

CARTOGRAFIAS DO SAGRADO NA CONTEMPORANEIDADE: o nascimento da biorreligiosidade

*CARTOGRAPHIES OF THE SACRED IN CONTEMPORARY SOCIETY:
the birth of a bio-religiosity*

Mary R. G. Esperandio^()*

RESUMO

Como resultado de uma pesquisa sob o título: “Subjetividade Contemporânea e Religiosidade – Cartografias de Novas Figurações Religiosas”, este estudo apresenta algumas das conclusões alcançadas. O objetivo da pesquisa foi investigar a experiência do sagrado na contemporaneidade e destacar o que tais experiências evidenciam acerca da subjetividade hoje. O método de investigação utilizado foi a cartografia – composta por entrevistas a fiéis e observação participante nos rituais religiosos dos grupos pesquisados. Nesta reflexão é apresentada uma breve cartografia do Santo Daime em Curitiba-PR (região metropolitana). Os resultados apontam a proeminência das sensações corporais sobre a cognição enquanto fonte de produção de sentido da experiência religiosa, podendo indicar o nascimento de uma biorreligiosidade, levantando assim, a pergunta se estaria ou não se configurando uma nova tendência no modo de produção de sentido da experiência religiosa contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Cartografia. Subjetividade Contemporânea. Ayahuasca. Biorreligiosidade. Santo Daime.

ABSTRACT

As a result of a research under the title: “Subjectivity and Contemporary Religion - Cartographies of New Religious Figurations, this study presents some of the findings of this investigation. The aim of this research was to investigate the nowadays religious experience highlighting what such experiences reveal about contemporary subjectivity. The cartography composed by interviews and participant observation in rituals was the method used in this study. In this reflection it is presented a brief cartography of Santo Daime in the metropolitan area in Curitiba-PR. The results point out the prominence of bodily sensations instead of cognition as a source of production of meaning of religious experience which might indicate the birth of a bio-religiosity and raise the question whether a new trend in the way of production of meaning in contemporary religious experience is emerging or not.

KEYWORDS: *Cartography. Contemporary Subjectivity. Ayahuasca. Bio-religiosity. Santo Daime.*

^(*) Doutora em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) da Escola Superior de Teologia (EST) – São Leopoldo. Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação - Mestrado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. Psicóloga (CRP 08/13082). E-mail: mresperandio@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este estudo tem por objetivo contribuir com as investigações atuais acerca da subjetividade contemporânea. Consta-se que tais estudos, em particular os empreendidos pela Psicologia, pouco têm contemplado o aspecto da religiosidade. No âmbito da reflexão teológica, a problematização da subjetividade aparece apenas de modo pontual, através dos debates fomentados pela Teologia Feminista nas investigações voltadas às questões de gênero. Entretanto, o tema da subjetividade não se circunscreve a uma área específica nem é monopólio da Psicologia ou Psicanálise. Aliás, no contexto socioeconômico cultural capitalista em que vivemos, percebe-se que é no campo da subjetividade que as guerras estéticas são travadas, como bem observa Lazzarato. Para este autor, as guerras econômicas se tornaram guerras estéticas porque lutam pela captura dos modos de percepção, posto que há uma luta pela instauração de valores que vão nortear as escolhas dos consumidores (LAZZARATO, 2006, p. 100-102). Igualmente no campo religioso há uma luta pela captura dos modos de percepção e vivência do sagrado. Os efeitos dessas lutas se visibilizam nos discursos de verdade que emergem e nos corpos que expressam as novas formas de subjetivação (de criação de modos de existência) e de relação com o Sagrado.

Com base, portanto, numa pesquisa sobre Subjetividade Contemporânea e Religiosidade: Cartografias de Novas Figurações Religiosas¹, este estudo apresenta a cartografia como método utilizado na pesquisa e alguns dos resultados alcançados. Três grupos foram pesquisados: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Canção Nova. Na presente reflexão, será apresentada uma breve cartografia do Santo Daime. Quer-se, a partir de uma aproximação a essas novas figurações, discutir sobre a experiência do sagrado na contemporaneidade e destacar o que tais experiências evidenciam acerca da subjetivação contemporânea.

SUBJETIVIDADE E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: O USO DA CARTOGRAFIA COMO MÉTODO DE PESQUISA²

¹ Por “figurações religiosas” refiro-me aos contornos que um dado grupo religioso delinca, formando um “desenho”, uma configuração sobre a qual se pode tecer considerações.

² O uso da cartografia como método de pesquisa em teologia está detalhado em artigo sob o título: “A pesquisa da Subjetividade em Teologia – Notas sobre o método cartográfico” – em vias de publicação.

