

MARCOS SILVA DA SILVEIRA

A RELIGIÃO DE EU E A CURA ESPIRITUAL

XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum  
de Pesquisa 12: "Quando Religião E Busca De  
Saúde Se Cruzam".

BRASÍLIA

Julho de 2000

Esta comunicação é uma versão modificada do último capítulo da tese "**Hari nama Sankirtana: Estudo Antropológico de um Processo ritual**", defendida por mim em 30.07.99, junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, para a obtenção do título de doutor. A pesquisa, propriamente dita, junto ao Movimento Hare Krishna, foi realizada entre os anos de 1995 e 1998, dividida em três etapas distintas.

A primeira, em Nova Gokula, sede sul americana do Movimento, localizada no bairro rural de Ribeirão Grande, Pindamonhangaba, São Paulo. Entre agosto de 1995 e novembro de 1997, pude passar algumas semanas junto a esta comunidade, acompanhando seus principais festivais, em especial, os dedicados ao Centenário de Srila Prabhupada Bhaktivedanta Swami, fundador deste Movimento. A segunda, durante as celebrações do mesmo Centenário, nas cidades santas de *Mayapur*, *Jaganatha Puri* e *Vrndavanam*, na Índia, acompanhando a delegação de sessenta devotos brasileiros, em fevereiro e março de 1996. A última, em Brasília, convivendo com os adeptos e simpatizantes do Movimento Hare Krishna no **Centro Cultural Bhaktivedanta**, fundado em março de 1996, por ocasião do Centenário. Este Centro Cultural está em funcionamento até hoje. Pude acompanhar os dramas de sua existência, regularmente, até maio de 1998, afastando-me, progressivamente, em seguida, para elaborar a tese.

Todo este envolvimento de campo, bastante extenso e profundo, ao mesmo tempo, resultou num grande volume de dados, de natureza diversa, que prestam-se a uma série de reflexões um tanto distintas. A tese, em particular, deteve-se no grande cerimonial que culminou com a instalação do "**Puspa Samadhi**" (Memorial das flores), em louvor à Srila Prabhupada, em 1996, na cidade santa de Mayapur, West Bengal, onde está situada a sede internacional deste Movimento religioso.. Outro memorial foi instalado em Nova Gokula, em 1997. Neste sentido, a maioria do material empírico é composto por cerimônias e rituais, analisados dentro de referenciais teóricos apropriados a estes temas. A análise da maneira como os adeptos brasileiros vivenciam e representam sua opção religiosa, todavia, nos trouxe para uma discussão a respeito do individualismo característico das seitas orientais, comparando os dados de campo com os de outros estudos, que vem a ser o tema da conclusão da tese e desta comunicação à XXII Reunião da ABA.

## TRÊS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Estudos realizados junto a movimentos orientalistas, indicam evidências da construção de um estilo de vida constituído em torno de práticas rituais, em comunidades alternativas, marcados por valores predominantemente individualistas. Significativamente, a noção de **Cura espiritual** está presente em todos esses movimentos, e nosso objetivo é discutir tal noção a partir de um referencial antropológico, voltado para o estudo desses movimentos. É possível afirmar que tais comunidades realizam uma mediação, entre um ethos individualista e uma visão de mundo holista, conforme Valéria Lyra(1987) concluiu em seu estudo a respeito do movimento *Osho neo-Sannyas*<sup>1</sup>, em Brasília, interpretando-o segundo conceitos de Louis Dumont e Clifford Geertz.

Este estudo antropológico é pioneiro em diversos sentidos. É uma dissertação dividida em duas partes. Na primeira, a autora apresenta um histórico da **Contracultura**, situando o movimento *Osho neo-sannyas* dentro deste contexto. Ao final desta primeira parte (1987:81) 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.”

Lyra reconhece as dificuldades de dar prosseguimento nesta reflexão, teoricamente, e dedica a segunda parte à etnografia propriamente dita, das práticas terapêuticas desenvolvidas no **Instituto SER**, instituição até hoje em funcionamento em Brasília. *Osho neo-sannyas* constitui-se numa opção por uma vida espiritual, construída pela prática terapêutica das meditações desenvolvidas por aquele *guru*. Nestes ritos, os símbolos dominantes da conduta *neo-sannyas* configuram-se. Lyra 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 Instituto.

Os símbolos dominantes desses 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 essas tensões, através de determinados processos

---

<sup>1</sup> Fundado pelo *Bagwham Sri Rajneesh*, depois conhecido como *Osho*. Seu movimento foi bastante ativo e conhecido durante a década de 80.

terapêuticos. Livrando-se dos condicionamentos sociais introjetados, um “ethos individualista” encontra sua expressão.

