

## CURA ESPIRITUAL EM TRÊS MOVIMENTOS ORIENTALISTAS

Marcos Silva da Silveira

Departamento de Antropologia/UFPA

Este artigo apresenta dados de pesquisa realizada junto ao Movimento Hare Krishna, uma característica seita “neo-hindu”, fundada em 1965 nos EUA e atuante em diversas partes do mundo. Durante sua realização, convivemos com diversos adeptos deste Movimento no Brasil entre 1995 e 1998, em dois contextos sociais bem distintos. O primeiro, nas cidades santas de *Mayapur*, *Jaganatha Puri*, *Vrindavanam* e *Haridwar*, na União Indiana, acompanhando a delegação de sessenta devotos sul-americanos em fevereiro e março de 1996, por ocasião dos festivais dedicados ao Centenário de seu fundador, Srila Prabhupada Bhaktivedanta Swami. O segundo, na comunidade rural de Nova Gokula, localizada no bairro rural do Ribeirão Grande, município de Pindamonhangaba, no vale do Paraíba do Sul, em São Paulo, acompanhando seus principais festivais promovidos especialmente para o Centenário.

A tese, em particular, deteve-se no grande cerimonial da instalação do Puspa Samadhi, o “memorial das flores”, em louvor ao fundador do Movimento, na cidade santa de *Mayapur*, na West Bengal, em fevereiro de 1996, onde está instalada a sede internacional dos *Hare Krishna*. Outro memorial, com o mesmo nome, mas com dimensões bem mais modestas, foi instalado em Nova Gokula no ano de 1997. Embora o material empírico coletado e discutido seja composto fundamentalmente por ritos e cerimônias diversas, a análise de como os adeptos brasileiros vivenciam e representam este estilo de vida religioso conduziu-nos para uma discussão a respeito do individualismo característico das seitas hindus, centrado em torno da noção de purificação espiritual vivenciada como um processo terapêutico<sup>1</sup>.

Durante as celebrações realizadas em louvor do Centenário de Srila Prabhupada, em Nova Gokula, os líderes do Movimento Hare Krishna discursavam empolgados a respeito da vida espiritual e das etapas de purificação necessárias para construí-la através de técnicas apropriadas, dentro de sua permanente vida ritual. Falavam para uma platéia composta por mais de 500 adeptos do Movimento reunidos nesse evento<sup>2</sup>. Estavam comemorando a realização do ideal de uma vida espiritualizada pelo contato cotidiano com o culto a Krishna<sup>3</sup>:

Numa aula em 1969, Prabhupada explicava que por seu envolvimento com a ignorância a alma se enreda e se esquece de sua plataforma espiritual. Mas da plataforma material ela não se esquece, é até muito esperta para os assuntos materiais. De que maneira podemos nos lembrar

dos passatempos de *Krishna*? Através do serviço devocional que começa com a língua. Cantar e comer *prasada*. Quando cantamos a canção de *Bhaktivinoda Thakur*<sup>4</sup> antes de comermos, estamos lembrando que a língua é o sentido mais difícil de controlar. Ela precisa ser controlada. *Krishna* se manifesta na língua do devoto que canta. Ele dança na sua língua. Ao devoto que só come *Bhagavat prasadam*<sup>5</sup>, *Krishna* se revelará para ele. Controlando a língua, os outros sentidos se controlarão. O Devoto pratica serviço devocional para se purificar. Purificar o seu coração. Quando ele está purificado, *Krishna* se manifesta. Mesmo que seja um minuto de associação com os *vaisnavas*<sup>6</sup>, há purificação.

Mesmo com todas as limitações vamos continuar a servir o Senhor Supremo. *Krishna* nos dá as bênçãos, nos livra da ansiedade. Podemos estar em Vaikhunta<sup>7</sup>, talvez não tenhamos olhos para ver, mas podemos cantar 24 horas por dia, não há problemas, podemos cantar, comer *prasada*. A misericórdia de *Krishna* é ilimitada. É pela graça de *Krishna* que alguém vai servir a *Krishna* e vai ser devoto. *Krishna* dá a misericórdia, a renúncia e o conhecimento. O serviço tem que ser feito com desapego e renúncia. E conhecimento. É *Krishna* que dá tudo isso por intermédio do mestre espiritual. É a vontade de *Krishna* que torna alguém devoto.

É pela graça de *Krishna* que estamos aqui. Como se agradece isso? Fazendo um super festival! Só há um *puspa samadhi* fora da Índia, o de Nova Gokula. Há o de *Mayapur* e haverá o de Nova Gokula. Isto é uma misericórdia especial para este país. Prabhupada também dissera: “Se for o desejo de *Krishna* faremos deste país um país consciente de *Krishna*. Tantos livros distribuídos! Tantos devotos sinceros!”