A subjetividade, tal como é tomada na proposta investigativa, não é entendida como oposto da objetividade, ou mesmo em referência à intimidade/interioridade do indivíduo. Também não é equivalente à idéia de identidade (aliás, pode-se dizer que identidade é uma forma, entre outras, de produção de subjetividade). Subjetividade refere-se, antes de tudo, a processos. No plural. Processos de composição de territórios existenciais que são constituídos em simultaneidade às configurações do social. Ou seja, a subjetividade é acima de tudo histórica. Nesse sentido, conforme observa Rolnik (2006, p.3), cada regime produz determinadas formas de subjetividade para conservação e operação daquele regime. Por exemplo, a subjetivação contemporânea tem produzido uma “subjetividade flexível”, pois uma sociedade capitalista necessita de indivíduos com subjetividades flexíveis para dar conta dos novos mundos que são continuamente criados. A todo instante surgem novos mercados – e junto a eles, as novas formas de vida. Requer-se, assim, uma permanente re-formatação da subjetividade em um curto prazo de tempo para dar lugar aos sempre novos mercados a serem consumidos. É por isso que nos parece mais adequado falar em “processos de subjetivação”, pois tais processos referem-se ao movimento de *criação de modos de existência*.

Considerando que a pesquisa tem como ponto de partida as novas figurações religiosas, intenta-se colocar em evidência a forma como as questões de fé e de expressão religiosa se movimentam, se transformam, se (con)formam e de que modo participam no processo de produção de subjetividade na contemporaneidade. Ou seja, trata-se de um duplo objetivo que é *cartografar os processos de subjetivação* produzidos pelas novas figurações religiosas que têm emergido na contemporaneidade buscando, ao mesmo tempo, compreender as condições de possibilidade de tais formas de expressão religiosa.

A atividade cartográfica tem como foco o movimento, os processos envolvidos no aparecimento de determinados territórios. Numa cartografia, “pode-se apenas marcar caminhos e movimentos” que compõem territórios (DELEUZE, 1998, p. 48).

Nortearam, pois, a prática cartográfica, perguntas tanto de caráter mais geral que permitiram situar as figurações religiosas no campo social, quanto perguntas mais específicas, tais como: De que forma se apresenta essa nova figuração religiosa? Quanto/de que modo suas crenças e rituais se misturam “com” – e/ou proporcionam sua singularização em relação a outras figurações? Que

pistas essas novas figurações religiosas nos dá em relação às correntes atuais de sensibilidade? Em que outros campos sua transversalidade pode gerar sentido?

Essas perguntas permitiram a apreensão do movimento, do caminho, pois, diferentemente dos mapas que são mais estáticos, a cartografia quer apreender o processo, a análise das linhas, dos espaços, dos devires (DELEUZE, 1998, p. 48). A atividade cartográfica possibilita compreender os *processos de criação de modos de existência (de subjetivação)* que se produzem no tempo e no espaço, tanto naquilo que já está nomeado como naquilo que dilui os nomes e impulsiona a criação de novos sentidos. Significa, conforme esclarece Rolnik (1989, p. 66) o rastreamento do desejo no campo social.

A atividade cartográfica de um dado fenômeno com vistas à compreensão dos processos de produção de subjetividade baseia-se ainda, na noção de genealogia, tal como desenvolvida por Foucault (1999, p. 15-37). A genealogia não busca pela essência dos fenômenos, mas sim pelo processo que possibilitou o aparecimento de tais práticas nas configurações do social. Em outras palavras, busca compreender as *condições* nas quais os processos de subjetivação ocorrem. Não visa traçar relações de causa/efeito. Não se pergunta o que os fatos representam, mas o que fez com que eles se representassem desse modo, quais foram as suas *condições de possibilidade*. Para Foucault, a genealogia permite perceber que

[...] atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. [...] O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate (FOUCAULT, 1999, p.18).

A pesquisa genealógica pressupõe que quando se tenta resolver, no interior mesmo da trama histórica, as condições de possibilidade para o aparecimento de uma certa configuração social, pode-se ver aí, ao mesmo tempo, a constituição do próprio sujeito nessa trama histórica. Por isso, há uma implicação mútua entre pesquisa genealógica, práticas sociais e processos de subjetivação (criação de modos de existência). E é isto que Foucault (1999, p. 7) chama de genealogia: “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc, sem ter que se referir a um sujeito seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história”.

Assim, a atividade cartográfica (tendo como base a genealogia) apresenta-se como ferramenta bastante adequada à investigação da subjetividade

contemporânea. Ela favorece o “rastreamento” do desejo na dimensão da religiosidade e dos modos como as diferentes formas de expressão da fé têm se configurado na contemporaneidade.

Em relação aos resultados alcançados pela arte cartográfica, estes não se restringem ao campo da Teologia Pastoral. Crê-se que os resultados contribuem também em outras áreas e “fazeres” transdisciplinares voltados ao planejamento e execução de novas políticas de subjetivação. Aposta-se, pois, na pregnância do diálogo com as ciências afins. Em especial, com a Psicologia, mas também com a Filosofia, a Política, o Direito, entre outras.