A leitura da dissertação de Lyra permite visualizar como processos terapêuticos de individuação, encontravam um espaço ritual de construção nos *workshops neo-Sannyas*, onde a referência oriental – ainda que não exclusivamente indiana ou hindu – tinham 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 exclusivos de tal movimento espiritualista. Numa pesquisa realizada junto aos cultos afro brasileiros no Distrito Federal, em 1992, pude constatar a existência de uma clientela específica, com características semelhantes. Pessoas que freqüentam Centros espíritas, umbandistas e do culto aos Orixás, sem tomarem iniciação nessas casas de culto, buscando seus serviços para resolverem crises de vida, principalmente, situações relacionadas a 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 amizades já constituído, ou aceitar um emprego mais promissor num lugar desconhecido? Elas não buscavam os cultos afrobrasileiros apenas para consultas com búzios ou entidades, embora também o fizessem, na esperança de tomarem decisões com base em conselhos espirituais. Também eram submetidas à ritos de purificação, defumações, benzeduras, “sacudimentos”, com objetivo de “abrir caminhos” e de saldar “dívidas kármicas”, e curar pequenas males eventuais, como erisipelas, enxaquecas e tonturas.

Noutros casos, todavia, a resolução de crises da vida, problemas de saúde ou dificuldades de inserção no mercado de trabalho eram encontradas no desenvolvimento da mediunidade, e do culto a guias espirituais singulares. Um estudo mais detalhado a este respeito foi o desenvolvido por Ana Lúcia 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 nesta instituição religiosa. O nome oficial da Doutrina do Vale é **Corrente indiana do Espaço**, seu maior e mais importante local de culto, a **Estrela candente**, é palco de um rito

realizado com 108<sup>2</sup> 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”, através de símbolos orientais. Seus adeptos são pessoas que chegaram até lá em busca de uma cura para males físicos, submetendo-se à seus ritos de cura espiritual.

A noção de cura, nesta instituição, 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 espíritas e ritos de desobsessão, de origem kardecista. No caso daqueles que tornam-se realmente adeptos da Doutrina, a cura acontece através de uma completa ressocialização, dentro dos valores e símbolos da seita. De pacientes, que purificaram-se 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 desses médiuns, conforme resumidos pela autora em artigo mais recente(1992:60), permite situar o *ethos* de tal tipo de comunidade espiritual. Estamos diante de pessoas que, individualmente, buscaram soluções para problemas, aderindo depois as propostas da seita. Inicialmente formada por pessoas humildes, pioneiros da construção de Brasília, a seita passou a atrair pessoas das camadas médias, desde empregadas domésticas até pequenos empresários e funcionários públicos, com níveis de instrução variados, quando se estruturou definitivamente, a partir da década de setenta. 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 estes, submetidos a impessoalidade do mercado de trabalho, o Vale do Amanhecer oferece-lhes 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 para tais pessoas 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, a comunidade rural na qual está localizada a sede do Movimento Hare Krishna na América do Sul, tem características comparáveis, embora seus

---

<sup>2</sup> 108 é um número significativo dentro do Hindu-budismo. Os rosários dessas seitas possuem 108 contas, e neste sentido, os 108 pares de médiuns formam uma “corrente” de dimensões similares.

adeptos sejam oriundos de contextos sociais distintos. A maioria é formada por pessoas de camadas médias das grandes cidades brasileiras, bem sucedidas profissionalmente, que renunciaram ao anonimato e a impessoalidade do estilo de vida individualista moderno, em busca de uma realização espiritual, encontrado através da vivência dos ensinamentos de Srila Prabhupada.

O exotismo característico da indumentária dos adeptos, a grandiosidade dos espaços cerimoniais, a atmosfera de sacralidade produzida por seus ritos, são equivalentes e comparáveis aos do Vale do Amanhecer. Uma diferença marcante, entre outras, está no fato de que em Nova Gokula é uma comunidade de adeptos residentes, cultivando um estilo de vida marcado pela adoração permanente à Krishna, com uma evidente referência indiana.

No Vale do Amanhecer, existia, originalmente, somente um pequeno núcleo de adeptos residentes, seus líderes e os demais responsáveis pela manutenção do complexo cerimonial. 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.

