

EXPANSÃO RELIGIOSA E MODERNIDADE: **NOTAS PARA UM DEBATE CONTEMPORÂNEO¹**

Alberto Groisman²

Preâmbulo

Este paper foi inspirado pela leitura da interessante dissertação de mestrado de Juan Agustin Scuro Somma (SCURO SOMMA 2012), que motivou por sua vez uma revisão do que a meu ver foram equívocos que cometi ao refletir sobre os *movimentos para o interior e para o exterior* das chamadas religiões ayahuasqueiras, que foram fundadas no Brasil ao longo do século XX. A excelente revisão de Scuro Somma quanto à literatura publicada sobre estes movimentos, e particularmente sua cuidada leitura de meus trabalhos, foi central para a reflexão que apresento aqui. Uma das principais motivações de escrever este paper foi reconhecer a excelente e generosa leitura que Scuro realizou de meus modestos escritos, e tentar reparar o que penso hoje foi um, embora benevolente, equivocado, *misleading*, palavra anglossaxônica que tenho que recorrer que minha análise o levou.

Neste trabalho, então, procuro fazer uma brevíssima retrospectiva destes movimentos, com a intenção de discutir a pertinência de categorias analíticas centrais, não só como *expansão e modernidade*, mas também *transnacionalização religiosa* como consistentes para pensarmos estes movimentos. O principal parâmetro para a discussão proposta é epistemológico, considerando os argumentos de Bruno Latour ao examinar o conteúdo das atitudes e do pensamento de europeus a quem Latour atribui o status de "modernos" (LATOURE 1994), ao lidar com as formas que pessoas que vivem em países colonialistas expressavam sua religiosidade em termos de "fetichismo" (LATOURE 2002). Tento articular meu argumento a partir da reflexão que Latour faz quando aborda o que chama de *pensamento crítico*, particularmente em sua agenda de constituição do *mundo da pessoa* como sendo fragmentado em uma dimensão *interior* e uma dimensão *exterior* (LATOURE 2002).

Devo advertir que estas são notas ainda *rústicas*, fragmentos de interrogações que emergem das leituras que fiz para este paper e de minhas experiências de pesquisa. Só posso me responsabilizar pelo seu caráter provocativo - que espero seja benigno.

Anotações de leitura e de campo: a proposta geral de reflexão

Como mencionei acima, as anotações que apresento aqui são interrogações, embora elaboradas muitas em forma de afirmações. São devo dizer anotações hipotéticas, aquelas que fazemos para testar em campo, embora aqui seu fim é alimentar o debate. Parto do princípio que a chamada *expansão religiosa* de grupos, instituições-organizações - e o concomitante processo de *transposição* de suas *formas-práticas* e *ideo-cosmologia* na sociedade contemporânea - têm sido tratados analiticamente como incluídas nos processos de uma suposta implantação da *modernidade*. Estes processos estariam associados por sua vez a um *reencantamento* do mundo - forma com que alguns autores e autoras têm utilizado para questionar particularmente o que eu chamaria provocativamente *profetas weberianos*, ou seja, pesquisadores que a partir de uma leitura de Max Weber, afirmavam e afirmam que o Estado e mesmo mundo se seculariza gradativamente³.

Por outro lado, mas no mesmo sentido, estes processos têm sido classificados como característicos da sociedade contemporânea, que é promover a *transnacionalização religiosa*. A noção de transnacionalização sugere uma suspensão de *fronteiras nacionais*, geográficas e simbólicas, e uma redefinição do que Benedict Anderson (ANDERSON 1983) chamou de "comunidades imaginadas" para referir-se à formação das nacionalidades. Entretanto, o que tenho levantado ainda timidamente é que em alguns fenômenos contemporâneos o que efetivamente pode ser observado é a alocação (ou a realocação) de sistemas religiosos a partir do que chamei em minha tese de doutorado sobre grupos daimistas na Holanda *círculos de ressonância experiencial*, ao qual eu acrescentaria hoje *redes de ressonância experiencial*. Estes círculos e estas redes operam articulados a partir da partilha ou tomada de conhecimento, através das mídias disponíveis, dos relatos pessoais em meios de comunicação, ou grupos de convivência - de experiências vividas, peculiares e significativas para os *experienciantes*. Estas *experiências narradas* são consideradas relevantes do ponto de vista de informar e estimular o *desenvolvimento* da espiritualidade, da religiosidade, o *aperfeiçoamento* pessoal e o *auto-conhecimento*, inclusive em atividades que transcendem os contextos estritamente *religiosos*, como os treinamentos profissionais e os *meetings* empresariais.