Enfim, a atividade cartográfica permite ainda compreender o que somos hoje, pois incita-nos a pensar sobre o modo como a subjetividade se constrói no espaço e no tempo – uma geografia e uma história, como observa Deleuze. Exige-se, portanto, dos pesquisadores, capacidade interna de abertura ao novo e tolerância frente ao sentimento de desestabilização que permeia o exercício de investigação. Reside nisso uma riqueza e relevância na utilização desse método de pesquisa: o campo pesquisado não é tomado como local para constatação-reforço de teorias já construídas. Ao mesmo tempo, a teoria não perde, nem ganha mais credibilidade por aquilo que comprova ou não, no campo pesquisado. Seu mérito está naquilo que sua prática é capaz de colocar em evidência e que, por isso mesmo, trará subsídios que permitirão novos fazeres que possam promover a vida: a afirmação e a promoção da vida é um princípio ético norteador da pesquisa ora apresentada.

A seleção dessas três novas figurações: Canção Nova, Santo Daime e União do Vegetal – UDV se deu em função de que, a despeito do crescimento de tais grupos, há poucos estudos acadêmicos a eles referidos³. Este artigo, entretanto, restringe-se apenas à cartografia do Santo Daime em Curitiba - PR.

³ Uma busca no Banco de Teses e Dissertações da Capes dá conta do seguinte resultado: Sobre o Santo Daime há 2 teses de doutorado: ARAÚJO, M. C., 2010; OLIVEIRA, J. E.B., 2008) e 7 dissertações de mestrado (OLIVEIRA, L. P.M., 2009; FERREIRA, C. A., 2008; SILVEIRA, T. C., 2008; LIMA, S. A. S., 2006; ALVES JUNIOR, A. M., 2007; GREGANICH, J., 2010 – esta última não trata exclusivamente sobre o Santo Daime. Antes, faz uma comparação entre Santo Daime e UDV). Sobre a UDV há 4 dissertações de mestrado (uma delas não é exclusiva sobre a UDV, antes, apresenta uma comparação entre Santo Daime e UDV, citada acima: GREGANICH, J., 2010; SOUZA, V.M., 2010; RIBEIRO, D. L. da S., 2009; RICCIARDI, G. S., 2008; e 1 de doutorado (MELO, V. A. de A., 2010). Canção Nova: 1 dissertação de mestrado (PEREIRA, E. S., 2008) e 3 teses de doutorado (LA PAZ, N. I. de, 2008; RASLAN FILHO, G. S., 2010; GABRIEL, E., 2010). Beatriz Labate é a maior pesquisadora brasileira sobre ayahuasca. <<http://www.bialabate.net>>. É membro fundadora do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos). No *site* do NEIP há dados atualizados acerca da ayahuasca e indicação de produção acadêmica de vários colaboradores. Disponível em: <<http://www.ncip.info/index.php>>

ENSAIO CARTOGRÁFICO: O SANTO DAIME⁴

A apresentação que se seguirá agora como um breve ensaio cartográfico do Santo Daime⁵ deverá responder as perguntas citadas anteriormente, em referência ao que se estabeleceu como “perguntas norteadoras da prática cartográfica”: como se apresenta essa nova figuração religiosa; quanto/de que modo suas crenças e rituais se misturam “com” – e/ou proporcionam sua singularização em relação a outras figurações; que pistas essas novas figurações religiosas nos dá em relação às correntes atuais de sensibilidade.

Segundo Labate e cols. (2008, p. 24-25), o Santo Daime foi fundado por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, no Acre, na década de 30, e a partir do final da década de 70, um dos grupos ligados a esse movimento religioso se expandiu por todo o país, e na década de 80 para o exterior.

Foram pesquisadas duas igrejas do Santo Daime localizadas na Região Metropolitana de Curitiba: A igreja Céu do Paraná, situada em Bateias distrito de Campo Largo, filiada ao grupo CEFLURIS, e a igreja Céu da Nova Vida, sediada na cidade de Pinhais, uma igreja Daimista independente. Ambas representam as duas vertentes religiosas principais do Santo Daime. Em seu livro sobre as Religiões Ayahuasqueiras, Labate (2008, p. 25-26) faz referência a essas duas linhas. As que se identificam como ‘linha do Alto Santo’ “distinguem-se e funcionam de maneira autônoma, embora reivindiquem uma origem comum e mantenham relações de proximidade”. A outra é a “linha do Padrinho Sebastião” (ligada ao Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu da Serra ou Cefluris, sediada no Céu de Mapiá – AM).

