

NEW AGE & NEO-HINDUÍSMO: UMA VIA DE MÃO DUPLA NAS RELAÇÕES CULTURAIS ENTRE OCIDENTE E ORIENTE

Marcos Silva da Silveira
Universidade Federal do Paraná- Brasil.

Resumo. O artigo apresenta uma reflexão sobre como referências culturais indianas circulam pelo Ocidente, a partir de processos sociais entendidos a partir da noção de Globalização. A difusão de elementos e práticas religiosas indianas faz sentido enquanto uma das dimensões culturais do processo de globalização. A primeira questão a ser levantada vem a ser a diferença evidente entre a visão de mundo dos líderes desses movimentos e as suas platéias. Esta descontinuidade fundamental viabiliza a existência de um movimento de mão dupla, entre uma Índia que se ocidentaliza, em certos espaços e tempos, e um Ocidente que se orientaliza, em seus próprios espaços e tempos. Conclui-se com um modelo de interpretação deste trânsito cultural, que gera e alimenta uma circulação de produtos, hábitos, crenças e valores da Índia para diversas partes do mundo, inclusive a América Latina, abastecendo um mercado de bens culturais, fomentado e mantido pela universalização das seitas indianas.

Palavras-chave. *New Age*, religiões orientais, globalização, trânsito cultural.

Abstract. This article is a reflection on how Indian cultural references circulate on the West, through social processes better understood under the notion of Globalization. The widespread of Indian religious elements and practices acquires its meaning as one of the cultural dimensions of the globalization process. The first issue to be addressed is the clear difference between the viewpoint of the leaders of these movements and that of their audience. This fundamental discontinuity enables the existence of a double between between, on the one hand, an occidentalizing India, in certain places and times, and on the other hand, an orientalizing West, with its own places and times. We conclude with an interpretation model of this cultural transit, which generates a circulation of Indian products, habits, beliefs and values throughout various parts of the world, including Latin America. Consequently, we find a wide market of cultural goods, motivated and kept by the universalization of Indian sects.

Keywords. *New Age*, Oriental religions, globalization, cultural transit.

Grosso modo, é possível afirmar que a difusão de elementos e práticas religiosas indianas pode ser caracterizada a partir da noção de *globalização*, percebida a partir de uma dimensão cultural. Visto a partir da Índia, é possível falar de uma universalização das seitas hindus, com profundas repercussões para o estudo sociológico das religiões, não apenas para a discussão da globalização cultural. Neste sentido, é interessante considerar a reflexão recente de Peter Berger(2004) a respeito da *dinâmica cultural da globalização*. Propondo, de maneira cuidadosa, uma teoria para o fenômeno da globalização no plano cultural, Berger procura discutir uma tensão fundamental.

De um lado, o discurso dos profetas e ideólogos da globalização – antes eram da “modernização” – que definem este fenômeno como uma universalização da versão norte-americana do Ocidente moderno – tipo McDonald’s, Coca-cola e Walt Disney – a partir da globalização econômica, da evidente pausterização da cultura *yuppie* e dos movimentos alternativos voltados para as demandas multiculturalistas. Tais movimentos, verdadeiras missões da globalização, geram réplicas em diversas cidades do mundo, sugerindo uma homogeneidade cultural “pós-moderna”.

De outro lado, há toda uma ênfase em estudos que demonstram que a globalização, em particular no campo da moderna cultura de massas, se expande porque gera versões locais em toda parte, e só se expande através destas reinterpretações. *Fast food*, música eletrônica, moda e outros elementos característicos da sociedade de consumo aparecem sob diversas formas, levando uma série de autores e estudos afirmarem a existência de diversas modernidades, diversas globalizações e novos processos de criação cultural.

A antropologia, particularmente, vem discutindo este tipo de fenômeno, apontando, como faz, por exemplo, Marshal Sahlins(1997), para os processos de ressignificação que bens e valores ocidentais e modernos sofrem em diversas partes do mundo, inclusive entre sociedades tribais. Berger traz, em suas considerações, importantes apontamentos a respeito desta tensão no plano religioso. Em primeiro lugar, chama a atenção para o valor realmente universalizado e universalizável pela globalização, no caso, a individualização, ou seja, a independência do indivíduo empírico frente à tradição e à coletividade.

O tema clássico da *Ética protestante e do Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, reaparece, principalmente em versões pentecostais e neopentecostais, fenômeno que se espalha por todo mundo, graças a sua capacidade de

gerar rapidamente versões locais. Nascido entre negros norte americanos, a cerca de um século, uma religiosidade popular num contexto de diferença cultural e baixo status, os cultos pentecostais, como lembrou Otávio Velho(1997) universalizam o cristianismo fora do Ocidente e da expansão européia, fazendo com que o Cristianismo, seja, cada vez menos, a religião ocidental por excelência.

Visto assim, no plano religioso, o pentecostalismo – seja o da Assembléia de Deus, seja o da IURD, no caso brasileiro – seria um dos fenômenos mais característicos da globalização. Seria quase um tipo ideal, ou um paradigma, de uma mediação simbólica entre o universalismo americanizante, que ajuda a promover de certa maneira, e a dinâmica de culturas locais submetidas a processos de modernização, expressando suas diferenças nestas novas linguagens e práticas religiosas, capazes de promover aberturas para o surgimento de individualismos em contextos sociais antes tradicionais. A própria noção de sociedade tradicional, de cultura tradicional, passa a ser substituída por categorias como grupos sociais populares, periféricos ou suburbanos, nos estudos que tem por objeto religiosidades pentecostais. A idéia de uma mudança social, uma resposta à modernização, por uma via religiosa, fica mais ou menos explícita.

E o New Age? O que afinal de contas, entende-se por este termo? A universalização das práticas de Yoga, Tai chi chuan, artes marciais, acupuntura, medicinas alternativas, tarô, vegetarianismo e macrobiótica, e tudo o mais que se possa relacionar, como diversas religiosidades e referenciais culturais étnicos? Tudo aquilo que o pentecostalismo e a Ética puritana parecem refutar? É possível caracterizar tais movimentos, que se expandem na globalização, naqueles mesmos termos em que se situam os movimentos pentecostais?

Otávio Velho(1997), num seminário internacional organizado justamente para discutir religião e globalização, apontava para uma convergência entre ambos no plano da prática religiosa. Tanto os cultos pentecostais, como as manifestações *New Age*, podem ser caracterizadas por uma ausência de uma teologia mais elaborada, ou preocupações do gênero. No lugar, a ênfase no poder do pensamento e no poder da palavra, na eficácia simbólica da ação ritual, no êxtase e na libertação do indivíduo. Esta convergência certamente é verificável, mas as diferenças entre estas vertentes de uma religiosidade contemporânea precisam ser reconhecidas. Movimentos pentecostais, apesar de suas especificidades, fazem parte do universo do cristianismo, estão organizados enquanto Igrejas cristãs, em geral de tipo

congregacional. Movimentos religiosos de origem indiana seguem um modelo muito distinto, cuja referência é o carisma de seus líderes espirituais. Esta diferença merece ser devidamente explorada, que é o que este artigo propõe fazer.

Berger cita Colin Campbell(1997), sociólogo norte americano que caracterizou o *New Age* dentro de uma ampla “orientalização do Ocidente”, propondo a formulação de uma nova teodicéia, a concorrer com a teodicéia cristã característica do Ocidente, e quem sabe, substitui-la. É uma idéia audaciosa, que pende para o lado universalizante da discussão, e por isso mesmo, apresenta problemas. É importante considerar alguns de seus principais argumentos, a luz da tensão exposta por Berger.

Campbell parece partir de uma oposição entre Oriente e Ocidente por demais abrangente, que terminaria por ver na *orientalização do Ocidente* apenas um reverso da Globalização, entendida enquanto ocidentalização do mundo todo. Em linhas gerais, o argumento é válido, e este artigo pretende contribuir para a questão sugerindo, com base em referenciais históricos, como este processo pode estar sendo atualizado. Mais importante, todavia, é a caracterização que Campbell faz da identidade religiosa do Ocidente, a partir de referenciais judaico-cristãos.

Campbell recupera, de Ernest Troeltsch, contemporâneo de Max Weber, toda uma outra tradição religiosa do Ocidente, uma religiosidade espiritual e mística, distinta da religiosidade das igrejas e das seitas heréticas. Tal religiosidade, profundamente individualista, baseada em noções como “evolução espiritual” e “unidade divina”, certamente floresceria com o advento da modernidade. É a partir desta matriz religiosa do Ocidente, que as religiões orientais, ou pelo menos alguns de seus princípios, práticas e crenças, encontram um lugar no Ocidente. Neste sentido, a este espiritualismo vago, soma-se os movimentos da Nova Era, o neo-paganismo e os movimentos ecológicos, num diálogo cultural, filosófico e religioso que dialogam com as visões orientais de mundo. Campbell enfatiza, basicamente, como esse espiritualismo do Ocidente busca nas religiões orientais uma concepção imanente do divino, ausente nas tradições judaico-cristãs.