Apesar de todo o contagiante entusiasmo promovido pelos festivais do Centenário de Srila Prabhupada, era possível constatar que se tornar um adepto do Movimento *Hare Krishna*, em Nova Gokula, particularmente, implica a construção de carreiras de prestígio social, negociadas em torno da categoria Pureza espiritual, diretamente associada à noção de Cura. Muitas vezes foi possível registrar comentários neste sentido, como no exemplo abaixo, quando um adepto comentava a razão da existência de rixas pessoais entre os devotos, causadas, principalmente, por reivindicações de *status*:

A ISKCON não é o mundo espiritual, não. Aqui é um hospital. Nós estamos aqui para nos curarmos da doença do apego à vida material. Todos temos muita contaminação, todos temos imperfeições. Srila Prabhupada nos dá a chance de perceber nosso apego ao mundo material e de nos livrarmos dele através do apego ao cantar do *mantra Hare Krishna*. Nós estamos aqui porque resolvemos assumir a nossa doença e queremos nos curar, para nunca mais voltar a esse mundo material.

No Movimento Hare Krishna, existe uma hierarquia de posições rituais, como bramâna, Sannyasin, mas esta serve apenas de base para que uma hierarquização efetiva

entre atitudes mais puras em relação às mais impuras entre devotos seja estabelecida. Como Mauss (1974, p. 225) considerou, a Índia bramânica formulou uma noção de pessoa para quase destruí-la completamente. *Ahamkara*, o “falso Eu”<sup>8</sup>, socialmente constituído, dá lugar à realização da *Jivatman*, a “alma individual”, considerada o verdadeiro Eu. Nisto consiste a verdade metafísica do Hinduísmo, conforme apresentada por Srila Prabhupada e outros renunciantes indianos. A pesquisa de campo mostrou que tal passagem acontece não apenas através da conversão, quando um simpatizante deixa a “contaminação do mundo material” para viver segundo os princípios do Movimento. Ela só é realizada plenamente dentro da organização característica do Movimento.

Para compreender essa passagem tão singular, é necessário discutir a prática ritual propriamente individual, o cantar diário do *Mantra Hare Krishna* na *Japa mala*, pois é em torno dele que a noção de cura espiritual é construída. *Japa mala* significa o cantar constante na forma de uma meditação individual, com o uso da *mala*, o rosário de contas. É considerada a atividade mais importante da *Bhakti Yoga*<sup>9</sup>. *Japa mala* está relacionada com a adoração no altar, seja este doméstico ou comunitário. Deveria ser realizada, se possível, diante do altar, embora nem sempre essa instrução seja obedecida.

Cantar Hare Krishna é recitar uma prece, ato que a *Japa mala* realiza plenamente. Este Mantra é descrito por Srila Prabhupada como a encarnação sonora de Krishna. Ele é o próprio Krishna e, ao cantá-lo, o indivíduo entra imediatamente em contato com Krishna dentro de seu coração. Uma relação é instantaneamente estabelecida. O Mantra, no seu contexto original, é conhecido como *Maha Mantra*, o mais grandioso de todos os mantras. É composto de 16 sílabas, regularmente repetidas: HARE KRISHNA HARE KRISHNA KRISHNA KRISHNA HARE HARE HARE RAMA HARE RAMA RAMA RAMA HARE HARE.

Como Mauss (1979, p. 103) discutiu tão criteriosamente, uma prece como esta é um dos fenômenos mais centrais da vida espiritual, porque preces são pontos de convergência de muitos fenômenos religiosos. A prece é representação e ação, contendo todos os elementos míticos e rituais necessários ao seu entendimento nela mesma. Nesse sentido, os devotos afirmam que *Krishna* é o *Mantra* encarnado e se faz presente no cantar. Quem canta se coloca em relação a ele, simultaneamente e instantaneamente. O ato de cantar busca estabelecer uma relação simbólica com a dimensão espiritual viabilizada pelas instruções do mestre espiritual, no caso, Srila Prabhupada.

Mauss reconheceu a importância das preces hindus para o estudo antropológico das práticas religiosas. Essas preces possuem uma evolução considerável que pode ser descrita do Mantra bramânico aos hinos míticos e teosóficos e destes à prece mental, mística. Tais dimensões coexistem no *Mantra Hare Krishna*, que é tudo isso. Sua transformação continua em curso, como o movimento de Srila Prabhupada permite reconhecer.

Mauss (1974, p. 225) discutiu a singularidade da noção latina de *persona*, o desenvolvimento da noção cristã de pessoa, até o surgimento da moderna concepção psicológica do Eu, lembrando-nos que tal noção continua, lentamente, em construção. As questões levantadas pelo trânsito efetuado pelos Hare Krishna, entre as concepções ocidentais de Alma e Eu, e as propriamente hindus, apontam para esta consideração maussiana. A individualidade que o adepto pretende realizar no Movimento Hare Krishna está centrada em torno da noção de “alma individual.”<sup>10</sup> Purificação, neste sentido, significa abandonar a identificação com o “falso Eu” (*Ahamkara*) pela identificação com a alma espiritual (*Jivatman*). Este processo realiza um tipo de individualismo característico, pois conduz a uma desidentificação de condicionamentos propriamente sociais em nome dos valores místicos que o induzem.