A igreja Céu do Paraná possui autorização de funcionamento desde outubro de 2004 e segue os mesmos princípios de sua sede Céu do Mapiá. Seus rituais são realizados em um templo de madeira com capacidade aproximada de 100 pessoas e seu líder é chamado de “comandante”. A igreja também tem seus “padrinhos” e “madrinhas”, e periodicamente recebe visitas de membros de outros centros e da sede Céu do Mapiá.

⁴ Os dados sobre o Santo Daime em Curitiba foram coletados por Jessé Luiz Cunha, bolsista voluntário do Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica da PUCPR, a quem agradeço pelos relatos das visitas e realização das entrevistas.

⁵ A cartografia do Santo Daime apresentada neste artigo está bastante reduzida e com um foco específico. Para maiores informações sobre este grupo religioso, remeto o/a leitor/a à extensa publicação de Beatriz C. Labate e colaboradores, e Edward MacRAE.

A igreja Céu da Nova Vida foi fundada em 2001, e não possui ligações com o grupo CEFLURIS. Segue os ensinamentos de Raimundo Irineu Serra, chamado de Mestre Irineu pelos daimistas. Esta igreja originou-se de uma outra igreja do Santo Daime, localizada na cidade de Sorocaba – SP, chamada de Céu Sagrado, também uma igreja independente, originada da igreja Céu de Midan, pertencente ao grupo CEFLURIS. A Igreja Céu da Nova Vida tem dado assistência à formação de uma nova igreja na cidade de Mafra, Santa Catarina, chamada de Céu de Mafra, que também será uma igreja independente. Os rituais são realizados em um templo de alvenaria com capacidade aproximada de 350 pessoas e possui como líderes religiosos um padrinho e uma madrinha, os fundadores da igreja.

OS RITUAIS: O USO DA AYAHUASCA

As igrejas do Santo Daime utilizam em seus rituais a ayahuasca – uma bebida sagrada chamada por seus adeptos de “Santo Daime”, ou simplesmente “Daime”. Originária dos índios da selva Amazônica, significa “vinho das almas” e expressa um rogativo: Dai-me paz, Dai-me luz, Dai-me amor. Esta bebida é produzida pela cocção de dois vegetais, o cipó Banisteriopsis caapi (chamada de jagube pelos daimistas e de mariri pelos udevistas) e a beta-carbolinas, folhas da *Psychotria viridis*, de onde se extrai a dimetiltryptamina (DMT) (chamada de folha chacrona pelos udevistas e de rainha, pelos daimistas).

A beberagem dessa composição produz efeitos físicos intensos, já que é uma substância psicoativa. Os efeitos podem ser gastrointestinais, podendo levar à purgação, e de alteração da percepção. No contexto ritualístico, a purgação é interpretada como purificação e em relação à alteração da percepção, os fiéis relatam visões ou “mirações”, para as quais são dadas um sentido religioso. Esse efeito psicoativo produzido pela ayahuasca é chamado por alguns de alucinógeno. O antropólogo Edward MacRae observa que a caracterização da ayahuasca como alucinógeno não parece adequada, uma vez que traz a idéia de erro, engano, privação da razão e do entendimento. Em razão disso, ele prefere o termo “enteógeno” para a caracterização dessa experiência.

Derivada de entheos, palavra do grego antigo que significa literalmente ‘deus dentro’ e era utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transe proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos

eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si (MACRAE, 1992, p. 16)

Trata-se de uma experiência física e psicologicamente intensa. As sensações experimentadas pela ingestão dessa substância, aliada aos hinos (e às vezes também ao bailado) são todas interpretadas pela perspectiva religiosa. Elas são tomadas como sensações próprias do encontro do sagrado e são essas sensações o material usado pelo fiel para construir os sentidos de sua experiência religiosa-existencial. A letra de um dos cânticos usados em seus rituais expressa bem a crença no poder da bebida:

Eu Tomo Daime/ Que é para conhecer. Conhecer a beleza de viver. Dentro desta luz/Do meu eu superior. Eu tomo Daime/ Que é para aprender /Aprender a ter amor no coração/Andar pela estrada da vida/Com toda a liberdade/Eu tomo Daime á para renascer/Renascer no caminho da verdade/ Para encontrar a paz / Vos me livre dos enganos

Nas palavras de um dos padrinhos (líder religioso) entrevistados, o Daime

é o despertar da consciência do deus interior. (...) É um instrumento muito delicado, que toca nossa consciência que toca nosso coração. Estamos falando realmente do universo criador. De um contato tão íntimo que é a mais pura manifestação do criador na vida humana. (...) Tenho o santo daime como uma ferramenta muito graduada, e acho que todas as pessoas que habitam a terra deveriam ter a oportunidade de beber uma vez que fosse. Estaríamos numa situação realmente muito melhor.