Seu modelo apresenta problemas, não por situar as demandas propriamente ocidentais que geram o que chamamos de *New Age*, entendido, pois, como a resultante deste espiritualismo, paganismo, orientalismo e ambientalismo, mas por não considerar a dinâmica histórica e as demandas próprias do Oriente, frente às demandas do Ocidente. Uma série de movi-

mentos religiosos surgidos na Índia, na China, no Japão, na Coréia, ou mesmo no Ocidente, a partir de líderes hindus e budistas de origem asiática, surgem a partir do diálogo produzido pelas influências ocidentais nestes países asiáticos. São respostas “nativas”, ou “indígenas”, mas com raízes e problemas característicos de seus contextos sociais de origem. Não podem ser reduzidas ao modelo universalizante de Campbell, mas fazem muito sentido a partir das perspectivas propostas por Berger.

Berger também considera devidamente como a religiosidade de tipo *New Age* organiza-se de um modo muito modesto, que merece a devida atenção. Não existem teologias, nem centros explícitos de referência, nem nenhum outro tipo de organização institucional que dê sustento a um modelo de religiosidade genérico, nem a uma genérica substituição de uma teodicéia ocidental por uma oriental. Ao contrário, seus atores sociais parecem mover-se de contextos locais para outros contextos locais, compartilhando práticas, valores e crenças religiosas culturais comuns, a partir de certos movimentos de renascimento religioso produzidos na Ásia e em diversas partes do mundo, expressões de processos consolidados de modernização, ao invés de resistências à globalização.

Tulasi Srinivas(2004) apresenta um artigo, na coletânea de Berger & Huntington, importante para esta discussão, pois relaciona o fenômeno da globalização a partir de um de seus mais bem sucedidos centros, a cidade de Bangalore, capital do estado de Karnataka, sul da Índia. Bangalore é famosa, entre outras coisas, pela sua indústria de *softwares* e pela presença do santo *Sai Baba*, que vive em seus arredores. *Sai Baba* é um homem santo, dentro do modelo de santidade característico das seitas hindus, fundada em torno do carisma de tais pessoas. Nunca saiu de seu modesto *ashram*, mas reúne cerca de vinte milhões de seguidores em 137 países, que o cultuam e promovem valores da cultura espiritual da Índia, num movimento similar aos dos Hare Krishna, da Fundação Ramakrishna e de outros líderes espirituais indianos de expressão mundial.

Sai Baba é apresentado pelos seus seguidores como um *avatar*, uma encarnação divina, e prega para seus seguidores não uma religião hindu, mas um ecumenismo amplo, onde os símbolos das principais religiões universais são reinterpretados de outras maneiras. Seus *darshans* diários são freqüentados por milhares de pessoas, vindas de todo o mundo. Estas aparições públicas são gravadas e distribuídas por toda a parte, assim como fotos, livros, e mensagens do mestre. Grupos de adeptos organizam pacotes de viagem para vê-los, mas os centros do seu culto são completamente

autônomos entre si, permitindo a universalização de uma seita hindu, cujas características são profundamente locais, para pequenos grupos de adeptos que vivem nos mais variados contextos sociais do mundo moderno.

Dharma/Karma/Moska

As características intrínsecas dos movimentos como o de *Satya Sai Baba*, podem ser encontrados, primeiramente, na dinâmica histórica na qual as seitas indianas se constituíram. O diálogo entre tais religiosidades e o Ocidente é um capítulo relativamente recente de uma história de mais de mil anos, cujo início está no surgimento do Budismo e do Jainismo. Com relação ao encontro entre líderes religiosos orientais e platéias ocidentais, todavia, é preciso considerar a diferença evidente entre a visão de mundo dos líderes destes movimentos e de suas platéias.

Existe uma descontinuidade fundamental entre ambos, como percebeu a ensaísta indiana Gita Mehta (1997). Esta autora questiona e ridiculariza a espiritualidade instantânea, que os ocidentais vão comprar na Índia e o mercado de bens simbólicos, que tal movimento instaura. Seus ensaios sobre o tema apresentam uma grande crítica a este consumismo religioso, instaurado pelos movimentos de contracultura, que invadem a Índia nos anos sessenta. Os jovens que buscam experimentar um outro estado de espírito, o êxtase promovido pelos festivais das seitas hindus, não teriam condições de compreender o significado destes no contexto indiano. Seus ensaios falam de choque cultural, estranhamentos, incompreensões mútuas, desrespeitos de ambas as partes, enfim, problemas de tradução de significados culturais, o objeto característico da reflexão antropológica. À sua maneira, ela traduz uma pergunta do meio indiano: “*O que essas pessoas vem buscar aqui?*” A pergunta pode ser vista como a contrapartida, em centros urbanos do Ocidente da pergunta: “*O que a Índia tem de tão atraente, a ponto de tantas pessoas irem para lá?*”

Uma análise crítica dos ensaios de Mehta nos permite compreender que esta descontinuidade, entre líderes asiáticos tradicionais e adeptos ocidentais, ou ocidentalizados, viabiliza a existência de um movimento de mão dupla, entre uma Índia que se ocidentaliza, em certos tempos e espaços, e um Ocidente que se orientaliza, em outros tempos e espaços. Movimentos que no Ocidente tem sido denominados de *New Age*, *alternativos* ou, simplesmente, “*contracultura*”, tem sua contrapartida na Índia, no que se deno-

minou por *Neo-hinduísmo*, que em desdobramentos mais recentes, terminaram por gerar um *pop indiano*, uma versão oriental da cultura pop do Ocidente, fortemente marcada pelo psicodelismo inspirado na cultura indiana.

Há um tom “POP”, nos treze capítulos que compõem *Karma Kola*, recheado de eventos do tipo “Encontros pela Paz Mundial”, “Síntese de Religiões”, onde adeptos de *Swamis*, como Srila Prabhupada e *Osbo*, e de instituições como a *Ramakerishna Mission*, fornecem uma imagem significativa do papel da Índia no desenvolvimento dos “movimentos alternativos”, da “contracultura”, ou da *New Age*.

Weber e Dumont são úteis para situar as considerações críticas de Gita Mehta, cuja reflexão é interessante para introduzir outras perspectivas propriamente indianas sobre o assunto. Grosso modo, os valores fundamentais das doutrinas de salvação da Índia assentam-se sobre o tripé: *Dharma/karma/moksa*. O primeiro termo é de difícil tradução, podendo ser “religião”, “dever religioso”, “Tradição religiosa”, referindo-se aos ideais mais caros e eternos da civilização sânscrita da Índia.

Weber discute bem como a lógica da doutrina do *karma* se baseia nessa ordem ideal do universo que se pretende eterna, o *Dharma*. Weber distinguiu criteriosamente a figura do “Profeta judeu”, um homem contra o mundo, dos renunciantes hindus. Os *Swamis* indianos, desde *Adi Shankaracharya*, o lendário restaurador do Hinduísmo do séc. IX., foram por ele caracterizados pela sua afirmação de um papel de restauradores, redentores que atualizam os princípios da religiosidade, o *Dharma*, frente as inevitáveis corrupções do tempo. Eles nunca quiseram ser inovadores sociais, como os profetas judeus, e depois os puritanos protestantes.

Ao contrário, eles foram vistos como a contemplação mística, o tipo ideal das religiões de salvação da Índia, personificada. Eles re-instauraram, em suas devidas épocas e regiões, os princípios mediadores fundamentais do *Dharma*, que passam a ser compreendidos a partir de suas realizações pessoais, do seu singular “carisma”. Sendo assim, auto-realização espiritual, no caso dos *Swamis*, em particular, deve ser entendida em seus significativos efeitos sociais, nestes termos. Weber pode perceber que, em nome da restauração do *Dharma*, tais renunciantes e seus movimentos sempre foram, historicamente, os grandes inovadores sociais da civilização indiana. Sua presença notável, dentro e a partir do processo de modernização e globalização das sociedades indianas, não é casual.

Weber definiu tanto a hierarquia de papéis espirituais que resulta desse sistema de crenças, quanto às dimensões extra e intramundanas da doutrina de salvação a partir destas personalidades, as “almas liberadas” (*jivanmukta*):

Corresponding to the organically graded holy statuses there were: redeemed ones (*jivanmukta*); other-worldly aspirants to salvations by means of asceticism or contemplation; the ritually correct and Veda-educated Brahmans; and, further, the simple laity. In accord with this attempt was naturally made to bring the steps of extra-worldly, soteriological, karma-free holy seeking and the inner-worldly *karma*-ethic together into organic relation. (1958, p.179]

Nestes termos, *karma-ethic* significa que boas ações tem bons resultados, enquanto *karma-free* significa que ações feitas dentro de um espírito de “desapego”, não resultam em *karma*, bom ou mal. A passagem de um plano ao outro é o eixo do que pode ser entendido por “auto realização espiritual”. Grosso modo, os *swamis* indianos pregam, cada um a sua maneira, doutrinas e práticas que permitem realizar esta passagem.

