

Cartografias de globalização religiosa: imaginários, (i)mobilidades, materialidades e assimetrias de poder

Cristina Rocha¹

Introdução

Há muitas décadas, quando o mundo era menor e muito maior, pois não havia internet, passei a morar em um apartamento. Sentindo falta do jardim da antiga casa e estimulada por uma nova vizinha, procurei aulas de ikebana (arranjo floral japonês) na Liberdade, o bairro japonês de São Paulo. Naquela época, a Liberdade era quase que pacata, muito diferente da avalanche de jovens sem ascendência japonesa que ela atualmente atrai devido à popularidade dos animês, dos mangás e de bandas de K-pop. As aulas de ikebana eram dadas em um sobrado dos fins do século XIX que, então, também abrigava um templo Zen. Essas aulas e os rituais no templo eram povoados por imigrantes idosos, que reviviam sua cultura do outro lado do mundo. (Eu mesma já havia morado nos Estados Unidos como intercambista e sabia como era penoso estar longe do conhecido e como a língua, a cultura e os rituais nos aproximavam de casa.) Logo me apaixonei pela cultura japonesa e, ao longo dos anos, frequentei aulas de caligrafia, língua japonesa e a cerimônia do chá. Alguns anos depois, escrevi minha dissertação de mestrado sobre a cerimônia do chá como marco identitário dos imigrantes japoneses. No doutorado, escolhi o templo Zen para estudar

1 Professora de Antropologia da Universidade de Western Sydney, na Austrália.

como um imaginário do Japão e do Zen Budismo no Brasil (advindos primeiro da França e depois dos EUA) influenciavam as relações de poder entre nipo-brasileiros e brasileiros sem ascendência japonesa. A tese deu origem a um livro publicado em inglês (Rocha 2006a) e, depois, traduzido para o português (2016). Nesses anos de formação, tive o privilégio de receber uma bolsa da Fundação Urasenke de cerimônia do chá, e mais tarde, no doutorado, outra, da Fundação Japão. Ao chegar no Japão, além do esperado choque cultural, percebi quanto meu imaginário sobre o país era tingido pelo forte orientalismo presente no Brasil. Mais ainda, como pesquisadora associada à essas instituições prestigiosas, era tratada com deferência pela população local, uma situação muito diferente daquela dos meus compatriotas nipo-brasileiros que viajavam ao país de seus ancestrais para trabalhar nas fábricas automotivas (Rocha, 2006b; Sasaki, 2002; Tsuda, 2003).

No fim da década de 1990, ao mudar-me para a Austrália, seria constantemente indagada por australianos das mais diversas classes sociais: “Você conhece o João de Deus?” Naquela época, ele era praticamente desconhecido no Brasil, mas famoso internacionalmente. Passei, então, a pesquisar a atração enorme que o curador espírita brasileiro exercia entre estrangeiros; como a pequena cidade de Abadiânia transformava-se ao integrar um circuito transnacional de fluxos de novas espiritualidades; e como seus rituais espíritas de cura eram “localizados” no exterior. Essa pesquisa resultou na minha segunda monografia (2017), que recebeu o prêmio Geertz da Sociedade de Antropologia da Religião (SAR) da Associação de Antropologia Americana (AAA).

Minha terceira monografia também nasceu ao acaso. Em meados de 2010, comecei a perceber que cada vez mais jovens brasileiros viajavam à Austrália atraídos pela megaigreja pentecostal australiana Hillsong. O que aguçou minha curiosidade é que eles eram de classe média e média alta e “fãs” da megaigreja. Sabemos que o pentecostalismo é principalmente uma religião das classes baixas no Brasil. Como então a Hillsong estava atraindo jovens de classe média? No trabalho de campo, percebi que esses jovens estavam sobrepondo sua admiração pela Austrália (como parte do “Primeiro

Mundo”) a um imaginário da Hillsong como uma igreja de sucesso global. Afinal, como demonstrei em meu trabalho com o Zen e em outros artigos, as classes médias brasileiras consomem ideias, práticas e materialidade do Norte Global para afirmar simbolicamente sua classe e diferenciar-se das classes baixas. Meu novo livro, *Cool Christianity: Hillsong and the Fashioning of Cosmopolitan Identities* (OUP. 2023), foca os fluxos de cristandade jovem e “cool” entre o Brasil, Austrália e Estados Unidos. Nesse livro, usei os aportes de estética e materialidade religiosas como norteadores da análise.

