

**O panteísmo em perspectiva:
localidades, práticas e particularidades em Pernambuco, Brasil**

Miguel Colaço Bittencourt¹

Resumo: Ao considerar o trânsito de pessoas e religiosidades no estado de Pernambuco, continuo a reflexão do self panteísta. Inicialmente, este artigo aponta a historicidade e a multiplicidade de compreensões globais e locais, acerca do tema panteísmo, para, posteriormente, detalhar a particularidade da Sociedade Panhuasca. Para tal, coloca-se em perspectiva movimentos panteístas de diversas localidades, que assumem a mesma denominação, mas apresentam diferenças significativas em suas composições, como exemplo, veremos os movimentos panteístas: Círculo de Deus e Verdade e a Panhuasca, ambos os movimentos surgiram em Pernambuco/ Brasil, porém em épocas diferentes. O segundo movimento será descrito, baseado em registros etnográficos, realizados nos anos de 2013-14, com a intenção de aproximação das suas classificações e sentidos locais. Palavras-chave: etnografia, panteísmo, religião ayahuasqueira, Nordeste brasileiro.

**The pantheism in perspective
locations, practices and particularities in Pernambuco, Brazil**

Abstract: In considering the transit of people and religiosities in the state of Pernambuco, I continue the reflection of the pantheistic self. Initially, this article points out the historicity and multiplicity of international and local understandings, on the subject pantheism, to later detail the particularity of Panhuasca Society. For such, Pantheistic movements of different localities, which assume the same denomination, but present significant differences in their compositions, are shown in perspective, as we will see the pantheistic movements: Circle of God and Truth and Panhuasca, both movements appeared in Pernambuco / Brazil , but in different times. The second movement will be described, based on ethnographic records, making in the years of 2013-14, with the intention of approaching its classifications and local senses. Keywords: ethnography, pantheist, ayahuasca religion, brazilian Northeast.

O panteísmo e as suas tradições

O termo panteísmo remete ao grego (*pan-* tudo e *theos-* Deus), ou seja, tudo é Deus, basicamente significando a integração, não existindo um ser personificado criador acima do universo. A visão panteísta compreende a profunda unidade que permeia na interligação das coisas - seres, átomos, carbonos e percepção humana. Tais experiências são pautadas num entendimento sob a contemplação e reverenciamento da Natureza como divina, sublime, grandiosa e bela. A Natureza e Deus, como um, expresso pela unidade e comunhão. Segundo Harrison (2004), pode-se datar o aparecimento desta forma de pensamento, nos séculos VI e VII a.C., associado aos hindus e pelo florescimento da filosofia grega de Heráclito.

¹ Doutorando e mestre em antropologia (PPGA-UFPE), coordenador técnico-científico da Revista de Estudos e Investigações Antropológicas. Vice-Presidente da Sociedade Panteísta Ayahuasca e Diretor do Instituto Universo Panteísta.

Atualmente, o panteísmo adquire um carácter sincrético composto por outras religiosidades que se assemelham pela relação de contemplação do homem com a vida e o ambiente, abarcando o naturalismo, paganismo, indigenismo, xamanismo, filosofia pré-socrática, taoismo e zen budismo. No que se refere a escrita, o primeiro registro etnológico do termo surgiu por volta de 1705, quando Jonh Toland se referiu ao universo numa abordagem espinosiana.

Por isso, poucos pensadores se destacam nessa perspectiva filosófica, entre eles estão: Sócrates (469-399 a.C.), Bruno Giordano (1548-1600), René Descartes (1596-1650) e Baruch Espinosa (1632-1677). Uma das semelhanças entre eles é que morreram condenados, exceto Descartes. Sócrates recebeu a sentença de beber cicuta por corromper a juventude ateniense, Giordano foi acusado de panteísmo e queimado, Descartes foi repreendido pelo suas concepções que fugiam dos ideais religiosos da época pela frase: *cogito ergo sum* (penso, logo existo). Por fim, Espinosa foi ex-comungado da Igreja decorrente dos seus pensamentos sobre religião e política com a proibição social de que nenhuma pessoa poderia falar, citar ou lê-lo².

A partir da construção histórica é perceptível uma espécie de duelo entre dualistas e monistas, fruto dos 'jogos de poder das religiosidades'. Esse conflito destrincha-se tanto na vertente religiosa quanto filosófica, que de modo 'disfarçado' buscam o controle social pelo julgamento moral. Por conseguinte, uma das críticas em relação ao panteísmo é que ele parte do pressuposto da resposta e negatividade do Deus, dualista, cristão e criador. Este conflito não se resume apenas em ideais e perspectivas, mas também em modos de vida (self e ethos religioso). Visto que o pensamento panteísta enfrentou repressões sendo visto como um tipo de contra-cultura religiosa.

Para entender sobre esta tradição, às vezes, é melhor conceber o que não é o panteísmo. Em primeiro lugar, como já dito, o panteísmo rejeita o *theismo* numa perspectiva de Deus criador personalizado, imanente, onisciente, onipotente e onipresente. Segundo, é comum a confusão entre os termos panteísmo e panenteísmo, sendo o último o universo dentro do Deus criador. Logo, entende-se diferente, tudo é Deus de tudo em Deus. Terceiro, o panteísmo não é um politeísmo, na ideia de que existe um globo de divindades de todas as religiosidades. Muitas vezes, no trabalho de campo me deparei com perguntas de não-panteístas: “No *panteísmo* Deus é tudo!? Então, por que ele não considera os deuses?”

2 Baruch Espinosa é um pensador marcante no histórico panteísta. Tal trecho a seguir mostra os ditos da excomunicação de B. Espinosa. “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”. Tal pronunciamento foi promulgado pela comunidade judaica de Amsterdam, em 27 de Julho de 1656 (Espinosa, 1979:VI).

Posteriormente, a pessoa explanava os deuses como Oxum, Iemanjá, Jesus, Sheeva, Krishna, Zeus, Poseidon, o sultão das matas, e outras várias entidades existentes nas religiosidades. Esta consideração se aproxima de um politeísmo (vários deuses), que também não é o fundamento do pensamento panteísta.

O panteísmo é debatido e traduzido por uma gama de vertentes. Paul Harrison (2004) apresenta uma contemplação da vida e interconexão por um viés materialista, Harrison (2004:1) define essa visão: “Profound religious reverence for the Universe/Nature”. São várias as concepções para designar esse termo que exprime uma postura religiosa, filosófica e materialista, dependendo de cada pensador.

“The religious belief or philosophical theory that God and the Universe are identical (implying a denial of the personality and transcendence of God. [Oxford English Dictionary]

A doctrine that equates God with the forces and laws of the universe. [Merriam Webster Collegiate]

The doctrine that the universe conceived of as a whole is God and, conversely, that there is no God but the combined substance, forces, and laws that are manifested in the existing universe [Encyclopaedia Britannica]” (Harrison, 2004:3).

Miguel Lunetta (2009) explicita o debate por uma ordem e lógica matemática. Arthur Schopenhauer (1997) aborda que o panteísmo parte da premissa explicativa de um Deus que não explica nada, “[...] *o desconhecido pelo mais desconhecido*”, que se resumiria num otimismo perante a vida. M. Levine (1994) aponta o sentido de Deus no panteísmo como radicalmente imanente ao mundo. Tal premissa parte de que Deus não está sobre o mundo, as montanhas, os mares e rios, mas constitui por inteiro tudo de forma íntegra. Para Forconi, do Vale e Delmiro (2012:26-27) o panteísmo destrincha-se em vertentes: “[...] *o panteísmo cristão, que vê toda a natureza como obra e manifestação do divino; e o panteísmo imanentista que, diluindo totalmente Deus nas coisas, quase se assemelha ao ateísmo*”. Tais ideias, também refletidas por Teilhard de Chardin (1955:311-314) propõem algumas distinções: pseudo-panteísmo (tornar-se tudo), para-panteísmo (tornar-se todos) e eu-panteísmo (tornar-se um com todos), resultando no imanentista, transcendente-místico, imanente-transcendente, biológico, evolucionista, de unificação, neo-panteísmo ou humanitário, socialista, espiritualista, de amor, de diferenciação, cristão, verdadeiro, de extensão, materialista e de difusão. Cada variação destas adota especificações diferentes³. Desta maneira, percebe-se através da história a magnitude do termo e a pluralidade de compreensões e conceitos que podem definir ou não determinados grupos (religiosos e não

3 Para maiores informações consultar os livros sobre o panteísmo na referência bibliográfica. Neste caso, especificamente o de Teilhard (1955).

religiosos). Verifica-se tal complexidade no contexto pernambucano, através de dois grupo com formas e conteúdos distintos, mas com termos e identificações semelhantes.

