

ISSN 0100-8587



**Religião**  
**Sociedade**

VOLUME 26 • NÚMERO 1 • ANO 2006

Budismo, Hinduísmo, Islamismo

Minorias Religiosas no Brasil

Orientes e Orientalismos

Morte e Espiritualidade



**Religião**  
**Sociedade**

# Religião & Sociedade

volume 26- número 1 - abril 2006

ISSN 0100-0507

*Religião e Sociedade* é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos interreligiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais. Foi criada em 1977 pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), o qual atualmente a edita.

## Editores

Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ).

## Comissão Editorial

Carlos Steil (PPGAS/UFRGS), Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Cecília Mariz (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Otávio Velho (MN/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ), Pierre Sanchis (FFCH/UFGM), Regina Novaes (Pesquisadora CNPq).

## Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Alfredo Bosi (USP), Antonio Flavio Pierucci (USP), Ari Oro (UFRGS), Carlos Brandão

(UNICAMP), Eduardo Diatahy B. de Menezes (UFC), Eduardo Viveiros de Castro (UFRJ), José Ricardo Ramalho (UFRJ), José Jorge de Carvalho (UnB), Kenneth Serbin (University of California, EUA), Luiz Eduardo Soares (UERJ), Lísias Nogueira Negrão (USP), Luiz Eduardo Wanderley (UFMG), Marcia Leite (UERJ), Maria das Dores Machado (UFRJ), Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), Maria Villas Boas Concone (PUC-SP), Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (UFRJ), Marion Aubrée (Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, França), Patricia Monte-Mor (UERJ), Paula Montero (USP), Paul Freston (Calvin College, EUA), Pedro Ribeiro de Oliveira (PUC-DF), Peter Fry (UFRJ), Ralph Della Cava (City University of New York, EUA), Raymundo Heraldo Maués (UFPA), Renato Ortiz (UNICAMP), Sandra Carneiro (UERJ), Waldo César (Iser Assessoria), Vanilda Paiva (Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada), Yvonne Maggie (UFRJ).

## Conselho Científico

Duglas Teixeira (*in memoriam*), Alba Zaluar (UERJ), Jaime Pinski (Unicamp), Josildethe Consorte (PUC-SP), Lísias Nogueira Negrão (USP), Rubem Alves (USP), Rubem César Fernandes (ISER).



Religião  
**Sociedade**

**Redação, vendas e assinaturas**

Ladeira da Glória, 99

Cep 22211-120

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefone: (21) 2555-3750

Fax: (21) 2558-3764

e-mail: religiaoesociedade@iser.org.br

site: www.iser.org.br/religiaoesociedade

---

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

---

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977).

- Rio de Janeiro : ISER, 1977.

v.

Semestral

ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2.  
Religião e civilização. I. Instituto de  
Estudos da Religião.

CDU 2:308

---

Indexada no Catálogo Latindex – “Sistema  
Regional de Información en Línea para Revistas  
Científicas de América Latina, el Caribe, España  
y Portugal”.

**Apoio:**

Pronex/CNPQ

(Projeto Movimentos Religiosos no Mundo  
Contemporâneo)

**Expediente****Organizador deste número**

Emerson Giumbelli

**Revisão Tipográfica**

Emerson Giumbelli

**Secretaria de Redação**

Paola Lins de Oliveira

Helena Mendonça

**Revisão técnica**

Leila Loureiro

**Traduções**

Henry Decoster

**Diagramação**

Rosania Rolins

**Capa**

Helóisa Fortes

---

# SUMÁRIO

---

Editorial .....	9
<b>Artigos</b>	
Conflitos religiosos no âmbito do budismo internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro <i>Frank Usarski</i> .....	11
O teatro divino de Kalachakra: um estudo sobre um ritual religioso de massa do budismo tibetano <i>Ana Cristina Lopes Nina</i> .....	32
Sobre a transitoriedade das identidades religiosas e sua repercussão nas estatísticas: reflexões a partir de um estudo de caso numa comunidade budista <i>Daniel Alves</i> .....	62
O islã no Brasil ou o islã do Brasil? <i>Vitória Peres de Oliveira</i> .....	83
Entre o público e o privado: Sathya Sai Baba e o oriente no campo religioso brasileiro <i>Alberto Calil Junior</i> .....	115

Do êxtase religioso ao <i>ecstasy</i> festivo: uma análise simbólica e performática dos festivais de música eletrônica Tiago Coutinho .....	135
Um jogo de sentidos: a ocidentalização do ioga como orientalização do ocidente Joana Raquel Santos de Almeida .....	158
Religiosidade e interpretação da morte Rachel Aisengart Menezes .....	174
<b>Resenhas</b>	
Nilüfer Göle. <i>Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie</i> Amanda Dias .....	198
James Connor. <i>A bruxa de Kepler: a descoberta da ordem cósmica por um astrônomo em meio a guerras religiosas, intrigas políticas e o julgamento por heresia de sua mãe</i> Luiz Alberto Couceiro .....	206

---

# SUMMARY

<b>Presentation</b> .....	9
<b>Articles</b>	
Inner-buddhist religious conflicts of international scope and their effects upon Buddhism in Brazil <i>Frank Usarski</i> .....	11
The Divine Theatre of Kalachakra: a study about a mass ritual in Tibetan Buddhism <i>Ana Cristina Lopes Nina</i> .....	32
About the transience of religious identities and its repercussion on statistics: reflections from a case study in a Buddhist community <i>Daniel Alves</i> .....	62
Islam in Brazil or Islam of Brazil? <i>Vitória Peres de Oliveira</i> .....	83
Between public and private: Sathya Sai Baba and the East in the Brazilian religious field <i>Alberto Calil Junior</i> .....	115

From religious ecstasy to ecstasy pills: a symbolic and performatic analysis of electronic music festivals Tiago Coutinho .....	135
A meanings-game: the westernization of yoga as the easternization of the West Joana Raquel Santos de Almeida .....	158
Religiosity and death interpretation Rachel Aisengart Menezes .....	174
<b>Review</b>	
Nilüfer Göle. <i>Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie</i> Amanda Dias .....	198
James Connor. <i>A bruxa de Kepler: a descoberta da ordem cósmica por um astrônomo em meio a guerras religiosas, intrigas políticas e o julgamento por heresia de sua mãe</i> Luiz Alberto Couceiro .....	206

---

# E

---

DITORIAL

Fácil de constatar: até hoje, a grande maioria de pesquisas e textos divulgados no Brasil no campo do estudo das religiões tem como terreno o próprio Brasil. É verdade que isso não impediu que uma pluralidade de tradições e referenciais fosse contemplada, mas deve-se admitir que, com algumas exceções – dentre as quais se destacam os cultos de origem africana –, nos mantivemos nos limites do universo cristão. Há pelo menos duas razões para que ousemos modificar essa situação. A primeira delas é de ordem empírica, uma vez que se verificam mudanças na composição e nas referências do próprio campo religioso brasileiro, algumas delas em um sentido que extrapolam aqueles limites. Não bastasse isso, seria necessário lembrar o risco de um “provincianismo científico” caso insistíssemos em manter a sobreposição entre o lugar de produção do conhecimento e o de seus objetos. Neste número, *Religião e Sociedade* procura dar sua contribuição para essa necessária ampliação do universo.

Nos três primeiros artigos, o budismo é o tema em comum. Conflitos em algumas de suas vertentes são acompanhados por Frank Usarski em âmbito global e em suas repercussões no Brasil. Ana Cristina Lopes Nina explora as múltiplas dimensões de um ritual conduzido pelo Dalai Lama na Áustria. Daniel Alves apresenta os resultados do estudo de caso em uma comunidade budista de Porto Alegre, para abordar a questão da identidade religiosa. Com Vitória Peres, passamos ao islamismo, em um artigo que procura discutir, com abrangência inédita, a sua constituição e a sua conformação através das organizações e das comunidades que o representam no Brasil. O tema retorna na resenha de Amanda Dias sobre um livro que trata do projeto secularista na Turquia, território de tradição islâmica.

Os três artigos seguintes trazem para a discussão o universo hindu, em expressões entretanto nada ortodoxas. Alberto Calil Jr. aborda as transformações por que passa um núcleo de adeptos de Sai Baba no Rio de Janeiro. Tiago Coutinho acompanha as re-significações que articulam certos festivais de música eletrônica que ocorrem (também) no Brasil a elaborações religiosas derivadas dos ensinamentos de Osho, outro guru indiano. Joana Santos de Almeida discute as motivações e as pressões que trazem a ioga indiana para o Ocidente, iluminando as mudanças que a atingem no trajeto. Os três textos tratam, portanto, da presença do Oriente no Ocidente e enfrentam os desafios que as críticas às perspectivas orientalistas nos colocam – de um modo que retoma a discussão proposta por Colin Campbell em seu artigo publicado no número 18(1) de *Religião e Sociedade*.