Durante a pandemia de covid-19, pesquisei o transnacionalismo imóvel, isto é, as infraestruturas religiosas que fazem com que as pessoas possam estar “copresentes” por meio de “polimídias” (Madianou, 2016) mesmo estando impedidas de sair de casa ou viajar (Rocha, 2021). Além dessas monografias, também organizei vários livros com colegas. O mais significativo para os estudos da religião no Brasil é o livro que organizei com Manuel Vásquez, *A Diáspora das Religiões Brasileiras*, publicado em 2013 em inglês e traduzido para o português em 2016. Ele trata de como e por que as espiritualidades e religiões que se desenvolveram no país foram levadas para outras partes do mundo e as negociações culturais necessárias para serem tornadas “locais”.

Conto os bastidores de minha trajetória de pesquisa para ilustrar como as vicissitudes da vida fazem parte integral da nossa produção acadêmica. Foram essas primeiras experiências que me tornaram uma antropóloga interessada em religião, mobilidade e transnacionalismo. A antropologia nos dá esse espaço de reflexão de quem somos vis-à-vis ao Outro, de nos colocarmos visíveis no texto, de compartilharmos vivências e construirmos conhecimento junto aos nossos interlocutores e leitores. Essas características tornam o texto mais rico e mais humano. Mas meu trabalho esteve sempre aberto às contribuições que outras ciências sociais, como a Sociologia, Geografia e estudiosos de mídia e da religião oferecem à análise, como veremos a seguir. Seja com brasileiros ou estrangeiros, meu trabalho de pesquisa sempre se debruçou sobre como a religião é inscrita nos

corpos, vivida na vida cotidiana e tornada tangível por meio de materialidades. Igualmente, sempre me interessei por como a religião move-se pelo mundo e é “tornada local”, ou “reterritorializada”, à medida que chega em outros países.

Como exemplifiquei anteriormente, ao longo de minha carreira, investiguei conexões globais significativas, mas consistentemente negligenciadas pelos estudiosos da transnacionalização da religião. Minhas pesquisas demonstraram quatro aspectos expressivos dos fluxos transnacionais de religião. Primeiramente, eles são fortemente influenciados por imaginários construídos a partir de assimetrias de poder entre nações estado, o que Doreen Massey (1994) chamou de uma “geometria global de poder”. Segundo, eles acontecem por meio de vários vetores que se intersectam — a imaginação, a mobilidade (seja de imigrantes, turistas espirituais ou líderes religiosos), materialidades (objetos, prédios, odores, sons, vestimentas e corpos) e as mídias tradicionais e digitais. Vejo que esses vetores são infraestruturas através das quais os fluxos religiosos viajam. Terceiro, fluxos transnacionais são multipolares e multidirecionais — países não centrais, como o Brasil, o Japão e a Austrália, podem dar origem a fluxos, e estes podem viajar entre periferias do mundo. Por fim, eles também são multiescalares. Não apenas cidades globais (Sassen 2005), mas também pequenas cidades e vilas, como Abadiânia — onde se encontrava o hospital espiritual de João de Deus até ele ser condenado por crimes sexuais —, podem ser fonte e receptoras de fluxos. Passo agora a explorar mais a fundo cada um desses quatro aspectos.

O poder da imaginação

No início dos estudos de globalização cultural, Appadurai (1996, p. 3) postulou que a intensificação dos fluxos globais de mídia e migração teve uma profunda influência no “trabalho da imaginação como uma característica constitutiva da subjetividade moderna”. Para ele (1996, p. 31):

A imaginação se tornou um campo organizado de práticas sociais, uma forma de trabalho (no sentido de trabalho e práticas culturalmente organizadas) e uma forma de negociação entre locais de ação (indivíduos) e campos de possibilidade definidos globalmente... A imaginação agora é fundamental para todas as formas de ação, é em si um fato social e é o principal componente da nova ordem global.