O estado de Pernambuco e o Círculo de Deus e Verdade (CDV)

Pernambuco é um dos estados centrais na história do panteísmo no Brasil. O grupo Círculo de Deus e Verdade foi um movimento religioso de característica afro-brasileira, fundado por José Amaro Feliciano, na década de 1920⁴, em Recife. As práticas se baseavam na contemplação das estrelas, dos astros e de outros elementos sincréticos. Cavalcanti (1933) destaca a influência afro-religiosa, muçulmana, católica e espírita nos adoradores da Natureza. A curiosidade é que este grupo foi classificado como panteísta por um jornalista que após escrever uma matéria fortaleceu a auto e alter identificação.⁵ Após a legitimação do CDV José Feliciano definiu o termo panteístas como pan = Deus e istas= amigo de Deus e dos reinos⁶. Uma das principais curiosidades do popular, pedreiro e semianalfabeto, Zé Amaro do Fundão, o líder, era a rejeição pela religião do livro. Em suas palavras existiam dois tipos de analfabetos: “os de letra e os da terra”. Cavalcanti (1933:61-62) destaca: “É bem acentuada nos adoradores a fobia pelas demais religiões. Então para com a igreja católica são todos eles uma irreverência ilimitada nas críticas”. Posteriormente, Cavalcanti (ibid.) descreve as afirmações dos adoradores: “O livro é a Natureza”, “Deus tudo quanto a bom”, “A Natureza Mãe do Universo” e “o mundo não tem início e não terá fim”. O autor também descreve os cânticos, a relação otimista que os “adoradores” tinham com a vida e a moralidade presente do grupo. A religiosidade de Zé Amaro surge como um combate as discriminações e intolerâncias, reunindo adeptos que visavam construir a vida do homem com a Natureza (Andrade, 2010). O grupo teve seu marco na década de 50, integrando cerca de 800 adeptos nas suas práticas (Aubrée, 2008:294). A decadência ocorreu após a morte do seu líder, findando em 1963 as atividades do CDV (Andrade, 2010; Aubrée, 2008).

Maurion Aubrée (2008) associou o grupo afro-panteísta com o Santo Daime, devido a função coletiva da religiosidade contra estigmas sócio raciais. Todavia, destaco que não obtive nenhum registro ou informação sobre o uso do enteógeno ayahuasca entre os adeptos do CDV ou qualquer vínculo entre os fundadores (M. Irineu e Zé Amaro). Tal associação entre os grupos (St. Daime e CDV) é baseada pelo agrupamento de sujeitos estigmatizados por

4 Essa datação não se mostra central entre os pesquisadores, Aubrée (2008) aponta a fundação em 1929, enquanto Andrade (2010) em 1927 e Cavalcanti (1933) em Julho de 1929. Por esta razão destaco a década de 20 como início desta religiosidade.

5 Tal informação foi obtida com o antropólogo José Tavares de Andrade, durante sua palestra em Olinda, no I Congresso Internacional Panteísta.

6 Waldemar Valente cunhou a expressão “ouviu o galo cantar sem saber onde”, ao se referir a recriação etimológica da palavra panteístas de Feliciano e aos seus fragmentos reunidos que calham nesta religiosidade. Feliciano dizia também que “Deus-Natureza porque Deus é o masculino e Natureza é o feminino” (Aubrée, 2008:292).

questões raciais e de classe, que através das suas reuniões fortaleciam o vínculo social pela solidariedade (Aubrée, 2008). Em outros termos, a associação entre os grupos religiosos foi feita por Aubrée, devido a semelhança da luta política dos sujeitos estigmatizados e da presença de características afro e católicas nos grupos. Desta mesma forma, sob o contexto de luta política e estigmatização, o grupo afro religioso foi contextualizado por Andrade (2010).

O CDV tornou-se conhecido pela sua forma de adoração e religiosidade, sendo objeto de estudo de pesquisadores como: Gilberto Freyre, Vicente Lima, Waldemar Valente, Pedro Cavalcanti, Roger Bastilde, Marion Aubrée e José Tavares de Andrade (Cavalcanti, 1933; Valente, 1966; Andrade, 2010; Aubrée, 2008). Neste sentido, o estado de Pernambuco⁷ é caracterizado como o berço do panteísmo no Brasil⁸.

Portanto, percebe-se a magnitude que um termo adquire com diferentes formações, continuidades, associações, configurações, expressividades e grupos sociais. Sobre a variedade de sentidos, categorias e vivências para o termo panteísmo será abordado em seguida a perspectiva filosófica panteísta de cunho autoral de Régis Barbier, presente nos ‘trabalhos e ritos’ da Sociedade Panteísta Ayahuasca, grupo ayahuasqueiro com sede em Paudalho, no estado de Pernambuco/ Brasil, com processo de institucionalização em meados do ano de 2000.

A Sociedade Panteísta Ayahuasca: a Panhuasca

O debate sobre religiões no panteísmo inverte a concepção de Durkheim (2008), no sentido de considerar o elo essencial entre religião e igreja. O templo dos panteístas é a natureza (os rios, mares, montanhas, florestas) e a expressão revela-se no florir e no murchar dos ciclos na vida. A premissa básica e inicial considerada fundadora das reflexões filosóficas panteístas parte de B. Espinosa, com o pensamento: “*Deus sive natura*” (o conceito de Deus como filosófico). A consideração que mais se aproxima da filosofia da SPA é a ideia de Deus como a constituição de tudo por inteiro de forma íntegra, ou seja, o mistério unitário paradoxal da interligação e conexão de tudo que há no mundo é intitulado como Deus.

V- “O que é sagrado é a própria (N)atureza, não existe uma coisa sobrenatural. Não faz sentido nenhum ser sobrenatural”.

M- “E quando você fala de natureza você fala de que?”

7 Durante as pesquisas soube de um grupo em São Paulo que se chama Congregação Panteísta do Agora e outros pesquisadores que também desenvolviam sobre o tema em outros estados. Notei entre os partilhantes da SPA um desenvolvimento de pesquisas sobre o tema, citando especialmente Nara Correa, Francis Lacerda, Thiago Aquino e Virgílio Bomfim.

8 Curiosamente, durante meu trabalho de campo, alguns panteístas da SPA estavam lendo e se informando sobre José Amaro Feliciano e o Círculo de Deus e Verdade. O antropólogo Tavares de Andrade foi chamado no Colóquio realizado pelo Instituto Universo Panteísta (IUP) para detalhar sobre seu livro – *Terapia Panteísta ou Religião da Natureza*.

V- “A tudo, ao Sol, a galaxia, ao que a gente sabe do universo e não sabe, mas, principalmente, aquilo que estamos mais em contato. Quando falamos que o cosmos é o sagrado. A gente tem contato com o cosmos porque nós estamos imersos nele, como um peixe que está dentro d'água. Estamos imersos nele o tempo todo. E a gente tem essa sensação de sagrado em relação ao cosmos quando a gente tem uma fusão, a gente se funde com. A gente entende que é natureza e se funde com a natureza em si que é o todo. A natureza cósmica, isso é sagrado. Mas, a Terra que é infinitamente menos que o cosmos inteiro, ela é o que temos mais contato dentro do cosmos inteiro, ela é o que estamos diretamente ligados e essencial. Então, a Terra seria o que temos de contato mais sagrado. O Sol que proporciona toda essa experiência, então, é exatamente como as culturas andinas, entre outras, que é o Sol, a Terra, o céu, as forças da natureza, a beleza e grandeza da natureza são o que é sagrado. Os seres vivos inteiros e tudo na terra. Esse equilíbrio que existe na natureza. Essa inteligência ecológica. Tudo isso é sagrado, é como se fosse um fractal de todo o sagrado de arquitetura cósmica e natural. Fazer parte e entender que somos natureza, entender que fazemos parte desse todo da Natureza ainda me coloca no altar de um Deus. Então, eu faço parte necessariamente de um Deus, sinto-me bastante honrado e inteligente em ter um ponto de vista em que eu me vejo como uma coisa divina e não uma coisa exterior a mim. Eu me sinto muito melhor assim. Acho que é muito mais respeitoso a diversas culturas e com todos os seres vivos que vivem nesse planeta. Então, acho que é muito mais inteligente e coerente em relação a ser *Homo sapiens sapiens*, o grau de inteligência maior é perceber que somos da natureza e que ela é tão divina quanto todos os seres vivos” (Victor dos Anjos, entrevista em 06/2014).