O autor também discutiu o caráter individualista de muitos sistemas religiosos em que rezar, simplesmente, se torna um ato fundamental. O Deus a que a prece conduz é o Deus dos indivíduos, que tem um livre diálogo estabelecido. Tal individualismo, certamente, tem limites. Srila Prabhupada ensinou que qualquer um pode cantar Hare Krishna do jeito que quiser, mas, como em outros contextos religiosos, este cantar irá induzir determinadas atitudes sociais da parte daquele que desejar permanecer neste estilo de vida religioso. O cerne das considerações maussianas a respeito do fenômeno da prece, definida como “um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas”, parte desta conexão entre o indivíduo recitador e o contexto social de onde a prece surge, ou para onde a prece leva ao vincular um indivíduo a uma dimensão que o transcende de várias maneiras. Será a prática dessa disciplina que servirá de veículo à reestruturação do novo estilo de vida abraçado pelo devoto.

Os adeptos afirmam que é o cantar da *Japa* que purifica a pessoa para que ela siga os princípios da vida devocional (vegetarianismo e abstinência, principalmente), mas que a recíproca não é verdadeira. Quando chegamos em Nova Gokula, fomos recebido como um *bhakta* – devoto não iniciado – porque cantávamos *Japa* regularmente. Isto facilitou nosso contato com o estilo de vida local, permitindo-nos estabelecer melhor os limites da pesquisa. Somente a iniciação espiritual formaliza o compromisso de regular a vida individual através desta prática ritual. É uma passagem social entre dois mundos e um limite intransponível para muitos dos que freqüentam o Movimento. Ser um devoto significa aceitar plenamente um mestre espiritual vivo e participar da comunidade de discípulos que o cercam numa negociação permanente entre os “irmãos espirituais”. No Festival em Nova Gokula de 1997, pudemos registrar as reflexões de uma simpatizante a respeito do compromisso com o *Mantra*: “Se eu for cantar as dezesseis voltas todos os dias, vou ter que reprogramar a minha vida toda. No meu dia-a-dia atual, eu não tenho este tempo. Aí, só se eu quiser acabar virando uma devota mesmo. Eu gosto muito de vir a Nova Gokula, mas não tenho condições de assumir este compromisso.”

Os depoimentos dos devotos entrevistados a respeito de sua conversão apontam para este ponto em sua maioria. De um contato inicial com o Movimento, através dos livros de Prabhupada e dos devotos, surge o relacionamento com o *Mantra*. Este primeiro relacionamento leva à descoberta da nova consciência que o cantar traz para o indivíduo, ou seja, a consciência de Krishna, a percepção de uma realidade espiritual distinta da realidade mundana. Realização espiritual, auto-realização, conceitos-chave dentro deste Movimento, estão inteiramente voltados para o devoto enquanto indivíduo. O que está em jogo, em primeiro lugar, é sua relação com *Krishna*, através do serviço devocional realizado sob a instrução de seu mestre espiritual. E sua vida comunitária, propriamente dita, termina deslocada para outro plano, que nós podemos denominar de social, em sentido estrito. A sociabilidade da comunidade de Nova Gokula estava explicitamente voltada para o bom andamento da missão de Srila Prabhupada, principalmente a impressão e distribuição de seus livros, e a satisfação das obrigações com a manutenção das deidades instaladas no altar do templo. Todos deveriam participar da adoração diária no altar para “satisfazer” a Krishna. É esta satisfação que irá purificar a cada um, individualmente.

Uma questão séria, revelada pela pesquisa, é que o efeito desse complexo ritual não informa um novo estilo de vida social, mais “purificado”, ou mais “aperfeiçoado”, como desejariam os líderes do Movimento. Ao contrário, induzia, à época, a uma vida social bastante tensa, pois terminara levando a uma competição por status ritual e posições sociais cerimonialmente estabelecidas. O primeiro estudo antropológico sistemático realizado em Nova Gokula foi o de Guerriero (1989). Fruto de um trabalho de campo realizado entre 1987 e 1988, interpreta o movimento *Hare Krishna* a partir da vida ritual de Nova Gokula e situa, a partir desta, a construção social do devoto. Ele interpreta a *Bhakti-Yoga*, de Srila Prabhupada, da maneira como é vivenciada naquela comunidade, como um processo ritual permanente. Discute como a vida ritual da referida comunidade é responsável pela formação da subjetividade dos seus adeptos. Sem os ritos característicos da *Bhakti-Yoga*, não existem devotos. O *ethos* Hare Krishna é ritualmente integrado à visão de mundo própria do vaishnavismo, dia após dia. Segundo ele (p. 38):

Através dos rituais de adoração diários de *Bhakti-Yoga*, entendendo aqui como ritual diário o conjunto de adorações às deidades, adoração à *tulasī*<sup>1</sup>, ao mestre espiritual, a aula, o canto do mantra *Hare Krishna*, comer *prashadam* etc., os devotos estão constantemente dizendo a eles mesmos quem eles são, quais são suas posições sociais, quais são suas obrigações, enfim, que eles existem de uma maneira peculiar.