No que se poderia chamar de *dinâmica experiência-ressonância-experiência*, as experiências são *eventos-lugares* para onde as pessoas *se dirigem* e onde e entre os quais, *circulam*, e nos quais se constituem como *atores-sujeitos-agentes*, num sentido que articula a inserção numa rede sócio-técnica-afetiva-intelectual, ampliando aqui a noção elaborada

por Bruno Latour (LATOURE 1994), e constituem o que ainda se poderia chamar de *círculos-redes*. Estes círculos-redes, constituídos por aqueles fluxos de comunicação, acabam por se aglutinar em segmentos mais ou menos vinculados, pela lógica da *ressonância*, e de um movimento de *derivação*, processo análogo ao da constituição dos círculos semânticos resultantes, a partir de palavras-matrizes lingüísticas chamadas *radicais*, das quais derivam outras palavras, sem que seja estabelecida necessariamente uma hierarquia entre elas. Já o sentido de dizer que *ressoam*, é muito menos de refletir um processo compulsório e linear, mas de considerar a dialética da repercussão de tomar conhecimento de algo, o quanto nos emociona e estimula à ação⁴. Procuo aqui refletir sobre estes processos a partir da abordagem da *expansão religiosa* das chamadas religiões ayahuasqueiras, particularmente, mas não só, para o hemisfério norte e outras partes do planeta, procurando problematizar as análises que vem nestes processos um movimento de transnacionalização religiosa, e a tomada da idéia de *modernidade* não como um projeto, mas como um *fato social*.

Parte deste processo, que tem sido chamado *expansão global* do uso da bebida psicoativa *ayahuasca*, e que vem sendo chamada de *sacramento*, particularmente entre participantes das chamadas *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, tem ocorrido a partir de iniciativas pessoais, de pessoas que usaram e conheceram a ayahuasca através destes círculos e redes de ressonância experiencial. Estas pessoas resolveram em decorrência de suas experiências associar-se a centros irradiadores das práticas e do conhecimento associados à bebida, e em boa parte criar seus próprios centros, com níveis de subordinação e dependência variáveis em relação as *matrizes religiosas* às quais se vinculam.

Em suma, procuro refletir sobre a abordagem destes processos de *expansão* e acrescentaria *legitimação* de um campo de estudos, considerando as noções de *modernidade* e, particularmente de *transnacionalização religiosa*, refletindo sobre estes processos talvez de uma outra perspectiva. Para tal, se discute - como o fez Bruno Latour - o *moderno* e a *modernidade* não como fenômenos empiricamente demonstráveis, mas como *projetos* que promoveram um princípio discriminatório que, na perspectiva de Latour implicou em uma *assimetria* densa, e eu diria também numa atitude anti-simétrica, e numa fragmentação, e que talvez por isso contemporaneamente, aproveitando aqui a linguagem das redes sociais, particularmente por sua conveniência e consistência, tem perdido *seguidores*, em favor de um *retorno ao tradicional*.

Em suma, a proposta do paper é considerar a expansão religiosa a partir de uma inspiração que como mencionei acima vem da lingüística, e particularmente da gramática, e que renomeio provisoriamente e provocativamente de *derivação religiosa*. *Derivação* é como se caracteriza o processo de constituição de palavras diversas a partir de radicais, processo que seria análogo a como se constituiu boa parte do movimento contemporâneo, cuja noção de *dispositivo*, no sentido que por exemplo Michel Foucault (FOUCAULT 1998, 1999) e Gilles Deleuze (DELEUZE 1996) empregam para pensar como são desencadeadas, e como desencadeiam, as práticas e as perspectivas de mundo, seria central.

Nota 1: Uma breve digressão retrospectiva

As chamadas *religiões ayahuasqueiras*⁵ foram fundadas na Amazônia Ocidental, ao longo do século XX. A denominação "religiões ayahuasqueiras" é uma forma contemporânea de generalizar as diversas vertentes que foram fundadas por cidadãos brasileiros, e que sistematizam ritualmente uso da ayahuasca. Por ordem cronológica de fundação, são estas as mais conhecidas: (1) a mais antiga, o Círculo de Regeneração e Fé (C.R.F.), sobre a qual há poucas informações, teria existido na região da fronteira entre Brasil e Bolívia, e posteriormente teria se instalado na cidade de Brasiléia (AC). O C.R.F. funcionou provavelmente entre os anos 1910 e 1940 (Moreira & MacRae 2011), e foi liderado pelos irmãos Antonio Costa e André Costa, que organizaram em volta de si um grupo de pessoas oriundas do estado do Maranhão. (2) Uma segunda, que ficou mais conhecida, fundada por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, e seguidores, no ano de 1930, nos arredores da cidade de Rio Branco, no estado do Acre, Brazil, e conhecida como "linha do Mestre Irineu", e originou centros, cujos mais conhecidos é o *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal "Alto Santo"*, nos arredores da cidade de Rio Branco(AC), e liderado atualmente por Peregrina Gomes da Silva, viúva de Irineu Serra; e o *Centro Fluente de Luz Universal Raimundo Irineu Serra*, fundado em 1974, na Colonia Cinco Mil, localidade próxima à cidade de Rio Branco, Acre, sob a liderança de Sebastião Mota de Melo, e cujo atual líder é Alfredo Gregório de Melo; (2) uma segunda, que teve como fundador Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel. Esta vertente foi criada em 1945, na Vila Ivonete, também nos arredores da cidade de Rio Branco, no estado do Acre, e foi reunida em torno do *Centro Espírita e Culto de Oração "Casa de Jesus Fonte de Luz"*. Este centro foi presidido, após o falecimento de Mestre Daniel, como ficou conhecido, por Antonio Geraldo da Silva, e