Nota-se um apreço pelos elementos e manifestações próprias da Natureza. Opções estratificadas também pertencentes a cultura humana não são apreciadas, como: asfaltos, prédios, poluição de carros e outros agentes degradadores e excesso de industrialização. Dessa forma, nota-se um apreço pelos elementos e manifestações próprias da Natureza. A idealização do ethos panteísta parte da premissa de viver em harmonia com estes elementos, dignificando uma cultura sustentável que respeite o ecossistema, de todo modo, subentende-se, aqui, a dificuldade e contradições perante a idealização e a realidade que permeia as interações sociais e operações baseadas pelo capital. Em outras palavras, em alguns casos, o panteísta se distancia destes estilos de vida idealizados, ficando no plano da romantização ou do conflito diante do caos urbano.

No trabalho de campo percebi que os panteístas tem uma rejeição pela classificação religião, principalmente, ao se considerar o termo como uma re-conexão - *religare*. A categoria nativa aborda que não existe uma re-ligação, visto que o nascimento é o início da ligação da consciência com o mundo. Com isso, o sentido panteísta engloba a espontaneidade, a relação da experiência existencial, que repercute na oposição a diversos ethos religiosos. Os

participantes não se classificam enquanto religiosos, ao se pensar inicialmente no sentido de re-conexão. O trabalho etnográfico possibilitou o aprofundamento do sentido panteísta de religião, algo que uma entrevista fechada não conseguiria explorar e resultaria em falsas afirmações. Outra definição rejeitada é o pertencimento do panteísmo as espiritualidades da Nova Era. A reprovação aponta que as religiosidades da Nova Era são um composto eclético dualista sem fundamento, ou seja, permeiam o campo esotérico sem o ceticismo e racionalização das vivências destas tradições, continuando a reproduzir a dualidade e o secularismo. Desta maneira, critica-se a falta de racionalização destes movimentos que optam por irem de fadas, duendes, símbolos budistas até elementos cristãos, como bem aponta Magnani (2000) em suas reflexões. Detalharemos este assunto após caracterizar o coletivo.

É preciso esclarecer que os panteístas não rejeitam o *theos*. A noção panteísta configura um grupo “sincrético” de filosofias. O termo pesquisado é uma teologia (religião e compreensão do *theos*) de carácter filosófico associando o próprio estudo de Deus como uma cosmologia pela consideração do absoluto/ dos astros. Neste pressuposto, é uma religiosidade de carácter filosófico teológico cosmológico.

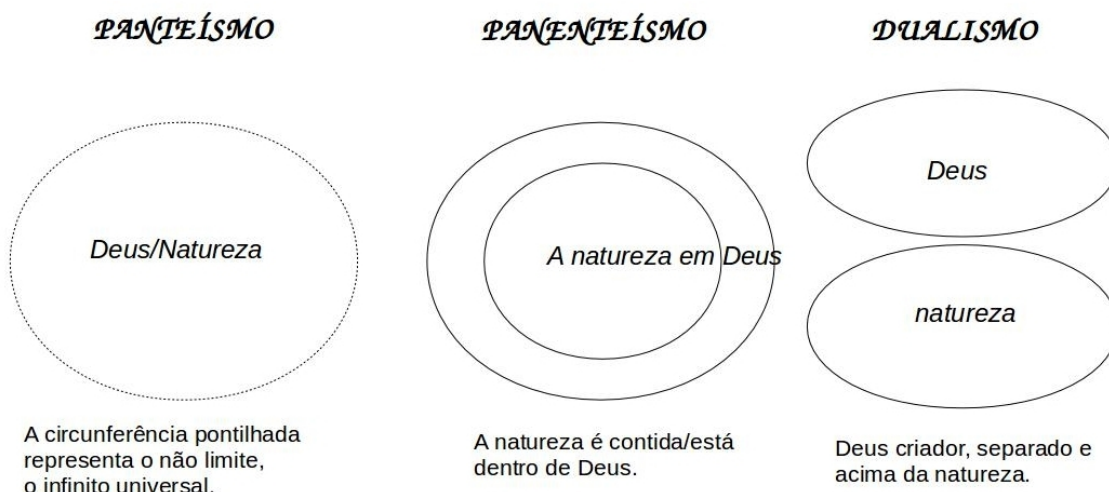
A perspectiva monista tem um carácter político, considerando três eixos fundamentais na sua construção. O *logos* (conhecimento universal), *ethos* (conjunto de valores cognitivos relacionados ao indivíduo e a comunidade) e *mythos* (símbolos, arquetípicos, histórias e metáforas). O conjunto destes eixos resultam em uma sociedade com carácter político e religioso. No caso, os praticantes da SPA são sujeitos que sacralizam a Natureza, entendidas como divina, participando de um processo de agenciamento para uma vida harmoniosa, digna e respeitosa. Tal vínculo parte do entendimento do homem perante a Natureza, ou seja, as relações constituídas pelo homem em seu habitat.

Os caminhos desta estrutura de pensamento percorre uma síntese de ideias. Primeiramente, a perspectiva panteísta aponta a causa do universo em si mesmo, explicado pelo conceito de Maturana e Varela (1995) de autopoiese (poiese= criação), sob o entendimento de que o Cosmos não foi criado, ele próprio se criou. Essencialmente, crê-se que ele sempre existiu. Segundo, é perceptível as influências de filósofos (Sócrates, Epicuro, Descartes e Espinosa) no desenvolvimento conceitual panteístico. O destaque de R. Descartes, parte da tentativa de instaurar a razão na época das trevas pelas palavras “*cogito ergo sum*”. Descartes formulou três substâncias: *res cogitans* (substância pensante, imperfeita, finita e dependente), *res divina* (substância perfeita, eterna, infinita, que pensa e é independente) e *res extensa* (substância que não pensa, extensa, imperfeita, finita e dependente). Na continuação, encontra-se as ideias de Espinosa, uma das demais afins é contida e expressa em sua obra -A

Ética-, parte 2, proposição VII, “*A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas*” (Espinosa, 1979:141). Com a filosofia geométrica de Espinosa, desenvolve-se no Escólio (ibid): “[...] *por consequência, a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro*”. Tal citação é encontrada também em Barbier (2009:46-47), que objetiva compreender a Natureza como a própria e única substância, descrevendo uma fenomenologia monista e paradoxal entre a consciência/existência. Ambas são parte do mesmo processo existencial. A consciência e a existência (a realidade e o mundo) apenas se realizam pelo encontro unitário e paradoxal destes dois polos. “*A consciência é consciência de um mundo e o mundo é mundo de uma consciência*” (R. A. Barbier). Ou seja, na síntese das ideias é descartado as dicotomias das substâncias para considerar uma única, a Natureza/ Absoluto como causa e manifestação de si, a partir da dimensão existencial do eu.

Cosmo-Existencialismo

O conceito cosmo-existencial fundado por R. Barbier, refere-se ao ser humano como uma expressão do universo. Tal categoria nativa contrasta a noção de transcendente/transcendental e da oposição entre matéria/energia. Primeiramente, compreende-se o plano da transcendência como um plano real que parte da experiência subjetiva de relação da consciência com o mundo. Tal experiência é pautada em uma intuição espontânea definida também como a experiência imediata e sensível. Barbier evoca o rompimento da dualidade kantiana, buscando um eixo intermediário entre materialismo e idealismo. Tais prerrogativas criticam qualquer forma de elitismo religioso ou poder capacitado apenas a alguns indivíduos. A perspectiva cosmo-existencial entende que todo ser humano é capaz de experiências místicas compreendidas como divinas sem precisar de intermediários ou auxiliares, ou seja, o transcendente e o transcendental são planos conectados e acessíveis. A perspectiva existencialista busca o entendimento do ser humano pelo estudo da natureza, a partir desse contato profundo, o ser está apto a realizar uma cultura eco-humanista.



Quadro 6: Gráfico da compreensão nativa sobre as perspectivas metafísicas.