O leitor então perceberá que o Brasil, direta (na maioria das vezes) ou indiretamente, não desaparece como objeto de debate. Mas o interesse sobre universos religiosos que por ora lhes estão pouco associados nos estimula, primeiro, a reconhecer e a dimensionar a existência de agentes e referências menos conhecidos; segundo, a refletir sobre as modificações que incidem sobre as relações entre o Brasil e o mundo; por fim, a repensar o modo como continuaremos a estudar o que se chama de campo religioso brasileiro. Ampliar o universo, portanto, está longe de significar a renúncia a uma parte dele – especialmente quando é a parte que nos é mais próxima.

Além disso, essa divisão dos artigos em temas que remetem para três tradições distintas não deve ocultar a presença de questões que os atravessam. Um exemplo é a problematização das estatísticas sobre esses universos religiosos, manifesta nos textos de Daniel Alves e Vitória Peres. O oitavo e último artigo deste número aborda exatamente um tema transversal, comum a muitas religiões, como é o caso da morte. Trata-se do estudo de Rachel Menezes sobre o atendimento a pacientes terminais em instituições hospitalares e suas preocupações com a dimensão da espiritualidade. A relação entre ciência e religião aparece também na resenha que Luiz Couceiro preparou sobre um livro que acompanha a constituição da astronomia em meio a questões religiosas.

É com grande pesar que registramos o falecimento de Vitória Peres enquanto este número era finalizado. Sua contribuição enquanto pesquisadora, como demonstra o artigo aqui inserido, nos fará muita falta.

---

# C ONFLITOS RELIGIOSOS NO ÂMBITO DO BUDISMO INTERNACIONAL E SUAS REPERCUSSÕES NO CAMPO BUDISTA BRASILEIRO\*

Frank Usarski

## 1. Introdução

A discussão sistemática sobre o potencial de religiões em gerar, promover ou intensificar conflitos refere-se, sobretudo, à história e à convivência atual das três grandes religiões monoteístas. Essa tendência mostra-se em títulos de publicações como *Violência e Religião – Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo* (Bingemer 2001), bem como em citações do tipo: “Sabe-se e a mídia confirma cotidianamente que religiões não são fontes [...] de paz e amor. Pelo contrário, muitas vezes elas até aumentaram o potencial de conflitos já existentes entre os povos. Isso vale, em primeiro lugar, para Judaísmo, Cristianismo e Islã.” (Bauschke 2004:1).

Enquanto o discurso acadêmico sobre o tema parte da hipótese de que as três citadas “religiões de livro”<sup>1</sup> representam o topo de hierarquia da relevância, o Budismo é geralmente tratado como uma espécie de “contramodelo”; esse tratamento decorre de uma atribuição de “ultrapacifismo” à religião e à sua indiferença diante das “diligências efêmeras” do mundo. Essa idealização pode ser observada na justificativa de “traições excepcionais” para com os altos princípios éticos universais do Budismo, dada nos casos de eventos e tendências contrários a estes, encontrados no seio da religião.

Essa negligência tem uma longa tradição. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), em sintonia com outros pensadores da sua época, caracterizou os mosteiros budistas como instituições cujos integrantes “vivem coletivamente em sossego da mente e em contemplação silenciosa do eterno, distante dos interesses e negócios mundanos”, acrescentando que “o estágio permanente daquele silêncio” corresponde a um governo “simples e indulgente” (Hegel 1969:387). No mesmo tom, pesquisadores do século XIX, partindo dos ideais do Iluminismo europeu, qualificavam o Budismo como cosmovisão racional, modelo de tolerância e religião da benevolência (Paulenz-Kollmar 2003).

Apenas recentemente tem-se observado, no âmbito internacional, a tendência de abordar a religião em questão de maneira mais realista. As respectivas contribuições<sup>2</sup>, que não devem ser confundidas com publicações “paralelas” extra-acadêmicas especificamente hostis contra o Dalai Lama (Trimondi & Trimondi 1999, 2002), abordam o Budismo como um subsistema social contextualizado em condições histórico-culturais concretas, portanto constantemente desafiado, tanto por mecanismos internos dos seus elementos, quanto pela necessidade de fazer concessões a exigências “externas”. A partir daí, eventos históricos anteriormente considerados atípicos (Tambiah 1992:1), como, por exemplo, o engajamento militar de integrantes do famoso mosteiro budista chinês de Shaolin (Apolloni 2004), as guerras entre os imperadores budistas da Birmânia e de outros países do Sudeste da Ásia, o proselitismo violento do Budismo na Mongólia ou a atitude nacionalista-oportunista de altos representantes do Zen diante de atividades bélicas imperialistas do Japão no fim do século XIX e na II Guerra Mundial (Usarski 2005), tornam-se dados “legítimos” em prol de uma reconstrução mais autêntica e completa das inúmeras facetas que constituem a história mundial das religiões.

Quanto à pesquisa sobre o Budismo no Brasil tem-se que constatar que a relevância desse tema foi até então completamente ignorada. Essa falta contribui para a continuidade da percepção unilateral do objeto como uma religião não apenas isenta de qualquer agressividade, mas também como um sistema “homogêneo” baseado em uma espiritualidade subjacente comum que penetra todas as suas expressões institucionais, independentemente das suas peculiaridades históricas, dogmáticas e organizacionais. Nesse sentido, um levantamento de disputas e divergências ideológicas intra-budistas complementa a reconstrução do pluralismo formal com que essa religião se manifesta no país (Shoji 2004:32-39). Tornar-se-á claro que a multiplicidade das escolas e subcorrentes às quais os templos brasileiros pertencem não é apenas um resultado “aleatório” de processos históricos pelos quais as correntes têm desenvolvido certas preferências “secundárias” que não atingem o consenso de que cada templo representa, à sua maneira, a *única* verdade budista, mas também que, em alguns casos específicos, a diversidade é expressão de profundas ou, até mesmo, inconciliá-

veis discordâncias sobre determinados elementos cruciais para as identidades das comunidades em questão.

## 2. Aproximação ao foco da discussão

O presente artigo discutirá três exemplos de linhas de conflitos que marcam o Budismo contemporâneo e têm impactos sobre o campo budista brasileiro. Pela falta de fontes acadêmicas impressas, a seguinte reflexão baseia-se, sobretudo, em materiais divulgados por meio de comunicações públicas.

A primeira linha de conflito encontra-se dentro da corrente de Kagyüpa, fundada por volta da metade de século XI pelo mestre tântrico Naropa. Sua mais importante subdivisão é a de Karma-Kagyüpa, que se desenvolveu a partir do século XII. Devido à cor dos resguardos de cabeça dos seus líderes (Karmapas), a corrente é também conhecida como os *chapéus pretos*. Tradicionalmente, o personagem do Karmapa é considerado a segunda mais importante instituição religiosa no Tibete, depois apenas do Dalai Lama. Em termos da distinção em escolas monásticas, o Dalai Lama representa a cúpula espiritual da Guelugpa, escola que nasceu no início do século XV a partir de uma reforma dentro da ramificação Kadampa e que, posteriormente, se impôs como a instância político-religiosa predominante no país, pelo menos até a invasão chinesa em 1950, motivo da fuga do Dalai Lama para a Índia nove anos mais tarde.

As últimas observações aludem à segunda linha de conflito, em que o Dalai Lama é um dos protagonistas. O papel do antagonista é desempenhado por Geshe Kelsang Gyatso, monge da corrente Guelugpa até sua “emancipação”, em 1991. A desvinculação teve a ver com a fundação da chamada New Kadampa Tradition, que, conforme o Geshe, representa a recuperação da herança espiritual da segunda mais velha corrente do Budismo tibetano, que tinha desaparecido quando o movimento reformador ganhou uma dinâmica própria e se cristalizou na escola Guelugpa em substituição à antiga Kadampa.

A terceira linha atinge ramificações que se referem à tradição budista oriunda do monge Nichiren Daishonin (1222-1282), o último representante do chamado *budismo japonês de reforma* do século XIII. Reduzindo a situação altamente complexa do Budismo Nichiren contemporâneo a informações básicas em função do entendimento do problema em questão, vale a pena levar em consideração os dados a seguir.