depois por Manuel Hipólito de Araújo. É liderado atualmente pelo filho de Manuel Hipólito Araújo, Francisco Hipólito Araújo Neto. A "missão de Mestre Daniel" gerou ao longo dos anos subsequentes outros agrupamentos, um primeiro foi criado em 1967, por Dna. Maria Rosa de Almeida, conhecida por Dna. Maria Baiana, e por seu esposo Juarez Martins Xavier. Este centro recebeu o nome de *Centro Espírita Luz, Amor e Caridade*, e está localizado no Bairro Amapá, nos arredores da cidade de Rio Branco(AC). Um segundo foi fundado em 1977 por Antonio Geraldo da Silva, e foi denominado *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, hoje liderado por seu filho Antonio Geraldo da Silva Filho. Um terceiro, o *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, fundado em 1991, foi organizado sob a liderança de Francisca Campos do Nascimento, conhecida como *Madrinha Chica*, e um quarto, bem menos conhecido, fundado em 1994 por Antonio Inácio da Conceição, denominado *Centro Espírita Santo Inácio de Loyola*, no bairro Sobral, também em Rio Branco (AC); e (3) a terceira, organizada, ou "recriada" como mencionam seus seguidores, em 1961, na cidade de Porto Velho (RO), por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel, e que se organiza em torno da entidade denominada Centro Espírita Beneficente "União do Vegetal".

Nos anos 1970 e 1980, criaram-se as condições para que houvesse uma transformação significativa na dinâmica com que grupos religiosos passaram a se expressar em termos de organização e expansão. Neste particular teve grande repercussão a expectativa de internacionalização de sistemas religiosos, inclusive num sentido inverso de suas tendências históricas, que eram caracterizadas como tendo um movimento das grandes metrópoles do hemisfério norte para o hemisfério sul, onde localizam-se as chamadas regiões menos desenvolvidas.

Neste paper procuro levantar uma reflexão mais específica sobre estes processos de expansão, tendo como eixo a expansão do uso da bebida ayahuasca, utilizada imemorialmente na América do Sul, e que a partir dos anos 1980 passou a ser levada para outras regiões do planeta, particularmente por religiões organizadas e auto-reconhecidas como *cristsãs*. Este é o caso dos agrupamentos religiosos daimistas, particularmente daquele que ficou conhecido como associado ao Centro Eclético de Fluente Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), que tem sede no estado do Amazonas, na Amazônia Brasileira. Este agrupamento recebeu nos anos 1970 e 1980 a visita de grande número de cidadãos estrangeiros, que após terem utilizado a bebida daime, uma das denominações que a ayahuasca recebeu em suas versões brasileiras, retornaram a seus países de

nascimento ou residência e organizaram grupos de utilização do daime, associados ao CEFLURIS.

O registro mais remoto de organização de um agrupamento daimista fora do Brasil é o da implantação de uma igreja do CEFLURIS, na cidade de Boston, nos Estados Unidos, e que iniciou suas atividades em 1987. Este grupo foi liderado por um cidadão do País de Gales, que reuniu um número significativo de participantes, mas que foi processado legalmente por problemas de imigração⁶. Isto comprometeu a manutenção deste grupo e ocasionou a apreensão do daime. Posteriormente, e particularmente na primeira metade dos anos 1990, foram organizados agrupamentos daimistas na Europa, que se consolidaram e que hoje, particularmente na Holanda e na Espanha, tem suas atividades permitidas legalmente⁷.

Nota 2: Deslocamentos: *expansão? transnacionalização? ressonância?*

Em minha tese de doutorado procurei argumentar que os agrupamentos daimistas que pesquisei na Holanda se constituíram a partir de iniciativas de pessoas que ouviram falar da bebida ou já a tinham tomado e que de uma forma ou de outra estimularam outras, para participar da experiência com a bebida que haviam coletado em suas viagens ao Brasil ou a outros países onde já haviam grupos organizados. Importante considerar aqui que na teologia clássica das religiões ayahuasqueiras, não pode haver proselitismo, ou seja, a pessoa busca a experiência da ayahuasca por escolha pessoal, que é considerada por sua vez um *chamamento*.