A questão, todavia, é que, se idéias fundamentais como “*karma*”, “purificação”, “liberação” e “auto realização espiritual”, fazem sentido para platéias estrangeiras, o fazem a partir de outros sistemas de crenças e referenciais culturais, como Collin Campbell percebeu. Este diálogo gera seus próprios resultados, como uma visão de *Karma* e reencarnação, que, ao contrário da original, incorpora uma noção de progresso e evolução espiritual, minimizando, ou ignorando, o ideal de *Moksha*, a liberação do ciclo de reencarnações, *samsara*, que é, afinal, o objetivo central da religiosidade hindu.

A noção fundamental do *Dharma*, o pilar simbólico da civilização indiana, parece ser amplamente ignorada. Há uma descontinuidade radical neste processo que precisa ser devidamente explorada. *Dharma* apresenta conteúdos de ordem cultural, que historicamente constituem a civilização indiana, em suas várias versões, difíceis de traduzir para outros contextos culturais. Diferentemente dos aspectos individualistas das religiões de salvação da Índia, *Dharma* refere-se, primeiramente, ao todo holista desta civilização, conforme Louis Dumont esforçou-se por definir.

Dumont(1992) define o *Dharma* através de descontinuidades. A posição de um indivíduo empírico na civilização indiana seria definida a partir de deveres estipulados pelo nascimento, fases da vida e da qualificação que cada um desenvolve ao longo desta. Tais deveres, prescritos pelo

Dharma, próprios a cada casta, são considerados dentro de um sistema de interdependências, no qual todos necessitam de todos para sua realização. É este sistema de interdependências que Dumont denominou de Holista, ou seja, baseado na ênfase do todo social que determina o papel de cada indivíduo.

Nesta definição, 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, o ser social antecede ideologicamente o indivíduo, sobrepondo-se a ele. O holismo modela o social, e o indivíduo, na figura do renunciante, realiza-se pela via da transcendência deste social. Esta é basicamente, a síntese da teoria sociológica de Louis Dumont a respeito da civilização indiana.

Os movimentos orientalistas, rotulados como *New Age*, porém, trabalham com outro significado para a noção de “Holismo”, conforme percebeu Valéria Lyra(1987) em sua dissertação de mestrado em antropologia, realizada na sede brasileira do Movimento Osho Neo-sannyas, em Brasília. Lyra estabelece 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.” (1987, p.175). Esta visão de mundo está construída com referências a filosofias orientais, que *Osho*, um líder espiritual indiano com formação bastante eclética, 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.

A este outro holismo, correspondem individualidades construídas por vias místicas, espirituais, religiosas ou terapêuticas, como Lyra pode observar no Instituto SER, em Brasília, capital do Brasil. Tal tipo de comunidade realiza uma mediação, entre um *ethos* individualista e uma visão de mundo holista, ao invés de uma organização social de tipo holista, como acontece com as seitas hindus no contexto social indiano. Outros estudos, como os de Silas Guerriero, sobre Nova Gokula, sede rural do Movimento Hare Krishna no Brasil, apontam para este tipo de mediação, que tais movimentos religiosos instauram e oferecem para um moderno mercado religioso.

Seira e casta

Weber, no seu estudo sobre religião e sociedade Indiana, *The Religion of Índia*, percebeu a dialética existente entre o(s) sistema(s) de castas, que organizam a(s) sociedade(s) indiana(s) e o universo de seitas hindus, movimentos religiosos nos quais um líder reinterpreta e personifica os valores fundamentais e eternos daquela civilização, para públicos que a eles afluem de maneira voluntária.

No Hinduísmo não há uma Religião nem uma Igreja no sentido cristão. O que está mais próximo do que o mundo ocidental denomina “Religião”, enquanto comunidades de pessoas com aspirações comuns e que trilham os mesmos caminhos em direção ao sagrado, são as *sampradayas*, as correntes de sucessão discipular, sejam budistas, jainistas, Shivaístas, Shaktas ou Vaisnavas. Tais associações são as “seitas” indianas, mas não devem ser confundidas com seitas, no sentido protestante do termo. Embora o “hinduísmo” tenha sido caracterizado como a “religião das castas”, estas são redefinidas, dentro do estilo de vida ritualístico das seitas. No contexto indiano original, seitas tendiam a se transformar, ao longo de algumas gerações, em novas castas, subordinando a filiação à origem social de seus membros.

As doutrinas de salvação orientais, cujas raízes estão todas na Índia, conforme concluiu Weber, tem seu eixo na noção de *Karma* – ação. O “mundo”, no sentido weberiano do termo, é uma eterna roda de nascimentos e mortes que se sucedem eternamente. O tema central da filosofia hindu é a estrutura e as relações de todos os seres, espirituais por excelência, diante do mundo e diante do Supremo. Só existe uma questão comum a toda filosofia indiana: Como podem as almas escaparem dos laços de causalidade que as mantêm presas à roda do mundo? É nesta liberação do *karma* – “*moksa*” que consiste a “salvação” no sentido indiano. Somente os *gurus* podem promover esta liberação do mundo para os seus discípulos.

A realização deste ideal conduz a um “individualismo religioso” característico do misticismo indiano. Aqui não há nada comparável à idéia de “predestinação” ou eleição divina. É responsabilidade de cada “alma individual” (o termo é de Weber) trabalhar para resolver seu próprio destino. Em última análise, cada indivíduo pode, apenas, salvar a si mesmo.

A partir da interpretação Weberiana da religiosidade hindu, é possível inferir que o caráter “anti-casta” dessas seitas deriva da preeminência que os valores da liberação espiritual assumem sobre o ritualismo védico,

que orienta as relações sociais de um indivíduo dentro de sua casta. Weber percebeu a presença de uma tensão entre os valores da salvação e o caráter ritualístico dos Vedas, que definem as normas de conduta da civilização indiana.

Louis Dumont, por sua vez, enfatizou a figura destes líderes, na noção do renunciante e de sua individualidade, frente ao sistema de castas e seu holismo hierarquizante. Com relação às seitas, Dumont(1992,p.334) considerou sua religiosidade específica diretamente em oposição à religião das castas, como uma religiosidade individual superposta à religiosidade do grupo. Baseou-se no fato de que a maioria dos chefes de família tem um guru, que abraça uma doutrina unitária, monoteísta e universalista, distinta do sincretismo generalizado da vida cultural indiana.

Dumont conclui que, quando analisada levando em consideração as seitas, a cultura religiosa da Índia revela dois pólos, o da religião das castas e o dessas seitas de renunciantes, que historicamente combinam-se. Haveria uma polarização entre uma noção de homem-no-mundo e uma noção de homem-fora-do-mundo, construída em torno da instituição da renúncia. Tal oposição pode ser contrastada com a tensão que o mundo ocidental estabelece entre o indivíduo e a sociedade.

Partindo de uma definição do Indivíduo moderno, através de sua inserção no mercado de trabalho, e a partir desta, enquanto cidadão político, Dumont(1985) analisa que tais definições e inserções implicam em descontinuidades, entre esferas reconhecidas socialmente como autônomas, tais como a Política e a Economia e a Religião. Além disso, o indivíduo moderno seria socializado para perceber-se como uma totalidade, simultaneamente distinto e equivalente aos demais, cuja realização plena ocorre não simplesmente dentro da sociedade que o envolve, mas num certo sentido, em oposição às coerções que esta sociedade lhe impõe.

Dumont irá contrastar o Indivíduo moderno intramundano e a individualidade extra-mundana do *Sannyasin* indiano. Tal comparação está no cerne da obra de Louis Dumont, como ele mesmo afirma, do “homem das castas” ao “homem do indivíduo”. O estabelecimento dos planos de comparação não ficaram bem ajustados, tendo sido alvo de diversas críticas, na Índia e fora dela.

Dumont pouco discutiu, a respeito das obrigações decorrentes da interdependência entre as castas, serem complementadas pela liberdade de opção das seitas hindus, personificado em seus *yogis, gurus, swamis e sadhus*. Embora conclua que sistema de castas e seitas formem um sistema unifi-

cado, historicamente constituído, ele preferiu desconsiderar o caráter conclusivo que ele imprimiu à questão. Termina definindo a seita como uma instituição social com origens numa instituição cultural, a renúncia.

Dumont analisou o renunciante durante sua saída de seus referenciais estruturais, nomes de família, local de origem, obrigações matrimoniais, qualificação profissional. Não se preocupou com sua inserção dentro de uma nova sociabilidade, a das *Sampradayas*, *Mathas* e *Sanghas*, ou seja, correntes de sucessão discipular, associações religiosas e congregações de discípulos, constituídas em torno dos *gurus*, dos mestres espirituais. Tão pouco remeteu-se às relações que estes estabelecem com os seus discípulos, admiradores e o público que frequenta o universo das seitas hindus e que são distintas das relações em torno das *subcastas*, com suas regras de casamento e comensabilidade, conforme descritos no *Homo hierarchicus*.

Dumont não desenvolveu o tema, que Weber já sugerira, de que as religiões de salvação indianas, sejam as seitas hindus, sejam o Budismo e o Jainismo, constroem-se em torno de um tipo de Individualismo místico, contraditória às definições e distinções sociais daquela civilização. Como os renunciantes rompem totalmente como esses seus laços sociais, terminam contraditoriamente relacionados com seus universos sociais de origem, o que os permite, inclusive, deslocarem-se destes, pregando para platéias outras, como as compostas por adeptos ocidentais, que promovem alguns destes líderes dentro e fora da Índia.