Logo depois da morte do fundador, o Budismo Nichiren começou a se institucionalizar em várias ramificações, das quais a mais antiga é Nichiren-shk. Um segundo ramo, ou seja, a Nichiren-Shoshu, nasceu como consequência de uma iniciativa cismática de Nikkō (1246-1333), um dos seis discípulos mais meritórios do falecido mestre. No decorrer dos séculos seguintes surgiram diversas outras subcorrentes – caso do Honmon-Busuryu-shu –, complementadas por

uma série de novas religiões sincréticas, entre elas a Rishho Kosei-Kai, que incorporaram doutrinas e práticas oriundas dos ensinamentos de Nichiren.

O presente artigo interessa-se apenas pelas tensões entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai. A última nasceu como movimento leigo da Nichiren-Shoshu, mas, devido ao conflito cada vez mais intenso entre os dois partidos, a Soka Gakkai acabou ganhando um *status* independente – isso, sem que as hostilidades mútuas tivessem sido superadas.

### 3. Linhas de conflito no âmbito internacional do Budismo contemporâneo

#### 3.1 Primeiro exemplo:

#### A polêmica sobre o sucessor legítimo do falecido 16º Karmapa

Pelo menos desde o século XIV, o reconhecimento de reencarnações de líderes religiosos tem funcionado como uma estratégia eficaz da preservação das tradições budistas tibetanas. Entre as quatro escolas principais, a corrente Kagyüpa foi a primeira que institucionalizou esse sistema da transmissão da herança espiritual de uma geração para a outra. A prática entrou em vigor quando Karma Pakshi (1206-1283) foi entronizado como o 2º Karmapa depois de ter sido reconhecido como reencarnação do 1º Karmapa, Düsüm Khyenpa (1110-1193).

Enquanto todas as escolas compartilham os mesmos métodos de identificação de um mestre reencarnado, entre eles cálculos astrológicos, sonhos e visões, o sistema da Kagyüpa tem como particularidade o fato de que todos os Karmapas deixam uma carta em que prevêm as circunstâncias das suas reencarnações. Isso valeu também para Rangjung Rigpe Dorje, o 16º Karmapa, conhecido por diversos projetos em países ocidentais e que morreu em 5 de novembro de 1981 em um hospital da cidade de Zion, perto de Chicago (EUA)<sup>3</sup>. Após a cremação do corpo do mestre na sede monástica indiana em Rumtek, Estado de Sikkim, um comitê em prol da supervisão do processo de identificação do seu sucessor foi convocado pelo secretário geral do falecido Karmapa. A comissão era formada por quatro pessoas: Kunzig Shamar Rinpoche (Sharmapa), em sua função do segundo líder mais importante da Kagyüpa; Tai Situ Rinpoche, outro representante da camada mais alta da hierarquia da linha; Jamgon Kongtrul Rinpoche e Goshir Gyaltsab Rinpoche, dois confidentes próximos do 16º Karmapa. Dois anos mais tarde começaram a circular boatos sobre o nascimento do 17º Karmapa, mas, até aquele momento, nenhum dos integrantes da cúpula da Kagyüpa se articulou oficialmente para confirmar ou negar tal possibilidade.

A situação ganhou uma nova dinâmica apenas no fim de fevereiro de 1986, quando o comitê em prol da identificação da reencarnação de Rangjung Rigpe Dorje enredou-se em contradições a respeito do documento crucial deixado pelo 16º Karmapa. Depois de ter declarado que se tinha achado uma correspondên-

cia acompanhada de instruções para o momento oportuno da abertura da *carta de previsão*, negou-se a existência da epístola – o argumento era de que, em verdade, até aquele momento, nada de importância havia sido encontrado.

Três anos mais tarde, Tai Situ Rinpoche, um dos quatro membros do comitê, divulgou ter achado, por acaso, a procurada escritura. Afirmou que tinha recebido tal correspondência logo antes da morte do 16º Karmapa sem saber do que se tratava e que não havia se lembrado de ter guardado o documento. Por isso, reivindicou seu direito exclusivo de supervisionar o processo de identificação do sucessor do falecido mestre. No fim de 1989, as “boas novas” chegaram também para os outros três integrantes do comitê. Embora tenham acontecido vários encontros intermediários da comissão, Tai Situ Rinpoche apresentou a carta aos demais apenas no dia 19 de março de 1992, depois de ter voltado de uma longa estada em sua sede monástica no leste de Tibete, onde havia ordenado centenas de novos monges, entre eles o menino Ugyen Trinley – que, desde então, tinha estado sob sua tutela especial.

A hipótese do descobrimento da *carta de previsão* provocou sentimentos ambíguos entre os integrantes da comissão. Enquanto Gyaltsab Rinpoche tomou partido de Tai Situ Rinpoche, já Kunzig Shamar Rinpoche e Jamgon Kongtrul Rinpoche (este, menos radical em sua desconfiança) questionaram a autenticidade da assinatura de Rangjung Rigpe Dorje no envelope do documento.

A despeito das objeções, em 26 de março de 1992, Tai Situ Rinpoche mandou uma mensagem para as filiais asiáticas da Kagyüpa informando-as de que o comitê em prol da identificação do sucessor do falecido 16º Karmapa estava em vias de entrar na fase decisiva do cumprimento da sua digna tarefa. Duas semanas mais tarde, uma delegação partiu do mosteiro Tsurphu, antiga sede dos Karmapas, para buscar a reencarnação do novo líder na província de Kham. Encontraram-no na pessoa de Ugyen Trinley, um candidato apoiado pelo governo chinês. No dia 26 de abril de 1992, a oposição dentro da Kagyüpa sofreu um revés devido à morte, em um acidente automobilístico, de Jamgon Kongtrul Rinpoche, um dos adversários da facção de Tai Situ Rinpoche.

Três semanas depois do trágico acontecimento, Tai Situ Rinpoche e Gyaltsab Rinpoche abriram a carta de previsão perante a assembléia dos monges, em Rumtek, Sikkim, justificando a ausência do Sharmapa e a pressa da ação pelo fato de que a reencarnação do Karmapa já tinha sido descoberta e que, desde então, os chineses tinham colaborado com a cúpula da Kagyüpa em prol da entronização de Ugyen Trinley em um futuro próximo. Alarmado pelas notícias, o Sharmapa interrompeu uma viagem pelos Estados Unidos, voltou para Rumtek para expressar publicamente, em 8 de junho de 1992, suas dúvidas profundas sobre a autoria da *carta de previsão* em questão, agora mencionando instruções alternativas “autênticas” supostamente guardadas por um velho e fiel discípulo do 16º Karmapa.

Desafiados com essas novas intervenções, Tai Situ Rinpoche e Gyaltsab Rinpoche intensificaram seus esforços para criar alianças com as autoridades de outras linhas budistas tibetanas. Depois de terem convencido o líder da escola Sakya que Urgyen Trinley era o legítimo novo líder da Kagyüpa, entraram em contato com o Dalai Lama – que então visitava o Brasil – por telefone e fax. Não informado sobre a disputa, o líder religioso mostrou-se contente com o resultado do processo.

Em reação à crescente aceitação do favorito da facção de Tai Situ Rinpoche, o Sharmapa mudou o foco da sua iniciativa: dirigiu-se ao ramo ocidental da escola Kagyüpa, oriundo das atividades do 16º Karmapa em prol da expansão do Budismo tibetano em países europeus e na América do Norte. A repercussão dessas atividades deve-se, sobretudo, ao suporte do casal dinamarquês Ole e Hannah Nydahl, os primeiros discípulos europeus de Rangjung Rigpe Dorje e, desde então, os protagonistas ocidentais mais proeminentes da tradição de Kagyüpa, responsáveis por uma rede internacional de instituições em prol da divulgação da doutrina e da prática do Budismo tibetano.

Enquanto os mosteiros da Kagyüpa na Índia e no Tibete se preparavam para a entronização de Urgyen Trinley, os Nydahls e o Sharmapa não cansavam de lembrar as circunstâncias problemáticas da sua identificação como sucessor do 16º Karmapa e do suspeito apoio generoso do governo chinês ao processo inteiro. Pelo contrário, previam um cisma trágico da linha e apelaram para que os afiliados budistas ocidentais não aceitassem a liderança do candidato defendido por Tai Situ Rinpoche. Em contrapartida, depois de Urgyen Trinley ter tomado posse em Tsurphu no dia 27 de setembro de 1992, a cúpula da sede do Karmapa acusou o casal dinamarquês de ter quebrado os mais serenos votos da tradição.

Não obstante, em 28 de fevereiro de 1994, Ole Nydahl divulgou nos centros da sua rede que ele e sua esposa Hannah estavam convictos de ter encontrado, no jovem tibetano Tenzin Chyentse, a reencarnação real do líder da Kagyüpa – uma opinião confirmada por Kunzig Shamar Rinpoche, que, em 17 de março de 1994, deu boas-vindas ao “verdadeiro” 17º Karmapa, cujo nome monástico seria Trinley Thaye Dorje.

