, os panteístas compreendem que a visão unitária implica em outra relação do *homem – (N)natureza*², pois o homem não a usaria como um objeto descartável e se colocaria como pertencente à natureza. Em conseqüência, buscaria resgatar o antigo relacionamento pagão de aprendizado e forma de vida sustentável. Com o intuito primeiro de sentir a (N)natureza como sua casa, o seu lar, assim merecendo cuidado, zelo e respeito. Por este motivo, há um conflito de perspectiva caracterizado entre o dualismo e monismo pelas suas formas éticas e estéticas de posicionamento do homem perante o mundo e seus modos de sobrevivência e convívio social. Baseada na preposição de que tais perspectivas existenciais seriam a base de interpretação e atuação do homem perante o mundo.

A (des)continuidade religiosa

Tais conflitos de perspectiva adquirem uma importante preocupação, principalmente, devido ao atual debate social sobre (in)tolerância religiosa que emergiu devido a realidade social de violência e preconceito. Sabe-se que na história e desenvolvimento da humanidade estas cenas de abuso de poder pela política do terror e do medo são recorrentes. Cito,

² Destaco o termo (N)natureza para atribuir dois sentidos: 1) o “N” no senso divinatório, estabelecendo a paradoxo unitário, e o 2) “n” na expressão comum e habitual dos elementos da mesma.



preferencialmente, a caça as bruxas, aos xamãs, curandeiros e vegetarianos. Todavia, esta lista ainda não acabou, também estão os monistas, filósofos e pagãos, como: Sócrates, B. Espinosa, Giordano Bruno, entre outros (TAUSSIG, 1993; ESPINOSA, 1979).

Sob esta consideração, o choque de posicionamentos entre dualismo e monismo na atualidade ganha outras proporções. Vale salientar, que há uma diferença sutil entre imposição e posição. No sentido de que a imposição visa uma homogeneização de ideologia e vínculo com o sagrado. Enquanto a posição é a afirmação de um grupo ou sujeito da sua visão de mundo. Por isso, entende-se que a imposição é um dos cerne dos problemas de conflitos e violência religiosa, já que busca impor coercitivamente uma decisão, visão, escolha, ação e não aceitação de outras interpretações. Talvez, o maior desafio das religiosidades atuais seja ter posicionamentos sem imposições.

Todavia, vale considerar a diferença que muitas vezes há entre posição e imposição, principalmente, quando se pensa que a posição em si gera algum tipo de ameaça ou afronta a outras religiosidades. Neste caso específico, foco na óptica panteísta (monista). Como outras religiosidades, a vertente monista também foi perseguida pela doutrina ortodoxa cristã. Cito como exemplo a excomunhão de B Espinosa considerado um dos principais pensadores desta linha filosófica. Tal pronunciamento foi promulgado pela comunidade judaica de Amsterdam, em 27 de Julho de 1656.

“Pela decisão dos anjos e julgamentos dos santos, excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa... Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai, maldito seja quando regressa... Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transcrito por ele” (CHAUI, 1979:VI).

Portanto, nota-se que o monismo também passou por momentos de perseguição e imposição histórica cultural com consequências que desencadeiam nas naturalizações de imposição, ausência de espaços filosóficos, homogeneização religiosa e formação social do cenário mundial. A premissa básica de que não se sabe como o monismo existe ou sobrevive é o resultado da naturalização da imposição religiosa visando a homogeneização.



Obviamente, afirmar outros posicionamentos gera um conflito de saída da homogeneização sobre o sagrado e dos modos atuais de estilo de vida. Logo, quando um grupo ou sujeito adere a um “novo” estilo ou tradição que não remete as práticas e visões comuns se torna um estranho e, muitas vezes, uma ameaça. Tais questões, também, resultam em ideologias como produtoras de sentido e poder, sendo o discurso a principal forma de conquista deste poder pela comunicação e formação de opinião. Assim, remete diretamente a produção ideológica, novos ideais de visão de mundo e construção social. Por outro aspecto, há um erro comum entre os sujeitos de diversas religiosidades que confundem posicionamento identitário com superioridade ou elevação de status, resultando em uma noção assimétrica de poder. Para exemplificar, pensemos no encontro de dois religiosos que ambos pensam que sua forma de ver o mundo lhe faz ser melhor que o outro. Com certeza, ambos cometem o mesmo erro, o de considerar uma superioridade/ inferioridade nas religiões. Tais questões resultam em políticas identitárias, comparações e busca por valores.