Weber percebera a importância dos *gurus*, como os verdadeiros definidores das fronteiras entre as organizações religiosas que nos interessam, as ordens monásticas (*mathas*). É na paternal relação entre *guru/chela* (mestre/discípulo) que essas associações se fundam, e tal relação transcende as origens sociais do discípulo, sendo fundamental na construção do individualismo místico que estas seitas promovem. Neste sentido, tais seitas são universalizáveis, pois a origem social e cultural dos discípulos pouco importa. Elas não estão “fora-do-mundo”, pois constituem-se, na prática, numa outra dimensão da existência. Instauram, em seus próprios termos, um “outro” mundo.

Sendo assim, encontramos, no cerne dos movimentos *New Age*, o diálogo entre duas construções históricas de individualismos, com raízes religiosas bem distintas, ao invés de uma passagem entre duas doutrinas de salvação, como postulava Colin Campbell. Estamos falando de doutrinas de salvação que falam a indivíduos, mas o que quero enfatizar é a construção de individualidades que estes dois modelos de religiosidade – o dos

pentecostais e o das seitas hindus – constroem. De um lado, cristão e ocidental, a versão pentecostal do individualismo conseqüente da ética protestante; do outro, oriental e hindu-budista, o indivíduo místico em busca da sua realização espiritual.

Em termos weberianos, estamos, mais uma vez, entre os tipos ideais do ascetismo intramundano e da contemplação mística, a grande distinção que caracterizaria as religiões do Ocidente frente às do Oriente. É importante perceber como a teoria termina encontrando-se com a dinâmica social contemporânea, uma vez que tanto a teoria sociológica de inspiração weberiana, quanto os movimentos religiosos do Oriente e do Ocidente desenvolvem-se, historicamente, ao mesmo tempo.

Uma breve história das seitas indianas

O culto Hare Krishna é significativo para esta reflexão, pois pretende, explicitamente, reinstaurar o *Dharma* perdido nesta presente Era de desavenças e confusão, através do canto congregacional do Mantra Hare Krishna, entendido como o próprio *Dharma* do presente. O Movimento Hare Krishna é um típico culto da Índia moderna, caracterizado por ritos simples, abertos a todos independente de casta, sexo, e nacionalidade. É um culto que tanto orientaliza ocidentais quanto ocidentaliza indianos, pois atua como uma via de mão dupla, na medida em que constroí individualidades, segundo o modelo das seitas hindus, dentro e fora da Índia, de maneira bastante original, segundo os ensinamentos contidos, principalmente, no *Bhagavad Gita*. Nesse processo de secularização, seus próprios conteúdos indianos também são ocidentalizados.

Primeiramente, é preciso considerar o cerne da identidade religiosa dos cultos *vaisnavas*, diante do campo religioso hindu. As seitas *vaisnavas*, os adoradores das encarnações de *Viṣṇú*, por eles considerados o mais importante das três divindades da *Trimurti*, - *Brahma*, *Viṣṇú* e *Shiva* - definem-se a partir de uma concepção simultaneamente imanente e transcendente do Divino, ao contrário dos budistas e dos shiváistas *mayavadis*, que adotam concepções imanentes e impersonalistas do Divino, as que informam o modelo de “oriente” de Collin Campbell. Além disso, tais princípios religiosos não são apenas diferentes, mas foram definidos a partir de uma crítica aos princípios budistas e *mayavadis*.

Tudo começa no movimento histórico que Weber denominou de “restauração ortodoxa do Hinduísmo”, frente ao Budismo. Surgidas à cerca de 2.500 anos atrás, no contexto sócio-político do vale do Ganges, marcado pelo aparecimento do primeiro e único império hindu, a dinastia Maurya, a doutrina do Buda e o Jainismo de Mahavira, iriam questionar o ritualismo védico do sistema de castas nos seus princípios mais fundamentais.

Simplemente desconsiderando totalmente o ritualismo e o culto às inúmeras divindades do panteão hindu, tais movimentos religiosos propunham uma ascese radical, voltada para práticas espirituais cujo único objetivo era uma transcendência absoluta, de condicionantes sociais, de crenças religiosas e de qualquer noção de Eu. No plano institucional, todavia, estas que viriam a ser as primeiras religiões universalizáveis da Terra, apresentariam outra inovação, a comunidade monástica.

Tambiah(1982) ao discutir criticamente a noção do renunciante em Louis Dumont, aponta para alguns princípios radicais desta questão. Historicamente, a figura do renunciante, no contexto indiano, institucionaliza-se a partir dos monjes jainas e budistas, em clara oposição ao ritualismo dos brâmanas. A pretensa “restauração ortodoxa do hinduísmo”, ocorre a partir de uma bem sucedida incorporação deste modelo de renúncia por líderes espirituais hindus, a partir de *Sripada Adi Sankaracharya*, um jovem brâmane do Sul da Índia.

Sankara não incorporou apenas os ideais budistas e jainas de auto realização espiritual em sua filosofia *mayavada*, mas irá apropriar-se do modelo de instituição religiosa destas heterodoxias, a comunidade monástica, dando origem ao modelo de seita hindu vigente até hoje. Na sua crítica a Dumont, Tambiah procura demonstrar como os renunciantes não opunham uma “religião do indivíduo” a uma “religião do grupo”, mas, pelo contrário, um estilo de vida monástico ao estilo de vida “doméstico” característico da Índia tradicional, com seu ritualismo de casta. Esta oposição complementar terminou universalizando-se, com a expansão do budismo para fora da Índia. Como Tambiah sugere, o surgimento das seitas hindus pode ser interpretado nos mesmos termos, como a universalização deste modelo religioso dentro da Índia, num movimento que terminaria por levar o budismo e o jainismo a uma considerável retração.

Sankara criou quatro monastérios, em quatro pontos cardeais da Índia, associados aos avatares de Vishnú. Estas seriam as primeiras *mathas*, comunidades monásticas hindus, que existiram, nas quais sua filosofia e seu caminho de auto realização espiritual floresceriam, substituindo o bu-

dismo e o jainismo, enquanto religiões monásticas. Tal movimento desencadearia todo um processo de criação cultural, no qual novas seitas surgiriam a partir de sua formação inicial, criticando profundamente seus antecessores, como antes Sankara fizera com os ensinamentos do Buda e de Mahavira.

Na versão divulgada pelo Movimento Hare Krishna, a respeito da história das seitas hindus, a doutrina de Sankara é apresentada como continuação da filosofia budista, dentro de uma tentativa, bem sucedida, de reestabelecer a autoridade dos ensinamentos dos Vedas, a partir do ateísmo budista. Neste sentido, a auto realização espiritual é colocada em primeiro lugar, consistindo na fusão da alma individual (*jivatman*) num impessoal e supremo *Bhama*n (a divindade). Neste processo, as almas individuais conseguiriam libertar-se da influência da energia material temporária, e portanto ilusória (*maya*). Daí tal filosofia ser conhecida como *mayavada*.

As seitas *Bhakti* – devocionais – nasceriam a partir dos esforços de dois grandes santos do Sul da Índia, *Ramanuja* e *Madhva*, que viveram nos séculos XII e XIII, respectivamente. Foram grandes críticos dos ensinamentos de Sankara, estabelecendo as bases do culto a Vishnú que a *Bhakti Yoga* ortodoxa pratica até hoje. Apresentando Vishnú e seus avatares – como *Krishna*, *Rama*, *Vamana*, *Narayana* – como o *Brahman* supremo personificado e as *jivatmans* como seres distintos deste, mas totalmente dependentes dele. Elas não podem se fundir no supremo, mas podem atingi-lo, sem perder sua individualidade, deixando de renascer no mundo material, permanecendo eternamente no mundo espiritual, enquanto individualidades.

Há uma distinção filosófica importante, com conseqüências sociais importantes também. A *Bhakti Yoga* propõe um estilo de culto devocional muito popular, com cantos, danças, procissões, banquetes, aberto a todos, criando um igualitarismo social inédito na Índia, baseado na realização de um ideal de relações entre individualidades espirituais, independente de condicionamentos sociais, que precisa ser melhor conhecido e considerado. A filosofia *mayavada* de Sankara, popularizada enquanto um “hinduísmo” genérico, associa seu estilo de vida monástico ao padrão de culto bramínico característico das distinções de casta, que, ao seu modo, ajudou a “restaurar”, como considerou Max Weber. Em relação ao igualitarismo das seitas *bhakti*, pode ser considerado “aristocrático”.