Comparável ao Vale do Amanhecer, tornar-se um *Hare Krishna*, em Nova Gokula, implica na construção de carreiras de prestígio social, negociadas em torno da categoria **Pureza espiritual**. Esta noção, significativamente, também está associada à noção de Cura. Várias vezes pude ouvir comentários nesse 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<sup>3</sup> 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.”*

Para compreender esse depoimento tão singular, referente ao comportamento dos adeptos, é necessário discutir a prática ritual propriamente individual, o cantar diário do mantra Hare Krishna na **japa mala**. *Japa* 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>4</sup>. *Japa Mala* deve ser realizada, se possível, diante do altar, embora nem sempre essa instrução seja obedecida entre os Hare Krishna. Cantar Hare Krsna é recitar uma prece, ato que a *japa mala* realiza plenamente. 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 KRSNA HARE KRSNA KRSNA KRSNA HARE HARE HARE RAMA HARE RAMA RAMA RAMA HARE HARE.**

Como Mauss(1979:103) discutiu tão criteriosamente, uma prece, como esta, é um dos fenômenos mais centrais da vida espiritual, porque preces são um ponto de convergência de muitos fenômenos religiosos. A prece é representação e ação, contendo todos os elementos míticos e rituais necessários ao seu entendimento, nela mesmo. Nesse sentido, não é difícil interpretar o que os devotos afirmam. Krishna é o *Maha Mantra* e se faz presente no cantar. Quem canta se coloca em relação a ele, simultaneamente e instantaneamente. 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 o Senhor, dentro de seu coração. Uma relação é instantaneamente estabelecida.

Mauss reconheceu a importância das preces hindus para o estudo antropológico das práticas religiosas. Possuem uma evolução considerável que pode ser descrita, do mantra bramínico aos hinos míticos e teosóficos e destes à prece mental, mística. Tais dimensões coexistem, como no *Maha Mantra*, que é tudo isso. Sua transformação continua em curso, como o movimento de Srila Prabhupada permite reconhecer. Mauss também discutiu o caráter individualista de muitos sistemas religiosos onde rezar, simplesmente, se torna um ato fundamental. O Deus a que ela conduz é o Deus dos indivíduos, que tem um livre diálogo estabelecido. Tal individualismo, contudo, tem limites. Srila Prabhupada ensinou que qualquer um pode cantar Hare Krishna do jeito que quiser, mas, como em outros contextos religiosos, o cantar do Mantra irá induzir determinadas atitudes da parte do adepto.

O cerne das considerações de Mauss a respeito do fenômeno da prece, parte desta conexão entre o indivíduo recitador e o contexto social de onde a prece surge,

---

<sup>3</sup> “International Society for Krishna Consciousness”, o nome oficial do Movimento Hare Krishna.

<sup>4</sup> *Bhakti Yoga* significa “caminho da devoção”. É uma das mais importantes e populares correntes espirituais da Índia. O Movimento de *Sankirtana* de Chaitanya Mahaprabhu, no século XVI, foi o auge de todo um processo histórico de formação de seitas *Bhakti* na Índia, durante a dominação islâmica. Dele se originou o Movimento Hare Krishna como nós conhecemos, no início do século XX. Srila Prabhupada traduziu *Bhakti yoga* por “Serviço devocional”.

ou para onde a prece leva, ao vincular, como no caso do *Maha Mantra*, um indivíduo a uma dimensão que o transcende, de várias maneiras. Neste caso específico, a prece está tremendamente institucionalizada na prática da *Japa mala*, um rito individual. Será a prática dessa disciplina que servirá de veículo à re-estruturação do novo estilo de vida abraçado pelo devoto.

Quando cheguei em Nova Gokula, em 1995, fui recebido como um devoto porque eu estava cantando *japa* regularmente. 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. Por outro lado, no Festival em Nova Gokula de 1997, pude registrar as reflexões de uma simpatizante, a respeito:

*“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.”*

Com relação à posição dos adeptos, diante das formas adoráveis de Krishna, os primeiros são vistos como pessoas que estão passando por um processo de **purificação**, de cura. Há uma noção de aflição presente, que deve ser superada através da satisfação da alma, **jivatmam**, que busca conexão com Deus, **Paramatmam**, em seu íntimo. O rito de adoração procura satisfazer a deidade, não o aflito. Esta, satisfeita, irá aliviar o indivíduo, em seu íntimo. Esta é a explicação que os próprios adeptos dão, diante do significado explícito de seus ritos.