Nas minhas pesquisas, demonstrei que, ao mesmo tempo que a imaginação é o fator-chave para as formas de ação na modernidade tardia, persistem imaginários históricos que essencializam, homogenizam e tornam exóticos tanto o norte quanto o sul globais. Esses imaginários são permeados por assimetrias de poder, onde o contexto dos fluxos (local de origem e chegada) faz diferença em seu impacto. Com efeito, como nos ensina Stuart Hall (1992), “o Ocidente” não é um território geográfico nem uma entidade natural, mas sim uma categoria produzida historicamente. Para Hall, a oposição binária entre “o Ocidente” e “o resto do mundo” é uma formação discursiva que surge como resultado de um conjunto de forças históricas que foram fundamentais para a formação da identidade da Europa. Isso inclui os processos da Reforma e do Iluminismo, bem como o encontro da Europa com o “Novo Mundo.” Ambos os processos deram à Europa um senso de si mesma, uma identidade em relação à qual outras sociedades e culturas não ocidentais foram avaliadas. A ideia de progresso, que surgiu durante o Iluminismo, foi definida em termos de um único modelo linear de desenvolvimento, segundo o qual as sociedades e culturas eram hierarquicamente classificadas como mais ou menos “civilizadas” ou “desenvolvidas”, dependendo de sua distância temporal ou proximidade com a modernidade (Hall, 1992, p. 313). Essa visão baseia-se em um conjunto de suposições historicistas segundo as quais a modernidade é entendida como “algo que se tornou global ao longo do tempo” e que certas culturas e sociedades só podem experimentar uma modernidade tardia, tendo sido relegadas a “uma sala de espera imaginária da história” (Chakrabarty, 2000, p. 7-8).

Os países latino-americanos sempre lutaram com a crença de que eram uma “versão de segunda categoria das modernidades do Atlântico Norte que eles ‘falharam’ em seguir” (Schelling, 2000, p. 2). Ao longo de grande parte da história da América Latina, e particularmente do Brasil, o tema da modernidade tem sido o polo central em torno do qual a ideia de identidade nacional foi tecida (García Canclini, 1995; Ortiz, 2000; Schelling, 2000; Souza Martins, 2000). Embora nunca tenha havido dúvida de que o Brasil faz parte do Ocidente, sua história colonial, juntamente com o senso de sua distância geográfica da Europa e da América do Norte, deram origem a uma incerteza generalizada em relação ao seu status como uma nação totalmente moderna. A modernidade ainda hoje é imaginada como algo que pertence ao “primeiro mundo” e que, portanto, deve ser importada dos centros de poder “metropolitanos”.

Historicamente, o Brasil e suas classes média e alta buscaram tornar-se modernos e cosmopolitas de várias maneiras, entre elas, estabelecendo políticas para atrair migrantes brancos europeus no século XIX e XX (Rocha, 2006a; Seyferth, 2002) e viajando para esses centros metropolitanos. Essas estratégias perduram, como demonstrei em relação aos brasileiros que têm um fascínio pela Austrália e consideram “um sonho” fazer parte da megagreja australiana Hillsong. Se o cristianismo oferece uma comunidade global a seus seguidores, as formas sensacionais (Meyer, 2009) da Hillsong, o que eu chamo de Cristianismo *Cool*, dariam a esses jovens brasileiros de classe média um sentimento de pertença ao norte global e a uma vida cosmopolita. O mesmo se passa com a expansão do budismo no Brasil. Ao imaginário sobre o Japão como um país que superou a destruição da Segunda Guerra Mundial para se tornar uma potência econômica, soma-se o fato de o Budismo ter sido adotado pelas classes médias e intelectualizadas nos Estados Unidos e na Europa. Associado às práticas da intelectualidade do norte global, o Budismo atrai as classes médias intelectualizadas brasileiras que desejam pertencer a essa comunidade.

De forma complementar, no imaginário europeu e norte-americano, o Brasil é concebido de duas maneiras. Por um lado, ele é o país da

sensualidade, beleza, vivacidade e liberdade sexual, e, por outro, é associado a um passado primitivo que os países industrializados perderam, no qual a espiritualidade está presente na vida cotidiana (Rocha, 2017; Rocha e Vásquez, 2016). Portanto, no imaginário coletivo do norte global, o Brasil torna-se o Outro primitivo, tradicional e exótico. Aparício e Chávez-Silverman (1997, p. 8) tratam de um processo semelhante em sua análise de como a cultura anglo-saxônica dos Estados Unidos representa a literatura latino-americana. Cunhando o termo “tropicalização”, eles argumentam que tropicalizar “significa imbuir um determinado espaço, geografia, grupo ou nação com um conjunto de características, imagens e valores que circulam e são perpetuados por meio de textos oficiais, história, literatura e mídia”.