Esta divisão entre *vaisnavas* e *shivaitas* – *Sankara* é considerado uma encarnação de *Shiva* – perpassa totalmente o universo das seitas hindus, sendo um dos seus eixos distintivos mais característicos. O movimento

das seitas *Bhakti* culmina com o aparecimento de *Chaitanya Mahaprabhu*, na região da Bengala, no leste da Índia, no final do século XV. Comparável a *Sankara*, *Chaitanya* era um jovem brâmane que tornou-se renunciante, liderando um movimento revivalista num contexto cultural fortemente marcado pela presença muçulmana na Bengala. Popularizaria o *Hari Nama Sankirtana*, o canto congregacional do *mantra Hare Krishna*, em grandes grupos de devotos, como a forma mais eficaz de devoção a *Bhagavam*, o Supremo percebido como pessoa. Desta forma, as almas individuais poderiam estabelecer uma relação espiritual com esta Alma suprema, mantendo suas individualidades, embora reconhecidamente idênticas ao supremo, enquanto natureza espiritual. Seu culto é extremamente extático e amoroso, centrado nas relações entre *Govinda*, o *Krishna* juvenil, na figura de um jovem pastor, e de *Radha*, sua jovem amante, também uma pastora de vacas. Tornou-se um culto extremamente popular em todo o vale do Ganges, diferenciando-se em diversas seitas, em cada uma das principais regiões do norte da Índia.

Historicamente, a Bengala, em particular, tinha sido palco dos debates religiosos entre seitas budistas e hindus, principalmente ligadas ao culto da Mãe divina, a deusa *Kali*. A chegada do Islã, em meados do século XIII, traria uma nova religiosidade, universal, igualitária e individualista em sua crença, revolucionando o ambiente cultural da região. No século XV, todavia, o primeiro sultão realmente bengali a chegar ao poder, traduziria para o bengali o Alcorão e as principais escrituras sânscritas, lançando as bases culturais da identidade bengali, na sua versão muçulmana – a atual Bangladesh – e hindu – a West Bengal, província da União Indiana, no qual a figura de *Chaitanya* é central na constituição de uma identidade religiosa, já que ele é considerado um dos avatares eternos de *Krishna*. Seu culto serviria como resposta às pressões islâmicas em todo o Vale do Ganges, atualizando o modelo das seitas hindus frente ao misticismo muçulmano, e, em certos sentidos, absorvendo-o, uma vez que o Islã, na Índia, terminou por gerar suas próprias seitas, lideradas por seus próprios homens santos, de inspiração *sufi*.

“Neo-hinduísmo”

No século XIX, o *Hari Nama sankirtana*, diante das pressões dos missionários cristãos, terminou sendo apresentado como a versão universalizável dos princípios da espiritualidade indiana, em sua versão

bengali. De uma crítica profunda ao ritualismo hindu “tradicional”, baseada na pregação missionária, anti-ídolos, anti-símbolos e anti-ritos, o mantra *Hare Krishna* emerge como o rito aceitável e necessário, para um hinduísmo pós-cristão.

Trata-se de um capítulo de um movimento histórico mais amplo, a *Hindu renaissance* de Calcutá, fruto do diálogo e embate, entre a ação missionária britânica e os líderes religiosos bengalis do século XIX. Neste debate, o individualismo místico das seitas hindus e o individualismo intramundano das seitas protestantes começaram um processo de confronto e interação, num movimento que pode ser considerado, a partir de Berger(op.cit), como situado nas raízes do processo da dinâmica cultural da globalização. É uma história importante, pois ajuda a entender que a globalização não deve ser entendida apenas como um movimento de dominação do Ocidente – no caso britânico – sobre o “restante” do mundo, mas como um processo no qual à evidente dominação política e econômica do imperialismo ocidental soma-se uma série de outras respostas e perspectivas, não ocidentais, mas modernas.

O tema da *Hindu renaissance* é amplamente discutido por autores indianos, tanto quanto por ocidentais. Uma leitura de tais autores permite perceber como o ambiente religioso indiano foi profundamente renovado durante o século XIX, e neste, situar as origens de diversos movimentos importantes para o *New Age*, como a Missão *Ramakrishna* e o *Hare Krishna*.

Sri Ramakrishna, profundamente influenciado pelas práticas devocionais de *Chaitanya Mahaprabhu*, procurou viver como um cristão e um muçulmano, sempre retornando ao *Hare Krishna*, em busca de uma unidade de todas as experiências religiosas, o que veio a tornar-se marca registrada de sua auto-realização espiritual, eclética, ecumênica e universalizável. Ele era um brâmane, adorador da deusa *Kali*, que tornou-se renunciante, construindo um modelo de culto muito apropriado a elite bengali de sua época, profundamente dividida entre a influência britânica e suas raízes nativas. Seu ecumenismo bengali fornecia uma mediação muito eficaz para esta elite nativa já profundamente modernizada, que terminaria por realizar a independência indiana, a partir de ideais originados em diversas seitas “neo-hindus”, como *Arya Samaj*, *Brahmo Samaj*.

O grande evento que coroa os esforços da *hindu renaissance*, seria o Congresso Mundial de Religiões, em Chicago, 1893, no qual a grande estrela foi *Swami Vivekananda*. Síntese daquele inspirador diálogo inter religioso, que também incorporava o Islã e o Budismo, Vivekananda, discípulo

de Ramakrishna, continuou a obra do seu antecessor. Também seria um crítico do Cristianismo e da Sociedade Hindu de sua época, como os demais reformadores que surgiram em seu meio. Com ele, o Hinduísmo passou a ser considerado numa perspectiva histórica, enquanto uma religião organizada, o que nunca havia sido antes. Vivekananda chegaria nos Estados Unidos com uma consistente crítica ao Cristianismo Ocidental, fundamentada na sua coerente versão da Religião Hindu, causando uma enorme impressão e colocando o Hinduísmo na condição de uma respeitável religião mundial.

Ele fez discípulos no Ocidente, retornando à Índia somente em 1897, com um pequeno grupo de adeptos. Historicamente, o Renascimento Hindu de Calcutá termina com a morte de Vivekananda, aos 40 anos, em 1902, fechando um ciclo de sete décadas com profundas transformações culturais. Vivekananda passou a pregar contra as tentativas de reforma da religião Hindu, condenando a influência materialista do Ocidente sobre a Índia.

O movimento Hare Krishna, conhecido oficialmente como ISKCON, International society for the Krishna Councioness, nasce de outra vertente, na mesma Calcutá, promovido por parentes distantes de *Ramakrishna* e *Vivekananda*. Um importante magistrado bengali, homem culto e de família aristocrática, adotando o nome espiritual de *Bhaktivinoda Thakur*, empenhou-se em reencontrar os lugares originais da vida de *Chaitanya Mahaprabhu* e em resgatar a versão original de seu culto. Foi bem sucedido no seu primeiro projeto, pois conseguiu adquirir terras na região de *Mayapur*, a 100 quilômetros de Calcutá, recriando os lugares importantes por onde *Chaitanya* vivera. Seu filho carnal, conhecido pelo nome espiritual de *Bhaktisiddantha Saraswati*, por sua vez, realizaria uma verdadeira revolução em torno da difusão do canto congregacional *Hare Krishna*.

Fundou templos em *Mayapur*, com ritos abertos a todas as seitas que adoravam *Chaitanya*, independentemente de casta, iniciando qualquer pessoa, sem observar distinções sociais. Fundou gráficas para imprimirem textos sagrados em diversas línguas, inclusive inglês. Organizou enormes procissões nos lugares santos da Bengala e de *Vrndavanam*, perto de *Delí*, onde *Krishna* nascera e vivera. Contava com o apoio de pessoas importantes de Calcutá, tendo sido o primeiro *sannyasin* a andar de Rolls Royce que se tem notícia, fato que se tornaria marca registrada de alguns líderes de seitas hindus famosos no Ocidente.

Colocando o culto de *Chaitanya* definitivamente numa perspectiva adequada à modernidade de Calcutá – a metrópole mais britânica da Índia

até a Independência – notabilizou-se, entre outras coisas, pela máxima: “*Não se esforce por ver deus, esforce-se para que deus o veja*”. O primeiro termo é o ideal tradicional das disciplinas espirituais hindus, o objetivo da contemplação mística; o segundo, o ideal intramundano da ética protestante. A proposta de passagem de um ideal ao outro, dentro de uma modernidade indiana em construção, é bem evidente. O rito hindu é mantido, mas voltado para a realização de um ideal que tem inspiração evangélica, reinterpretado dentro da construção da Índia moderna.

Estava investindo na construção de um vaishnavismo contemporâneo e fazia questão de atualizar a religiosidade que *Chaitanya Mahaprabhu* deixara disponível aos seus descendentes. Deixou como missão para seu discípulo, *Bhaktivedanta Swami*, a difusão de sua versão do culto *Hare Krishna* pelo mundo todo. O Movimento Hare Krishna é a sua continuação, exportada para fora da Índia.

Este foi exitoso em sua missão, difundindo este culto primeiramente nos EUA, em seguida na Europa, e a partir daí, voltando a Índia. Dos seus centros no Ocidente, o culto se espalhou por todo o mundo. O grande festival realizado por ocasião de seu centenário, em 1996, em *Mayapur* e em *Vrindavanam*, e nos diversos centros Hare Krishna espalhados pelo mundo, celebraria o seu sucesso.