No discurso filosófico, evoca-se: a) uma perspectiva metafísica transcendente, b) uma perspectiva metafísica transcendental, como duas únicas perspectivas metafísicas: o que é duplamente falso: 1:a obra de Kant é cognitivamente incompleta, 2:a categorização já é intrinsecamente dicotômica e excludente, tecida do interior da formação civilizatória dualista: oposições e antagonismos, quando denotados, sendo interdependentes, não formam duas perspectivas, mas um único eixo de perspectiva integrado: retificando os conceitos: o eixo de perspectiva transcendente/transcendental- representa uma perspectiva peculiar, especificamente teológica e teísta, não, essencialmente filosófica. A civilização ocidental não sendo a única possível, historicamente isolada, universal- embora globalizada por contágio e dominação- e, sendo diversas civilizações notificadas, ao longo da história, divergentes em relação a estes valores fundadores dualistas ditos do Ocidente, outro eixo de perspectiva é intuitivamente, provável. Trata-se da perspectiva metafísica, aqui destacada e denominada eixo de perspectiva metafísica cosmo-existencial, abrangendo um arco de tensão incluindo desde a estrutura cognitiva do homo sapiens até a estrutura cósmica e princípios operantes, configurando o arco filosófico por excelência, mais sóbrio e antigo como um arco-celeste ajuntando o macrocosmo ao microcosmo [...](Barbier, 2009:227).

Segundos os panteístas, a perspectiva cosmo-existencial pretende romper com a superestratificação e os elitismos culturais, conferindo ao homem o valor de ser humano e a Natureza entendida como divina, o valor que ela tem nesse ciclo. Dessa maneira, o homem não se vê acima da natureza, vê-se integrado a ela, sendo ele a própria natureza o objetivo é gerar o autocuidado e uma proteção social e política, colocando-se neste patamar de igualdade através da ressignificações dos valores humanos.



Quadro 7: O anel de mobius simboliza o paradoxo unitário e a relação circunstanciada do homem.

Estado-de-ser

A questão inicial do estado-de-ser parte da percepção do ser humano estar dotado de suas capacidades (afetivas, racionais, comportamentais e físicas). Desta forma, considera-se a experiência de consciência, racionalização, sentimento, percepção e afetos como sendo uma experiência do/no corpo. Inicialmente, tal síntese conceitual é apontada no discurso panteísta pelo resgate do termo alma, referindo-se a *ânima* ou *ânimo*.

Estado-de-ser (ser humano): expressão cunhada no conceito de que inexistente um ser separado de um estado, senão como hipótese, desafiando e desconstruindo, desta forma, o conceito dualista matéria versus espírito; rompendo o dualismo numa fenomenologia radical de cunho existencialista, superando alguns psicologismos típicos da fenomenologia na sua fase inaugural; esvaziando em termos, os discursos que põem em oposição consciência e corporalidade (Barbier, 2009:222).

Sobre tal conceito, nega-se, então, a afirmação de um mundo sobrenatural que exista ou tenha qualquer relação com espíritos, almas e reencarnação. A concepção panteísta do espiritual se refere ao discernimento da qualidade de um ser, em síntese, é o conjunto de virtudes e características de uma pessoa. Esta questão é importante, pois trata de um resgate do termo *ânima* representando intencionalidade, características e imanência. O *ânimo* em se estar, ser e fazer. Tal posicionamento compreende o ser humano dotado com “um estado”, por exemplo, sentir-se feliz, angustiado, inseguro, corajoso e outras expressões do sentir são estados vivenciados pelo ser, sendo estes transitórios. Ainda assim, nota-se uma busca pelas potências humanas para concretizar as capacidades do sujeito, seguindo o pressuposto de Espinosa, ao exercitar potências positivas o ser se reveste de mais capacidade e força. Por exemplo, a vida é felicidade e tristeza, mas, a medida em que se potencializa a felicidade, constrói-se uma via de afirmação favorável de autoestima. Com isso, entende-se que todo

indivíduo tem dentro de si um “*conactus*”⁹, uma busca pela luz, pelo numinoso e capacidade de realização.

A expressão da busca pela luz, desdobra-se no termo *nume* cunhado a partir de Rudolph Otto e recontextualizado por Barbier (2009:230-231), sob o pressuposto da possibilidade do apreço da experiência imediata, por uma tradução possível através da estética e poética. Isto posto, compreende-se que a experiência imediata, sensível e mística como um êxtase, um espanto frente ao mistério, magnitude, grandeza e beleza da Natureza provocado pela complexidade do sentimento do micro/macro expresso pelo encontro unitário da consciência com a realidade em que se vivencia e experiencia a existência. Tal êxtase reveste um sentimento de dissolução e pertencimento do eu, sendo o elo, parte e/ou o próprio mundo. Na compreensão fenomenológica panteísta, o ser não teria existência sem consciência, nem consciência sem existência, ambas, acontecem de forma unitária e dependentes uma da outra.

3.2.3 Campos de Virtudes

As virtudes panteístas são ressignificadas a partir das virtudes cardeais socráticas, teológicas e humanas. A mandala da cruz cardeal com lados iguais, elaborada a pedido da SPA de maneira artística, envolve um conjunto simbólico que representa o panteísmo. Inicialmente, as virtudes teológicas são fé, esperança e amor (caridade), já no panteísmo tem-se uma reconstrução dessa trina de virtudes para: confiança, esperança (aspiração) e amor. Daí surge a frase de Barbier, no início deste tópico, pondo no ser humano um exercício de aspirar amor, força e motivação como uma escolha inteligente e sensata, buscando o bem-estar. A aspiração é baseada numa ação ativa do próprio sujeito buscar suas necessidades e anseios. Logo, o panteísta intui de forma confiante uma realização pessoal, ou seja, estando seguro, certo de que diante das possibilidades de acontecer, acontecerá o florescimento e amadurecimento interior realizando os objetivos pessoais. A premissa básica e eterna é a busca pelo contentamento filosófico, a serenidade e a alegria.

“O nosso estado natural é de bem estar, respeitando as circunstâncias. Porque você não vai ficar cantando em cima de uma fogueira. Tá pegando fogo, você não vai ficar achando que está tudo bonito e cantando feliz, você está se queimando e tem que sair da fogueira. Agora, se não tem fogueira nenhuma tem que tomar cuidado para não ficar com fogueira imaginária se queimando. Então, muitas vezes o que Ayahuasca me ajudou a fazer foi me desvincilhar. Eu acho que isso tem muito haver com a perspectiva panteísta. Com essa visão de procurar o bem-estar, de afirmar que nós temos condições

9 Tal termo se refere a mesma expressão usada nas plantas, devido ao movimento heliotrópico da busca pela luz. O ser humano tem a busca pela luz, pelas clareiras do pensamento virtuoso e luminoso. Uma busca pela resolução de conflitos, manutenção e continuação da vida.

de estar bem, que isso não é tão difícil respeitando as circunstâncias, aprendendo a focalizar, indo atrás do que faz bem, construir esse bem. Estar na medida das possibilidades. Saber apreciar as coisas foi gerando um processo de transmutação grande para mim” (Thiago Aquino, 08/2014).

As virtudes humanas são elaboradas por uma cruz, a qual Régis Barbier intitulou como um resgate da cruz grega e andina, simbolizando os pontos cardeais, as quatro direções com pontos equilibrados sem diferenças geométricas de superior e inferior representando a igualdade dos polos. Onde, cada virtude corresponde a uma posição cardinal. Norte- justiça, sul- temperança, leste- coragem e oeste- prudência, no centro a rosa que simboliza o amor. A cruz é envolvida por uma serpente alada que simbolicamente é a unidade e a vitalidade de todos os polos em união.



Figura 6: Cruz panteísta de virtudes. Crédito: Valdemir Cruz.