Ao se perguntar a um dos líderes religiosos do Daime se a bebida sagrada era o veículo para o acesso ao sagrado, ou se era considerada pelos daimistas como o próprio divino, a resposta foi a seguinte:

Eu poderia dizer que as duas colocações estão corretas. O Santo Daime ele é propriamente um ser divino. Porque quando a gente vem aqui para fazer um trabalho a gente vem querendo ver alguma coisa: ou seja uma cura, ou seja, um impossível. Quando a gente ingere essa bebida sagrada ele automaticamente já sabe e ao mesmo tempo ele já faz essa conexão com o ser divino que habita em nossa mente. Nossa cultura com o santo daime é realmente muito simples, é o despertar da consciência do deus interior. Eu costumo dar um exemplo bem simples, as pessoas falam o nome de deus diariamente. Falam “ene” vezes ao dia e não se apercebem DEUS. Se você tirar as letras das extremidades fica EU. Então é a prova mais que material da existência da consistência do ser divino em nossa mente. Então ele proporciona essa ligação. Então eu posso falar que as duas opções estão corretas.

Há diferentes rituais. Os chamados *trabalhos de concentração* são realizados em todos os dias 15 e 30 de cada mês, independentemente do dia da semana. Iniciam-se às 20h e se estendem até à meia noite. Os participantes não podem se ausentar da igreja enquanto os efeitos do chá não tiverem cessado. O conteúdo dos rituais expressa uma religiosidade sincrética, pois mistura desde as crenças próprias da religiosidade popular católica (de base cristã), como também da Umbanda (com base nas Religiões Afro), do Espiritismo e da cultura indígena e mesmo da Nova Era. Há também, *os trabalhos de bailado* (de festividade) e *os trabalhos de cura*. *Os trabalhos de bailado* são realizados em dias festivos do calendário católico, como Dia de São João e Dia de São Pedro, têm uma duração de tempo mais prolongada, podendo chegar a 10 horas, e o chá é ingerido por até seis vezes. Há ainda, os “trabalhos fechados”, onde não é autorizada a visita do/a pesquisador/a, sendo permitida a entrada somente de membros fardados e de pessoas com problemas de dependência química buscando a recuperação pelo Daime. São chamados também de *trabalhos de cura*. De acordo com um membro entrevistado, nos rituais fechados são feitos de 3 a 6 “despachos”, nome dado à ingestão do chá. A respeito desse trabalho, um fiel assim se expressa: “o usuário de drogas entra de um jeito e é virado do avesso, ele sai daqui feito um cordeirinho”.

Nas entrevistas feitas com fiéis se ouve o testemunho de que a utilização da ayahuasca proporciona à pessoa com dependência química uma visão mais clara de si mesma e de seus problemas. Neste sentido, favorece um processo de “empoderamento” de si que ajuda na recuperação. Entretanto, para estes fiéis não se trata simplesmente das propriedades químicas dessa bebida, mas sobretudo, da sua natureza enteógena, ou seja, do poder sagrado que ela carrega. Como afirma um membro entrevistado, “o chá entrega uma ‘chave simbólica’, para abrir um contato direto com seu eu interior e com o divino”.

Na Igreja do Céu da Nova Vida, o trabalho se inicia com o sinal da cruz seguido por uma sequência de rezas do Pai-Nosso e Ave-Marias. Em seguida, o padrinho explica brevemente o ritual e, após a reza, todos são convidados a ingerir um copo da ayahuasca. A ingestão da bebida recebe o nome de despacho. Em seguida, os presentes se assentam em cadeiras dispostas de frente a um altar no formato de uma estrela de seis pontas (estrela de Davi) sendo que homens e mulheres sentam-se em lados diferentes, e são entoados os cânticos dos hinários, através da qual se ensina a doutrina daimista.

Os cânticos ocupam lugar central na fé Daimista. É a partir deles que a doutrina é ensinada e transmitida. Os hinos seguem o ritmo comandado por um instrumento chamado Maracá, um chocalho indígena, mas há outros instrumentos, tais como violões, flautas e atabaques. Após um período de cânticos de aproximadamente 20 a 40 hinos, dependendo do hinário escolhido para o trabalho, é feita uma pausa para a concentração, onde os fíéis ficam atentos aos efeitos produzidos pela bebida sagrada. Essa pausa tem a duração aproximada de 40 minutos dependendo da programação escolhida pelo líder religioso para o trabalho do dia. Após o período de concentração, os presentes são convidados a ingerir o chá novamente e a sequência anterior é repetida. O ritual é finalizado com a oração do Pai-Nosso e Ave-Marias seguindo-se algumas palavras de conforto proferidas pelo líder religioso e por fim uma salva de palmas.

Em todos os rituais existem os chamados fiscais, membros fardados indicados pelo líder religioso para dar assistência a todos os participantes. Estes, segundo uma pessoa entrevistada, podem ser comparados a “anjos”, são como companheiros de uma viagem no caminho em direção ao encontro do divino.