Por outro lado, embora eu tenha considerado alhures (GROISMAN 2000, 2009) que poderia considerar o movimento do Santo Daime em direção ao exterior como um processo de transnacionalização, ao examinar a interessante e bem fundamentada dissertação de Juan Scuro (SCURO SOMMA 2012) em que discute particularmente a presença do Santo Daime no Uruguai, passei a considerar que este movimento de *deteritorialização e reterritorialização* (SCURO SOMMA 2012, p.27) não obedece necessariamente a uma inspiração de *relocalização religiosa* motivado por uma ideologia de *expansão*, mas de um aproveitamento contingente e circunstancial desta possibilidade de transposição de fronteiras, mas para possibilitar de fato uma localização conveniente. A pergunta aqui seria será que o Santo Daime no Uruguai se torna ou não *uruguaio*? Ou será que o Santo Daime na Holanda se torna ou não *holandês*? Neste sentido deveríamos considerar se os vínculos e subordinações com as organizações-matrizes - neste caso

localizadas no Brasil - seriam uma redefinição dos vínculos e subordinações às culturas *nacionais*, ou seriam estes também e talvez prioritariamente motivados pelas necessidades contingentes e circunstanciais para que a reprodução da experiência - que requer a disponibilidade da bebida e a pertinência das formas rituais e políticas de organizá-la - fosse garantida?

Juan Scuro aborda em sua dissertação o trabalho de Stefania Capone (CAPONE 2010 apud SCURO SOMMA 2012) que, segundo Scuro, "atribui a Ulf Hannerz uma cota de responsabilidade na adoção do termo “transnacional” e o abandono da ideia de globalização" (SCURO SOMMA 2012, p.26). Na perspectiva de Scuro,

"De fato, Hannerz⁸ prefere uma análise de fluxos, imagem que foge da clássica relação centro-periferia em vez de partir de relações estáticas para pensar os processos de trocas culturais globais. Embora a ideia de fluxo possa remeter a um aspecto mais “líquido”, Hannerz mantém uma posição crítica em relação à perda das noções de centro e periferia, não para remarcar sua existência, mas para distinguir fluxos assimétricos. E “fluxo”, em Hannerz, não significa unicamente movimento espacial, deslocamento territorial, mas tem também uma dimensão temporal". (SCURO SOMMA 2012, p. 26)

Implicitamente, Capone reconhece a dificuldade de pensar o *transnacional* como um processo predominantemente de *internacionalização*, como assinala Scuro:

Os processos de transnacionalização, na visão de Capone, têm um forte arraigo no local. Não se trata de um “entre” diferentes territórios, mas sim de uma reterritorialização. Dessa perspectiva é possível observar os níveis de agenciamento que os grupos locais alcançam nas novas localidades.(...) No estudo de fluxos migratórios, constata-se, então, um processo de desterritorialização que vai ser acompanhado por outro processo sucessivo de reterritorialização. (SCURO SOMMA 2012, p. 26)

Ou seja, a meu ver, na leitura que Scuro organiza, Capone procuraria argumentar que a chamada *transnacionalização* não estaria necessariamente vinculada a *intenções de globalizar* coisas, que por sua vez sugeriria a existência de alguma *força invisível*, mas personalizada - mesmo que em grupos de influência - que faria do mundo simplesmente um grande mercado, mas na agência de sujeitos que aproveitando-se de conjunturas favoráveis, procurariam alocar coisas e sistemas no sentido de torná-los próprios de si (e claro das pessoas e dos países onde suas relações estão implicadas de proximidade).

Neste sentido, tanto a noção de *desterritorialização*, quanto a de *reterritorialização*, me parecem muito sensíveis para pensarmos como as pessoas agenciam suas *localizações*. Ou seja, o que se transporta para o "local" é *recontextualizado* diante das condições e circunstâncias enfrentadas, e das conveniências aplicadas, o que a meu ver se constituem no que chamo de forma exploratória ainda de *ressonâncias*.

Minha perspectiva aqui então é interrogar se o que se chama de processo de transnacionalização das religiões ayahuasqueiras e particularmente do movimento religioso conhecido por Santo Daime, seria um *ponto de partida*, mas sim um possível e eventual *ponto de chegada* da análise, entre tantas outras possibilidades. Pois, afinal, não posso negar que existam pessoas que atuariam efetivamente na implementação de um grupo daimista em seu país, particularmente quando consideram que seus compatriotas precisam conhecer a bebida localmente. Atitude diferente de *sair pelo mundo* - ou particularmente viajarem para o, ou passarem a residir no, Brasil - para tal.

Para não dizer que tudo o que escrevi é completamente descartável, o que percebi em minhas pesquisas é que os participantes das sessões ayahuasqueiras eram pessoas em busca de experiências relativizadoras de suas próprias, independentemente de onde elas provinham. Embora o fato de serem oriundas de lugares remotos, ou de contextos "tradicionais" fosse importante no que argumentei ser um movimento motivado por um sentimento de reparação das problemáticas iniciativas de conquista e dominação de povos remotos (GROISMAN 2009), não podia ignorar o aspecto "exploratório de si" das próprias experiências proporcionadas pelos estados promovidos pela bebida.

Embora seja problemático generalizar esta fórmula para todo e qualquer movimento ou pensamento dos daimistas, que promovem ou participam da chamada expansão, e que numericamente não é tão expressiva, ela é recorrente e sim, evoca outros processos de disseminação de idéias, métodos e eventos. Particularmente os desencadeados, por sua vez, pela expansão do uso da Internet e particularmente das chamadas redes sociais. Hoje há agrupamentos⁹, daimistas ou não, tomando bebidas derivadas da ayahuasca nos chamados *quatro cantos do planeta*.