As tensões próprias da organização interna do Movimento Hare Krishna foram percebidas por Guerriero. A existência de uma cúpula de dirigentes formada por um

corpo de *brâmanes*, concentrando o poder decisório e administrativo em suas mãos; o abuso de autoridade por parte desses dirigentes, com a tendência a explorarem os aspirantes e os neófitos; as disputas políticas e as intrigas pessoais entre eles, com a conseqüente evasão de outros possíveis adeptos, desgostosos com tais atitudes, eram visíveis desde 1987. Seu trabalho de campo aconteceu num período intermediário entre a fundação de Nova Gokula, em 1978, e o Centenário de Srila Prabhupada, em 1996. A Nova Gokula que conhecemos era bem diferente da descrita por Guerriero. Ele nos apresenta uma comunidade espiritual fechada em si mesma, isolada do contexto local de Pindamonhangaba, marcada por uma vida comunitária *full-time* bastante austera, que tenderíamos a interpretar como “holista”, conforme o modelo consagrado por Dumont (1985). Guerriero termina sua dissertação abordando o tema da construção da identidade do devoto em suas distintas etapas. Não há, todavia, uma discussão a respeito do individualismo singular que caracteriza o ser devoto e das tensões que este acarreta para a vida comunitária. Talvez o individualismo da vida devocional não estivesse tão evidente naquele momento quanto estava dez anos depois durante as celebrações do Centenário. Em 1996 e 1997, uma parcela considerável dos adeptos brasileiros estavam reunidos para tratar do presente e do futuro do Movimento, expondo a dinâmica social *Hare Krishna* com mais nitidez.

Entre os anos de 1995 e 1997, Nova Gokula já estava muito mais integrada à vida social do município de Pindamonhangaba e consolidava um processo de diferenciação interno de posições e funções sociais, fruto do desenvolvimento social da comunidade. Não havia mais refeições comunitárias, por exemplo, exceto para os aspirantes e visitantes. A antiga cozinha comunitária dera lugar a uma fábrica artesanal de biscoitos, enquanto outra cozinha, da “administração”, foi construída no local do antigo estábulo. Tal mudança é muito significativa. No primeiro momento da fundação da comunidade, em 1977/78, não havia uma cozinha, a do templo, onde a *Bhagavad Prasad* era preparada, oferecida às deidades e depois distribuída aos devotos. Num segundo momento, após a inauguração oficial do templo, a cozinha do templo somou-se a cozinha comunitária onde todos faziam refeições em conjunto. Esta cozinha possui um pequeno altar, pois todo alimento que os devotos consomem tem que ser consagrado.

Com o desenvolvimento das vilas de devotos que têm residência permanente em Nova Gokula, estes acabaram com a obrigação das refeições comunitárias, construindo suas próprias cozinhas e seus altares domésticos onde oferecem o alimento que consomem às suas pequenas deidades domésticas. Os alimentos consagrados no altar do templo passaram a ser vendidos numa pequena lanchonete para ajudar na manutenção da adoração. Nos festivais observados, em 1996 e 1997, os devotos residentes traziam alimentos preparados em suas cozinhas para serem consagrados no altar do templo. A cozinha comunitária ficava encarregada de preparar somente a refeição principal, servida depois das cerimônias, para as centenas de presentes.

Muitos devotos têm uma vida familiar bem definida, ainda que subordinada às exigências da disciplina espiritual. Eles continuam a avaliar diariamente o nível de pureza espiritual uns dos outros, diante da adoração diária que prestam às deidades do altar de seu templo, só que de outras formas. Nos anos oitenta, os devotos que não comparecessem à adoração matinal, às 04:30 da manhã, podiam ser punidos com a proibição de participarem da refeição comunitária servida por volta das 08:30. Nos anos noventa, como essa proibição não faria mais sentido, foi abolida à medida que os casais de devotos foram tendo filhos e arrumando emprego fora de Nova Gokula, impondo um novo ritmo às suas vidas diárias.

Esse processo de mudança estava evidente nas celebrações realizadas em louvor ao Centenário de Srila Prabhupada. Várias famílias de devotos haviam deixado a comunidade propriamente dita, passando a viver em vilas próximas à mesma, no bairro rural de Ribeirão Grande ou na cidade de Pindamonhangaba. O motivo era sempre o mesmo: as necessidades e exigências da vida familiar, ou seja, facilidades de trabalho, escola para os filhos maiores<sup>12</sup>, conforto e um afastamento das tensões da vida social características de Nova Gokula. Esta, cada vez mais, foi perdendo seu aspecto de comunidade rural, onde todos poderiam desenvolver um novo estilo de vida “espiritual” para consolidar-se enquanto um centro cerimonial, onde os devotos reúnem-se em ocasiões especiais, os festivais de seu calendário cerimonial. Um dos líderes brasileiros do Movimento Hare Krishna situou Nova Gokula enquanto o mais importante centro sul-americano do Movimento de Srila Prabhupada, enfatizando estas questões aqui discutidas:

Nós aprendemos de Prabhupada que um lugar sagrado se manifesta em diferentes níveis. Na nossa dimensão atual ele pode se manifestar desde que a gente viva uma vida sagrada. A gente consagre a coisa. O desejo do devoto pode manifestar um lugar sagrado, como um templo, que é um lugar sagrado, o lugar onde a transcendência chega ao nosso nível. Expliquei isto no *Yoga Pittha*<sup>13</sup>, como o lugar de união entre o transcendente e o imanente, entre a matéria e o espírito, por exemplo. Ali foi o lugar onde Sri Chaitanya nasceu, naquela árvore de *Neem*. É a união. Ele veio ao mundo ali. Esse *Yoga Pittha* pode se manifestar em outras partes.