No braço vertical, o ponto acima, o Norte, simboliza os brotos e ramos mais distais da árvore da criação, representando o reino dos pássaros, da águia ou do condor, a abertura e o vôo para a imensidão, a consciência ampliada, o júbilo e a inspiração, a sabedoria: é o par de asas do desapego em busca do mistério, o depois. O ponto abaixo simboliza o Sul, impulso universal, as raízes, o que vem antes de tudo; na imaginação geral, a serpente como um rabisco sinuoso e flexível, uma risca, um laço iniciando todas as figuras, ancorando as histórias e desenhos, rascunhando e refazendo, por mudar de pele, ser flexível e apresentar forme de microgameta. Confrontando a cruz, o Leste, no braço horizontal, simboliza o sol, o espanto intuitivo, o despertar; o início do dia e da jornada, a semente; o canto de cada um, a ação, o detalhe de cada momento; a precisão da visão clara e da matemática, geometria, gramática e lógica: é ciência ecológica, heliotrópica. O Oeste, simboliza a Lua, a suavidade serena, a maturidade e os frutos; o fim do dia, o recolher; é o mundo da imaginação, da poesia e da arte, da entrega e do repouso, da dissolução e dos véus. O ponto central da cruz presenteia o estado-de-ser atual; uma flor aberta,

uma rosa, com beleza e espinhos; é o lugar onde tudo está sendo expresso; é o infinito presente que se renova, o ponto vetorial dos braços da cruz, o centro do círculo regendo a vida. Uma alegoria abrangente destacando o ponto de cruzamento, o centro da memória, da imaginação e dos antagonismos; o momento presente, atual, definido e mutante, paradoxal e efêmero, do ser humano: a origem é o fim (Barbier, 2009: 68-69).

O panteão panteísta é a composição destas virtudes como um campo harmônico dentro de cada indivíduo, ou seja, suas características. A busca espiritual da religiosidade panteísta é mundana e compreendida pela lapidação das virtudes, o aprimoramento de si. Tais exercícios e práticas despertam “os aliados”, os quais são arquétipos ordenados geometricamente de acordo com a mão humana, contendo cinco eixos que atendem a departamentos do psiquismo. Os aliados são: o amigo, o dançarino, o professor, o artista e o visionário. O amigo é a capacidade de gerir, higienizar-se e cuidar de si. O dançarino é o amante que tem a capacidade de zelar pela amizade e pelo convívio. O professor é a área da construção, do planejamento, aprendizado e saber. O artista é a apreciação estética das artes, contendo o dom de contemplar e extasiar-se. Por último, o visionário é a reunião de todos estes elementos que trazem a capacidade de realização e intuição profunda.

O panteísta é um místico que não descarta o poder simbólico e arquetípico dos sonhos e imagens, principalmente, as associações sociais que circundam tais signos. O misticismo panteísta é como o dito zen, que em vez do homem flutuar ou se teletransportar para chegar na outra margem do rio, o místico prefere entrar no rio e nadar.

A experiência sensível¹⁰

A experiência sensível é similar a experiência mística, imediata, de êxtase e dissolução. Tal encontro místico pode chegar a ser chocante e confrontador, para alguns sujeitos é extremamente difícil (impossível) ter esse encontro, enquanto para outros é possível. O êxtase não se objetiva e racionaliza, nem mesmo se predetermina. É puramente sensitivo no quesito da percepção do sentir, expressando o espanto diante da circunstância com a existência. Ao ser traduzido torna-se uma experiência de admiração, contemplação e respeito. Para o desenvolvimento desta obra é fundamental compreender este nível de encontro, pois praticamente todos os panteístas reportam a esse tipo de experiência na sua infância ou, recentemente, durante suas “jornadas astrais cristalinas”¹¹. Geralmente, o êxtase

10 Para maiores informações sobre o quadrinho, consultar: <http://www.lote42.com.br/troche/o-livro.html>

11 Tal categoria nativa procura descrever o espaço da “ayahwasqueira”, das visões e sensações como o astral, estabelecendo neste “ambiente” uma definição aguçada de unicidade e beleza – cristalino. O termo é um contra-ponto e dissociação da compreensão dualista de planos superior/inferior.

se “cristaliza” ao se encontrar com algum elemento natural como uma flor, o nascer do Sol, as estrelas e, ocasionalmente, com o uso da bebida ayahuasca.

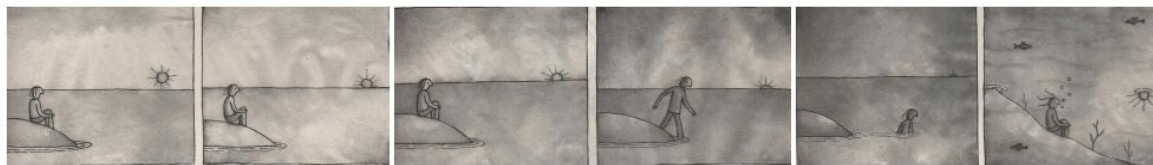


Figura 8: Quadrinho do artista Troche.

M- A gente fala sobre a experiência religiosa. Então, você em algum momento se viu vivendo uma experiência panteísta?

N- Lá na Sociedade?

M- Na vida.

N- Já, isso daí eu me vi. Acho que eu tinha uns 9 ou 11 anos. Foi quando eu me desliguei dessa religião cristã dos meus pais. Eu sai de bicicleta pra passear na rua, estava andando sozinha e cheguei num morrinho. Eu morava em Candeias, então, naquela época, 25 anos atrás era muito mato que tinha lá. Não tinha muito prédio, era mato, era mangue, tinha a lagoa. Então aquilo era tudo área encharcada e tinha um morrinho que eu subi com a bicicleta, larguei ela e fiquei olhando de cima, só tinha mato, aquele mangue, eu fiquei olhando o Sol se pondo... aquela atmosfera de bichos, besouros, cigarras e aquilo me deu um arrepio e uma noção assim. É como se naquele momento me deu uma sensação de pertencimento daquilo tudo, onde eu não tinha mais barreiras entre mim e aquela experiência do todo. Eu fiquei olhando aquilo. Então, aquilo pra mim, foi ali a minha experiência mística da minha vida. Depois, eu tive outras durante a vida, de lá pra cá tive outras nesse mesmo sentido, mas, a primeira foi essa. Tive várias outras, principalmente, quando eu viajo na chapada, fico mais em contato com o verde, com o natural e você tem mais aquela sensação de integração com aquilo tudo. Porque você não está afastado daquilo, você está ali (Nara Correa).

A experiência mística envolve a dissolução do eu uma noção de pertencimento ao Cosmos, a Natureza e a si mesmo, um tipo de êxtase contemplativo, gerando uma fusão que rompe as dicotomias separadoras do ser com o ambiente em que estaria imerso. Nesta fusão se chegaria no mais profundo encontro com o estado de ser, a profundidade do eu dito por Berckson. Tal profundidade é caracterizada pelo sentimento de união, plenitude, ânimo e outros, embora, em última análise se revelaria como um sentimento indescritível, o qual só se aproximaria de qualquer forma de tradução por uma via estética como a poesia, filosofia, música, pintura, entre outras. Como falar do perfume de uma rosa e de um cravo para quem nunca apreciou? São sabores adquiridos marcantes na memória sensitiva que a explicação objetiva, analítica e racional conduzem a outra via de expressão que não a do sentimento.

Com isto, tal êxtase também descrito pelo quadrinho do uruguaio Troche revela uma comunhão mística com o habitat. Essa comunhão é o “despertar” dos panteístas, ressaltando o apreço pela Natureza e pelo viés da experiência. Tal sentimento de dissolução e união com a Natureza é conceituado como uma experiência panteística de encontro monista que rompe dicotomias entre sujeito/objeto. Poeticamente, é ser o momento e a eternidade no mesmo instante ou a música que ressoa do violão do violeiro.

A experiência sensível além do lado poético é o impulso para um novo sentido de mundo, “resgatando as musas”, ou seja, o porquê das coisas serem como são ou usando a frase de Picasso: “tornando-se o que se é”. Durante uma entrevista, Barbier fez uma analogia da experiência sensível com a obra de Alice, a qual acho fundamental colocar na íntegra, pois descreve para os panteístas uma fração da “ayahuasqueira” e da relação da experiência com a criatividade.