Quando levamos em consideração esses imaginários complementares — o Norte como o centro da modernidade e o Sul como pré-industrial —, podemos entender por que algumas religiões brasileiras conseguem estabelecer fluxos globais mais facilmente que outras. Por exemplo, o movimento espiritual de João de Deus expandiu-se globalmente de forma bastante rápida porque o médium e seu hospital espiritual alinhavam-se perfeitamente no imaginário do sul global como profundamente espiritual. Para os seguidores estrangeiros, as práticas de cura João de Deus, como outras espiritualidades holísticas, ofereciam uma alternativa à biomedicina e ao poder dos médicos frente aos pacientes, enquanto a vida comunitária na cidadezinha de Abadiânia seria uma alternativa à sociedade industrial e suas mazelas — a fragmentação do indivíduo, a destruição da natureza pelo extrativismo e a catástrofe climática. Por isso, muitos estrangeiros demoraram a acreditar que João de Deus pudesse ter cometido crimes sexuais e continuaram a viajar à Abadiânia por alguns anos depois de ele ser condenado e preso (Rocha e McPhillips, 2019).

A intersecção de infraestruturas religiosas

Em meu trabalho, sempre atentei para como vários vetores de fluxos religiosos transnacionais (tais como a imaginação, mobilidade de pessoas,

materialidades e mídia) intersectam-se e influenciam uns aos outros e são mediados por estruturas de poder. Por exemplo, a imaginação de outros lugares e práticas de quem está imóvel é construída pelas imagens que circulam nas mídias; pela mobilidade de familiares e amigos que enviam notícias, imagens e narrativas; e pela circulação de materialidades. Dessa maneira, mesmo alguém que não viaja participa de fluxos transnacionais e torna-se “copresente” (Madianou, 2016) com outras pessoas, rituais e práticas religiosas e, supostamente, espíritos e deuses. Madianou (2016, p. 1) define copresença como uma intensa consciência da vida que outros levam “possibilitada pelos recursos de mídia que se tornaram onipresentes”. A esse novo ambiente, em que a comunicação não se dá por meio de uma única tecnologia, mas pela escolha e combinação de diversas plataformas, Madianou e Miller (2012) deram o nome de “polimídia”. Enquanto esses autores empregam os conceitos de copresença e polimídia para analisar famílias transnacionais, eles podem ser usados em relação a membros de comunidades religiosas, pois esse novo ambiente digital permite que eles participem de rituais e comuniquem-se com outros seguidores em tempo real. Assim, juntamente com outros vetores, a polimídia permite o “transnacionalismo imóvel”, um conceito que criei para dar conta do fato de que culturas religiosas continuam a circular mesmo quando os corpos estão imóveis (Rocha e Castro, 2021). Isso ficou claro nos primeiros anos da pandemia de covid-19. Então, seguidores brasileiros da megagreja Hillsong podiam assistir, em tempo real e em várias plataformas, os cultos online da sede da igreja em Sidney e de todas suas filiais em outras cidades globais (inclusive em São Paulo). Eles também podiam postar comentários para pastores e outros congregantes, formando uma comunidade religiosa que compartilhava o mesmo espaço.

Como estudiosos da materialidade da religião notaram, a religião precisa ser mediada para se tornar tangível. Para Stolow (2005, p. 125):

A “religião” só pode se manifestar por meio de algum processo de mediação [seja por meio de] textos escritos, gestos rituais,

imagens e ícones, arquitetura, música, incenso, vestimentas especiais, relíquias de santos e outros objetos de veneração, marcas na carne, balançando línguas e outras partes do corpo.