Colocar Nova Gokula como lugar sagrado é sem dúvida trazer a idéia desta união. O próprio nome já diz. Prabhupada, quando começou a primeira comunidade rural, deu o nome de New Vrndavanam. Ele disse: “Eu quero que aqui se instale o espírito de Vrndavanam.” E qual é o espírito de Vrndavanam? Adorar *Radha Krishna*, cuidar das vacas e que em suas colinas houvessem sete templos, onde todos poderiam ouvir os sinos tocando. Nesta mesma visão fizemos Nova

Gokula. Se você conhece Vrndavanam, você vê que Vrndavanam é sobrecarregada com espiritualidade. Então, porque não trazer aquela atmosfera para cá? Por isso os devotos criaram o *Radha Kunda*, o *Syama Kunda*, a Colina de *Govardhana*<sup>14</sup> de Nova Gokula. Os devotos podem manifestar, assim como instalando as deidades, a visão dessa transcendência. As deidades estão ali, elas simbolizam, elas representam toda essa transcendência.

Agora, falta em Nova Gokula essa visão mais abrangente da transcendência, não apenas os rituais, para ter essa atmosfera sobrecarregada em toda parte. Ali pode ter mais e mais famílias onde vai haver vida espiritual, e pode ter até sete templos em sete colinas tocando sinos. Para isso, é preciso muita gente com uma consciência muito abrangente.

Este depoimento refere-se à vida social. Vida espiritual, auto-realização espiritual, é “coisa” social construída socialmente. O sagrado manifesta-se como resultado de um esforço coletivo em construí-lo, ele é, como o mesmo devoto definiu, noutro momento, “um estado de espírito” inculcado e desenvolvido pelos adeptos individualmente. É o resultado da vida ritual desenvolvida pelo Movimento Hare Krishna, embora não se confunda e não se limite aos rituais em si mesmos. Mas, a vida social que toda essa atividade ritual engendrou não resultou numa sociabilidade comunitária, muito pelo contrário. O Movimento Hare Krishna, enquanto Movimento extático, terminou, no final dos anos noventa, por acomodar-se em torno de seus centros cerimoniais, recompondo-se enquanto uma rede de adeptos cada vez mais atomizados entre si. Como Guerriero (1999) observou, numa retomada do tema, o número de devotos aumentou, mas o número de templos urbanos diminuiu. O ideal da vida monástica dos devotos desapareceu.<sup>15</sup>

## CURA ESPIRITUAL

Estudos realizados junto a diversos movimentos orientalistas indicam evidências de um estilo de vida constituído em torno de práticas rituais e marcado por valores predominantemente individualistas. Significativamente, a noção de Cura espiritual está presente em todos esses movimentos. É possível afirmar que tais movimentos realizam uma mediação entre um *ethos* individualista moderno e uma visão de mundo holista, baseada em referências “neo-hindus”, conforme Lyra (1987) concluiu em seu estudo a respeito do movimento *Ostho neo-sannyas*, fundado por *Bagnham Sri Rajneesh*, em Brasília, interpretando-o segundo conceitos de Dumont (1992) e Geertz (1989).

O estudo antropológico de Lyra (1987, p. 81) é pioneiro em diversos sentidos. Sendo uma dissertação dividida em duas partes, na primeira, a autora apresenta um

histórico da Contracultura, situando o movimento *Osbo neo-sannyas* dentro deste contexto. Ao final desta primeira parte, ela esboça a seguinte tese: “Entendo assim que a ‘renúncia espiritual’, neste sentido, diz respeito a uma das possibilidades de realização do ‘valor’ da ‘escolha individual’, valor este que se delineia pelo processo da história das idéias do Ocidente moderno.”

A questão evolui para reflexões mais profundas. Lyra (1987, p. 175) termina estabelecendo uma distinção entre a visão holística própria dos movimentos alternativos e o sentido holista da sociedade indiana. No primeiro caso, a referência ao indivíduo é o ponto de partida. Ela “tem por base a reinserção do indivíduo no cosmos, pois ele é apenas parte de um conjunto de elementos que estão interrelacionados em perfeita harmonia na natureza”. Esta visão de mundo está construída com referências a filosofias orientais que *Osbo*, em particular, reinterpreto, propondo uma integração entre corpo e mente, homóloga a uma integração natureza/Homem, transcendendo às limitações da dimensão propriamente social.

A vida comunitária, aqui, tem como princípio ordenador o respeito às vontades individuais, às aptidões naturais de cada um, subordinadas apenas à totalidade cósmica e projetadas a uma esfera metafísica. No segundo caso, holismo, conforme apresentado por Dumont (1992), significa o valor hierárquico fundamental, predominante nas relações sociais da civilização indiana, na qual qualquer parte é percebida em relação ao todo que as engloba. Sendo assim: “A determinação do *ser social* antecede, ideologicamente o *indivíduo*, sobrepondo-se a ele”. Desta forma, o holismo modela o social enquanto o indivíduo, na figura do renunciante, realiza-se pela via da transcendência do social.