Com relação a este tema, Prabhupada, ao comentar o 18º verso do 5º capítulo do *Bhagavad-Gita*, afirma:

*(...) 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.”(1994:281)*

Quem familiarizar-se com o pensamento de Srila Prabhupada, irá perceber como à noção de **pureza do conhecimento espiritual** está oposta uma noção de **contaminação pela ignorância material**. Tornar-se um devoto, seguindo suas instruções, tem por objetivo efetuar esta passagem, que resume sua versão do que venha a ser tornar-se um *Bhakta* (devoto). Esta visão de mundo supõe que toda indivíduo padece de uma espécie de aflição fundamental, a necessidade de contactar-se com o plano divino, processo este que é representado enquanto uma cura espiritual.

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 antigos, surge o relacionamento com o Mantra. Este primeiro relacionamento leva a descoberta de uma nova consciência, que o cantar traz para o indivíduo, a percepção de uma realidade espiritual distinta da realidade mundana. A vida comunitária é defendida porque o devoto precisa da associação dos demais para se fortalecer e consolidar o processo espiritual. É necessária para a adoração correta às deidades e para a compreensão do que realmente seja “Serviço devocional”, enquanto uma relação com a Pessoa Suprema, Krishna.

Não é possível entender as relações que os adeptos do Movimento Hare Krishna estabelecem com Krishna, através do *Maha Mantra* e do estilo de vida devocional transmitido por Srila Prabhupada, sem levarmos em consideração a existência deste sistema simbólico informando como deve ser o devoto, definindo-o a partir de suas relações com a Pessoa Suprema. Tais noções estão articuladas em torno da definição da natureza espiritual da alma humana, desenvolvida pela cultura hindu e apresentada por Srila Prabhupada em seus diversos livros e conferências. Os líderes atuais do Movimento estão constantemente atualizando tais noções, dentro da experiência social concreta dos adeptos.

Durante as celebrações realizadas em louvor ao Centenário de Srila Prabhupada, era possível ouvir, como neste animador discurso, pronunciado por um dos líderes latino americanos do Movimento<sup>5</sup>, uma digressão a respeito da mais fundamental categoria do hinduísmo em geral, e do Movimento Hare Krishna em

---

<sup>5</sup> Proferido durante as comemorações do festival de aparecimento de *Krishna*, na noite de 05.09.96, no templo de *Sri Sri Radha Gokulananda*, em Nova Gokula, Pindamonhangaba, por *Kesava Swami*.

particular, a **Vida espiritual**, fruto de um processo de **purificação** específico. A platéia, composta por mais de 500 adeptos e simpatizantes daquele Movimento, ouvia com atenção e entusiasmo, exclamando *Hare Krishna! Hare Rama!* Os adeptos do Movimento comemoravam a realização do ideal de uma vida espiritualizada pelo contato cotidiano com Krishna:

*“Numa aula em 1969, Prabhupada, explicava que por seu envolvimento com a ignorância a alma se enreda e esquece sua plataforma espiritual. Mas da plataforma material ela não 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 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>6</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, há purificação.*

*Para perceber Krishna no dhama<sup>7</sup>, é necessário purificação. Se nós seguimos condicionados pela língua, pelos sentidos, iremos sofrer. Um devoto consciente de Krishna numa vida simples supera as complicações do mundo material. Vive feliz no mundo material e não sofre. Aqui no dhama só se sente o espírito, não há preocupação material. Este é o estado que precisamos alcançar para ver Krishna em toda a parte. De outra maneira, irá fazer distinções, amigos, inimigos.*

*Krishna está presente no coração de todo mundo como Paramatma. Quem entende isso não se envolve nas leis da natureza material. Quando Krishna apareceu nossa vida tornou-se*

---

<sup>6</sup> *Bhagavat prasadam* significa literalmente “a misericórdia da Pessoa suprema”. No caso, refere-se aos alimentos consagrados no altar do templo, depois distribuídos aos devotos. Um devoto só deve ingerir *prasadam*, para purificar seus sentidos.

*auspiciosa. Nesse dia especial nós devemos ter consciência espiritual. Os santos vaisnavas foram muito rígidos em sua vida espiritual para dar o exemplo. Prabhupada explicou que a compreensão dos Vedas não é pela via literária ou poética, mas pela via devocional. Se temos um minuto devemos fazer o maior esforço para servir a Krishna. Ver o Senhor Supremo manifestado em cada momento com se amanhã nossa existência terminasse. Assim é possível realizar o estado de um vaisnava como Rupa Goswami e Sanatana Goswami<sup>7</sup>. Era de desejar ter muitas línguas para poder cantar o Maha Mantra. Nossa meta deve ser ocuparmos em serviço devocional permanentemente como as gopis<sup>9</sup> em Vrndavanam.*