Desde então, a comunidade internacional da linha Kagyü tem que conviver sem a esperança de uma solução do conflito causado pela coexistência de dois Karmapas: primeiro, Urgyen Trinley, antigamente instalado no mosteiro em Tsurphu (Tibete) e, devido à fuga para Índia, por volta da virada de 1999 para 2000, atualmente estabelecido em Dharamsala; segundo, Trinley Thaye Dorje, residente no Karmapa International Buddhist Institute (KIBI), em Delhi (Índia), de onde organiza o destino dos seus seguidores.

### 3.2 Segundo exemplo:

#### A disputa sobre o culto ao Dorje Shugden

O Budismo tibetano diferencia dois tipos de entidades existenciais, ou seja, seres transcendentais e seres mundanos<sup>4</sup>. Entre as diversas manifestações da última categoria, encontra-se uma série de divindades protetoras cuja inclusão no rico panteão tibetano remonta ao processo da aculturação do Budismo, através do qual a herança espiritual autóctone do Tibete foi parcialmente reinterpretada em termos budistas. Uma vez que a relação dessa espécie de forças mágicas com o mundo humano é considerada recíproca, um culto a uma determinada divindade protetora pode estimulá-la a interferir na vida do devoto e a mudar seu rumo conforme a qualidade da entidade venerada. Não se trata de uma prática restrita à religiosidade popular. Representa, também, um elemento integral da *grande tradição* (Redfield 1973) do Budismo tibetano – é, portanto, um fenômeno que faz parte da rotina da elite, mesmo a dos mosteiros mais reputados.

Uma das inúmeras divindades protetoras do Budismo tibetano é Dorje Shugden, um personagem ambíguo colocado no contexto de um universo simbólico cujos constituintes são equívocos e, em parte, até mesmo contraditórios entre si. Isso se mostra, em um primeiro momento, pela atribuição das fontes dessa divindade. Alguns autores insistem em que o culto tem sua origem em uma prática legítima e valiosa da Sakyapa e chamam a atenção para o significado honroso do nome de Dorje Shugden como “aquele com poder indestrutível” ou “grande rei”, titulações que indicam um *status* elevado da divindade<sup>5</sup>. Outros relatos, porém, relacionam o início da existência de Dorje Shugden e sua função a uma problemática disputa interna na escola de Guelugpa na época do 5º Dalai Lama, Ngawang Losang Gyatso (1617-1682) (Wilson 1999:29). De acordo com esta hipótese, o 5º Dalai Lama – primeiro representante da hierarquia da escola Guelugpa que se impôs como guia religioso e líder político nacional (Snellgrove 1980:200) – tinha interesse em manter boas relações com todas as escolas, inclusive com a Nyingmapa, a corrente mais mágica no espectro do Budismo tibetano. Todavia, ele foi forçado a se envolver em uma disputa com uma facção “purista” dentro da Guelugpa em desfavor explícito de determinadas práticas da Nyingmapa. Segundo a “oposição”, o conflito com o Dalai Lama levou ao suicídio ou, até mesmo, ao assassinato do monge Drakpa Gyaltsen, um dos maiores adversários do líder religioso. Dizia-se que, devido à sua morte não-natural, o “espírito” de Drakpa Gyaltsen reencarnou como Dorje Shugden em um ser maldoso, causando calamidades em todo o país. Ao combater a entidade, alguns dos líderes da Guelugpa imploraram-lhe para que se tornasse uma divindade auspiciosa. O pedido foi atendido e, a partir daí, os “puristas” tinham em Dorje Shugden um forte aliado na luta contra o perigo de contaminação de doutrinas e práticas de Guelugpa por conteúdos mágicos.

Por outro lado, há uma citação atribuída ao 5º Dalai Lama que afirma: "O chamado Drakpa Gyaltsen finge ser um ser sublime. Todavia, uma vez que esse espírito interferente e criatura de orações distorcidas está prejudicando tudo [...] não o apóie, não o proteja e não lhe dê abrigo, mas esmague-o até virar pó." (Snellgrove 1980:29) Segundo a corrente de Guelugpa, que rejeita a veneração daquela divindade, as primeiras medidas contra o culto ao Dorje Shugden foram tomadas por Ngawang Losang Gyatso em determinados rituais, para diminuir o poder da divindade. Conforme essa tradição, as preocupações com o culto polêmico têm uma longa história e foram articuladas pelas instâncias mais altas da hierarquia político-religiosa do Tibete, inclusive o 13º Dalai Lama (1878-1933).

O presente Dalai Lama começou a se posicionar explicitamente contra Dorje Shugden na segunda metade dos anos 70. O argumento mais brando usado perante um público ocidental consta da advertência sobre o perigo de que a veneração de seres subordinados aos Budas pudesse ganhar uma importância inadequada e fazer com que o Budismo tibetano se tornasse um mero culto de espíritos.<sup>6</sup> O argumento de fundo, porém, era de advertência acerca de um espírito maldoso que se contrapõe à divindade protetora do Estado do Tibete e da tradição Guelugpa (Freiberger 2001:66), e cujo "fortalecimento" enfraquece os laços do líder nacional com seu povo, impede a libertação do Tibete e chega mesmo a ameaçar não apenas a integridade do Dalai Lama na sua função político-religiosa, mas também sua existência física.

Não obstante, uma série de eventos interpretados pelo governo tibetano no exílio como agressões inspiradas por protagonistas do culto ao Dorje Shugden<sup>7</sup> fez com que a situação se tornasse cada vez mais séria. Conforme afirmações oficiais, em abril de 1996, foi entregue uma carta endereçada ao Departamento da Religião e Cultura prevendo um derramamento de sangue se o Dalai Lama continuasse com sua campanha contra a veneração à divindade. Poucos dias depois, foi enviado um pacote ao chefe do Departamento contendo uma faca e uma mensagem do mesmo teor. Mais grave ainda foi a tentativa de homicídio contra Thupten Wangyal, um alto representante do renomado Colégio Jangtse e importante aliado do Dalai Lama no combate ao culto ao Dorje Shugden, que teve sua casa incendiada.

Alarmado pela tensão crescente, o Governo do Tibete no exílio reagiu, no dia 6 de junho de 1996, lançando um comunicado baseado em uma votação unânime a favor da proibição da veneração de Dorje Shugden. O documento confirmou que o culto à divindade enfraquecia a causa do Tibete e punha a vida do Dalai Lama em risco. Foi determinado, portanto, que não se realizasse mais a prática em instâncias governamentais e em instituições monásticas sob a administração do governo tibetano. Além disso, a declaração exigiu que a população tibetana fosse amplamente informada sobre os perigos do culto, embora cada integrante do povo tibetano estivesse livre para decidir se continuaria com a prática ou não.<sup>8</sup>

O documento não evitou novos atropelos, pelo contrário: em janeiro de 1997 houve outros ataques brutais contra membros do Colégio Jangtse e mais um incêndio, desta vez nos depósitos do Colégio. Os últimos eventos foram apenas um prelúdio a uma fase ainda mais crítica:

Em fevereiro de 1997, no Estado indiano de Himachal Pradeh, foram brutalmente assassinados Geshe Lobsang Gyatso, diretor da Buddhist School of Dialectics, e dois monges que eram seus assistentes. Logo a busca pelos assassinos concentrou-se em adeptos da divindade protetora budista-tibetana, Dorje Shugden. Até hoje, os criminosos são desconhecidos, porém ainda suspeita-se de que os assassinos fossem membros do culto de Dorje Shugden. (Paulenz-Kollmar 2003:143).

A resposta do Governo do Tibete no exílio a essa nova onda de transgressões foi dada em 17 de Setembro de 1997, com uma segunda resolução que confirmou o teor da primeira e acrescentou um apelo à população para colaborar com as administrações locais no sentido de identificar os protagonistas e simpatizantes do culto ao Dorje Shugden e ajudar o governo no combate legal contra tal prática.<sup>9</sup>

Quanto ao impacto do conflito sobre o povo tibetano, pode-se afirmar que, em algumas regiões do Tibete, o clima da desconfiança – seja contra um vizinho suspeito de ser um “praticante” ou um possível “denunciante” – pôs a convivência cotidiana de habitantes de uma aldeia ou de um bairro à prova.<sup>10</sup>

Todavia, já no verão de 1997, por ocasião de uma viagem do Dalai Lama à Inglaterra, a discussão ganhou uma dimensão internacional por conta de ataques verbais de Geshe Kelsang Gyatso contra o líder tibetano (Kay 1997). O Geshe, originalmente formado na tradição da Guelugpa, lançou uma série de afirmações extremamente negativas sobre a campanha contra o culto ao Dorje Shugden. O motivo principal para entrar nessa disputa remonta à saída de Kelsang Gyatso da linha de Guelugpa, em 1991. No mesmo ano, ele fundou a New Kadampa Tradition com a pretensão de recuperar, sob as condições da modernidade, a herança espiritual da antiga corrente Kadampa, cujo desaparecimento por volta da virada do século XIV para o século XV se deu devido a uma reforma interna da linha, favorecendo o surgimento da sua sucessora, a escola Guelugpa.