É por meio dessas materialidades, ou “formas religiosas autorizadas”, que podemos investigar “a formação de sujeitos e comunidades religiosas” (Meyer, 2009, p. 2). Além de investigar essas formas autorizadas de cada religião estudada, seja o Budismo, espiritualidades alternativas ou o Pentecostalismo, desde meus primeiros projetos sobre os fluxos transnacionais entre o Japão e o Brasil, debruicei-me sobre como essas formas ou materialidades circulam transnacionalmente. Na cerimônia do chá (uma arte de origem Zen Budista), implementos para fazer o chá, caligrafias, tatames e quimonos eram essenciais, e muitos deles eram remetidos do Japão e, assim, acompanhados do prestígio de que o país desfrutava no Brasil. No caso de João de Deus, estrangeiros levavam consigo, ao retornar a seus países, vários objetos adquiridos na loja do médium em Abadiânia. Quase como o Kula descrito por Malinowski como um sistema complexo de troca baseado em crenças mágicas que cria deveres e obrigações (2002 [1922]), esses objetos mágicos faziam uma trajetória circular. Cristais, rosários, santinhos, livros espíritas, pôsteres do médium, água fluidificada, pílulas de passiflora e camas de cristal² partiam do Brasil, enquanto fotografias de pessoas que estavam muito doentes ou não tinham meios financeiros para viajar ao Brasil eram remetidos do exterior. Para os seguidores, esses eram mais do que meros objetos ou souvenirs. Eles estavam imbuídos de espíritos, seja dos espíritos de cura que o médium incorporava, nos objetos vendidos por João de Deus, seja por espíritos de pessoas necessitadas de cura, no caso das fotografias.

2 Uma espécie de cromoterapia, em que sete lâmpadas spots de cores diferentes de acordo com os chacras são acopladas em sete “braços” de metal que saem de um pedestal. Essas lâmpadas são colocadas sobre o corpo da pessoa deitada em uma cama e enquanto ela ouve músicas místicas usadas na Casa de Dom Inácio, como era chamado o hospital espiritual de João de Deus.

Os períodos que passei como pesquisadora visitante com Birgit Meyer e outros pesquisadores na Universidade de Utrecht na Holanda em 2017 e 2019 reforçaram ainda mais minha atenção à circulação de materialidades religiosas. Em particular, minha estadia inspirou-me a trabalhar com estudos de estética e do afeto da religião, que foram desenvolvidos em meu novo livro sobre a Hillsong.

Quando visitei pela primeira vez a megaigreja Hillsong, vários aspectos me impressionaram. O prédio sede da igreja mais parecia um edifício corporativo da avenida Faria Lima, o centro financeiro de São Paulo — fachadas de vidro, *foyer* amplo com colunas de concreto, auditório para 1.500 pessoas, estacionamentos no subsolo e em volta do prédio. Durante o culto, holofotes iluminavam o palco, onde uma banda tocava músicas como em uma casa noturna. Pastores e seus seguidores jovens vestiam-se à maneira hipster, usando um mesmo “look book”: jeans rasgados, botas ou tênis, camiseta longa e, muitas vezes, um chapéu tipo fedora. Ao mesmo tempo, câmeras filmavam o culto e o exibiam em grandes telas no palco, em tempo real. Jovens cantavam juntos com a banda, às vezes pulavam e dançavam, e, nas músicas mais lentas, mantinham as mãos no ar e olhos fechados emocionados. Muitos filmavam o culto em seus celulares e os postavam nas redes sociais, como fez a atriz brasileira Bruna Marquezine quando visitou a filial da Hillsong em Los Angeles. Dessa maneira, a transnacionalização do estilo estético que chamo de Cristianismo *Cool* reúne vários vetores ou infraestruturas — prédios, sons, luzes, afeto, corpos, roupas, mídia, rituais e crenças — que se intersectam para formar o que Meyer (2009) chamou de uma “forma sensacional”. Para Meyer (2010, p. 742), essas são formas religiosas autorizadas que são espetaculares e apelam para os sentidos. Elas organizam o acesso dos seguidores ao divino. Em meu novo livro, demonstro como esse estilo estético — que já está sendo copiado e difundido nas igrejas pentecostais de classe média brasileiras (Aguiar, 2020; Da Silva Moreira, 2018, Rocha, no prelo) — cria uma comunidade religiosa de jovens brasileiros de classe média profundamente afetiva.