É possível afirmar que a ayahuasca funciona como um dispositivo (de caráter religioso) para produção de uma nova forma de subjetivação. A miração que se dá em função da ingestão do chá é significada dentro de um horizonte de sentido que se volta para a cura, para a busca da saúde, tanto física quanto emocional e espiritual. Percebe-se pelas entrevistas realizadas, que o uso da ayahuasca dentro do *setting* religioso favorece – potencializa – o controle do corpo, da vontade, das emoções. Controle este mediado pelas sensações físicas provocadas pela ingestão da bebida sagrada, que proporciona purificação física e espiritual, funcionando como dispositivo de produção de saúde. Nas palavras de uma entrevistada:⁶

O Daimé é a cura para tudo isso [ela se refere à depressão e à dependência química]. Eu não duvido do potencial da cura das outras igrejas, mas eu acredito assim, se eu tivesse chegado em outra religião e tivesse despertado a mesma fé que me despertou no Daimé, eu digo que levaria uns 5 a 10 anos para chegar a cura que cheguei no Daimé. O Daimé é um acelera, um acorda, um despertar para a vida espiritual mesmo.

A mesma entrevistada, ao ser perguntada se o daimé seria um veículo ou o próprio Deus, demonstra ambivalência na resposta: “Interessante o que você está me perguntando. Eu acredito que ele seja um veículo. Um veículo

⁶ Entrevista de uma fiel (chamada aqui apenas de “C”) a Jessé Cunha, em abril de 2010.

abençoado. Posso ver, sentir. Eu amo muito o Daime. [Posso] sentir como um ser divino, mas é um veículo que me conecta com a minha consciência”.

Percebe-se, pois, que essa forma de expressão religiosa atende a uma demanda de pessoas que buscam um melhor conhecimento de si mesmos e uma maior comunhão com o divino, com a natureza, com o próprio eu e, sobretudo, com a busca do bem-estar e da saúde: física (dependência química), espiritual (libertação de forças espirituais negativas) e emocional (cura da depressão e dos conflitos interiores).

DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A pergunta motivadora da pesquisa foi sobre o que as novas figurações religiosas nos mostram acerca da subjetividade contemporânea. Os achados não representam fechamento ou conclusões de uma pesquisa. Pelo contrário, evidenciam a necessidade de se continuar investigando, a fim de melhor compreender certas mudanças que podem ser percebidas na forma de produção de sentido na experiência religiosa hoje, e apontam também a necessidade de verificar se os achados podem ser ampliados e/ou aplicados a outras figurações contemporâneas – o que, neste caso, poderia indicar uma nova tendência no modo de produção de sentido das experiências religiosas atuais, e mesmo na própria produção de subjetividade.

As perguntas norteadoras que balizaram a atividade cartográfica favoreceram, tanto uma visão “geográfica” – territorial – do grupo pesquisado, quanto uma visão “histórica” – temporal no processo de estabelecimento desse grupo religioso.

Em relação às “condições de possibilidade” para a emergência desse modo de expressão religiosa pode-se destacar um traço peculiar, presente na subjetividade brasileira: a antropofagia. Salienta-se ainda, como resultado da pesquisa, a percepção sobre o início de uma nova tendência na produção de sentido da experiência religiosa contemporânea, que chamaremos aqui de uma biorreligiosidade.

SUBJETIVIDADE ANTROPOFÁGICA

Se a ayahuasca é uma bebida consumida por povos indígenas na região amazônica por mais de 4000 anos, conforme afirma Naranjo, 1986, (apud

MERCANTE, 2009, online) por que “só no Brasil se desenvolvem religiões de populações não indígenas que usam esta bebida?”. É Beatriz Labate quem observa que “ainda que em vários países da América do sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo de ayahuasca por parte de xamãs e vegetarianos, curiosamente só no Brasil se desenvolvem religiões de populações não indígenas que usam esta bebida” (LABATE, p. 2, online). Tais populações “reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Esta releitura se leva a cabo também a partir de outras heranças, como a afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem europeu.” (LABATE, p. 2, online).

O Santo Daime nasce em meio à mata e se expande para os centros urbanos, mas sua prática ritualística permanece sendo realizada fora dos centros, em área rural, nas adjacências das cidades. É evidente que a mídia e sobretudo a própria academia com seu interesse tanto no estudo científico da ayahuasca como psicoativo como no estudo da religiosidade em torno do uso desse bebida, colaborou com a divulgação do Daime no Brasil. As discussões públicas acerca do uso religioso da ayahuasca e sua retirada da lista de drogas proscritas pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas – CONAD – em 2004, ratificada pela Resolução n. 01 em 25.01.2010 (principalmente devido aos esforços da União do Vegetal – um outro grupo religioso que também usa a bebida sagrada), também compõe esse conjunto de razões que fazem essa nova figuração conhecida, aceita, procurada, legitimada como religião.