A distinção Dumontiana tem limites. Como situar um renunciante como *Rajneesb* (também conhecido por *Osbo*), dentro deste esquema, e a mediação estabelecida por ele, entre seu contexto indiano original e a experiência contracultural norte americana? O que significou o seu retorno à Índia? Srila Prabhupada tem uma trajetória idêntica, assim como tantos outros renunciantes, evidenciando um processo social com características mais amplas. De fato, não há holismo no sentido dumontiano, somente na referência original ao universo cultural *vaisnava*, numa visão de mundo holista similar a que Lyra percebeu entre seus *neo-sannyas*. A chave para a compreensão deste processo está no vínculo entre o discípulo, o guru e a Pessoa Suprema, o eixo da vida espiritual. Srila Prabhupada explica que tal relação é transcendental e que esta transcendência só pode ser entendida nos termos do individualismo que estabelece.

Essa distinção faz sentido diante da alteridade étnica evidente dos renunciantes indianos e fornece uma pista interessante para a passagem que tais movimentos fornecem para seus adeptos do Ocidente. Estes incorporam uma visão de mundo holista, num sentido antropológico, ao seu *ethos* individualista próprio da experiência ocidental. A passagem é realizada pela construção ritual do individualismo cósmico característico dos

*yogis*. É uma passagem tremendamente complexa e difícil de estabelecer em termos analíticos. Daí, como percebera Lyra (1987), a importância do referencial etnográfico para uma compreensão deste fenômeno.

Lyra reconhece as dificuldades para dar prosseguimento nesta reflexão, teoricamente, e dedica a segunda parte de sua dissertação à etnografia propriamente dita das práticas terapêuticas desenvolvidas no Instituto SER, instituição que até hoje funciona em Brasília. *Osbo neo-sannyas* constituiu-se em uma opção por uma vida espiritual, construída pela prática terapêutica das meditações desenvolvidas por *Rajneesb* (ou *Osbo*). Nestes ritos, os símbolos dominantes da conduta *neo-sannyas* configuram-se. Ela dedicou-se a pensar nos agentes envolvidos em suas realizações e no público a eles destinados, centrando sua análise nos *workshops* e palestras desenvolvidas no referido Instituto.

Os símbolos dominantes dos processos terapêuticos estavam sintetizados em torno da antinomia doença/cura. “Doença”, no caso, significando toda a série de condicionamentos culturais próprios da vida moderna, responsáveis por tensões, repressões e bloqueio de emoções. A “cura”, dentro dessas práticas, ocorre através da “descarga energética” de todas as tensões, através de processos terapêuticos. Livrando-se dos condicionamentos sociais introjetados, um “*ethos* individualista” encontra sua expressão. A leitura da obra de Lyra permite visualizar como os processos terapêuticos de individuação encontravam um espaço ritual de construção nos *workshops neo-Sannyas*, em que a referência oriental – ainda que não exclusivamente indiana ou hindu – tinha um papel importante de mediação simbólica para um público formado, principalmente, por profissionais liberais bem sucedidos, decididos a superar os males que o *stress* da vida moderna lhes causa.

Esse tipo de serviço terapêutico, assim como as características da clientela, não são exclusivas do referido Movimento espiritualista. Na pesquisa que realizamos junto aos cultos afro-brasileiros no Distrito Federal, em 1992, pudemos constatar a existência de uma clientela com características semelhantes. Frequentando Centros espíritas umbandistas e do culto aos Orixás, deparamos com pessoas que, sem tomarem iniciação nessas casas de culto, buscaram seus serviços para resolverem crises de vida. Estavam em jogo, principalmente, situações relacionadas à tensão entre a vida profissional e a vida familiar. Essas pessoas viviam os seguintes dilemas: Casar e ter um filho ou dar um novo impulso à carreira profissional? Trabalhar numa cidade onde está a família e um círculo de amigos já constituído ou aceitar um emprego mais promissor num lugar desconhecido? Elas não buscaram os cultos afro-brasileiros apenas para consultas com búzios ou entidades, embora também o fizessem na esperança de tomarem decisões com base em conselhos espirituais. Elas também eram submetidas a ritos de purificação, defumações, benzeduras, “sacudimentos”, com objetivo de “abrir caminhos” e de saldar “dívidas kármicas”.

Noutros casos, todavia, a resolução de crises da vida, problemas de saúde ou dificuldades de inserção no mercado de trabalho era encontrada no desenvolvimento da mediunidade e do culto a guias espirituais bem específicos. Um estudo mais detalhado a este respeito foi o desenvolvido por Galinkin (1977), no Vale do Amanhecer, a mais singular comunidade espírita do Distrito Federal. Sua dissertação de mestrado, sugestivamente, tem como título *A cura no Vale do Amanhecer*. A referência a um simbolismo indiano é muito presente na citada instituição religiosa. O nome oficial da Doutrina do Vale é Corrente indiana do Espaço e seu maior e mais importante local de culto, a Estrela candente, é palco de um rito realizado com 108 pares de médiuns que desintegram “energias negativas” e as enviam para o Reino encantado dos Himalaias. Novamente, encontramos uma ritualização muito forte em torno de significados de “transformação individual” expressos na noção de “cura”. Seus adeptos são pessoas que chegaram até lá em busca de uma cura para males físicos, submetendo-se a seus ritos de cura espiritual.