É importante ressaltar que essas infraestruturas, que facilitam a circulação de pessoas e ideias, práticas, crenças e materialidades religiosas, trabalham em conjunto. Isto é, elas formam uma arquitetura ou um sistema aberto e indeterminado, em que novos fluxos conectam-se e desconectam-se como em um rizoma. Além disso, infraestruturas têm uma forma e uma função técnica, e esses dois elementos podem ser autônomos. A forma, ou a estética das infraestruturas, conecta-se com as pessoas por meio do afeto. Embora a maior parte da pesquisa sobre infraestruturas refira-se àquelas criadas pelo Estado para promover a modernidade (estradas, edifícios, monumentos, pontes) e às maneiras pelas quais elas são afetivas (podem inspirar e provocar orgulho, admiração ou frustração), defendo que também podemos pensar nas infraestruturas religiosas dessa maneira. Nesse sentido, assim como Larkin (2013, p. 333) observou em relação às infraestruturas estatais, as infraestruturas religiosas também “dominam a imaginação (...) [e] passam a representar a possibilidade de ser moderno, de ter um futuro”.

Isso é particularmente verdadeiro quando essas infraestruturas são transferidas do norte para o sul global, como é o caso dos fluxos religiosos da Hillsong no Brasil ou, ainda, do Budismo vindo do Japão e dos EUA. De maneira similar, ao refletir sobre os fluxos culturais que se originam dos países de recepção de imigrantes e são dirigidos aos países que enviam imigrantes, Peggy Levitt (1998, p. 940) cunhou o termo “remessas sociais” e notou que:

O impacto das remessas ocorre em função de diferenças de tamanho e de poder entre os países de envio e recepção de imigrantes... Alguns destinatários serão mais receptivos às remessas porque eles querem ser “ricos” e “modernos” como aqueles países de recepção de imigrantes.

Como demonstrei em todo meu trabalho, os brasileiros são muito mais suscetíveis a adotar tendências quando elas vêm do norte global e fluem em inglês, o idioma do poder e da globalização.

Fluxos religiosos multipolares e multidirecionais

Por muito tempo, os estudos da globalização e transnacionalismo focavam os fluxos norte-sul. Essa escolha era justificada pela história de colonização e imperialismo que criaram essas rotas. Mas como muitos já demonstraram, em uma época de intensa globalização, países não centrais como o Brasil podem dar origem a fluxos expressivos, e da mesma maneira, estes podem viajar entre as periferias do mundo. No meu livro sobre o Zen Budismo no Brasil (2006a), mostrei como fluxos de Zen Budismo partiam não só do Japão para o Brasil trazidos por imigrantes e missionários, mas também da França no século XIX e na primeira metade do século XX (pois este país era o centro de cultura para as elites brasileiras nesse período) e, depois, dos Estados Unidos, quando este se tornou central para a cultura brasileira a partir da Segunda Guerra Mundial. Mais ainda, rastreei fluxos de ideias, mídia e missionários zen budistas partindo do Brasil para o resto da América Latina e de Portugal, pois o Brasil havia se tornado um núcleo forte de seguidores e locais de prática para falantes da língua portuguesa e espanhola em outros países. Igualmente, notei que o Brasil recebia professores vindo de outras periferias do mundo, como a África do Sul e Índia, e até seguidores vindos dos EUA, pois professores estrangeiros haviam se mudado para o Brasil. Ao mapear esses fluxos, argumentei que centros religiosos podem também ser periferias, e vice-versa.

A partir dessa pesquisa, organizei com Manuel Vásquez um GT no congresso da LASA em 2009, o qual deu origem ao livro organizado por nós, *A Diáspora das Religiões Brasileiras*. Nesse livro, procuramos pensar mais a fundo o que chamamos de “nova cartografia da religião”, em que o Brasil é um país-chave nos fluxos religiosos mundiais. Para darmos conta desse fenômeno, empregamos o conceito de “diáspora”, pois seu significado original de *diaspeirein* (“espalhar sementes”) ajuda-nos a compreender como “muitas vezes construções particulares de brasilidade viajam com religiões brasileiras e... envolvem memória, nostalgia, invenção de tradição, mitificação e a transposição de uma pátria imaginada para o exterior”

(2016, p. 9). Assim, abrimos nossa análise para as relações entre fluxos de religião e cultura, memória e nostalgia, anseios de modernidade, exotismo, economia e política.