*Tudo o que fizer faça para Krishna. Tudo o que está expresso nos Vedas, para aquele que se ocupa em Bhakti, para o Yogi transcendental, este pode alcançar a posição original facilmente. Esta deve ser a nossa meta para podermos alcançar os passatempos de Krishna . Os Goswamis de Vrndavanam não viviam em sofrimento, viviam em êxtase. Mas o devoto não se importa, se passa por misérias, pois vê a ação de Krishna. Ele pede ao Sr. Krishna: “Eu preciso de austeridades senão numa vida fácil eu posso esquecê-lo. Se nós não purificarmos nosso coração, os sentidos, temos que aceitar outro corpo, outro nascimento, depois de termos passado por centenas de nascimentos e corpos.*

*A posição do devoto é que ele vê e percebe a posição espiritual. Só um devoto está livre de desejo material e tem paz. Prabhupada falou aqui em Vrndavanam não há miséria. Não há aflição material no Dhama. Não há ansiedade. Só há Krishna Esse é o teste. Se o devoto está livre da ansiedade, está na plataforma espiritual. Só pensa em satisfazer a Krishna. Se há ansiedade ainda há enredamento material. Por pensar no Senhor Supremo, o devoto*

---

<sup>7</sup> *Dhama* significa “terra santa”, no sentido de lugar sacralizado.

<sup>8</sup> Dois dos “Seis Goswamis de Vrndavanam”, os discípulos de Chaitanya Mahaprabhu que codificaram o culto vaisnava, no século XVI, em Vrndavanam, Uttar Pradesh, a aldeia natal de Krishna. *Goswami* significa “Senhor dos Sentidos”.

<sup>9</sup> “**Gopis**” significa “pastoras”. As representações em torno da vida de Krishna, em Vrndavanam enfatizam sua juventude, como um pastor (**gopa**) em companhia de suas consortes juvenis. O amor que os unia é o símbolo máximo do serviço devocional, a intimidade com o Ser divino.

*puro vive com Krishna. 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>10</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.*

## **A ALMA INDIVIDUAL**

O primeiro estudo antropológico sistemático realizado em Nova Gokula foi o de Silas Guerriero(1989). Fruto de um trabalho de campo realizado entre 1987 e 1988, tem o grande mérito de interpretar o movimento *Hare Krishna* a partir da vida ritual de Nova Gokula e de situar, a partir desta, a construção social dos devotos. Interpreta a *Bhakti-yoga* de Srila Prabhupada, da maneira como é vivenciada naquela comunidade, como um processo ritual permanente. Discute como a vida ritual de Nova Gokula é responsável pela formação da subjetividade dos devotos. Sem os ritos característicos da *Bhakti-yoga*, não existem devotos. O *ethos* Hare Krishna é ritualmente integrado à visão de mundo própria desta religiosidade, dia após dia. Segundo Guerriero (1989:38):

*“Através dos rituais de adoração diários de bhakti-yoga, entendendo aqui como ritual diário o conjunto de adorações às Deidades, adoração à tulasi<sup>11</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.”*

<sup>10</sup> **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.

<sup>11</sup> *Tulasi* é uma espécie de manjerição, considerada altamente sagrada, devido à sua associação mítica com Krishna. Todo templo deve possuir e adorar os pés de *tulasi*, diariamente. Suas folhas devem ser oferecidas junto à água e os alimentos oferecidos no altar das deidades.

Geertz(1985:158), lembra-nos que seus conceitos de **ethos** e **visão de mundo** são “vagos e imprecisos”, e que a relação entre ambos é circular. Esta circularidade é, seguramente, um efeito da vida ritual, que faz com que atos e fatos sejam realizados a partir de normas de conduta, e que normas de conduta sejam orientadas a partir de suas dramatizações. Dentro desta dinâmica, a vida social encontra um eixo coerente, construído em torno dos símbolos que sintetizam estas duas dimensões. Um eixo que permanece, enquanto a vida social que ele informa segue seu desenvolvimento, balizado pelo seu ciclo perpétuo. Nem tudo que é gerado nesse desenvolvimento, no caso do Movimento Hare Krishna, consiste em “auto-realização espiritual”, pois esta é gerada e mantida dentro de uma organização social peculiar.

As tensões próprias da organização interna deste Movimento 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 em 1988.