A noção de cura no Vale do Amanhecer também é muito elaborada. As doenças são consideradas obras de espíritos perturbadores de diversas categorias, que precisam ser “doutrinados” dentro de um longo processo terapêutico constituído por passes espíritos e ritos de desobsessão, de origem kardecista. No caso daqueles que se tornam realmente adeptos da Doutrina, a cura acontece através de uma completa ressocialização dentro dos valores e símbolos da seita. De pacientes que se purificaram dos males e das dívidas kármicas das vidas passadas, tornam-se novos médiuns, capazes de aliviar o sofrimento dos novos pacientes do Vale.

O perfil sociológico dos novos médiuns, conforme resumido pela autora em artigo mais recente (1992, p. 60), permite situar o *ethos* de tal tipo de comunidade espiritual. Estamos diante de pessoas que, individualmente, buscaram soluções para problemas, aderindo depois às propostas da seita. Inicialmente formada por pessoas humildes, pioneiros da construção de Brasília, a seita passou a atrair, a partir da década de setenta, quando se estruturou definitivamente, pessoas das camadas médias, desde empregadas domésticas até pequenos empresários e funcionários públicos, com níveis de instrução variados. Tais pessoas, como a maioria dos habitantes do Distrito Federal, eram migrantes que romperam laços familiares e deixaram para trás referências culturais regionais em busca de melhores condições de vida. Para elas, submetidas à impessoalidade do mercado de trabalho, o Vale do Amanhecer oferece relações de amizade e confiança num espaço também aberto ao lúdico e ao prazer em meio à sua intensa e permanente vida ritual. A carreira de médium, em particular, oferece-lhes perspectivas de transcender suas aflições individuais em nome do objetivo da salvação e da prática da caridade através do “desenvolvimento espiritual”, processo pelo qual conquistam posições de prestígio na hierarquia do Vale do Amanhecer.

Nova Gokula tem características comparáveis, embora seus adeptos sejam oriundos de contextos sociais distintos. A maioria é formada por pessoas oriundas de camadas médias das grandes cidades brasileiras, bem sucedidas profissionalmente, que renunciaram ao anonimato e à impessoalidade do estilo de vida individualista moderno em busca de uma realização espiritual, encontrada através da vivência dos ensinamentos de Srila Prabhupada. O exotismo característico da indumentária dos adeptos, a grandiosidade dos espaços cerimoniais e a atmosfera de sacralidade produzida por seus ritos são equivalentes ao Vale do Amanhecer. Em Nova Gokula, atualmente, existe uma pequena comunidade de adeptos residentes, responsável pela administração e pela adoração permanente a Krishna. No Vale do Amanhecer, existia originalmente uma pequena comunidade de residentes, responsáveis pelo funcionamento do complexo cerimonial. Comparável a Nova Gokula, as centenas de médiuns e pacientes e os milhares de adeptos, todavia, só se reúnem durante os ritos do calendário semanal. Hoje, o Vale do Amanhecer é uma cidade satélite do Distrito Federal, mas a maioria de seus adeptos não reside lá.

É possível lançar algumas considerações de caráter conclusivo, propondo um pequeno modelo. Todos estes movimentos religiosos aqui considerados (*Hare Krishna*, *Osho neo-sannyas* e o Vale do Amanhecer), utilizando-se de referenciais hindus, embora em níveis bem distintos, buscam recuperar uma “alma perdida” pelo estilo de vida moderno. A recuperação desses valores, centrada na noção de alma, é representada como um processo de cura para o indivíduo, enquanto suas aflições pessoais são vistas como sintomas dessa perda. A realização da alma é construída através da ênfase num plano social propriamente individualista atingido a partir de ritos de iniciação, após o processo de cura propriamente dito ter sido realizado. Dentro dessas novas configurações sociais, o mundo dos iniciados e as carreiras de prestígio são construídos com base num novo flu, de natureza espiritual. Uma sociologia da construção dessas novas hierarquias sociais baseadas no Espírito, dentro da sociabilidade característica desses movimentos religiosos *New Age*, consiste num objeto de investigação com contornos próprios a serem desenvolvidos em outra oportunidade.

#### NOTAS.

- 1 Uma primeira versão foi apresentada na 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Brasília, no dia 19.07.2000, no Fórum “Quando Religião e busca de Saúde se encontram”, organizado pelo Prof. Tito Figueroa, da UFPE, a quem agradeço o convite para esta publicação.
- 2 Na época havia cerca de 2000 adeptos no Brasil. Durante os festivais do Centenário em Nova Gokula, em 1996 e 1997, cerca de 1000 adeptos, ou seja, metade desse total esteve reunido lá.