Desde então, outros pesquisadores dedicaram-se a pensar como e por que religiões brasileiras em geral expandem-se globalmente (Oosterbaan *et al.*, 2020; Schmidt e Engler, 2016). Muitos mais têm se dedicado a estudar a expansão global de religiões específicas que partem do Brasil, sejam igrejas cristãs, religiões indígenas, movimentos espirituais alternativos ou religiões afro-brasileiras (por exemplo, Dawson, 2013; Labate *et al.*, 2017; Ikeuchi, 2019; Oro, 2014). Em menor escala, pesquisadores têm se concentrado na chegada de fluxos religiosos ao Brasil (Castro e Dawson, 2017; Carpenedo, 2021; Rocha, no prelo). Em 2021, eu e Cristina Maria de Castro (Rocha e Castro, 2021) organizamos um dossiê na revista *Social Compass* com o objetivo de fazer um balanço dos estudos da transnacionalização do campo religioso brasileiro e analisar tendências contemporâneas. Como estávamos trabalhando durante a pandemia, focamos especialmente em como as mídias digitais e os celulares cada vez mais poderosos facilitavam o transnacionalismo imóvel, discutido anteriormente. Ao mesmo tempo, a diversificação das comunidades de imigrantes no Brasil e também dos países escolhidos pelos brasileiros para emigrar tornou o campo religioso brasileiro ainda mais complexo. É importante lembrar que o mundo virtual e o real são complementares; elas funcionam conjuntamente, influenciando um ao outro. Nesse sentido, nós recomendamos aos autores que contribuíssem para o dossiê que trabalhassem com ambos como um só campo de pesquisa.

Fluxos multiescalares

Quando cheguei à Abadiânia pela primeira vez, em 2004, fiquei impressionada com o que vi. Meu assombro não era devido às operações sem anestesia ou assepsia que o médium João de Deus fazia na Casa de Dom Inácio, seu hospital espiritual. Isso era esperado, apesar de às vezes serem difíceis

de assistir. O que me chocou foi a sensação de estar em Dharamsala, outra cidadezinha que eu tinha visitado no fim dos anos 1990. Localizada no norte da Índia, nela se encontra a sede do governo tibetano. A presença do Dalai Lama e seus templos budistas atrai turistas espirituais do mundo todo. Nem as ruas íngremes e ocasionalmente lamacentas depois da chuva e nem as acomodações simples impedem norte-americanos, canadenses, franceses, ingleses e até brasileiros de frequentar seus cafés, meditar nos templos e tentar participar de rituais com o Dalai Lama em meio a uma multidão enorme de seguidores. Em Abadiânia, além de turistas espirituais do mundo todo atraídos pelo médium conhecido globalmente como John of God, havia o mesmo clima amistoso e festivo de Dharamsala. Os cafés, os restaurantes e as pousadas eram palco de longas conversas sobre suas vidas, doenças e esperanças, e narrativas de experiências extraordinárias na Casa de Dom Inácio. Eles também trocavam informações sobre a cultura e as sociedades brasileiras e de tratamentos biomédicos e de medicina alternativa; explicações do que ocorria na Casa e dicas de compras nas lojas da vizinhança. Ouvia-se as mais variadas línguas pelas ruas da cidadezinha, mas a língua franca era, sem dúvida, o inglês. Até os cardápios dos restaurantes eram só em inglês, sem tradução para o português. O português só era falado pelos que serviam esses turistas estrangeiros (funcionários da Casa, das pousadas, restaurantes e lojas) e pelos brasileiros que vinham de todas as partes do Brasil.

Dharamsala e Abadiânia não só eram vilas globais, mas também participavam do mesmo circuito de rotas religiosas percorridas por seguidores de gurus indianos — como Amma (Mātā Amritānandamayī) e os já falecidos Sai Baba e Osho — e americanos, como o também já falecido Ram Daas/Richard Alpert, entre outros. Muitas vezes, conversei com seguidores de João de Deus que eram também seguidores desses líderes espirituais, e diziam-me que a energia da Casa era similar à dos centros espirituais desses líderes. Além disto, o próprio João de Deus fazia várias viagens ao exterior por ano, convidado por seguidores mais envolvidos com seu movimento espiritual. Nessas viagens, o médium conduzia eventos internacionais de

cura que atraíam milhares de pessoas, apesar de ele não fazer operações visíveis ou prescrever seus remédios de passiflora. O público pagante podia consultar-se com o médium, meditar, tomar a sopa comunitária e comprar materialidades associadas aos espíritos de cura, como cristais, livros, santinhos, água fluidificada, rosários etc.