Os processos de identificação dos sujeitos com as religiosidades e visões de mundo acontecem pela premissa básica de semelhança/ diferença. Ademais, o mesmo processo acontece entre os grupos religiosos. Dessa maneira, para os panteístas a visão dualista gerariam algumas inferiorizações ao indivíduo e um deslocamento do homem frente a uma posição igualitária pela separação de planos e polos. O que gera um posicionamento ideológico, diferente de imposição religiosa. Como Berger e Zidjerveld (2012) afirmam o sentido gerado pela dualismo de pecado e dívida com o divino é marcante para diversos sujeitos, pois gera o fundamentalismo religioso e um posicionamento dogmático. Neste senso, os panteístas visam um “novo” posicionamento que não se conecta ao sentido religioso ocidental tradicional, abolindo o *religare*³, as formas e vínculos do sagrado ocidental que se ligam a dogmas (no sentido de incoerência, fé e habitar o desconhecido com a imaginação).

Sob o quesito das religiosidades ayahuasqueiras brasileiras, a SPA

³O termo *religare* surge de diversas expressões, a mais comum é entendida derivada da expressão do latim que caracteriza uma religação ou reconexão com o divino.



representa na cronologia uma (des)continuidade. Continuidade, no sentido de formação de grupos numa perspectiva de tempo e espaço, compondo a *malha* religiosa do enteógeno ayahuasca no Brasil. Descontínuo, pela noção de representar um rompimento com os grupos dualistas cristãos, buscando um viés filosófico monista no uso do enteógeno⁴, composição de outras práticas ritualísticas, perspectiva existencial e singularidade na interpretação fenomenológica da experiência.

Por estas razões, há uma tendência em considerar os movimentos que rompem com o secularismo ou que são estranhos à cultura ocidental como pertencentes ao movimento da Nova Era. Por isso, proponho algumas reflexões de como estas questões compõem também parte do processo de naturalização das imposições e violência religiosa (BITTENCOURT, 2015; LABATE, 2004; HEELAS, 2006, 2007).

Uma antiga Nova Era

O título deste tópico é bastante indagador pelo sentido de trazer duas expressões temporais – o antigo e o novo. É justamente neste processo de ressurgimento e revitalização que proponho algumas considerações com a finalidade principal de movimentar as discussões sobre este assunto e apresentar um tipo de naturalização das imposições religiosas. Saliento que o movimento *New Age*, fruto dos anos 60, é descrito de muitas maneiras pelos pesquisadores. No entanto, percebe-se alguns traços comuns como: recuperação da sensibilidade, senso ecológico, tradições divergentes do costume ocidental, ecletismo e manifestações religiosas ou artístico-cultural.

Na minha leitura, dependendo das características de cada grupo terão semelhanças/ diferenças. Por isso, ao tratar da SPA optei por apontar tais aproximações sem cair na falácia da generalização. Não considero a SPA como um movimento da Nova Era, mas que evidentemente tem questões comuns, sendo a principal a busca pelo sagrado interior. Pelas características

⁴O termo enteógeno remete o uso de *plantas de poder* com a finalidade de conhecimento, proporcionando de modo ritualístico a experiência mística, divina e sacralizada. Há, ainda, as considerações de políticas do Estado para legitimidade de uso. Para mais esclarecimentos ver Bittencourt (2015).



da SPA e do movimento da Nova Era descrevo as conexões e afastamentos:

- **Semelhanças:** recuperação do sentido ecológico e sensibilidade do homem; influência de tradições orientais e filosóficas fora do âmbito ocidental; busca pela qualidade de vida, autonomia e do sagrado interior.
- **Diferenças:** crítica social com forte aspecto de racionalização derivado do ceticismo filosófico; perspectiva central fundante (Cosmo-existencial); a SPA é um grupo com embasamento religioso que não visa um ecletismo⁵ e busca uma crítica diante da junção de tradições; não se resume a um movimento artístico-cultural ao mesmo tempo em que também não adquire um sentido religioso e doutrinário ocidental; resgate do sentido espinosista e demais tradições filosóficas, resultando por uma busca particular sobre o sentido de espiritualidade⁶, misticismo e esoterismo.

A ideologia do que é o movimento da Nova Era se vincula com a naturalização das imposições religiosas anteriores, na ideia de que tais “novas expressões” acabam de surgir ou buscam um novo tempo, o novo mundo. No entanto, a Nova Era é desencadeado do movimento sessentista (e até mesmo anteriores como o paganismo) que ocorre devido ao vazio religioso da época, ou a queda da uniformidade. Um erro comum é inverter estes dois movimentos ou considerá-los como um, por isso considero o *New Age* como recorrente da época sessentista que derivou também outras manifestações. O paganismo nos serve como exemplo, pois historicamente sofreu um forte processo de conflito e atualmente é crescente em muitos países. Nesta afirmação, percebe-se que não é apenas uma visão do novo, mas um resgate do antigo que não se consagrou como outras religiões

⁵O termo ecletismo difere de sincretismo. Sabe-se que as duas categorias são vistas e usadas de muitos modos. Utilizo o ecletismo como uma mistura de doutrinas religiosas, onde se espera pegar apenas o que se gosta ou o que é bom, desconsiderando as bases fundamentais das religiosidades. Enquanto, o sincretismo é a junção de tradições derivado das transformações culturais, tendo como preocupação as bases e perspectivas centrais da religiosidade.

⁶A categoria espiritualidade no viés panteísta representa o exercício das virtudes, a lapidação do ser, e não o acesso ou o possível vínculo com o mundo sobrenatural.



dominantes devido aos conflitos hegemônicos religiosos. Logo, a Nova Era é vista como um tipo de contracultura, no sentido de que tal ciclo surgiu pelo choque dos estilos de vida, organização e homogeneização destes processos sociais. O outro ponto também favorável foi a ampliação dos meios de comunicação, contato entre os povos, destacando-se a globalização e a “aproximação” de culturas, práticas e demais tradições.

Atualmente, há um crescimento de novas expressividades nas meios urbanos sociais, de tal forma que as diversas manifestações e formações de grupos nas cidades ganha o prefixo *neo*, derivado da realocação de práticas designado pelo vínculo urbano. O *neo*, sinônimo da inovação e territorialização de uma prática no meio social urbano adquire várias vertentes como o *neoxamanismo*, *neoesoterismo* e o *neopaganismo* (MAGNANI, 1900, 1996).

O ponto central nesta construção atual é que há uma continuidade da óptica ocidental diante destas práticas e expressões que lhe colocam num lugar “alternativo”, no sinônimo de escanteado. Por esta razão, há uma busca política pela troca do conceito alternativo para “holístico”, visando um modo de integração nestas práticas, seja na religião, arte, saúde e demais outros espaços.

De modo claro e objetivo, pretendo apresentar que a Nova Era não é apenas uma era ou movimento que surge, muitas vezes é também uma revitalização buscando seus espaços e posicionamentos. Numa época em que é possível ter uma sociedade plural. Todavia, pode-se dizer que a consciência perante a uniformidade/ pluralidade religiosa e (in)tolerância mudou com o tempo. Um dos grandes fatores foi pela institucionalização dos direitos humanos, com o intuito de preservação e consagração da vida (BERGER; ZIDJERVELD, 2012). Logo, os diálogos e fronteiras dos posicionamentos e imposições mudaram. O que antes passava como despercebido e naturalizado, hoje se torna um choque social visível em todo o mundo. Portanto, não seria um espanto o aumento de novas expressividades, tradições e pluralidade religiosa.