A New Kadampa Tradition tem sua sede internacional no Manjushri Kadampa Meditation Centre, em Ulverston (Inglaterra), e é hoje um dos movimentos mais fortes neste país em termos numéricos. Do ponto de vista de Geshe Kelsang Gyatso, o culto a Dorje Shugden não apenas é legítimo, como essencial para os membros do seu movimento, uma vez que se trata da veneração da divindade protetora mais auspiciosa para qualquer praticante budista ocidental. Segundo o Geshe, a opressão ao culto tem suas raízes na tentativa de

acabar com a diversificação do Budismo tibetano contemporâneo e unificá-lo de acordo com as doutrinas e práticas da Guelugpa.

Diversos jornais e revistas de destaque, entre eles *Daily Telegraph*<sup>11</sup>, *Washington Times*<sup>12</sup>, *Newsweek*<sup>13</sup> e o *Time-Magazine*<sup>14</sup> mostraram grande interesse pelas interpretações do Geshe e chamaram a atenção do público ocidental para um possível caso de perseguição de uma minoria religiosa, incompatível com a dignidade do Dalai Lama em seu *status* de ganhador do Prêmio Nobel da Paz. É inegável que as acusações tiveram um efeito negativo sobre sua imagem, inclusive no que respeita à sua idealização por budistas ocidentais como uma das figuras religiosas mais íntegras do mundo contemporâneo.

### 3.3 Terceiro exemplo:

#### O conflito entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai

Nichiren (1222-1282) foi um reformador budista japonês que se opôs de forma explícita ao Budismo “convencional” do período de Kamakura (1192-1333). Sua rejeição ao *statu quo* religioso nasceu da insatisfação com a vida então corrupta nos centros monásticos, interpretada por Nichiren como uma decadência relacionada ao processo conhecido como *mappo*, termo japonês que se refere a um suposto prognóstico do próprio Buda de um inevitável declínio gradual dos seus ensinamentos ao longo do tempo. Como afirmado anteriormente, uma das escolas na sucessão de Nichiren é a Nichiren-Shoshu, que caracteriza o terceiro exemplo de conflitos intrabudistas e que é foco deste item.

Semelhante a outros representantes do Budismo “alternativo” da época, Nichiren pretendia “resgatar” a essência do verdadeiro Budismo conforme “o postulado de se dedicar a apenas uma única prática e abandonar todas as outras”. (Kleine 1996:16). Para Nichiren, a base dessa prática encontra-se no *Sutra da Flor de Lótus*, que é invocado pela frase *nam-myō-rengue-kyō*, fórmula cuja repetição contínua (*daimoku*) deve despertar a natureza búdica inata no adepto. A importância do *sutra* e da sua veneração podem ser avaliadas pela presença, no santuário central (*kaidan*) do templo Taisekji, na cidade de Fujinomiya, de uma espécie de um mandala (*gohonzon*), desenhada por Nichiren, contendo a transcrição de *nam-myō-rengue-kyō*. Por ocasião de sua iniciação, o praticante recebe um rolo como uma réplica miniatura do *gohonzon* feita pelo abade da sede, o único autorizado a fazer tais cópias em prol da transmissão autêntica da herança espiritual de Nichiren.

Depois da II Guerra Mundial, a Nichiren-Shoshu cresceu de maneira extraordinária devido ao sucesso do seu movimento leigo, a Soka Gakkai, fundado na década de 30 sob o nome Soka Kyoiku Gakkai (Sociedade Educacional para a Criação de Valores) pelo educador japonês Makiguchi Tsunesaburo (1871-1944), um praticante devoto do Nichiren Shoshu.

Em 1945, a obra de Makiguchi foi retomada por Josei Toda (1900-1958), que mudou o nome do movimento para Soka Gakkai (Sociedade para a Criação de Valores) e o registrou como organização religiosa legal. O enorme sucesso do movimento sob sua liderança explica-se, em parte, pelo entusiasmo dos membros dispostos a um proselitismo chamado *shakubuku* (“criticar e convencer”), caracterizado pela negação de legitimidade de qualquer outro ramo do Budismo. Tal atitude tem seu modelo no radicalismo do próprio Nichiren. Ikeda Daisaku (1928-), o terceiro presidente do movimento, não apenas deu continuidade à impressionante expansão da Soka Gakkai no Japão, mas a transformou no maior movimento budista leigo do mundo.

A relação entre os protagonistas da Soka Gakkai e a cúpula da Nichiren-Shoshu passou por altos e baixos. Em determinadas fases da história comum, a posição contra o movimento perdeu força na medida em que a Soka Gakkai mostrou disponibilidade para manter seu *status* subordinado em função de apoio da propagação da fé autêntica, conforme os padrões definidos pela hierarquia tradicional da corrente. Em outros períodos, como por exemplo no final dos anos 70, a desconfiança da cúpula da Nichiren-Shoshu se intensificou devido à expansão constante do movimento, sua emancipação administrativa, aumento do poder e crescente independência ideológica dos seus líderes.

As tensões chegaram ao seu auge em novembro de 1991, com o banimento da Soka Gakkai e a expulsão dos seus líderes da Nichiren-Shoshu. O personagem-chave no processo da separação – visto pela Soka Gakkai como uma tentativa de destruir o movimento e ganhar controle sobre os membros leigos – foi o 67º sumo sacerdote da Nichiren-Shoshu, Nikken Abe (SGI-USA Study Department 2000:155ss).

Do ponto de vista da liderança do Soka Gakkai, a consequência mais grave em termos religiosos foi o impedimento aos ritos de passagem autorizados, realizados quando o novo adepto recebe uma cópia “autêntica” do *gohonzon*. Todavia, cerca de dois anos depois da excomunhão da Soka Gakkai, o problema foi resolvido da seguinte forma: Nichiren tinha desenhado quatro mandalas, cada uma conservada em um templo diferente. Uma das linhas de sucessão cujos líderes são autorizados a fazer réplicas de um dos originais é contemporaneamente representada por Sendo Narita, sumo sacerdote do templo Joenji em Tochigi. De acordo com a Soka Gakkai, Sendo Narita tinha oferecido o fornecimento de cópias válidas do *gohonzon* para garantir a continuação do trabalho espiritual do movimento.

Enquanto os líderes da Soka Gakkai retomaram as iniciações de novos adeptos de forma independente em relação à Nichiren-Shoshu, esta se preparou para demonstrar de maneira drástica a irreversibilidade da separação do seu ramo leigo anterior. Por ordem do sumo sacerdote, Nikken Abe, foram destruídas a Grande Sala de Recepção (1995) e o Grande Templo Central (1998). Ambas as estruturas tinham sido construídas em 1964 e em 1972, respectivamente, sob

a tutela de Ikeda Daisaku, em uma época caracterizada por uma convivência funcionalmente complementar entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai. (Metraux 2003; Dobbelaere 2001).

#### 4. A repercussão dos conflitos intrabudistas internacionais no Brasil

##### 4.1 O impacto da disputa sobre o legítimo 17º Karmapa

Depois da sua fuga do Tibete para o mosteiro Rumtek em Sikkim (Índia), o 16º Karmapa, seguindo a tendência geral da “globalização” do Budismo tibetano, começou a se engajar na expansão internacional da sua escola. Um passo importante foi a iniciação, em 1972, do casal dinamarquês Ole e Hannah Nydahl à tradição da Kagyupa, a que se seguiu o pedido de Rangjung Rigpe Dorje para que eles o ajudassem a fundar o maior número possível de filiais em países ocidentais. Por conseguinte, o 16º Karmapa encontrou uma rede de centros em andamento já na sua primeira viagem pela Europa e pelos Estados Unidos, em 1974. No decorrer das duas décadas seguintes, a estrutura organizacional criada por Ole e Hannah Nydahl ficou cada vez mais sólida, uma situação que forneceu ao casal poder político suficiente para explicitamente posicionar-se a favor de Trinley Thaye Dorje como verdadeira reencarnação do seu falecido mestre tibetano.