Este autor termina sua dissertação abordando o tema da construção da identidade do devoto, em suas distintas etapas. Não há uma discussão a respeito da individualidade singular que caracteriza o ser devoto, em sentido estrito. Talvez, este individualismo devocional não estivesse tão evidente naquele momento, quanto estava dez anos depois, durante as celebrações do Centenário. Seu trabalho de campo aconteceu num período intermediário, entre a fundação de Nova Gokula, em 1978 e o Centenário de Srila Prabhupada, em 1996. 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.

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. A Nova Gokula que conheci, entre os anos de 1995 e 1997, estava muito mais integrada à vida social do município e consolidando um processo de diferenciação interno de posições e funções sociais, fruto do desenvolvimento social da comunidade. Muitos devotos passaram a ter uma vida familiar bem definida, ainda que subordinada às exigências da disciplina espiritual.

Surgiram muitas residências, propriedades de jovens casais, que não viviam mais separados nos *Ashrams*, masculino e feminino, restritos apenas ao jovens celibatários e aspirantes à vida devocional. Não haviam mais refeições comunitárias, exceto para esses aspirantes e visitantes. A antiga cozinha comunitária dera lugar a uma fábrica artesanal de biscoitos, enquanto outra cozinha, da “administração”, foi construída no local de um antigo estábulo, próxima do templo principal<sup>12</sup>. Surgiram vilas de devotos em torno de Nova Gokula, e alguns casais mudaram para Pindamonhangaba. Eles continuavam, e certamente 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 a partir dessa nova realidade social, cada vez menos comunitária.

Tal questão nos traz de volta a uma das reflexões mais profundas da dissertação de Valéria Lyra(1987:175), que estabeleceu 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 à filosofias orientais, que *Osho*, em particular, reinterpretou, 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, as aptidões naturais de cada um, subordinadas apenas à totalidade cósmica, projetada a uma esfera metafísica.

No segundo caso, holismo 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.” Aqui, o holismo modela o social, e o indivíduo, na figura do renunciante, realiza-se pela via da transcendência do social.

A distinção está correta, dentro da perspectiva Dumontiana, porém, também expõe os seus limites. Como situar, por exemplo, o próprio *Rajneesh* 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?

---

<sup>12</sup> O estábulo, e as vacas, por sua vez, foram transferidos para a “Vila védica”, situados nos fundos da Fazenda.

Srila Prabhupada tem uma trajetória idêntica, assim como tantos outros *yogis*, evidenciando um processo social com características mais amplas. Neste trânsito social não há holismo no sentido Dumontiano, somente na referência original ao universo cultural hinduísta, numa visão de mundo holista similar a que Lyra percebeu entre seus *Neo-Sannyas*.

A chave para a compreensão deste processo está no vínculo que une o discípulo e a Pessoa Suprema, através do *guru*, o eixo da vida espiritual, atualizado ritualmente. Srila Prabhupada explica que tal relação é transcendental, o que pode ser entendido somente nos termos do individualismo que estabelece, em torno da noção de auto-realização espiritual. Nosso problema teórico está na ausência de compreensão do que seja este outro individualismo.

Ao discutir o contexto cultural da noção de **Nova Era**, Heelas(1994:15) chama a atenção para a religiosidade do Eu que caracteriza tais movimentos. Ele distingue um Eu individualizado – como o do utilitarismo moderno – de um Eu “cósmico” – como o dos *NeoSwamis*, que também cita, e lembra que tal religiosidade pode ser encontrada tanto em movimentos milenaristas medievais quanto nos *Upanishads*. Ou seja, estamos diante de variedades contemporâneas de um gênero de religiosidade mais amplo.

A discussão de Heelas, como a nossa, está centrada mais na clientela, oriunda de estratos médios urbanos, do que nos líderes. Ele termina seu artigo chamando a atenção para a importância da Índia como centro da religiosidade do Eu característica da Nova Era, e para o tipo de trânsito cultural que movimentos, como a ISCKON, efetuam:

*“... talvez o caso mais interessante de exportação seja o da Índia. Pois a pátria espiritual da Nova Era está agora recebendo produtos “californizados”. De diversas maneiras fascinantes, estas importações estão interagindo com as versões indianas tradicionais da “Nova Era”. Por um lado, as importações se combinam com as formas “contraculturais” do “novaerismo” indiano; por outro lado, elas se fundem com modalidades locais de doutrinas da prosperidade. Talvez a Índia tenha sempre sido a fonte mais importante da Nova Era. E mesmo que isso não seja verdade, está claro que a Índia tem boas possibilidades de vir a se tornar a mais importante base das “novas” versões da religiosidade do Eu(individualizado ou não).”(1994:29)*