Considerações finais: as fronteiras do sagrado



Geertz (2012) afirma que a religião não é só metafísica, caracterizando-se também por ser uma expressão que lida com os dilemas e conflitos existenciais dos tempos e espaços. Deste modo, compreende-se que o retorno da sacralização da natureza é uma necessidade do homem de mudar os meios de organização. O viés religioso é uma das formas de transformação do mundo social, pois como Csordas (2004) afirma a religião é uma das formas do homem fazer política.

Por outro ponto de vista, estas revitalizações e fronteiras do sagrado das religiosidades trazem justamente o elo de diferenciação dos modos e estilos de vida. Ou seja, tais percepções e vivências do sagrado são uma forma do homem combater a homogenização religiosa e o controle impositivo dos modos de vida. Consequentemente, busca-se um resgate da autonomia do indivíduo prezando pela qualidade de vida. Então, a religiosidade é uma expressividade existencial que resulta numa busca por potência sendo uma das formas do homem atender as suas necessidades, procurando resolver os dilemas e impactos dos tempos atuais.

Nestas afirmações, é imprescindível o entendimento plural cultural do sagrado e as suas diversas manifestações, uma vez que tais segmentos compõem uma vida societária. São justamente estas fronteiras do sagrado em que os homens combatem um impositivo processo de homogenização religiosa, afirmando posicionamentos e modos de ver o mundo. Portanto, o vínculo com o sagrado significa um processo identitário resultante dos modos de pluralização dos estilos de vida.

Tais imposições e intolerâncias eram despercebidas justamente pelo processo de naturalização devido a construção histórica social do país. Percebe-se estas violências na vida cotidiana, nos meios midiáticos e na construção dos espaços públicos. Por isso, tracei a distinção entre imposição e posição, pois quando se afirma como diferente não necessariamente se impõe ou se torna intolerante com a pluralidade religiosa.

Referências Bibliográficas

BARBIER, Régis Alain. *Panteísmo: a religiosidade do presente*. Olinda, PE:



Livro Rápido, 2009.

BERGER, Peter; ZIDJERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar fanático* [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. *O Nascimento do Panteísmo Ayahuasqueiro e os seus processos de cura*. Dissertação de mestrado em antropologia – UFPE, Recife 2015. Orientação da Dra. Roberta Bivar Campos.

CSORDAS, Thomas. Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology*, v. 45, no 2, Abril 2004.

DA MATTA, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 23–35.

ESPINOSA, Baruch de. *Vida e Obra: os Pensadores; Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência; seleção de textos de e consultoria de Marilena de Souza Chauí* [et al.]. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira e revisão de Tânia S. Lima. *Caderno de Campo*, n.13, São Paulo, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos. *Revista de Antropologia*, USP, v. 46 nº 2, São Paulo, p. 445-476, 2003.

HARRISON, Paul. *Elements of Pantheism*. 2ª ed. Coral Springs, FL: Llumina Press, 2004.

HEELAS, Paul. Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life. *Hedgehog Review*. Vol. 8, issue 1/2, pp. 46-58, 2006.

_____. The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs. *Nordic Journal of Religion and Society*, 19/1, pp. 1-28, 2007.

HOWARD, Becker. *Segredos e Truques de Pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LABATE, Beatriz. *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas, São Paulo. Mercado de Letras, 2004.

MAGNANI, José Guilherme. O Xamanismo Urbano e a religiosidade



Contemporânea. *Religião e Sociedade*, 20(2), Rio do Janeiro, pp. 113-140, 1990.

_____. O Neo-Esoterismo na Cidade. *Revista USP*, Set/ Nov, (31), São Paulo, p. 6-15, 1996.

MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Revista Mana*, vol. 8, nº 1, p. 113-148, 2002.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 36-46.

WACQUANT, Loïc. *Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2002.