Meu ponto de vista é que o ponto de partida para pensarmos o *movimento para o exterior* do Santo Daime, sim está vinculado às facilidades de uma conjuntura na qual a *transnacionalização* de pessoas, coisas e eventos torna-se mais legítima e mais simples. Entretanto, a busca é motivada penso pela existência dos *círculos e redes de ressonância experiencial*, que ao seu tempo e lugar, a promovem, assim como promovem as

desterritorializações e reterritorializações, ou as *importações* e as implementações de espaços-evento locais, seja onde ocorrerem. Neste sentido a *transnacionalização* seria menos um fenômeno contemporâneo que explicaria a expansão dos sistemas religiosos, mas mais uma *categoria contemporânea* para classificar processos que existem porém desde a aurora dos tempos humanos. Afinal importar bens de outras culturas para usufruto entre compatriotas, ou para colocá-los nos mercados existentes ocorrem desde que os humanos começaram a se deslocar pelo planeta. Neste mesmo sentido, importam muito mais as relações e os vínculos pessoais e institucionais estabelecidos, e menos que a abertura de uma Igreja daimista, ou um núcleo da União do Vegetal seja um problema ou um projeto para *relativizar fronteiras*.

Nota 3: O moderno ou a modernidade: fato ou projeto? Do moderno ao modernizante

Argumentando que o que chamamos de *moderno* ou *modernidade* nunca passou de um projeto fundamentado numa ilusão de converter uma intenção de hierarquizar - num intento de classificação e *tipologização* discriminatório - em *fenômeno* ou *fato científico*; e argumentando a favor de uma antropologia que fosse *simétrica*¹⁰, Bruno Latour (LATOURE 1994) sistematizou e deu mais consistência a uma posição epistemológica que vinha, se não conscientemente, pelo menos de forma intuitiva, sendo cultivada por antropólogos e outros cientistas. Estes estavam preocupados com criar mecanismos de reflexão que superassem, ou que pelo menos tivessem em seu horizonte superar, a discrepância e a reificação engendradas por um projeto epistemológico em busca de hegemonia. Um intento que, em suma, e a partir do assalto, da apropriação e do controle de recursos disponíveis, afirmava de forma circular, a existência dos *puros* e dos *híbridos*, e procurava conter a *proliferação* destes últimos. Este intento teve uma extraordinária repercussão no chamado "avanço" da ciência e tornou o planeta um *grande laboratório tecnocrático* e inconscientemente dizem os ambientalistas, *auto-destrutivo*.

Mas afinal o que Bruno Latour tem a ver com religiosidade. De fato, ele escreveu sobre religiosidade e certamente como a maioria dos chamados cientistas sociais, talvez o mais proeminente tenha sido Durkheim, valeu-se de compreender o que chamamos de ciência como derivação do que pensamos ser, e assim chamamos, religião. Um evento do qual participei numa religião ayahuasqueira, pode suscitar nossa reflexão sobre os elementos deste projeto modernizante. Este foi um encontro de um grupo associado a uma religião que foi fundada no Brasil e que utiliza a bebida em seus serviços religiosos. Este

encontro reunia pessoas que faziam parte de uma rede de membros voltada fundamentalmente para "cuidar" da saúde dos membros e demais participantes dos rituais desta religião, e tinha como objetivo principal a tematização da "prevenção" de problemas advindos da forma com que os serviços religiosos de uma organização que fundamenta sua teologia e suas práticas na ingestão de uma bebida. Os participantes discutiam com grande preocupação, diligência e zelo o que fazer para que os procedimentos de produção, distribuição entre as unidades afiliadas e ingestão ritual propriamente dita da bebida deveriam ser levados a efeito a fim de evitar problemas de saúde aos participantes. Estes eram em quase sua maioria pessoas com curso universitário. O tema da higiene era tratado sob o ponto de vista que parecia motivar todo aquele encontro, o respeito às leis e a busca de um conhecimento sistemático. Muito do que era tratado estava vinculado à menção da necessidade de colaboração dos membros da religião que tinham competência profissional para formular propostas para procedimentos de assepsia e esterilização, ou seja mais uma vez, notando-se a qualificação profissional e técnica, em geral subsidiada por titulação universitária. Eventualmente, era evocada a tradição, quando eram feitas referências ao o que pessoas dos quadros de hierarquia superior afirmavam sobre os cuidados e procedimentos gerais de cuidado da saúde e prevenção de problemas, incluindo também acidentes de trabalho. Num momento específico foi feita uma menção à procedimentos tradicionais de lavagem de copos com sabão em pó, que foram imediatamente ponderados por alegação que o sabão em pó deixava resíduos, o que confirmava a necessidade de se adaptar ao conhecimento contemporâneo.