Foi a partir dessa pesquisa de mais de uma década rastreando esses fluxos entre o Brasil e tantos outros países, fazendo observação participante em Abadiânia, em eventos internacionais e nos círculos de cura que aconteciam regularmente em casas de seguidores estrangeiros que conclui que os fluxos religiosos são multiescalares. Apesar da atenção de tantos pesquisadores da globalização às cidades globais, é preciso que atentemos para o papel de locais menores na origem e recepção de fluxos religiosos.

Com certeza, como escrevi anteriormente, assimetrias de poder têm um papel em quais fluxos fluem mais facilmente que outros. Como eu (2006c, 2020) e outros (Freston, 2010; Oro, 2014) demonstram, as igrejas pentecostais brasileiras têm muita dificuldade de atrair a população branca local do norte global. Freston argumentou não só que o formato de igrejas voltadas à diáspora (utilizando, portanto, a língua portuguesa e serviços para facilitar a integração de imigrantes), mas também a percepção entre as populações locais, particularmente na Europa, que o pentecostalismo tem práticas mágicas e primitivas, impede sua penetração entre eles. Já Oro (2014) demonstrou como líderes de igrejas pentecostais usam suas filiais no exterior para aumentar seu status no Brasil, já que não conseguem expandir as filiais para a população branca local. Em minhas pesquisas, descobri que, além desses empecilhos, há uma forte distinção de classe e escolhas religiosas dentro da própria diáspora brasileira na Austrália. Por muito tempo, as igrejas pentecostais eram rejeitadas pelas classes mais altas, que favoreciam o Espiritismo, as espiritualidades alternativas e mesmo as religiões afro-brasileiras (Rocha, 2006c). Em contrapartida, o movimento de João de Deus e outras espiritualidades alternativas, como o Santo Daime, tem maior facilidade de movimento e expansão porque se alinha às expectativas e aos desejos de autenticidade de turistas espirituais do norte global,

como vimos anteriormente. Além disso, enquanto esses turistas estrangeiros podem cruzar fronteiras com facilidade e até ultrapassar o prazo de validade de seu visto sem maiores problemas no Brasil (Rocha, 2017, p. 174), este não é o caso dos brasileiros viajando ao exterior. De fato, Cunningham (2004, p. 335) demonstrou que “os cruzamentos de fronteiras reforçam as diferenças e, em alguns casos, elas impedem os cruzamentos”. Isso ocorre porque os fluxos globais não viajam em um espaço vazio, mas têm trajetórias históricas estabelecidas (Ang e Stratton, 1996, p. 28), como demonstrei antes.

Considerações finais

Se tivesse de resumir em uma expressão o foco de minhas pesquisas nos últimos vinte anos, seria uma cartografia multipolar, multidirecional e multiescalar de globalização religiosa perpassadas por desigualdades de poder. As seguintes questões básicas orientaram essas pesquisas. Primeiramente, como podemos entender essa assimetria de poder em relação à mobilidade? Isto é, por que algumas pessoas, ideias, religiões, práticas e objetos movem-se com mais facilidade que outras? Segundo, quais os regimes de mobilidade e governança que permitem a mobilidade e a imobilidade? Isto é, como Estados nacionais regulam a entrada, estadia e saída de estrangeiros e materialidades religiosas? Esse regime de governança tem impacto direto em como as religiões circulam no mundo. Vale lembrar as dificuldades em obter a ayahuasca no exterior devido a conter substâncias enteogênicas, apesar do crescente interesse de estrangeiros pela bebida e pelas religiões associadas a ela. Terceiro, como a imaginação impele as pessoas a viajar e adotar religiões e práticas de outras culturas? Nesse sentido, o afeto e a estética da religião são fundamentais para pensarmos o desejo, os sonhos e o exotismo ligados a outros mundos e a outras religiões. Como discuti anteriormente, interessei-me não só por como os brasileiros imaginam o norte global, mas também por como os habitantes do norte global imaginam os países do sul global, particularmente o Brasil. E, por fim, por como essas

diferentes infraestruturas religiosas transnacionais influenciam-se umas às outras formando uma arquitetura aberta e indeterminada tal qual um rizoma através da qual as religiões fluem.