Há, contudo, um elemento nessa composição que merece destaque e que parece exercer um lugar significativamente importante na composição dessa nova figuração religiosa: a subjetividade antropofágica do povo brasileiro.

A expressão “subjetividade antropofágica” foi cunhada por Sueli Rolnik, embora a idéia de antropofagia como traço da cultura brasileira seja de Oswald de Andrade, publicada em seu Manifesto Antropofágico em 1928. Rolnik observa que

[...]o banquete antropofágico é feito de universos variados incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade num mesmo caldeirão, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias à priori [...]. Mas não é qualquer coisa que entra no cardápio dessa ceia extravagante: é a fórmula ética da antropofagia que se usa para selecionar seus ingredientes deixando passar só as idéias alienígenas que, absorvidas pela química da alma, possam revigorá-la, trazendo-lhe linguagem para compor a cartografia singular de suas inquietações (ROLNIK, 1998/2011, p.5).

Se em um dado momento histórico a antropofagia como traço da subjetividade brasileira, aliada a outras forças de subjetivação, favoreceu o nascimento e estabelecimento dessa forma de religiosidade, é possível prever que esse mesmo traço aliado, atualmente, à uma mudança já em curso relacionada à emergência de uma nova noção de espiritualidade, terá como efeito a popularização do uso da ayahuasca no Brasil. A mudança a que me refiro diz respeito à busca de experiências consideradas espirituais (de caráter sagrado) e não necessariamente religiosas (no sentido de estar atrelada a alguma forma de religiosidade instituída). Tais experiências com o uso da ayahuasca não necessariamente chegarão a se organizar como doutrina religiosa propriamente dita.

O uso da ayahuasca nos rituais do Santo Daime levanta a questão acerca do papel das sensações corporais no processo de produção de sentido na vivência do sagrado.

O NASCIMENTO DE UMA *BIORRELIGIOSIDADE* – O CORPO COMO INSTÂNCIA ÚLTIMA DE PRODUÇÃO DE SENTIDO DO SAGRADO

A época em que o Santo Daime começa a se popularizar e se expandir no Brasil é a década de 70. Nesse período há também, no cenário internacional, uma popularização no consumo de substâncias psicoativas e toda uma política (e uma polícia) voltada à normalização/criminalização/penalização do uso de substâncias psicoativas. Ao controle do governo sobre o corpo da população, Foucault chama de biopolítica. O autor observa que “o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho” (FOUCAULT, 1999, p. 80). Para Foucault, a mudança que ocorre na prática da medicina articula-se com o aparecimento de um conjunto de técnicas e saberes específicos para tratar a população, prevenir as epidemias, impor normas de alimentação e higiene, enfim, como forma de gerir a população e, ao mesmo tempo, aumentar o poder do Estado. A prática de uma biopolítica nasce, assim, da necessidade do controle da sociedade sobre os indivíduos. Tal controle “não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política” (FOUCAULT, 1999, p. 80).

Se no estabelecimento do capitalismo surge uma série de tecnologias voltadas para o controle do corpo, nas últimas décadas pode-se observar novos

efeitos dessas tecnologias. Ortega (2003) vai chamar essas novas práticas em torno do corpo e das identidades de bioascese (um cuidado de si restrito aos limites físicos do próprio corpo) e de bioidentidade (uma identidade referida às características corporais). Se antes os critérios de produção de identidade estavam articulados ao outro, à pertença a um grupo, à processos identificatórios a partir dos quais o indivíduo se podia reconhecer e sentir-se afirmado na assunção de valores, idéias, organizações e comportamento, hoje a subjetividade se “cola” no corpo, circunscreve-se aos limites do corpo.

No contexto contemporâneo, com o enfraquecimento das metanarrativas que serviam de referência para o indivíduo em relação às questões espirituais/metafísicas (qual o sentido da vida, quem sou eu, para onde vou), e com a produção de um “culto ao corpo”, o eu (e em última instância meu próprio corpo) torna-se critério de verdade, de lugar não só legítimo, mas sobretudo privilegiado de produção de sentido do sagrado. Neste sentido, as sensações captadas pelo corpo, vividas no corpo, passam a ter um estatuto distinto do da configuração histórica anterior, apontando assim, uma mudança na forma de elaboração das experiências, que parece sair do registro cérebro-razão para o registro do corpo-sensação.

Se antes, a experiência religiosa encontrava-se ancorada numa divisão entre mente e corpo, razão e emoção, pensamento e sentimento, transcendência e imanência, sendo que o primeiro pólo dessas dicotomias tinha predominância sobre o segundo, agora parece haver um deslocamento no registro e processamento dessas experiências, com proeminência das sensações corporais e das emoções sobre a razão ou pensamento. Ou seja, a dicotomia mente e corpo demandava uma produção de sentido da experiência religiosa assentada fundamentalmente no exercício das cognições, da razão cognitiva que apontava para explicações de caráter transcendente, metafísico. Como efeito das biopolíticas e das biotecnologias, o corpo ganha evidência e torna o divino menos transcendente e muito mais imanente – pois que localizado e limitado às fronteiras físico-corporais.