Pude acompanhar o grupo de cerca de sessenta devotos brasileiros presentes àquele festival. Em *Mayapur*, particularmente, reuniram-se cerca de 4000 pessoas, ao longo de duas semanas, a metade, pelo menos, de estrangeiros. Os adeptos indianos vinham de diversas regiões da Índia, mas, nos últimos dias do festival havia um grande número de jovens de Calcutá, aproveitando o feriado do Ano Novo. O Centenário de *Bhaktivedanta Swami* tinha uma dimensão histórica, dentro do *Gaudya Vaishnavismo* como um todo. Em 1986, foram celebrados os quinhentos anos do aparecimento de *Chaitanya Mahaprabhu*, com festivais, encontros, seminários e publicações alusivas, em diversos locais da Índia e nos centros Hare Krishna da ISKCON. Em 1998, por sua vez, foi celebrado o Centenário da instalação do *Yoga Pitha*, aonde *Chaitanya Mahaprabhu* nascera e *Bhaktisidhantha Sarasvati* vivera.

Ao longo de sua instalação na região, desde a década de sessenta, a ISKCON construiu uma imponente sede e esforçou-se por revitalizar cerimônias importantes, como a peregrinação anual pelos lugares santos da região. Esta peregrinação, o *parikrama de Navadeep*, ocupa a primeira semana do Festival. Na semana seguinte, seria inaugurado o imponente memorial em memória de *Bhaktivedanta Swami*, com pinturas alusivas a sua partida

para os Estados Unidos, sua pregação entre os hippies de Nova Iorque e seu retorno triunfal à Índia. Tal cerimônia celebraria a evidente universalização do canto congregacional do *Mantra Hare Krishna*.

Universalização que se realiza dentro de certos limites. O Festival do Centenário acontecia dentro de uma programação anual que termina no grande festival anual do *Holi*, a lua cheia de março, celebrando a entrada da primavera na Índia e a data do nascimento de *Chaitanya Mahaprabhu*. O *Holi* é um grande carnaval hindu, com muitas festas de rua, banhos de tinta coloridas, brincadeiras e agressões rituais. No caso da presença dos Hare Krishna da ISKCON em *Mayapur*¹, inicialmente, o festival era comemorado com os portões da sua sede abertas, com os devotos estrangeiros confraternizando com os habitantes do local. Devido a algumas agressões sofridas por devotos ocidentais, a direção do local optou por fechar os portões e fazer uma cerimônia intramuros, sem a presença dos devotos bengalis.

É uma situação *sui generis*, pois não se tratam de dois *Holis*, mas apenas de um, a animada festa dos bengalis da região, diante da qual a ISKCON se omite. Dentro dos muros da ISKCON realiza-se uma cerimônia modesta, sem a alegria do vaishnavismo popular, e com um tom solene, mais próxima a uma noção de sagrado característica do Ocidente. Embora os Hare Krishna sejam reconhecidos mundialmente pelo caráter festivo de suas cerimônias, elas parecem relativamente tímidas e contidas quando comparadas com as versões originais da Índia. Os bengalis que freqüentam os espaços cerimoniais da sede da ISKCON manifestam sua devoção de maneira muito efusiva. São indivíduos dançando, cantando, pulando, rodopiando e suando, de uma maneira que os ocidentais tinham dificuldade de acompanhar. Muitos devotos brasileiros afirmavam que estavam lá para aprenderem a ser “realmente” devotos, e ficavam surpresos com a espontaneidade dos habitantes da região.

Neste sentido, é importante comparar a coexistência entre os *sannyasins* indianos e ocidentais, dentro da ISKCON. Os primeiros apresentavam-se como pessoas extremamente simples e acessíveis, como indivíduos além de qualquer distinção social, como Dumont chegara a perceber, preocupados, apenas, em viver sua devoção a *Krishna*.

Os “*western sannyasins*”, pelo contrário, de forma um tanto sutil, pareciam incorporar uma noção de “santidade” mais próxima a um modelo de igreja cristã, como pessoas situadas no topo de uma hierarquia espiritual, distintos, nesse sentido, dos demais devotos.² Enfim, a sonhada confraternização universal de devotos de todas as partes do mundo como os bengalis,

que *Chaitanya Mahaprabhu* sonhara, sugere, na sua realização, o confronto entre duas modalidades de conceber e vivenciar a experiência religiosa num contexto contemporâneo, marcado pelo diálogo entre Oriente e Ocidente.³

Retornando ao Brasil, pude acompanhar como o momento do Centenário serviria para muitos devotos e adeptos do Movimento Hare Krishna questionassem as formas pelas quais esta religiosidade se estruturava, a partir das orientações de seus principais líderes, todos discípulos ocidentais de *Bhaktivedanta Swami*. Desde 1992, pelo menos, surgira em seu meio um processo de diferenciação de lideranças, denominado “a reforma”, na qual os *sannyasins* da ISKCON tiveram autorização para iniciarem discípulos livremente. Até então, existiam *sannyasins* responsáveis pela iniciação de novos adeptos em determinadas regiões da Terra. Tal movimento de autonomia permitiria o surgimento de comunidades locais de adeptos, liderados por *sannyasins* “nativos”.

Ao mesmo tempo, antigos discípulos de *Bhaktivedanta Swami* deixaram a ISKCON, aproximando-se mais do modelo carismático dos *acharyas* hindus, ou seja, um líder espiritual com sua comunidade de discípulos iniciados. Tais líderes passaram a visitar diversos lugares da Índia, não só os templos da ISKCON, entrando em contato com outras vertentes do *Gaudya vaisnavismo* e das seitas hindus em geral.

A partir de 1998, um *sannyasin* de Vrndavanam, *Narayana Maharaja*, sobrinho espiritual de *Bhaktivedanta Swami*, passa a frequentar as comunidades de adeptos do Movimento Hare Krishna pelo mundo todo, em nome de uma necessidade de corrigir “desvios” e “equivocos” no estilo do culto praticado fora da Índia. Bem recebido pelos descontentes da ISKCON, terminou por gerar um verdadeiro movimento cismático, com muitos líderes e adeptos abandonando definitivamente a Sociedade criada por *Bhaktivedanta Swami*. Tanto ele, quanto alguns de seus associados indianos exploram o vazio deixado pela ausência do carisma pessoal de *Bhaktivedanta Swami*, e que nenhum líder ocidental da ISKCON conseguira personificar. Ao contrário, investiram na estruturação de uma sociedade religiosa, seguindo o modelo de Igreja e seita, característicos do Ocidente cristão.

Como discutira Victor Turner, processos rituais, como os encontrados no efervescente clima da contracultura dos anos sessenta e nos rituais dos Hare Krishna, dentro e fora da Índia, servem para revitalizar a sociedade, para lubrificar a existência social, mas não necessariamente produzem transformações sociais efetivas. Turner (1975, p.234) define “pseudo-

estruturas”, criadas por esses grupos, que se mantém à parte da estrutura socioeconômica, pois não tem condições de criar uma estrutura capaz de manter uma nova ordem social permanentemente. Turner também perceberia que estas comunidades religiosas tinham uma influência muito maior do que seu número sugeria, podendo, neste sentido, ser comparadas às suas antecessoras indianas “neo-hindus”. Não chegou, todavia, a pesquisar e a compara-las, enquanto modelos distintos de comunidades religiosas, em seus próprios contextos sociais. Tal comparação se faz necessária, pois como foi visto anteriormente, tais seitas constroem e atualizam noções de indivíduos a partir de estilos de sociabilidade comunal característicos.

No caso do Ocidente, como bem demonstrou Schluchter(1999), o modelo de Igreja cristã culmina numa burocracia racional sem precedentes, cuja racionalidade termina por anular a figura do líder carismático em função de um carisma da própria instituição. Ao mesmo tempo, poupa o leigo cristão de todo um esforço pessoal em direção à sua salvação, substituindo-o pela filiação à instituição. Tal modelo é completamente distinto do modelo das seitas hindus, que sempre constituíram-se em torno do carisma de seus líderes, vistos como personificações vivas do *Dharma*, *avatares* de divindades e mediadores entre os seus adeptos e o Supremo. Cabe a estes indivíduos, por sua vez, seguindo a orientação de seus mestres espirituais, realizar um esforço próprio em direção àquele ser supremo. Como no Ocidente, pessoas socializadas num modelo de igreja cristã vivenciam o modelo de espiritualidade das comunidades de seita indianas, eis aí uma grande questão a ser pesquisada, pois há indícios, como no caso da ISCKON, de que estes dois modelos interagem através das relações estabelecidas por estes adeptos.

Trânsito religioso

A vinda de *swamis* indianos para o Ocidente, como *Vivekananda*, *Osho*, *Bhaktivedanta Swami*, entre outros, obedece a um padrão, diante do qual a idéia de uma dinâmica cultural da globalização faz muito sentido. É possível construir um modelo para este padrão:

- Formação espiritual em território indiano, com uma progressiva passagem do mundo das castas para o mundo das seitas.
- Estabelecimento formal na vida renunciada em território indiano.
- Partida para o ocidente em missão espiritual de pregação e conversão.

- Aceitação de discípulos, formação de comunidade de adeptos, estabelecimentos de templos no ocidente.
- Retorno à Índia com o estabelecimento de comunidade de adeptos e templos em território indiano.
- Trânsito entre a Índia e os países onde a missão foi estabelecida.