“É muito interessante a maneira como o cineasta coloca a busca de Alice, você vê que no fim do filme, Alice nega o destino societário que era reservado a ela. Era reservado um destino societário, uma configuração era desenhada pra ela. Ela tinha que casar com fulano, fazer isso e fazer aquilo de acordo com as determinações e com as esperanças de acordo com as expectativas daquela sociedade na qual ela vivia. Mas, você lembra que Victor a noite passada mostrou uma camisa que Jales está desenhando, nessa camisa havia um coelhinho no canto direito numa imagem quadrada que era uma imagem da árvore, havia os passarinhos. Então, os passarinhos, os ovos do passarinho e o coelho que estavam lá também são símbolos universais da criatividade. E a criatividade é transgressora, por isso que no filme se não me engano a dona do jardim quer matar o coelho. O coelho que é safado porque ele come as coisas do jardim organizado, ele desarranja as coisas, ele perturba, então o coelho é um transgressor mas é um símbolo de criatividade. E naquela aventura de Alice o coelho aparece assim [som com a boca simbolizando agilidade e aparecimento em lugares diferentes] e ela resolve seguir o coelho em determinado momento. Ela segue o coelho. Então, não é todo mundo que segue o coelho. Em cem pessoas que você tem por aí, quem segue o coelho e que vão atrás do coelho, quase ninguém! O problema não é ir atrás do coelho é ter medo do coelho, aí aceita o que tá sendo oferecido, cai no canto da sereia societária. Aceita aquelas etiquetas, aqueles rótulos, faz-se o que se espera para poder merecer uma plateia, um aplauso, um reconhecimento e a pessoa vai obedecendo ao que é prescrito na plateia, na sociedade na qual nasce sem se interrogar primeiro, muito menos interrogando a ética, a política e a justificativa daquele comportamento cultural e nem um pouco mais e, principalmente, não questionando a si mesmo, no que realmente a pessoa quer ou é, ou quer ser. Como a pessoa se identifica com aquilo a pessoa nem se preocupa com aquilo, ela simplesmente fica superficialmente acompanhando e aceitando essas ofertas pra poder ter uma edificação imediata, um reconhecimento, um sentimento de pertencer e uns aplausos. Então, a maioria não faz isso não vai atrás do

coelho que é criatividade, é intuição, aquele espírito transgressivo, será que é isso? Será que isso presta? Será que não presta? Aquele ceticismo, aquela discussão, ela vai atrás do coelho naquela aventura. Acontece uma série de coisas, ela se confronta com as dúvidas. Ela se pergunta será que essa é a Alice verdadeira ou não é, quer dizer um problema de identidade, do quem sou eu. Até que mata o dragão que é o medo, então ela se reveste de uma armadura e ganha uma espada que é a espada da discriminação que é a espada da sabedoria, da justiça, da virtude que discrimina o que tá certo do que tá errado, o que é justo do que não é de acordo consigo mesmo. Então, ela volta daquele lugar que passou 5 minutos mas que pra ela foi um tempão e naquela aventura ela tem um bocado de poção mágica que faz ela crescer, que faz diminuir. Ela tem uma que faz diminuir, que ela fica um nada, quer dizer um nada no tudo. Sou um nada nesse tudo. E a outra faz ela crescer até ser o tudo, eu sou o tudo. Então, ser o tudo e o nada é a mesma coisa. Então, tudo é bom e nada presta. Ela conhece os extremos posicionais do eu e as dimensões do eu na esfera universal. Do eu sou o nada do mundo, até eu sou o mundo. Do anão absoluto, até o gigante absoluto. Ela viaja nessas configurações, se apossa na sua natureza existencial, mata o medo, o dragão, as incertezas e afirma como ela afirmava no sonho, o sonho meu. Então, qual a diferença que tem entre o sonho e a realidade. Qual a diferença fundamental que tem entre o sonho e a realidade? Existe uma diferença, assim é a prática fisiológica, mas naquilo que eu to dizendo de essencial, a percepção seus sentidos, a sua percepção do que faz sentido. Então, nessas esferas da percepção do que faz sentido, qual a diferença que tem entre nossos sonhos e a realidade. A realidade nos faz sonhar então nossos sonhos de certa forma é que realiza nossa realidade. O que vem primeiro são nossos sonhos a espera da realidade ou a realidade em si? As vezes, as coisas se invertem e se misturam. Só sei que ela volta com essa magia, com esse poder de si. E quando ela volta, ela usa a espada da discriminação, a armadura e o escudo que ela tem pra dizer isso não, isso sim, isso não. E nesse filme, especificamente, o pai dela é aventureiro e deve ter morrido, a gente entende, e o sócio dela tomou conta do destino daquela sociedade e beneficiou-se das ideias do pai que era criativo. Então, quando a filha se afirma pra se associar e se afirmar como herdeira daquela sociedade o sócio vê nos olhos dela aquilo que ele via nos olhos anteriores, isso mostra que tem não é uma predestinação, não é uma herança, mas tem que ter algo vital dentro de si que a gente chama de conactus. Algo que nasce dentro de si, simbolizado no filme como se fosse algo que vem do pai. Como se fosse uma coisa que vem geneticamente, ancestralmente, de alguma forma vem do pai, vem do pai também tem uma simbologia, vem do pai, vem de Deus, vem da Natureza, vem de alguma natureza. Então, tem que ter o conactus, o elã vital pra poder seguir o coelho, nem todo mundo vai atrás do coelho, mas quem vai atrás do coelho? Qual a virtude de quem vai atrás do coelho, é o conactus e o que o mundo? O que é esse mundo, esse país? ao qual o coelho leva, é o mundo do sentir, o mundo do sentimento. O mundo do saber sentir sutilmente as coisas, de sentir com a profundidade do estado-de-ser” (R. Barbier, entrevista em 21/09/2014).

É notado na SPA um movimento de espanto e êxtase frente ao que seria o mistério

unitário, descrito como a experiência sensível, mística, criativa e até mesmo panteística. A tradução para este encontro provocado pela via sensitiva e dos afetos é realizada de uma forma racionalizada por questões filosóficas existenciais. Nas práticas religiosas são explanados tais assuntos, que assumem a característica das ditas religiosidades populares pelo modo oral e prático, ainda que Barbier tenha escrito diversos livros, o fundamento da prática religiosa não acontece pela leitura, e sim pela oralidade nas “cerimônias”.

Os panteístas compreendem que qualquer homem tem a capacidade de ter o encontro existencial. No entanto, para se compreender experienciando o universo é necessário uma busca pela compreensão unitária, sendo uma via de reciprocidade. Tal estudo e perspectiva traça uma ligação entre monismo e ecologia, compreendendo que os desequilíbrios ambientais são gerados pelo desencontro e impulsionado por alguns fatores, como: a perspectiva dualista, o excessivo materialismo, super estratificações, formas hierárquicas que resultam em jogos de poder, ou seja, a vida dualista do “homem moderno”. Com isso, este “homem da modernidade” viveria uma vida afastado da natureza e prejudicando a mesma. De acordo com a perspectiva panteísta, a dualidade expressaria o desencontro com a vida/existência, uma separação do próprio homem diante da Natureza ou realidade existencial, vendo-a não como uma semelhante, mas como um objeto de usufruto sem consequências. A crítica principal - filosófica e ecológica - consiste em salientar que o homem dualista e moderno pensa estar fora ou acima da natureza, e não imerso, integrado e experienciando a mesma com uma noção de respeito e preservação.

Por isso, quando o panteísta afirma negar um tipo de destino societário carrega consigo um conjunto de críticas à perspectiva dualista e o modo capitalista do “homem moderno”. Logo, o indivíduo panteísta assume “escolhas” autorais e criativas que rompem com este desencontro de uma vida sem sentido, provocado em sua visão pela dualidade que atribui a realidade no que não existe, a personificação de uma vida no além, no sobrenatural com moralidade/ ética específica. Por outro lado, até mesmo o cientificismo é criticado pela ideia da suposta neutralidade e objetificação de uma vida, como se pudesse ser esse Deus que observa e sabe de tudo de fora. Em suma, na visão unitária, a perspectiva religiosa dualista causaria uma série de consequências como: hierarquias de poder, desigualdade e não aceitação do homem consigo mesmo, resultando em crises existenciais, de personalidade, angústias e depressões.

Sob estes pressupostos, apresento que tal ‘encontro com a Natureza’ resulta num contraponto à religiosidade cristã, uma das predominantes no Brasil, e outras de perspectiva dualista. Portanto, pode-se considerar que a SPA desenvolve um **movimento de**

descristianização, derivado da sua base ideológica, e principalmente no tecido cultural das religiosidades ayahuasqueiras.