*Que Eu é este, porém, e como se dá a passagem de um Eu individualizado, característico da experiência moderna, para este “Outro Eu”?*

Schrempp(1989), no artigo “**O outro Eu de Aristóteles**”, abordou como a tradição sociológica francesa trata da questão da transcendência e da contradição entre as identidades místicas, ou seja a identidade entre seres humanos e outras entidades naturais, presente em diversos sistemas simbólicos tradicionais. Esta discussão aborda um tipo de ambigüidade característica da Sociologia, cujos conceitos lógicos são muitas vezes conceitos de origem religiosa como **efervescência ritual, Mito, Mana**. Se o pensamento sociológico polariza **lógica/participação** como categorias produzidas social e religiosamente, a efervescência ritual unifica coisas heterogêneas. Nesse sentido, nossa visão da religião é essencialmente contraditória e o pensamento ocidental opera, de fato, uma sacralização do princípio da identidade, ao postular que cada indivíduo é uma unidade que contém a totalidade da Humanidade, como discutiu Louis Dumont, ao longo de sua obra.

Schrempp conclui que tal incorporação ocorre, como também já afirmara Dumont(1985) (1992), como uma recuperação, a posteriori, frente à idéia-valor do Indivíduo Moderno, racional, consciente da imanência de sua individualidade. A consciência do coletivo, de um **nós** que constitua o social, só retorna ao pensamento moderno pela via do exótico, associado ao “arcaico” ou ao “primitivo”, não mais pela via de um **outro eu**, ambíguo, porém “nosso”.

O Outro antropológico é ideologicamente distinto e nesse sentido, a transcendência enquanto valor, ou a sua experimentação, enquanto efervescência religiosa, só podem atingir o individualismo ocidental enquanto alteridades. O movimento Hare Krishna ou o *Osho Neo-Sannyas*, buscam influenciar o Ocidente enquanto alteridade, um Outro, no sentido antropológico tradicional, explorando muito bem esta dimensão em questão.

Tal distinção faz sentido diante da alteridade étnica evidente dos *yogis* indianos, e dos signos que eles personificam,<sup>13</sup> 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

---

<sup>13</sup> No caso do Vale do Amanhecer, esse simbolismo é personificado por algumas entidades espirituais, comparáveis à “linha do Oriente”, na Umbanda.



tremendamente complexa, difícil de estabelecer em termos analíticos. Daí, como percebera Lyra(op.cit), a importância do referencial etnográfico, e da reflexão propriamente antropológica, para uma compreensão deste fenômeno.

O que deve ser destacado, ainda no plano teórico, é a dificuldade de autores ocidentais entenderem, a partir do contexto indiano, o que vem a ser o *Atman*, e que um individualismo é construído em torno desta noção fundamental, correntemente traduzido por “**Alma**”<sup>14</sup>. É como se **Individualismo** fosse uma instituição tão distintiva para o Ocidente, sua própria identidade, como argumenta Schrempf, que fora do mundo moderno só pudessem existir sociedades holistas, e, se tanto, individualismos liminares, como dos *sannyasins*, sobre os quais não haveria muito o que ser dito, em relação aos temas fundamentais da Sociologia “clássica”.

Seja a partir das considerações de Weber, Dumont, ou Turner, o que temos a considerar é que a gênese dos valores fundamentais da cultura, daquilo que Geertz(1985) denominou de **símbolos sintetizantes**, é estabelecida ritualmente. Quando Dumont(1985) afirma que a noção de indivíduo, inclusive o Indivíduo moderno, tem uma gênese extramundana, ele está baseando seu argumento no desenvolvimento histórico da relação entre o indivíduo cristão, o **crente**( para lembrarmos do termo propriamente protestante), frente ao Cristo adorado. Esta relação é estabelecida ritualmente, nos templos, nas cerimônias religiosas. O valor **extramundano** dessa relação, “todos são iguais perante a Deus”, pode ser interpretado enquanto um valor **anti-estrutural**, na medida em que tal igualdade pressupõe, neutraliza, complementa e reforça, a desigualdade social existente, de fato, na civilização cristã.

Esta questão possui sólidas raízes nas reflexões antropológicas da Escola Sociológica Francesa. Está presente em Marcel Mauss(1974:225), ao discutir a noção de Pessoa e de Eu. Mauss 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.

---

<sup>14</sup> Apesar de Weber(1958), ter discutido o conceito de “Individualismo místico”, dentro da noção de “contemplação mística”, central em sua Sociologia da Religião.