As três primeiras fases podem ser consideradas como a constituição da carreira do renunciante, nos termos Dumontianos, de uma emancipação frente à vida social indiana. O líder espiritual forma-se, individualiza-se, põe-se em movimento, diante da estrutura social estabelecida, e parte para a realização da sua missão espiritual. Ao partir, estabelece-se numa posição liminar, onde tudo pode acontecer. Neste espírito, realiza-se sua pregação de fato, que concretiza-se na quarta fase, diante de públicos estranhos a ele. Uma nova dimensão tem início, todavia, no retorno à Índia, onde o estabelecimento de templos e comunidades permanentes de devotos sugere a constituição de uma nova ordem, ocidentalizada, por um lado, mas dentro do modelo das seitas hindus, por outro.

A mediação entre os dois mundos realiza-se, através do estabelecimento de um trânsito de adeptos e simpatizantes, entre centros dentro e fora da Índia. Tal trânsito é criativo, permitindo que inovações culturais de toda a ordem surjam entre esses centros e essas comunidades de adeptos. Com o estabelecimento de um trânsito de adeptos entre a Índia e o Ocidente, o movimento característico do universo das seitas neo-hindus opera plenamente. *Swamis* e seus discípulos circulam por templos e comunidades, estabelecendo um estilo de vida bastante formal, caracterizado por disciplinas espirituais e realização de cerimônias. Contra cultura orientalizada no Ocidente, neo-hinduísmo ocidentalizado na Índia.

Os recursos midiáticos disponíveis pela modernização tecnológica, por sua vez, garantem a perpetuação deste modelo. Chama a atenção que Sai Baba, por exemplo, nunca deixou sua aldeia natal, de corpo presente. Mas suas imagens, sua voz, suas palavras, seus gestos, seu corpo, percorrem o mundo em videotapes, cassetes e CD-rooms. Num caso limite, ele não precisa viajar, em corpo físico, pois viaja virtualmente.

Num outro estudo realizado na década de cinqüenta, na cidade de Madras, outra importante capital do sul da Índia, Milton Singer (1972) percebera que era impossível separar os recursos de mídia tradicional – canto, dança, música, cheiros e cores – dos modernos – como fotografia e cinema. Não há, de um ponto de vista indiano uma ruptura entre tradição e modernidade, neste plano pelo menos, mas uma continuidade entre o antigo

e o novo, na qual os valores fundamentais da cultura espiritual da Índia são atualizados e popularizados. Singer trabalhou com o popular culto de *Radha Krishna* em sua versão Tâmil, muito próximo do culto de *Chaitanya Mahaprabhu* na Bengala Ocidental.

Como no caso do *Hare Krishna*, este culto se expande graças ao processo de modernização indiano, que tanto na Bengala Ocidental quanto em Tamil Nadu geraram movimentos sociais igualitaristas muito bem sucedidos. O igualitarismo das seitas *bhakti* – o culto a *radha krishna*, floresce neste novo ambiente social. Em sua preocupação em perceber onde e como a influência do Ocidente moderno atingia a civilização indiana, Singer terminou concluindo que esta se dava, fundamentalmente, pelo modelo de educação escolar que os britânicos desenvolveram e popularizaram por toda a Índia. Tal padrão escolar contribuiu para o surgimento das seitas “neo-hindus”, deu origem a toda a geração de indianos que construiriam a moderna União Indiana, e, mais do que isso, deu origem à estrutura educacional na qual os saberes tradicionais da Índia, como danças, cantos, culinária, artes marciais, línguas, literatura e escrita, puderam ser democratizados e universalizados, dentro e fora da Índia. Daí o surgimento de escolas de Yoga, de Sânscrito, de dança indiana, de massagem, de astrologia, de terapias, que fundamentam e abastecem o universo *New Age* característico do Ocidente.

Não se trata apenas de “religião”, num sentido estrito, como pode ser entendido a partir das igrejas cristãs e das seitas hindus, mas de Cultura, num sentido amplo, de Civilização, como Singer entende “Grande civilização”. Como este autor percebeu, o que está em jogo são modelos institucionais nos quais comunidades de especialistas transmitem e atualizam seus repertórios culturais. Manifestações culturais que são traduzidas de modelos indianos tradicionais para modelos ocidentais modernos. Tal tradução pode ser comparada ao processo de “restauração ortodoxa” iniciado por *Sankara*, frente ao Budismo, a mais de mil anos atrás. As seitas hindus surgiram a partir de um movimento que reintroduziu a cultura bramínica no modelo das comunidades monásticas budistas. Similarmente, podemos perceber como esta cultura se reintroduz dentro do modelo educacional do Ocidente, que chega na Índia, via missões evangélicas, aproximando intimamente religião e educação. Tal proximidade nunca foi estranha aos especialistas hindus da civilização sânscrita.

Notas

¹ Mayapur não é uma cidade, mas um conjunto de *mathas* – comunidades monásticas – fundadas e administradas por discípulos de Bhaktisidhanta Saraswati, que, inclusive, dá nome a sua única avenida. Faz parte do distrito de *Navadeep*, cuja sede fica à sua frente, do outro lado de um braço do Rio Ganges. Como concentra muitos templos importantes, o festival do *Holi* é comemorado de modo muito intenso pelos moradores da região, principalmente nas margens do braço principal do Ganges.

² Gita Mehta(1997) percebeu como os cristãos do Ocidente tendiam a se relacionar com os *sannyasins* indianos de forma semelhante à que os católicos fazem com os seus bispos, ou seja, como autoridades religiosas, que os renunciantes, no contexto indiano, não o são no mesmo sentido.

³ Guerriero(op.cit) tem discutido em seus artigos o fato de que os líderes da ISKCON procuram organizar a sociedade nos moldes de uma igreja de tipo evangélico, com conteúdos indianos. A atual dinâmica deste movimento sugere que tal projeto encontra limitações que merecem ser devidamente consideradas. religiosas, que os renunciantes, no contexto indiano, não o são no mesmo sentido.

⁴ Como considerou Otávio Velho(1997) em seu comentário sobre o artigo de Collin Campbell, esta parte de uma visão por demais Ocidental do problema da Teodicéia. A própria noção de “orientalismo” é, historicamente, ocidental.

⁵ Em 02.07.2004 pude assistir a uma cerimônia num dos centros *Sai Baba* de Curitiba, capital do estado do Paraná, Brasil. O público era composto por senhores aposentados, senhoras e alguns jovens casais, todos da região. Tais pessoas movem-se entre outros grupos de adeptos do estado do Paraná e do vizinho estado de Santa Catarina, num movimento comparável ao de outros grupos e movimentos de tipo *New Age*, na mesma região.

⁶ A autora faz parte da geração nascida na época da Independência da União Indiana. É ensaísta consagrada em língua inglesa, com vários coletâneas de ensaios publicadas. No Brasil, a Companhia das Letras publicou *Karma Kola*(1999) e *Escadas e serpentes*.(1998).

⁷ Em 1989, Guerriero defendeu a dissertação de mestrado *O movimento Hare Krishna no Brasil: A comunidade religiosa de Nova Gokula*. Em 1999, apresentou na reunião anual da ANPOCS a comunicação *A Iskon no Brasil: Transformação Ocidental de uma Religião Védica e Incorporação de seus Traços Culturais na Sociedade Abrangente*. Na revista eletrônica REVER, da PUCSP publicou *O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental*.

⁸ Como já discutira Srnivas(1966) existem cerca de uma dúzia de sistemas de castas em toda a Índia, cada um relativamente fechado em si mesmo. São, na prática, uma dúzia de sistemas sociais, com características culturais singulares, dentro do universo da civilização indiana.

⁹ Grosso modo, o que seja que se entenda por “hinduísmo” é dividido em três grandes troncos: Os shivaístas adoram, principalmente *Shiva*, os Vaisnavas, *Vishnú*, os principais *Devas* hindus. Os Shaktas, adoram a *Shakti*, a energia feminina divinizada sob diversos nomes, como *Durga*, *Parvatí*, *Kali*.

¹⁰ Em outro texto, de tom conclusivo, *A Psicologia social das religiões mundiais*, Weber definiu as seitas hindus sinteticamente: “Vistas externamente, numerosas comunidades religiosas hindus parecem-se a “seitas”, tal como as do Ocidente. O valor sagrado, porém, e a forma pela qual os valores são mediados indicam direções radicalmente diferentes”. (1982, p. 336).

⁸ Estes ritos, denominados genericamente de *sanskaras*, organizam as diversas fases da vida de uma pessoa, como o nascimento, batizado, casamento e funeral. A respeito ver Singer(1972).

⁹ Com relação às críticas indianas, os artigos de Mariza Peirano publicados em *Uma antropologia no plural*(UNB, 1991) são bem ilustrativos. Outra obra importante, neste sentido, é a coletânea organizada por T.N. Madan(1982), *Way of life: essays in honour of Louis Dumont*.