Uma breve síntese da tradição panteísta

A identidade panteísta parte de dois princípios: das emoções e da razão, ambos, estão contidos no self-panteísta. Há na racionalização um tipo de ceticismo que compõem a identidade filosófica do grupo, enquanto a via afetiva deriva das experiências estéticas e místicas de contemplação. Todavia, o termo nativo “razão qualificada” busca a harmonia e satisfação igual dos dois intelectos (sensível/ racional). Os panteístas buscam nas práticas ritualísticas um aprendizado das emoções e da razão pela via do questionamento, da verificação e curiosidade. No exercício da razão qualificada é composto uma série de histórias, símbolos e mitos que permeiam estes campos sincréticos de narrativas e tradições expressas como ensinamentos e fundamentos da perspectiva panteísta cosmo-existencial.

O viés naturalista do grupo é associado ao movimento ecológico pelo zelo, consagração, apreço e estudo da natureza (totalidade). Considero que o aspecto ayahuasqueiro está dentro da vertente naturalista da SPA, pois esta linhagem de pensamento compreende que a Ayahuasca é um instrumento de conexão com a verdadeira Natureza Universal.

A expressão filosófica é associada aos movimentos existencialistas como: os pré-socráticos, socrático, estoicismo, epicurismo, espinosismo, fenomenologia, zen-budismo, taoismo e paganismo. O ceticismo¹² é uma característica importante do grupo, impulsionando a tradição, aspecto filosófico, curiosidade e examinação. Portanto, esta forma de ceticismo possui um questionamento no sentido de trabalho de vida e construção social panteísta que visa um tipo particular de moralidade, ética e visão de mundo. Ademais, estas questões pertencem aos desafios do panteísta ao lidar com a conquista cotidiana da autonomia e da autenticidade, diante do caos urbano.

Algumas considerações sobre a SPA e o movimento New Age

Ao refletir sobre as ditas novas espiritualidades é fundamental elaborar a discussão sobre a religiosidade como uma estrutura política, visto nos movimentos da nova espiritualidade, os quais simbolizam a busca do homem para uma nova consciência. Este movimento fruto da globalização e dos anos 60 e 70 é baseado e intitulado sob muitas definições e categorias. Existem os pontos em comum que são as práticas holísticas, a preocupação ecológica e o resgate da sensibilidade do homem (Magnani, 1900, 1996, 2000,

12 Ceticismo deriva do termo *skeptomai* que significa: considerar para examinar.

2005; Amaral, 1999).

Paul Heelas (2006) aponta que estes movimentos surgem diante do impacto dos movimentos de contra-cultura e assumem um contraponto as características seculares/tradicionais ocidentais, por esta razão são intitulados como alternativos e holísticos. São destacadas as práticas orientais como: yôga, tai chin chuan, acupuntura, aikido, meditação, entre outras. Paul Heelas (2006, 2007) destaca que estes movimentos atribuem um sentido subjetivo do self no mundo, visando a particularidade. Com isso, as novas espiritualidades exercitam um tipo de trabalho individual diante do mundo. O autor destaca que tal acontecimento de ampliação destas práticas sucedeu principalmente após a Revolução Industrial e o processo de institucionalização dos direitos humanos. Similarmente, após este fatos, surgiu uma nova busca do sagrado. Onde está o sagrado? “As novas espiritualidades” com influências orientais buscaram o sagrado em si, no interior da subjetividade, aceitando o “*I am what i am*” (Heelas, 2006:55). Para o antropólogo surge um segundo movimento que visa a liberdade e a qualidade de vida do sujeito nos dias atuais. Heelas (2006) intitula a procura da liberdade e da qualidade de vida, similarmente, com a busca do sagrado dentro da subjetividade, definido como a localização do sagrado no espaço subjetivo interno, resultando no *self* autônomo - “*autonomous self, of subjective life*” (Heelas, 2006:54). Tal busca resultaria ou não no “afastamento de antigas religiosidades tradicionais”, algumas ópticas optam por entender como uma (re)produção e outras uma “novidade” - a nova espiritualidade.

Por outro lado, como aponta Heelas (2006, 2007), Amaral (1999), Magnani (1996), estes elos formaram particularidades que ainda assim (re)produziriam o secularismo, uma maneira específica de mercado e fins no mundo capitalista. Desta maneira, a espiritualidade como forma de nova consciência também se torna mais um produto a ser vendido, consumido e muitas vezes institucionalizado de modo empresarial pelos “sujeitos new age”. Ao mesmo tempo em que resulta, também, na busca subjetiva pela qualidade de vida e bem-estar.

O ponto que nos interessa neste mercado de bens, mercadorias, ações, religiosidade e política é justamente o desenvolvimento do *self* autônomo já desenvolvido anteriormente. A espiritualidade em si é um termo que abrange várias vias de assuntos (mercado, valores, ética, outros). Heelas (2006) afirma que a espiritualidade nestes movimentos é vista como algo “profundo”, sendo associada a um bem-estar, harmonia e, precisamente, um conhecimento existencial que não se quantifica. O mesmo é colocado por Amaral (1999) no espírito da mercadoria do *New Age*.

Sob estas considerações, o *self* autônomo entenderia suas escolhas como criativas e

inovadoras, pois proporciona o bem-estar interior, subjetivo e uma melhoria na qualidade de vida. Tais “escolhas” estariam em diversos âmbitos sociais: familiar, trabalho, saúde, entre outros, e dependeria do momento e necessidade de cada sujeito. Ademais, cada qual criaria suas formas e soluções interiores capazes de proporcionar o bem-estar e melhoria na vida particular.

Baseado nestas suposições, o movimento panteísta tem características do self autônomo. Embora, opto por não defini-lo enquanto um grupo pertencente às *Novas Espiritualidades*. Pois, como aponta Magnani (1996, 2000), temos a impressão de que tudo pode sair do movimento da Nova Era. Na minha leitura, o termo *New Age* tornou-se uma categoria guarda-chuva, vinda de uma ideologia europeia e norte-americana, derivado da interação e contrastes religiosos. Ou, como aponta Leila Amaral (1999) servem de “instrumentos espirituais” com conotação artístico-cultural no qual se fala dos *chakras*, tarô, cabala e anjos, visando um tipo de sensibilidade sem racionalização, permanecendo na dicotomia entre matéria energia e planos sobrenaturais. Ademais, como detalha a antropóloga, pela conjunção de diversos elementos religiosos, muitas vezes, divergentes parece que não há um fundamento em alguns movimentos.

Portanto, classificar a SPA considerando suas características de racionalização das experiências e movimento de descristianização, não se torna correspondente com as características marcantes do movimento da Nova Era. Para definirmos a diferença do movimento panteísta do universo *New Age*, pensemos sobre o ponto de vista nativo. A crítica principal dos panteístas, ao movimento *New Age*, seria o acervo sincrético destes movimentos que visam a recuperação do tempo biológico. Mas, não buscam a crítica social ao pensamento mítico/simbólico de outras religiosidades e construção societária em geral, derivado de uma perspectiva fundante dualista, sendo quase um tudo e nada ao mesmo tempo pelo choque das bases doutrinárias e ideologias das religiosidades, ou seja, seria caracterizado como um movimento sem fundamento pedagógico.

Então, na minha leitura opto por apresentar as semelhanças e diferenças da SPA com movimentos ambientalistas. Neste caso, a principal semelhança ocorre pela busca do sagrado em si, a preocupação ecológica, busca da autonomia e liberdade. Por outro viés, a distinção com o movimento da Nova Era se concentra pela racionalização, rompimento de dicotomias, rejeição a algumas tradições religiosas, crítica social e perspectiva monista fundamental da SPA. Realizado esse esclarecimento da posição panteísta frente a nova espiritualidade prossigo com a análise sobre a religião.

Os estudos sobre as religiões se destacam na história da antropologia, nas correntes do evolucionismo, funcionalismo e estruturalismo. Outras linhas também permeiam esse campo como a fenomenologia, o pragmatismo, a psicanálise e interacionismo simbólico. Logo, há diversas formas de explicitar o fenômeno religioso. A citar, inicialmente, Sócrates ao refletir o ser e as virtudes; Aristóteles ao dividir as coisas da física (material) e da metafísica (além do material); Rudolph Otto ao abordar o numinoso pelo sentimento de graça e luz; Max Muller ao refletir a experiência sensível; Hume a causalidade; Freud ao associar como uma loucura coletiva; Durkheim, o fato social e o sagrado/profano; Weber, a ação social; Marx, o poder social religioso; entre o cosmos, os seres espirituais, o sobre-natural, as práticas, crenças, ritos, cultos, dentre os mais diversos pensamentos, conceitos, categorias e funções (Durkheim, 2008; Weber, 2004; Coutinho, 2012).