Em nenhum momento, foram considerados princípios bastante fundamentais de alguns sistemas religiosos, que são a "providência divina" ou o karma, por exemplo. Ou seja, que o que ocorre com o ser humano em sua trajetória é determinado por alguma vontade ou condição transcendente. E em todos os momentos do evento, o ponto de vista fundamental predominante é que os cuidados com a higiene, limpeza e asseio seriam parte fundamental das práticas religiosas, e que eram garantia de continuidade do funcionamento da organização religiosa.

Estes procedimentos são "modernos"? Ou suscitariam ou se subordinariam teologicamente aos valores da "modernidade? Minha impressão é que não. Eles a meu ver repercutem sim preocupações de adaptar-se às expectativas de uma conjuntura, na qual sim o projeto moderno se coloca, mas eles se constituiriam prioritariamente como estratégia de sobrevivência e manutenção sócio-cultural. Reagem à densidade de um Estado

medicalizado, que tem um projeto *modernizante*, e que torna *valores* em *princípios de aceitabilidade*. Neste projeto, o perigo da impureza, explorado particularmente pela mídia para constranger os que não correspondem às determinadas expectativas, e que se fundamenta na aliança histórica entre a medicina e a ciência estabelecida, promove a medicalização de cada partícula das relações sociais como único parâmetro e única forma legítima de manutenção da ordem e da vida.

Nota Final: Ilusões Heurísticas? Interiores, Exteriores...

Para encerrar estas breves considerações recorro novamente ao trabalho de Bruno Latour, de seu livro *Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches* (2002), no qual entre tantas e interessantes reflexões sobre as relações assimétricas que os europeus estabeleceram com os povos que dominaram no passado, reflete particularmente sobre a constituição de um rompimento conveniente e engendrado pela ascensão modernizante do pensamento crítico entre a interioridade e a exterioridade, no que diz respeito a como os "modernos" produziram um olhar sobre as formas de expressão destes povos, a partir do que Latour identificou como *pensamento crítico*¹¹. Latour elaborou um quadro (LATOURE 2002, p.76), no qual procura demonstrar como este pensamento crítico de forma muito eficaz estabeleceu que o mundo *interior*, ou a mente dos *fetichistas*, seria o universo da fantasia, do sonho, dos desejos e de tudo que seria vinculado ao imaginário:

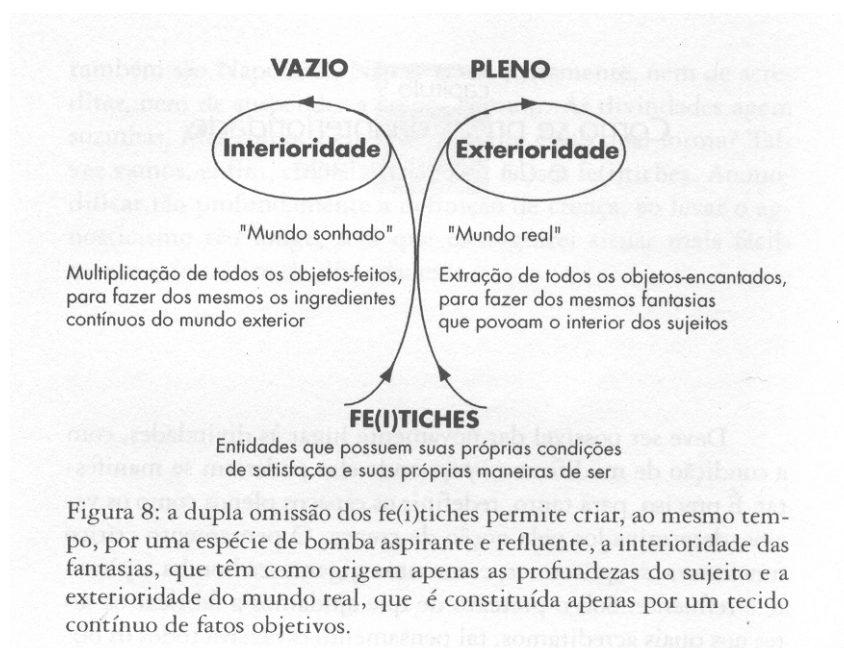


Figura 8: a dupla omissão dos fe(i)tiches permite criar, ao mesmo tempo, por uma espécie de bomba aspirante e refluyente, a interioridade das fantasias, que têm como origem apenas as profundezas do sujeito e a exterioridade do mundo real, que é constituída apenas por um tecido contínuo de fatos objetivos.