Como Mauss(op.cit) considerou, a Índia bramânica formulou uma noção de pessoa para quase destruí-la completamente. *Ahamkara*, o “Eu falso”<sup>15</sup>, socialmente constituído, dá lugar à realização da *Jivatmam*, a alma individual, o Eu verdadeiro. Nisto consiste a verdade metafísica do Hinduísmo, conforme apresentada por Srila Prabhupada. 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 realiza-se plenamente dentro da organização característica do Movimento, no qual o convertido deve se tornar um outro tipo de indivíduo, o “devoto”.

Não é difícil inferir que o “outro Eu”, perdido pelo Ocidente, é a noção da alma, um Eu transcendente, ou “cósmico”. Esta caracterização também não é desconhecida para a teoria sociológica, todavia. Durkheim(1996:284) viu na noção de **alma individual**, tanto a noção vulgar de pessoa, a personalidade social, como a própria expressão deste Eu social, nossa dimensão não-orgânica. Durkheim discute, ainda que brevemente, que a noção de alma liga as consciências individuais ao que todas tem em comum, ao mesmo horizonte de valores, na qual todas se comunicam, e à dimensão racional da existência, que permite que cada um eleve-se acima de sua individualidade, atingindo uma percepção universal que transcende sua percepção meramente sensória.

Tal reflexão está bem próxima à de Srila Prabhupada e da filosofia védica. A filosofia de Sri Chaitanya Mahaprabhu, *Acinta Beda Beda Tattwa*, a “inconcebível unidade e diferença simultânea”, defende que *Atman* é idêntico à *Paramatmam* em natureza, mas distinto em dimensão. Ou seja, a alma individual é o todo universal individualizado, distinto da dimensão corpórea que a condiciona. O corpo é percebido como o *locus* dos condicionamentos, sejam naturais ou sociais, enquanto o cultivo da alma permite atingir uma dimensão que os transcende.

Resumindo, é possível lançar algumas considerações de caráter conclusivo, propondo um pequeno modelo. Todos estes movimentos religiosos aqui considerados, *Osho Neo-Sannyas*, Vale do Amanhecer e *Hare Krishna*, utilizando-se, em níveis diferentes, de referenciais hindus, buscam recuperar uma “alma perdida” pelo estilo de vida moderno. A recuperação desses valores, centrados na noção de alma, é

---

<sup>15</sup> Como afirmou Mauss(1974:225) *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 forte, sempre presente em suas discussões.

representado como um processo de Cura, para o indivíduo, enquanto suas aflições pessoais são vistas como um sintoma dessa perda.

A realização desse “Eu cósmico” é construída através da ênfase num plano social propriamente individualista, atingido a partir de ritos de iniciação, após o processo de cura propriamente dito. Dentro dessas novas configurações sociais, o mundo dos iniciados, carreiras de prestígio são construídas, com base nesse “outro Eu”, espiritualizado. Uma sociologia da construção dessas “hierarquias espirituais”, dentro destes movimentos religiosos, característicos da Nova Era, consiste num outro objeto de investigação, com contornos próprios.

**BIBLIOGRAFIA**

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. 1996, Edições Paulinas. São Paulo. DUMONT, Louis. O Individualismo. 1985, Rocco. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ Homo Hierarchicus. EDUSP, 1992. São Paulo.

GALINKIN, A. L. Cura no Vale do Amanhecer Dissertação de Mestrado. Depto de Antropologia, UNB, 1977. mimeo

\_\_\_\_\_ Vale do Amanhecer: um caso de milenarismo no DF. Religião e Sociedade. 16/1-2, ISER, 1992.

GEERTZ, C. A Interpretação das Culturas., 1985. Zahar Editores. Rio de Janeiro.

GUERRIERO, S. O movimento Hare Krishna no Brasil: A comunidade religiosa de Nova Gokula. Dissertação de Mestrado, PUC, 1989.

HEELAS, P. A Nova Era no contexto cultural: Pré-moderno, Moderno e pós moderno.

In Religião e Sociedade 17/1-2, 1994. ISER (pgs 16-29).

LYRA, V. Integrando Corpo e Mente. 1987, Dissertação de mestrado. Antropologia, UNB.

MAUSS, M. A Prece. In CARDOSO DE OLIVEIRA, R.(Org) Mauss. ed. Ática, 1979. São Paulo.

\_\_\_\_\_ Sociologia e Antropologia. 1974, EPU, EDUSP. Vol 1 e 2.

WEBER, M. The Religion of India. The Free Press, Illinois, 1958. 2<sup>a</sup>. edição.