Como Tavares de Andrade (2010:27) aponta a classificação de religiosidade remete a diversos conteúdos de significados (coloquial, dicionários em diversos idiomas, literaturas, termos científicos, comportamentos, práticas, etc...). Também há a associação por paradigmas como “[...] *tradicional, mágico, masculino/feminino, individual/coletivo, ético/irracional, dominante/ dominado*” (Andrade, 2010:28).

Geertz (2012:69) analisa a religião como a orientação, o modo de ver, interpretar, significar as relações e o mundo, baseado no pensamento “da atitude” (disposições e condições) e “para atitude” (motivação, fins). As bases religiosas atuam nas bases de compreensão e interpretação do homem, tanto ao receber a informação ou o símbolo como na interpretação, discernimento e concepção do símbolo, atribuindo um significado. Comparativamente, é semelhante ao processamento da informação do olho conectado com o cérebro. Então, segundo Clifford Geertz o conceito analítico de religião é definido como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Um sistema de símbolos que atua para... (Geertz, 2012:67)

Em outras palavras, Geertz considera a noção de religião como base de perspectiva, interpretação e ação no mundo. Sob outro aspecto, complementar ao de Geertz, Csordas (2004) não aborda a religião apenas como uma categoria dotada do seu poder linguístico e simbólico, mas, também, dos comportamentos e ações que envolvem este campo estrutural e principalmente a fenomenologia existencial do homem. O antropólogo opta por desenvolver o homem no mundo como um fenômeno existencial. Primeiramente, Csordas (2004:163)

define religião como “*a category of human activity and experience*”¹³ e aponta o espanto do homem frente ao mistério da existência como parte da concepção do fenômeno religioso. A fenomenologia existencial de Csordas se desdobra por uma via paradoxal e fundamental de alteridade, a qual é o núcleo fenomenológico. Csordas afirma que a alteridade é o ponto de correspondência da subjetividade e intersubjetividade, constituindo a estrutura do ser no mundo, ou seja, o eu-no-mundo e o eu-outro-no-mundo.

My argument is that alterity is a fundamental aspect of human being-let us say an elementary structure of existence-and that misrecognition of this has resulted in both untold misery and boundless creativity in human life. This is no more than what Blake said in 'The Marriage of Heaven and Hell.' In sum, the phenomenologists error was to make a distinction between the object and the subject of religion when the actual object of religion is objectification itself, the rending apart of subject and object that makes us human and in the same movement bestows on us-or burdens us with-the inevitability of religion. The 'object' of religion is not the other; it is the existential aporia of alterity itself. The difficulty in recognizing this is precisely the difficulty of distinguishing a psychological from an existential language and moving from a language of interiority to a language of intersubjectivity¹⁴ (Csordas, 2004:167).

Csordas define a alteridade como núcleo da objetificação da religião, sendo ao mesmo tempo, a alteridade o objeto da religião. Deste modo, religião, alteridade e objetificação se tornam conjuntos cíclicos. Para o autor, a abordagem ou objetificação de si mesmo correlacionado com o outro é o campo e estrutura da religião. Tais afirmações de Csordas encaminham a um outro viés de compreensão. A religião como a base da experiência existencial do homem e também como uma estrutura política, como o autor afirma parafraseando Geertz, a experiência pessoal interage com os conflitos e dilemas do nosso tempo (Csordas, 2004). Em similaridade, a noção de religião e até mesmo a experiência religiosa é um constructo estrutural social político a qual se confronta com o geral/particular, identidade, semelhança/ distinção e separação. Em outros termos, a objetificação que o homem faz de si no mundo e com os outros é a experiência religiosa e o aspecto mais íntimo da política social existente.

De acordo com estas considerações, e influenciado pelas formulações de Berger e Zijderveld (2012). Há uma crítica da SPA sobre a institucionalização religiosa no cenário

13 (Uma categoria de atividade humana e experiência – tradução do autor).

14 Meu argumento é que a alteridade é um aspecto fundamental do ser humano – digamos uma estrutura elementar da existência – e que o não reconhecimento desta resultou em ambos uma miséria incalculável e criatividade sem limites na vida humana. Isso não é mais do que Blake disse em 'O Casamento do Céu e do Inferno'. Em suma, os fenomenologistas erraram ao fazer a distinção entre o objeto e o sujeito da religião quando o objeto real da religião é a própria objetificação, o rasgar do sujeito e do objeto é o que nos faz humanos e no mesmo movimento nos concede ou nos -nos sobrecarrega com- a inevitabilidade da religião. O 'objeto' da religião não é o outro; é a existencial aporia da alteridade em si. A dificuldade em reconhecer isto é precisamente a dificuldade de distinguir um psicológico de uma linguagem existencial e movendo-se de uma linguagem de interioridade para uma linguagem de intersubjetividade (tradução do autor).

social brasileiro e o fundamentalismo que rodeia este campo. Esta desaprovação excessiva sobre as instituições religiosas envolve a manutenção de normas seculares, e de modo inverso, também, aborda sobre a ausência de instituições filosóficas no cenário social brasileiro. No Brasil, nota-se uma igreja em cada esquina e pouquíssimos centros de filosofia, tais questões envolvem uma luta político-religiosa, a qual se originam choques, tensões, resoluções, identidades e diferenças. São nestas semelhanças e diferenças que os grupos religiosos assumem lugares, posições políticas, morais e identitárias, conquistando determinados sujeitos, espaços e estabelecendo-se enquanto coletividade.

Referências

ANDRADE, José Maria Tavares de. 2008. *Terapia Panteísta ou Religião da Natureza*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco Edt. Massangana, 2010.

AMARAL, Leila. 1999. Quando o espírito encontra-se na mercadoria. *Juiz de Fora: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, nº 2, pp. 91-104.

AUBRÉE, Maurion. 2008. O “círculo Deus e Verdade”, um movimento panteísta entre populações de origem africana no Recife (1929/1968). Recife: *Ci & Tróp.*, v32, nº 2, pp. 275-302.

BARBIER, Régis Alain. 2009. *Panteísmo: a religiosidade do presente*. Olinda, PE: Livro Rápido.

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

CAVALCANTI, Pedro. 1933. *Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, ano 3, n. 1, Abril, pp. 58-63.

COUTINHO, José Pereira. 2012. Religião e outros conceitos. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXIV, pp. 171-193.

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

de CHARDIN, Teilhard. 1955. *O fenômeno humano*. São Paulo: Editora Cultrix Ltda.

DURKHEIM, Émile. 2008. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 3º ed..

ESPINOSA, Baruch de. 1979. *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.]*. São Paulo: Abril Cultural, 2ªed..

FORCONI, Daniela; VALE, Fernando do; DELMIRO, Ísis. 2012. Deus e Natureza o Panteísmo em Florbela Espanca e Alberto Caeiro. *Revista dos Alunos de Graduação em Letras [on line]*, vol. 14.1, pp. 25-39.

- GEERTZ, Clifford. 2012. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC.
- HARRISON, Paul. 2004. Elements of Pantheism. Coral Springs, FL: Llumina Press, 2ª ed..
- HEELAS, Paul. 2006. Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life. Hedgehog Review. Vol. 8, issue ½, pp. 46-58.
- _____. 2007. The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs. Nordic Journal of Religion and Society, 19/1, pp. 1-28.
- LEVINE, Michael. 1994. Pantheism: a non-theistic concept of deity. London and New York: Routledge.
- LUNETTA, Miguel. 2009. Panteísmo. João Pessoa: Ideia.
- MAGNANI, José Guilherme. 1990. O Xamanismo Urbano e a religiosidade Contemporânea. Rio do Janeiro: Religião e Sociedade, 20(2), pp. 113-140.
- _____. 1996. O Neo-Esoterismo na Cidade. São Paulo: Revista USP, Set/ Nov, (31), pp. 6-15.
- _____. 2000. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2005. Xamãs na cidade. São Paulo: Revista USP, nº67, pp. 218-227.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. 1995. A Árvore do Conhecimento as bases biológicas do entendimento humano. Campinas, São Paulo: Editorial Psy II.
- VALENTE, Waldemar. 1966. Panteísmo em Pernambuco. Anuário da Faculdade de Filosofia 1962/1964. Recife, v. 7, pp. 129-179.