A entrada do casal na disputa e a circulação de informações sobre o processo de identificação do 17º Karmapa, agora também no ramo ocidental da Kagyupa, exigiram uma resposta de cada centro sobre qual candidato mereceria seu voto. A consequência foi uma separação organizacional dos grupos ocidentais da corrente Kagyupa em uma facção majoritária, de apoio ao casal dinamarquês, e um bloco menor, que tem se mostrado fiel a Urygen Trinley, ou seja, ao candidato que, hoje em dia, é aceito pela maior parte da comunidade tibetana “nativa”. Seja como for, pode-se presumir que a opção por um dos dois candidatos “causou problemas sérios de autoridade e identidade tanto para comunidades locais quanto para budistas individuais” (Freiberger 2001:66).

Para avaliar o impacto da disputa no Brasil sobre o legítimo Karmapa, é preciso levar em conta que, em comparação com outros ramos do Budismo, o Budismo tibetano é um fenômeno relativamente recente no país, que até o momento não conseguiu atrair um número considerável de praticantes. Isso vale especificamente para a Kagyupa, uma das correntes de menor presença entre nós.<sup>15</sup> De forma correspondente, o número de instituições locais que se associam explicitamente a um dos dois Karmapas é pequeno. Três centros, o “Karma Theksum Chokhorling” (Rio de Janeiro), o Grupo de Estudos Karma Kagyu (São Paulo) e o Centro Kagyu Dak Shang Choling (São Paulo), optam por Urygen Trinley. Os dois grupos que consideram Trinley Thaye Dorje como o legítimo Karmapa estão sediados em Salvador e em Porto Alegre, e fazem parte da rede padronizada por Ole e Hannah Nydahl.

Não se sabe se os responsáveis pelos referidos centros sabiam do conflito e se o tema foi abordado em discussões internas. Nenhum dos grupos citados tem destacado publicamente o problema da legitimidade do 17º Karmapa ou, até mesmo, determinados detalhes do referido conflito – uma estratégia adequada do ponto de vista de uma minoria religiosa cuja sobrevivência em um ambiente altamente pluralista seria ainda mais difícil se o público soubesse dos boatos sobre atos violentos motivados pela disputa (não apenas a tentativa de um grupo armado de tomar posse da sede da Kagyupa em Rumtek, em 1993, mas também sobre o assassinato de um servente do 16º Karmapa, em 1994)<sup>16</sup>.

Vale lembrar que no Brasil se mantém mais facilmente o silêncio sobre a disputa do que em outros países ocidentais, uma vez que a probabilidade de enfrentar pessoalmente um representante da linha “adversária” é mais restrita, seja pela distância geográfica entre dois centros opostos, seja pela falta de uma institucionalização do Budismo em nível nacional, cujas reuniões regulares poderiam oferecer um fórum e dar publicidade para tal tipo de disputa.

Uma interpretação alternativa da situação no Brasil pode ser deduzida a partir da argumentação de Oliver Freiberger, que afirma que a afiliação a uma escola é um aspecto bastante importante para a identidade de um budista, mas que “a identidade derivada de uma escola [...] depende das conexões da última com a Ásia” (Freiberger 2001:65). Vista nesta perspectiva, uma disputa mais acentuada sobre o “verdadeiro” Karmapa entre brasileiros que praticam na tradição Kagyupa indicaria um conhecimento mais completo sobre as condições do Budismo tibetano na sua cultura de origem ou, até mesmo, uma identificação mais profunda com uma religião adotada *apesar* de suas inconsistências.

#### 4.2 O impacto do conflito sobre o culto ao Dorje Shugden

Diferentemente da Kagyupa, a New Kadampa Tradition, internacionalmente a mais pronunciada frente de oposição ao impedimento do culto ao Dorje Shugden, é relativamente bem estabelecida no Brasil, tanto em número de adeptos quanto no que diz respeito à cobertura geográfica dos seus sete centros e onze filiais. Além disso, vale observar que se trata de um movimento conhecido por um sistema elaborado de treinamento dos seus representantes, cuja ascensão na hierarquia interna depende do domínio gradual de um cânone de publicações do fundador Geshe Kelsang Gyatso. Em outras palavras, a New Kadampa Tradition destaca-se no mundo budista ocidental por um fluxo de informações padronizadas do “topo” para “baixo”.

Não há dúvida de que a resistência do Dalai Lama e da cúpula da Guelugpa à veneração de Dorje Shugden é um tema frequentemente abordado nas instituições da New Kadampa Tradition, uma vez que o culto à divindade protetora é promovido por Geshe Kelsang Gyatso em oposição explícita às ad-

vertências do governo tibetano no exílio. Portanto, espera-se de um adepto comprometido com o Geshe a internalização dos argumentos a favor do polêmico culto e a prontidão para defendê-los em qualquer momento em que a plausibilidade da prática for desafiada por alguém que toma o partido do Dalai Lama.

Reações a essa “frente consolidada” são especificamente visíveis onde grupos budistas estão institucionalmente relacionados a uma associação nacional. Na Inglaterra, por exemplo, a New Kadampa Tradition, com cerca de 50% dos grupos budistas do país (é uma das mais fortes correntes dentro da religião), enfrentou uma forte resistência quando requereu, com sucesso, o ingresso na união inglesa budista. Por conseguinte, uma parte considerável de grupos simpatizantes do Dalai Lama, em protesto, deixou a associação nacional. Na Alemanha, a discussão teve um resultado oposto e a New Kadampa Tradition, inicialmente tolerada, foi expulsa da União Budista Alemã.

Não houve reações do mesmo tipo no Brasil, simplesmente pela falta de uma institucionalização nacional em que posições inconciliáveis pudessem entrar em choque. Foram registradas, porém, articulações pontuais direcionadas à New Kadampa Tradition e ao “senhor que fundou esta ‘escola’” na lista eletrônica “vajrayana-l” (de cerca de 250 participantes); tais articulações chamaram atenção mais por seu tom sarcástico do que pela profundidade argumentativa. Como um dos moderadores de “vajrayana-l” observou, seriam “censuradas quaisquer divulgações de atividades destes centros nesta lista, por motivos óbvios”.<sup>17</sup>

Um segundo foco do discurso esporádico sobre o assunto “Dorje Shugden” é o Lama Gangchen, fundador de um movimento budista com filiais em diversos países ocidentais e que tem sua sede européia em Milão. Uma vez que Lama Gangchen é um monge formado na tradição Guelugpa – que representa a facção da escola que não concorda com a política do Dalai Lama a respeito da veneração da divindade protetora em questão –, não surpreende ter sido mencionado em termos ásperos em um documento lançado em 2 de novembro de 1997 pelo Departamento de Informação e Relações Internacionais da Administração Central do Tibete; ele foi apontado como um dos líderes religiosos que dão apoio ao culto de Dorje Shugden. Segundo o texto, Lama Gangchen não apenas é um “proponente proeminente do Shugden estabelecido na Itália e Nepal”, como também foi instrumentalizado por objetivos propagandistas do governo chinês contra o Dalai Lama e seu povo.<sup>18</sup>

Um impacto maior sobre a discussão teve o *website* <http://www.controversialdharma.cbj.net>, que advertiu sobre uma série de mestres budistas “ilegítimos” ou até mesmo “problemáticos”, inclusive Lama Gangchen<sup>19</sup>. A oposição contra este último ganhou mais uma voz explícita em Bikkhuni Zamba Chözom, monja inglesa ordenada na tradição Nyingmapa, que conta com seguidores brasileiros organizados em pequenos grupos em Maceió (AL) e Teresina (PI), e que citaram as seguintes palavras da mestra: “Alguns dos meus alunos possuem muita afinidade

com o trabalho do Lama Gangchen, porém o assunto é por demais controverso.” Portanto, ela aconselha “a não participar das práticas promovidas por ele”<sup>20</sup>.

A animosidade contra Lama Gangchen torna-se ainda mais clara em uma carta aberta assinada por Lama Kalden Tulku Rinpoche em 5 de junho de 2005 e publicada no portal “dharmanet”. O autor é um dos discípulos brasileiros mais conceituados de Lama Gangchen e expressa, em nome do movimento, a preocupação com o risco de uma estratégia sistemática de isolamento do grupo no campo budista brasileiro. A seguir encontram-se algumas citações da carta capazes de demonstrar em que sentido o conflito sobre o culto ao Dorje Shugden tem deixado suas marcas no Brasil:

Gostaríamos de oficializar [...] o nosso pedido de que as discussões sobre Dorje Shugden [sic!] e o seu teor de discriminação desta prática [...] sejam retiradas do site Dharmanet.com.br, na página sobre o Budismo Tibetano.

Esta posição que o Dharmanet vem seguindo fere, em primeiro lugar, os princípios budistas, bem como o sentido de civilismo e a Constituição Federal Brasileira.