Em sua análise, diga-se de passagem, Latour argumenta também que *crença* e *representação* são categorias problemáticas para distinguir diferentes perspectivas sobre o mundo, questionando estes princípios analíticos muito explorados pelos *modernos*:

Olhando este esquema, compreende-se melhor por que a psicologia não pode mais nos servir para situar os sujeitos do que a epistemologia para descrever a história bizarra dos objetos. Uma, de fato, não existe sem a Outra. Assim como os objetos de hoje não se parecem de modo algum com aquilo em que se acreditava recentemente, quando se acreditava que se sabia, sem intermediário e sem mediação, do mesmo modo, os sujeitos não se parecem, de modo algum, com aquilo em que se acreditava, quando se acreditava saber que existia, em algum lugar, uma crença ingênua. Crença e saber navegavam no mesmo barco; eles seguiram o mesmo rumo. Como o mundo estava abarrotado de causas objetivas, conhecíveis ou conhecidas, mas que alguns primitivos, arcaicos, infantis, inconscientes, obstinavam-se em povoá-lo com seres fetiches inexistentes, era preciso colocar em algum lugar estas fantasias produzidas por cabeças vazias. Onde enfiá-las? Nas cabeças vazias, justamente. Mas elas estão cheias! Pouco importa, vamos esvaziá-las! Inventemos a noção de uma interioridade preenchida por sonhos vazios, sem referência nenhuma à realidade conhecida pelas ciências exatas ou sociais.

Pode-se ver que o sujeito da interioridade serve de contrapartida para os objetos da exterioridade. Para fazer a ligação, inventaremos, em seguida, a noção de representação. Graças a ela, o sujeito da interioridade começa a projetar sobre "a realidade exterior" seus próprios códigos - os quais lhe seriam dados de fora, por um encadeamento causal dos mais impressionantes, das estruturas da língua, do inconsciente, do cérebro, da história, da sociedade. Desta vez a confusão é completa. Um sujeito fonte da ação, dotado de uma interioridade e de uma consciência, fragmentaria arbitrariamente a realidade exterior, que existiria independentemente dele, e determinaria, por um outro canal, estas mesmas representações. (LATOURE 2002, p.76-77)

Denunciando o *empreendimento moderno* de pessoas que querem "ajudar" os migrantes na França, Latour acusa:

(...) Pior, decididos a não mais repetir a condescendência dos portugueses conquistadores, alguns hipócritas pretendem respeitar os selvagens afirmando que estes, deliram como eles e que esses negros ou brâmanes infelizes teriam também a chance de possuir "representações sociais" que fragmentariam a realidade segundo outros vieses e outros arbítrios. Modo estranho de respeitar os outros, fazendo-os parceiros emocionados e reconhecedores dos delírios modernistas! O relativismo cultural acrescenta um último delírio a todos os que precederam. Seria com certeza possível privar-se completamente da interioridade naturalizando a vida

interior. O pensamento crítico oferece, de fato, um repertório rico - demasiado rico, demasiado fácil, demasiado vantajoso - para mergulhar o sujeito nas causas objetivas que o manipulariam (ver figura 2). Nada mais fácil que fazer do sujeito o efeito superficial de um jogo de linguagem, a capacitância provisória que emergiria de uma rede neuronal, o fenótipo de um genótipo, o consciente de um inconsciente, o "idiota cultural" de uma estrutura social, o **consumidor de um mercado mundial** (grifo meu). (LATOURET, 2002, p.77)

Enfim, procurei aqui levantar alguns pontos de reflexão sobre o tema da *expansão e modernidade* no que se refere ao movimento de circulação de sistemas religiosos pelo mundo. Minha intenção é refletir sobre o modo que temos pensado os "objetos" e os "sujeitos" de nossas pesquisas a partir deste condicionamento, pelo qual temos que tomar "processos exteriores" como modelos para pensar o que ocorre no "interior" dos movimentos e eventos que as pessoas vão constituindo em suas trajetórias pessoais e coletivas. Não se trata de aqui negligenciar que heurísticamente se pode fragmentar o mundo em elementos de análise, mas de questionar os critérios de relevância e pertinência de priorizar os "processos exteriores" como sendo explicativos dos "eventos interiores", que são, neste e noutros casos, reduzidos ao status epistemológico de "representações".

Se trata também de preconizar um princípio de que todo o qualquer fenômeno ou problemática que escolhermos para pensar sobre, que seja considerado de uma perspectiva *ad doc*, ou seja levando em conta que a circunscrição empírica e teórica - que estabelecemos de certa forma pessoalmente, a partir claro das nossas trajetórias de estudo e reflexão - é sempre contingente, conveniente e circunstancial. E que, ao invés de partirmos do princípio de que seriam os "processos exteriores" que em última instância "determinam" os agenciamentos, estes são constituídos *também* - aqui sou parcimonioso comigo próprio - mas decisivamente pelas relações, pelas intervenções, pelas articulações, pelas interlocuções, enfim, dos agentes diante tanto dos "processos exteriores" quanto da experiência e reflexão oriunda da vivência de seus "eventos interiores".

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito et al. *No Caminho de Mestre Daniel/Casa da Memória Daniel Pereira de Mattos*. Ministério da Cultura/Fundação Garibaldi Brasil: Rio Branco, 2010.

CAPONE, Stefania. Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. **Autrepart** (56), p. 235-259, 2010.