- 3 Proferido durante as comemorações do aparecimento de *Krishna*, o *Jammastami*, na noite de 05.09.96, no templo de *Sri Sri Radha Cokulananda*, em Nova Gokula, Pindamonhangaba, por *Kesava Swami*.
- 4 *Bhaktivinoda Thakur* foi o fundador moderno do Movimento Hare Krishna que conhecemos. Ele viveu na Calcutá do século XIX e era um importante magistrado do Império britânico.
- 5 Literalmente: a “misericórdia do Senhor Supremo”. No caso, significa todo o alimento que é consagrado, purificado ritualmente ao ser ofertado no altar das deidades do templo.
- 6 *Vaisnavas* significa “adoradores de Vishnu”, divindade que tem em Krishna sua principal encarnação. Não existe uma religião hindu unificada. Existem, ao contrário, seitas Vaisnavas, Shivaitas (adoradores de Shiva) e Shaktas (adoradores da deusa *Kālī*), surgidas a partir da restauração de *Adi Shankaracharya* no século IX. Todas reinterpretam, à sua maneira, o mesmo *background* simbólico tradicional.
- 7 Vaikhunta, ou Vaikhunta loka, é o nome do planeta espiritual de Krishna. “Estar em Vaikhunta” significa estar situado plenamente na vida espiritual. É uma expressão que indica o sucesso no processo de auto-realização.
- 8 Como afirmou Mauss (1974, p. 225) *Aham* tem o mesmo significado que *Ego*. Prabhupada, porém, traduz *kara* como “falso, ilusório, temporário”, e os seus seguidores traduzem *Ahamkara* por “falso Ego”. Afirmar que um devoto é, ou está, dominado pelo Falso Ego é uma acusação agressiva presente em discussões bastante tensas.
- 9 *Bhakti Yoga*, o “caminho da devoção”, é o nome da modalidade espiritual que o Movimento Hare Krishna pratica. Está baseado, principalmente, nos ensinamentos contidos no *Bhagavad Gita*, e nas instruções de *Sri Chaitanya Mahaprabhu*, o santo bengali que, no século XVI, difundiu o cantar do mantra Hare Krishna.
- 10 Com relação ao tema da alma espiritual, Prabhupada, ao comentar o 18º verso do 5º capítulo do *Bhagavad-Gita*, define: “[...] Como *paramatma* o Senhor está presente no pária e no *brâhmana*, embora o corpo do *brâhmana* e do pária não sejam os mesmos. Os corpos são produtos dos diferentes modos da natureza material, mas a alma (*jivatman*) e a Superalma (*paramatma*) dentro do corpo tem a mesma natureza espiritual. Entretanto, o fato de a alma e a Superalma serem qualitativamente semelhantes não as torna iguais em quantidade, pois a alma individual está presente apenas num corpo em particular, ao passo que o *paramatma* está presente em todo e qualquer corpo. [...] A Superalma está presente em todos os corpos, sem distinção” (1994, p. 281).
- 11 *Tulasi* é uma espécie de manjeriço, de sabor picante, adorada em todos os templos vaisnavas. Suas folhas devem ser colocadas em todos os alimentos oferecidos no altar. Alguns pés da planta, dispostos em vasos, recebem uma adoração especial toda manhã. Muitos mitos cercam esta planta que tem diversos usos dentro da Índia.
- 12 A comunidade rural de Nova Gokula mantém uma escola de primeiro grau dentro de seus limites. Entre 1996 e 1998, Nova Gokula possuía cerca de 180 devotos residentes, sendo que metade era composta por residentes temporários. Após este período, o número de residentes caiu para cerca de 120, flutuando de acordo com a dinâmica do calendário anual. Mesmo assim, um número muito grande de devotos sul americanos continua frequentando-a.

- 13 *Yoga Pittha* é o templo construído na cidade santa de Mayapur, West Bengal, Índia, em 1898. É o mais importante lugar de peregrinação para os vaisnavas da Bengala, seu centro espiritual. Estivemos no local durante o Festival internacional do Centenário de Srila Prabhupada, em 1996.
- 14 São importantes lugares santos localizados em Vrindavanam, a 100 km de Nova Déli, a aldeia onde Krishna teria vivido a cerca de 5000 anos atrás. Nova Gokula procura ser uma reprodução de sua sacralidade, criando uma versão local destes acidentes.
- 15 Existem seis templos rurais Hare Krishna no Brasil. O de Nova Gokula, o maior deles, está articulado com outro localizado em Petrópolis (RJ) – Nova VrajaBhumi – e mais um localizado em Parati (RJ) – Goura Vrindavanam. Em Caruaru (PE), localiza-se Nova Vrajadhama, em São José dos Pinhais (PR), Nova Goloka e em Autazes (AM), Nova Jarikhanda. Em Brasília, Goiânia e em diversas cidades do Estado do Rio de Janeiro e do interior de São Paulo, templos abertos nos anos oitenta foram fechados ao longo dos anos noventa. Templos urbanos permanentes até hoje são os da cidade de São Paulo, Belo Horizonte, Salvador, Recife e Porto Alegre e Belém.

## REFERÊNCIAS.

- DUMONT, L. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Homo hierarchicus*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- GALINKIN, A. L. *Cura no Vale do Amanhecer*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 1977.
- \_\_\_\_\_. Vale do Amanhecer: um caso de milenarismo no DF. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1/2, p.60-80, 1992.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GUERRIERO, S. *O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A ISKCON no Brasil: transformação ocidental de uma religião védica e incorporação de seus traços culturais na sociedade abrangente*. Trabalho apresentado ao XXIII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 1999.
- LYRA, V. *Integrando corpo e mente*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 1987.
- MAUSS, M. A prece. In: OLIVEIRA, R. C. de. (Org.) *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.