Se o mal-estar contemporâneo e as demandas pela busca de saúde circunscrevem-se aos limites do corpo, uma experiência religiosa que tem espaço de acontecimento e de produção de sentido no próprio corpo, ou seja, uma *bioreligiosidade* não só é bem-vinda; ela é desejada, procurada, valorizada, “naturalizada”, tida como “natural”, porque própria do nosso tempo, e começa a se tornar o “modelo” de experiência religiosa que mais sentido parece fazer às subjetividades em busca de sensações.

PARA CONTINUAR PENSANDO...

A atividade cartográfica nos ajuda a perceber que o interesse por experiências religiosas tais como as vividas no Santo Daime aparece na configuração do social como uma composição de forças que engloba: a busca da subjetividade contemporânea de experiências de sensação como instância legítima de vivência da espiritualidade; a experiência pessoal como critério e produção de verdades centrais, organizadoras da existência; o desgaste de sentido dos discursos religiosos tradicionais voltados a uma religiosidade cognitiva, racionalizada e com ênfase no transcendente.

Parece, portanto, que o encontro do sagrado no próprio corpo funciona como uma *biorreligiosidade* – como expressão de uma *biopotência*, pois esta permite a *passagem*, ou, *o acesso a outras forças* (no corpo) que potencializam a vida. É como se surgisse nesse tipo de experiência corporal-religiosa uma vitalidade que enriquece o corpo de uma força que ele parece desconhecer. Mistério do Sagrado. Como nos lembra Deleuze, na esteira de Spinoza, “não sabemos sequer o que pode um corpo [...]; falamos da consciência, e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos do que um corpo é capaz, quais são as suas forças nem o que é que elas preparam” (DELEUZE, s/d, p. 61).

Observa-se, portanto, que está em curso um processo rápido de descontinuidade na noção de experiência religiosa. O presente estudo possibilitou a percepção da emergência de uma biorreligiosidade, como pôde ser exemplificada aqui, pelo Santo Daime. Contudo, é possível também afirmar que começa a nascer no campo social uma noção de espiritualidade desarticulada da idéia de religiosidade e mesmo de qualquer sistema religioso instituído (embora não seja esse o caso do Santo Daime, que funciona e se expande com traços de religião instituída). Neste sentido, suspeito que dentro em breve se começará a tomar corpo na configuração do social a oferta e busca de experiências espirituais – ou espiritualistas – com o apoio de substâncias várias – que pode ser a ayahuasca e mesmo outras novas que surgirem no mercado – onde as subjetividades estarão em busca de sensações de bem-estar, de saúde e “qualidade de vida espiritual”, caracterizando, desse modo, a emergência de uma *bioespiritualidade*⁷.

⁷ Agradeço a interlocução com o professor André Luiz Caes a respeito da noção emergente de *bioespiritualidade* no contexto das reflexões aqui apresentadas.

O nascimento do que se está tomando aqui como uma biorreligiosidade pode estar apontando uma nova tendência no campo da produção de sentido na vivência do sagrado, e torna-se, assim, um desafio à reflexão teológica atual, sendo premente o aprofundamento dos estudos nessa área.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Conversações – 1972-1990*. 2ª. Ed. São Paulo: 34, 1998. 232 p.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto-Portugal: Rê, s/d. 298 p.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 14ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. 297 p.
- LABATE, Beatriz C., ROSE, Isabel S. de, SANTOS, Rafael G. dos. *Religiões Ayahuasqueiras. Um balanço bibliográfico*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2008. 193 p.
- LABATE, Beatriz C. *Um panorama del uso de la ayahuasca em el Brasil contemporáneo*. Disponível em: <<http://www.neip.info/downloads/Tespan.pdf>>. Acesso em: 20.04.11
- LAZZARATO, Maurizio. *As Revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MACRAE, Edward J. B. N. *Guiado pela Lua - Xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. 160 p.
- MERCANTE, Marcelo S. *Ayahuasca, dependência química e alcoolismo*. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net/edicao5-artigos/37-ayahuasca-dependencia-quimica-e-alcoolismo>>. Acesso em 20.04.11.
- ORTEGA, Francisco. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. *Cadernos de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 11 (1), 2003. p.59-77.
- ROLNIK, Suely. *Geopolítica da Cafetinagem*. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>>. Acesso: em 12.01.07.
- _____. *Subjetividade Antropofágica* (1998). Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf>>. Acesso: em 20.01.2011.

Recebido em 24/04/2011
Aprovado em 29/05/2011