DELEUZE, Gilles. *O mistério de Ariana*. Ed. Vega, Passagens: Lisboa, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *História da sexualidade II: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GOLDMAN, Márcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia, PONTOURBE - Revista do núcleo de antropologia urbana da usp, ano 2: jul 2008.

GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. PhD Thesis. University of London, 2000.

_____. Trajectories, Frontiers, and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe. In: CSORDAS, Thomas (Ed.). *Transnational Transcendence: Essays on religion and globalization*. Berkeley. University California Press. 2009.

GROISMAN, Alberto, DOBKIN DE RIOS, Marlene. Ayahuasca, the U.S. Supreme Court and the UDV-US Government case: culture, religion and implications of a legal dispute In: WINKELMAN Michael and Tony Roberts. *Psychedelic Medicine.: social, clinical and legal perspectives* ed. Westport : Praeger Publishers, 2007.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

SCURO SOMMA, Juan A. *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

Websites consultados:

<http://pt.scribd.com/doc/11567984/Album-dos-50-Anos-da-Madrinha-Chica-na-Missa-do-Mestre-Daniel>, acesso em 18.04.2012.

<http://barquinhasantacruz.blogspot.com.br/2010/07/biografia-mestre-e-conselheiro-antonio.html>, acesso em 18.04.2012.

<http://www.udv.org.br/A+Uniao+do+Vegetal+e+a+missaobrespiritual+do+Mestre+Gabriel/Destaque/12/>, acesso em 18.04.2012.

Notas

¹ Minha participação neste Simpósio não seria possível se não fosse a generosidade e o apoio financeiro dos núcleos de pesquisa dos quais participo na UFSC, o *Núcleo de Antropologia do Contemporâneo - TRANSES*, coordenado pela Profa. Dra. Sônia Weidner Maluf, e o *Laboratório de Estudos da Violência - LEVIS*, coordenado pelo Prof. Dr. Theóphilos Rifiótis. Também apoiaram minha participação: financeiramente, a Direção do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da UFSC; e, com encaminhamentos administrativos, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e o Departamento de Antropologia, ambos também da UFSC. A todos e todas, meu melhor muito obrigado.

² Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina

³ Há inclusive dúvidas sobre se Weber utilizou a expressão, ou se utilizou, como. Ver PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, Junho 1998. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso. acesso em 30.04.2012.

⁴ "Ação" aqui seria mais prioritariamente para o campo da religiosidade, a idéia da "busca" e digamos provocativamente "usufruto" do que se procura: uma promessa de salvação ou de cura, uma técnica de promover encontros com o divino ou com outras dimensões da vida humana, uma comunidade onde compartilhar, um segmento, um círculo ou uma rede - de convivência presencial ou não - e onde ter a possibilidade de repetir e compartilhar estas experiências.

⁵ Embora chamar genericamente estes agrupamentos de "religiões" - como em toda categorização sociológica generalizante - seja problemático, o termo "religiões", tem sido adotado por evocar a importância e o sentido da repercussão que o uso da ayahuasca tem entre os participantes destes agrupamentos, em suas trajetórias pessoais, particularmente no que se refere a como lidam com sua "vida espiritual". São relatadas, neste sentido, e em diferentes contextos, modificações significativas em como pensam-agem em suas relações com o os demais seres (incluindo aqui os que poderíamos chamar de não-humanos, tanto animais, quanto plantas e entidades consideradas "espirituais"), e também com o mundo e com o cosmos.

⁶ Ver Groisman 2000 e Groisman 2007.

⁷ Em 1996, quando realizava minha pesquisa de doutorado, participei do *I Encuentro Europeo de Centros Daimistas*, onde apurei que havia agrupamentos associados ao CEFLURIS na Bélgica(1), Inglaterra(1), França(1), Alemanha(8), na Itália(3), na Holanda(3), em Portugal(1), na Espanha(6), na Suíça(1), no País de Gales(1), com um total estimado de 300 membros. Hoje há agrupamentos daimistas em todas as regiões do planeta.

⁸ HANNERZ, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.

⁹ O uso "individual", "recreativo", da ayahuasca tem sido enfaticamente contra-indicado como problemático e heterodoxo em relação às "tradições milenares" que informam os usos coletivos.

¹⁰ No mesmo sentido, mas por outro lado, Márcio Goldman (GOLDMAN 2008) problematizando a possibilidade do projeto de uma "antropologia simétrica" ser tomado "modernamente", argumentou em favor de um projeto epistemológico *simetrizante*, ou seja que incorpore singelamente sua própria possibilidade de fracasso, condição *sine qua non* para que também na práxis, e por sua vez, incorpore o princípio do reconhecimento de que não é "dono de uma verdade".

¹¹ O livro - e particularmente os excertos por mim selecionados - contém reflexões de Latour sobre seu testemunho de sessão "terapêutica" voltada para o "tratamento" de imigrantes de várias regiões do mundo no Centro George Deveraux, da Universidade Paris VIII, que é uma agência de "ajuda psicológica" para famílias de migrantes, localizada em Saint-Denis, França.