¹⁰ *Yogis* são genericamente, os praticantes de alguma modalidade de *yoga*, entendida como um caminho espiritual de comunhão com o divino. *Gurus* são os mestres espirituais que, idealmente, espera-se que os hindus reconheçam a autoridade espiritual. A filiação aos sistemas de *Yoga* e aos *gurus* pode ser tanto familiar quanto individual. *Swamis* são um dos nomes para designar os *sannyasin*, os renunciantes das religiões da Índia. *Sadhu* significa um homem santo, alguém numa posição reconhecidamente de auto realização espiritual. *Sadhus* possuem carisma, no sentido weberiano do termo.

¹¹ Com relação a este ponto, a crítica de Saran(1962), filósofo indiano e hindu, ao trabalho de Dumont, é importante. Saran afirma que a dicotomia “homem-no-mundo/homem-fora do mundo” não se aplica ao contexto indiano. De fato, Dumont toma esta dicotomia de Weber, que a utilizara unicamente para se referir aos profetas hebreus e aos fundadores do protestantismo histórico, em clara oposição a atitude dos renunciantes orientais frente ao *samsara* – o ciclo de nascimentos e mortes, conforme é definido pela tradição sânscrita.

¹² Neste sentido, vale a pena registrar que tanto Weber, quanto Dumont, em suas respectivas obras sobre a Índia, pouca importância deram aos movimentos “neo-hindus”, construídos num diálogo entre o “Oriente” deles, e o outro, no caso, o “Ocidente” colonial.

¹³ Segundo a tradição indiana que os adeptos do Movimento Hare Krishna divulgam, *Kali Yuga*, a Era das confusões, é a última e a pior de uma série de quatro, nas quais o *dharm*a vai, progressivamente, se reduzindo. Cada Era tem um *dharm*a, no caso entendido como expressão religiosa apropriada. Em *Kali Yuga*, o canto congregacional, como do Mantra Hare Krishna, seria o recomendado pelas escrituras.

¹⁴ Considerada a mais popular das escrituras hindus, o *Bhagavad Gita*, ou simplesmente, *Gita*, “A canção do mestre supremo”, é, originalmente, uma parte do grande épico *Mahabharata*. Ao longo dos diálogos com a influência missionária cristã, veio a ser apresentada como uma espécie de Bíblia indiana, tendo sido traduzida, principalmente pelo Movimento Hare Krishna, para os principais idiomas falados na Terra. Ver Silva da Silveira(2000) (2003).

¹⁵ Em 1996 estive na sede mundial do Movimento Hare Krishna, localizada em *Mayapur Dham*, a terra sagrada de *Chaitanya Mahaprabhu*, a cerca de 100 km de Calcutá, acompanhando a delegação brasileira nas comemorações do Centenário do fundador do Movimento. Embora simples para os padrões ocidentais, suas instalações procuram adaptar o estilo austero das *Mathas* indianas a padrões de conforto ocidentais, criando um novo padrão de austeridade, copiado dentro e fora da Índia. Suas instalações na Índia adaptaram-se muito bem ao processo de modernização instaurado a partir do início dos anos noventa, servindo como um laboratório para a introdução de confortos modernos nos padrões tradicionais da vida religiosa indiana.

¹⁶ Este é o título do nono capítulo de *The Religion of India*, de Max Weber.

¹⁷ No original, “the lay household” e “the religious monastic community”.

¹⁸ Embora apresentada em diversos títulos e palestras, encontra-se devidamente sintetizada em *Introdução à filosofia védica: a tradição fala por si mesma*, escrita pelo devoto *Satsvarupa dasa*

Goswami, e publicada no Brasil pela Fundação Bhaktivedanta, em 1994. A história das seitas hindus, desde Shankara Acharya é um tema clássico da História das religiões da Índia, sendo objeto de diversas publicações dentro da Índia e no Ocidente.

¹⁹ Este vem a ser, por exemplo, o objeto de reflexão de M.N.Srinivas, no seu clássico *Social change in modern Índia*, assim como o tema de reflexão de Partha Chaterjee em *The nation and its fragments*.

²⁰ Ver Turner, V.(1975), Kopk, D.(1989), Farquhar, J.N.(1977), Chaterjee, P.(1993).

²¹ No caso da Bengala moderna e da Calcutá moderna, o centro, por excelência de irradiação da modernidade indiana no século XIX. Neste sentido ver Partha Chaterjee(1993).

²² Vrndavanam, no distrito de Mathura, U.P. é a cidade situada no local onde Krishna teria vivido sua infância e juventude, como um pastor, *Govinda*, em companhia de sua amante *Radha*. As histórias de ambos e de seu irmão *Balarama*, são muito populares e objeto de adoração pela *Bhakti yoga*, cujo culto se centra na devoção às encarnações de Krishna. *Vrndavanam* possui diversas comunidades religiosas com pessoas oriundas de diversas partes da Índia, sendo bastante cosmopolita, ainda mais com a presença dos devotos estrangeiros da ISCKON. É um centro de peregrinação muito importante, historicamente.

²³ Mayapur não é uma cidade, mas um conjunto de *mathas* – comunidades monásticas – fundadas e administradas por discípulos de Bhaktisidhanta Saraswati, que, inclusive, dá nome a sua única avenida. Faz parte do distrito de *Navadeep*, cuja sede fica à sua frente, do outro lado de um braço do Rio Ganges. Como concentra muitos templos importantes, o festival do *Holi* é comemorado de modo muito intenso pelos moradores da região, principalmente nas margens do braço principal do Ganges.

²⁴ Gita Mehta(1997) percebeu como os cristãos do Ocidente tendiam a se relacionar com os sannyasins indianos de forma semelhante à que os católicos fazem com os seus bispos, ou seja, como autoridades religiosas, que os renunciantes, no contexto indiano, não o são no mesmo sentido.

²⁵ Guerriero(op.cit) tem discutido em seus artigos o fato de que os líderes da ISCKON procuram organizar a sociedade nos moldes de uma igreja de tipo evangélico, com conteúdos indianos. A atual dinâmica deste movimento sugere que tal projeto encontra limitações que merecem ser devidamente consideradas. religiosas, que os renunciantes, no contexto indiano, não o são no mesmo sentido.

Referências

BERGER, Peter. A dinâmica cultural da globalização. In: Berger, Peter & HUNTINGTON, Samuel.(orgs) *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 11- 27.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 18/1,1997, p. 05-22.

CHATTERJEE, P. *The nation and its fragments*. Princeton University Press, 1993.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

- DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- GUERRIERO, S. *O movimento Hare Krishna no Brasil: A comunidade religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de Mestrado, PUC, São Paulo, 1989.
- _____. *A Iskcon no Brasil: Transformação Ocidental de uma Religião Védica e Incorporação de seus Traços Culturais na Sociedade Abrangente*. ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 23º ENCONTRO ANUAL, 1999. Caxambu.
- FARQUHAR, J.N. *Modern religious movements in India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977. 2a. edição.
- KOPF, D. Keshub and chaitanya: *in Medieval Bhakti Movements in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1989.
- LYRA, Valéria. *Integrando Corpo e Mente*. Dissertação de mestrado em Antropologia, PPGAS/DAN/UNB. Brasília, 1987.
- MADAN, T.N. (org) *Way of Life: essays in honour of Louis Dumont*. Delhi: Mutilal Banarsidass Publishers, 1982.
- MEHTA, Gita. *Karma Cola: The marketing of the mystic east*. London: Minerva Paperback, 1997. 10ª Ed.
- _____. *Escadas e serpentes: um olhar sobre a Índia moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PEIRANO, Mariza. *Uma Antropologia no Plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- SARAN, A.K. Review of Contributions to Indian Sociology, N. 4. In *The Eastern Anthropologist*. London. v.15, N. 1, p. 53-68. 1962.
- SAHLINS, Marshal. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é uma espécie em extinção. In: *MANA: Cadernos de Antropologia Social*. Rio: Contracapa, 1997. Vol 3/1 – p. 41-73 e 3/2 - p. 103-150.
- SATSVARUPA DASA GOSWAMI. *Introdução à filosofia védica: a tradição fala por si mesma*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: DE SOUZA, Jesé. (org) *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EDUNB, 1999.
- SINGER, Milton. *When a Great Tradition Modernizes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- SRNIVAS, Mysore Narasimha. *Social change in modern India*. Califórnia: The University of Califórnia Press, 1966.
- SRINIVAS, Tulasi. “Um encontro com o destino”: Globalização cultural na Índia. In: Berger, Peter & HUNTINGTON, Samuel. (orgs) *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 109-140.
- SILVA DA SILVEIRA, Marcos. *Hari Nama Sankirtana: Etnografia de um processo ritual*. *Série Antropologia* N. 277. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

SILVA DA SILVEIRA, Marcos. Max Weber e o movimento Hare Krishna. In *Sociologia das Adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. SIQUEIRA, D. & LIMA, R. (orgs). Rio de Janeiro: Garamond, 2003, 1ª ed., p. 267-293.

TAMBIAH, S.J. The renouncer's individuality and community. In: MADAN, T.N. (org) *Way of life: king, householder, renouncer*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1982. 2ª ed.

TURNER, Victor. *Dramas, fields, and metaphors*. Cornell University Press, 1975.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto(orgs.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

WEBER, Max. *The Religion of India*. Illinois: The Free Press, 1958.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982. 5ª ed.