Vivemos em um país de liberdade de credo e religião [...]. Por essa razão esta é a última tentativa extrajudicial de que este conteúdo seja retirado do site.<sup>21</sup>

### 4.3 O impacto da polêmica sobre a Soka Gakkai

Embora no Japão a Soka Gakkai ainda seja atacada por alguns segmentos da mídia nacional, sua imagem pública tem melhorado consideravelmente desde a sua emancipação da Nichiren-Shoshu, especialmente em comparação com as décadas dos 60 e 70. Naquela época, o movimento sofreu forte rejeição por parte da maioria dos japoneses, que se mostraram assustados não apenas por relatos sobre o proselitismo agressivo dos seus membros, como também pela ligação um tanto “obscura” entre o movimento religioso e o *Komeito*, partido político de direita fundado em 1964 por Daisaku Ikeda.

A conquista mais recente de um *status* público mais favorável, porém, por certo não apagou as cicatrizes deixadas na memória coletiva dos líderes da Soka Gakkai na fase final da sua história como movimento leigo da Nichiren-Shoshu. Pelo contrário, desde sua expulsão, em novembro de 1991, a Soka Gakkai tem lançado várias ações direcionadas, sobretudo ao 67º sumo sacerdote Nikken Abe, apontado como figura simbólica da “maldade” da cúpula da Nichiren-Shoshu. O fato mais citado ganhou o nome de “incidente de Seattle”, e é referido em uma série de artigos publicados em diversos jornais do movimento. Os respectivos relatos informam que, durante uma viagem de Abe àquela cida-

de norte-americana, em março de 1963 – onde realizaria cerimônias religiosas –, ele havia sido preso pela polícia local depois de uma disputa relacionada ao pagamento pelos serviços de uma prostituta.

Conforme resumo posterior apresentado em órgãos da Soka Gakkai, a cúpula da Nichiren-Shoshu reagiu a tais acusações apelando para o tribunal de Tóquio, onde sofreu uma derrota jurídica. Conforme as fontes, o julgamento foi confirmado pelo Supremo Tribunal do Japão em janeiro de 2002. Houve outros processos, entre os quais um que acabou com a condenação da Nichiren-Shoshu a compensar os danos morais causado à Soka Gakkai por falsas acusações sobre a manipulação de jornais norte-americanos em prol do lançamento de notícias tendenciosas referentes ao “incidente de Seattle”.

Como os dois exemplos a seguir provam, a disponibilidade da Soka Gakkai para decidir seus conflitos com a Nichiren Shoshu judicialmente também caracteriza o ramo brasileiro do movimento – uma atitude que visa ultrapassar uma disputa meramente religiosa, especificamente relacionada à validade do *gohonzon* dado para os novos membros da Soka Gakkai, mas desvalorizada pela Nichiren-Shoshu como “falsificação”<sup>22</sup>.

O primeiro exemplo refere-se à disputa sobre o templo Itijoji em São Paulo, cuja construção nos anos 60 remonta à época em que a Soka Gakkai ainda era o movimento leigo legítimo da Nichiren-Shoshu<sup>23</sup>. Todavia, em maio de 1998, portanto mais de seis anos depois da separação das duas entidades, representantes da Soka Gakkai no Brasil entraram em contato com a justiça reivindicando a transferência do templo para o movimento<sup>24</sup>. O pedido foi deferido e, como a própria Nichiren-Shoshu admitiu, definitivamente confirmado em abril de 2004<sup>25</sup>.

O segundo exemplo refere-se a uma iniciativa jurídica ainda mais recente com “o objetivo de impedir a entrada no território brasileiro de um grupo de dirigentes da seita oriental The Nichiren Shoshu.”<sup>26</sup> O pedido foi justificado pelo argumento de que a “Nichiren Shoshu orienta seus fiéis a ‘arrasar’ todas as outras religiões, fato que atentaria contra a liberdade religiosa garantida pela Constituição brasileira.” Além disso, o líder Nikken Abe “responde a inquérito na Polícia Federal por falsificação de documento, falsidade ideológica, uso de documento falso e introdução clandestina de estrangeiro no território nacional, além de ser suspeito de integrar uma quadrilha organizada.” Por essas razões, requer-se “a suspensão da entrada dos membros da seita até o julgamento.”

As citações são sintomáticas da atitude implacável da Soka Gakkai contra a Nichiren-Shoshu em geral e contra o sumo sacerdote Nikken Abe em particular – uma postura que parece ainda mais drástica pelo fato de que o pedido foi rejeitado pela justiça porque “o autor do mandado de segurança não demonstrou que os dirigentes da seita estão na iminência de entrar no território nacional.”

Por outro lado, a Nichiren-Shoshu também não cede na disputa. Em vez disso, continua a fornecer para o público brasileiro qualquer notícia sobre “ati-

tudes reprováveis” ou “fatos escandalosos” do seu ex-movimento leigo com o objetivo de desvalorizá-lo.<sup>27</sup>

Tudo isso indica que os dois partidos seguem irredutíveis em suas posições e que seria muito otimismo esperar o fim das animosidades em um futuro próximo.

## 5. Conclusão

Conforme a afirmação de Robertson de que o mundo contemporâneo caracteriza-se por uma densa coexistência entre aspectos universais e aspectos particulares (Robertson 1996:97-114), vale a pena lembrar que cada uma das linhas de conflito originou-se em contextos específicos, mas acabou transbordando os limites iniciais, ganhando sucessivamente uma dimensão internacional. Porém, nenhum dos três exemplos apresentados teria se desenvolvido da mesma forma, se o Budismo não tivesse se transformado, no decorrer das últimas décadas de maneira acelerada, em uma religião *mundial* no sentido estrito da palavra. Mais do que isso, por razões específicas para cada caso, pode-se formular a hipótese de que a intensidade e alcance dos conflitos são conseqüências do processo de globalização que o Budismo tem percorrido.

No que diz respeito à disputa sobre o 17º Karmapa, constata-se uma dinâmica circular interessante inicialmente gerada pela disponibilidade do 16º Karmapa em aceitar discípulos ocidentais em reação à ocupação chinesa do Tibet, à fuga de grande parte do clero budista e à busca de uma re-definição de um Budismo, anteriormente fechada devido as suas especificidades culturais e a relativa inacessibilidade dos seus representantes. Por outro lado, um olhar retrospectivo revela que a iniciação do casal dinamarquês Nydahl não foi apenas um passo importante em função da expansão da escola Kagyupa para países ocidentais, mas um ponto de partida para o posterior desenvolvimento da uma plausibilidade religiosa própria e, finalmente, para a emancipação dos centros associados aos dois líderes dinamarqueses em oposição à hierarquia majoritária do ramo “asiático” da escola.

Com relação à questão sobre o culto ao Dorje Shugden já foi dito que o conflito ganhou força, e logo depois visibilidade, internacional no momento em que Kelsang Gyatso se articulou veementemente contra as medidas tomadas pelo Dalai Lama em desfavor da veneração da divindade, particularmente por parte da população tibetana. Vale destacar que Kelsang Gyatso lançou sua “contracampanha” já em uma fase em que ele tinha se estabelecido na sua sede na Inglaterra, de onde administrou a rede dos centros locais da sua New Kadampa Tradition, portanto, de uma escola predominantemente freqüentada por adeptos ocidentais, dos quais não se pode esperar a profunda lealdade que caracteriza a maioria do povo tibetano para com seu líder nacional tradicional.

Quanto ao terceiro exemplo, pode-se dizer que por muitas décadas as tensões entre a Nichiren-Shoshu e a Soka Gakkai foram sensíveis, sobretudo no

Japão. Porém, por trás do conflito entre as duas entidades havia uma discordância sobre o potencial do Budismo Nichiren de superar sua fixação pelo Japão e de assumir um caráter internacional, inclusive com relação à administração das suas manifestações institucionais, algo que a Soka Gakkai tem realizado com sucesso em quase todos os países.

Resumindo: as linhas de conflitos elaboradas nos parágrafos anteriores apontam para o alto grau da inter-relação entre os acontecimentos no âmbito do Budismo no Brasil e em outras partes do mundo. Portanto, são indicadores para o *status* globalizador do Budismo contemporâneo e alertam de maneira exemplar para a necessidade de contextualizar na pesquisa internacional o estudo sobre as manifestações particulares do Budismo nos referentes países.

Espera-se que este artigo contribua para estimular membros da comunidade científica brasileira para futuras pesquisas nessa direção.

## Referências Bibliográficas

- APOLLONI, Rodrigo Wolff. (2004), "Shaolin à Brasileira" – Estudo sobre a Presença e a Transformação de Elementos Religiosos Orientais no Kung-Fu Praticado no Brasil. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC.
- BAUSCHKE, Martin. (2004), "Der jüdisch-christlich-islamische Dialog". In: M.Klöcker, U.Tworuschka. *Handbuch der Religionen – Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Suplemento 8, secção II – 4.2.17, Köln: Olzog.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti [org.]. (2001), *Violência e Religião. Cristianismo, Islamismo, Judaísmo. Três Religiões em Confronto e Diálogo*. Rio de Janeiro: Editora PUC; São Paulo: Loyola.
- DOBBELAERE, Karl. (2001), *Soka Gakkai: From Lay Movement to Religion*. Salt Lake City: Signature Books.
- FREIBERGER, Oliver. (2001), "The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West". *Journal of Global Buddhism*, 2:58-71.
- HEGEL, Gerog Wilhelm Friedrich. (1969), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, (vol.1), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KAY, David. (1997), "The New Kadampa Tradition and the Continuity of Tibetan Buddhism in Transition". *Journal of Contemporary Religion*, vol.12, nº 3:277-293.
- KLEINE, Christoph. (1996), *Honens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* Frankfurt: Peter Lang.
- METRAUX, Daniel A. (2003), "The Soka Gakkai in Australia: Globalization of a new Japanese Religion". *Journal of Global Buddhism* 4:108-143.
- PAULENZ-KOLLMAR, Karénina; PROHL, Inken. (2003), "Einführung: Buddhismus und Gewalt". *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 11, nº3:143-147.
- REDFIELD, Robert. (1973), *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROBERTSON, Roland. (1996), *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- SGL-USA Study Department. (2000), *The Untold History of the Fuji School. The True Story of Nichiren Shoshu*. Santa Monica: World Tribune Press.
- SHOJI, Rafael. (2004), "The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil". Hannover: Dissertação de Doutorado em Religionswissenschaft, Universidade de Hannover.
- SNELGROVE, David; RICHARDSON, Hugh. (1980), *A Cultural History of Tibet*. Boulder: Prajña Press.

- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. (1992), *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.
- TRIMONDI, Victor; TRIMONDI Victoria. (1999), *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos.
- TRIMONDI, Victor; TRIMONDI Victoria. (2002), *Hitler, Buddha und Krishna: Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*. Wien: Ueberreuter.
- USARSKI, Frank, (2005), "Krieg und Frieden". In: M.Klöcker; U.Tworuschka. *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 177-179.
- WILSON, Mike. (1999), "Schisms, Murder, and Hungry Ghosts in Shangra-la". *Cross Currents*, vol. 49, nº1:25-38.

## Sites

- [http://www.acrnet.org/pdfs/spirituality\\_2004symposium.pdf](http://www.acrnet.org/pdfs/spirituality_2004symposium.pdf)
- <http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF>
- <http://www.tibet.com/dholghal/CTA-book/chapter-1.html>
- <http://www.tibet-internal.com/SpeechAtNaumannFoundation.PDF>
- [http://tibetfocus.com/shugden/standpunkt\\_exilregierung.htm#4](http://tibetfocus.com/shugden/standpunkt_exilregierung.htm#4)
- <http://www.tibet.com/dholgyal/CTA-book/chapter-3-1.html>,
- <http://www.tibet.com/dholgyal/CTA-book/chapter-3-2.html>
- <http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF>
- <http://www.controversialdharma.cbj.net>
- <http://www.dharmanet.com.br>
- <http://members.tripod.com/~hokkeko/>
- <http://www.ns.org.br/nsBrasil.asp>
- <http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/noticia.html>
- <http://www.mindspring.com/~sonada/news.html>
- <http://www.correioforense.com.br/noticias.jsp?idNoticia=7937&idCategoria=21>
- <http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/soka.html>

## Notas

- \* O artigo baseia-se em uma comunicação, de mesmo título, apresentada nas XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina 2005, Porto Alegre, 27-30 de setembro de 2005.
- <sup>1</sup> A formulação foi usada pelos organizadores do Symposium on Religious Violence and Peacemaking (Sacramento, Califórnia, de 29 de setembro a 2 de outubro de 2004), uma conferência cujo título geral é sintomático para a referência espontânea às três religiões monoteístas como fontes predeterminadas de violência. Cf. [www.acrnet.org/pdfs/spirituality\\_2004symposium.pdf](http://www.acrnet.org/pdfs/spirituality_2004symposium.pdf), <acesso 12/2/2006>.
- <sup>2</sup> Cf., por exemplo, o suplemento "Bath Conference on 'Buddhism and Conflict in Sri Lanka'" do *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 10, 2003; o painel sobre "Budismo e Violência" do XXVI congresso anual da Associação Alemã de História da Religião [DAAD], 28 de setembro - 1 de outubro de 2003 em Erfurt, Alemanha; e o painel "Dominant and Minority Religions, South and Southeast Asia 1600 -2000" da conferência sobre "Religion and Violence", Universidade de Amsterdã, 25 - 28 de maio de 2000.
- <sup>3</sup> Os seguintes parágrafos baseiam-se na documentação online "The Karmapa controversy. A compilation of information" (autor não-identificado). Cf. <http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF> <acesso 4/12/2005>.
- <sup>4</sup> Cf. The Government of Tibet in Exile, "Shugden versus Pluralism and National Unity Controversy and Clarification", <http://www.tibet.com/dholghal/CTA-book/chapter-1.html> <acesso, 4/12/2005>.

- <sup>5</sup> Cf. Gassner, Helmut, "Dalai Lama, Dorje Shugden", Speech given at the Friedrich-Naumann-Foundation, Hamburg, on March 26th 1999, <http://www.tibet-international.com/SpeechAtNaumannFoundation.PDF> <acesso 4/12/2005>.
- <sup>6</sup> Cf. "Dalai Lama depreciates Dorje Shugden worship", *Star of Mysore*, 8 de outubro de 1999.
- <sup>7</sup> Cf. "Shugden gegen Pluralismus und nationale Einheit". Standpunkt der tibetischen Exilregierung, [http://tibetfocus.com/shugden/standpunkt\\_exilregierung.htm#4](http://tibetfocus.com/shugden/standpunkt_exilregierung.htm#4), <acesso 4/12/2005>.
- <sup>8</sup> Cf. "Tibetan Parliament in Exile's Resolution of June 1996", <http://www.tibet.com/dholgyal/CTA-book/chapter-3-1.html> <acesso 5/12/2005>.
- <sup>9</sup> Cf. "Tibetan Parliament in Exile's Resolution of 17 September 1997", <http://www.tibet.com/dholgyal/CTA-book/chapter-3-2.html>, <acesso 5/12/2005>.
- <sup>10</sup> Cf. Gassner, op.cit. p.5.
- <sup>11</sup> Cf. "Tibetans accuse Dalai Lama of spiritual betrayal", *Daily Telegraph*, 26 de abril de 1998.
- <sup>12</sup> Cf. "Dalai Lama faced with death threats – Rival Tibet sect believed responsible", *The Washington Times*, 23 de novembro de 2002.
- <sup>13</sup> Cf. "Did an obscure Tibetan sect murder three monks close to the Dalai Lama?", *Newsweek*, 28 de abril de 1997.
- <sup>14</sup> Cf. "Monks vs. Monks", *Time-Magazine*, 11 de maio de 1998, vol.151, nº. 18.
- <sup>15</sup> A outra é a Sakyapa, que não é tema deste artigo.
- <sup>16</sup> Cf. <http://karmapa.controverse.free.fr/VA/VA-CONTROVERSE.PDF> <acesso, 4/12/2005>.
- <sup>17</sup> Citação da mensagem 2682 (7 de fevereiro de 2005) da lista "vajrayana-1" no portal Yahoo!.
- <sup>18</sup> Cf. The Government of Tibet in Exile: "Shugden versus Pluralism...", op. cit.
- <sup>19</sup> O site era acessível apenas até junho de 2005 depois de ter servido, no início do mesmo ano, como uma das referências para a referente discussão entre alguns participantes da lista "vajrayana-1".
- <sup>20</sup> Mensagem postada na lista "anizambabrazil" no portal Yahoo! em 1 de junho de 2005.
- <sup>21</sup> Mensagem "Conteúdo do site [www.dharmanet.com.br](http://www.dharmanet.com.br)" enviada pelo Centro Budista Djampel Pawo em de junho de 2005.
- <sup>22</sup> Cf. "Mandala (Honzon) da SGI: Fonte de desgraças", <http://members.tripod.com/~hokkeko/> <acesso 5/12/2005>.
- <sup>23</sup> Cf. Nichiren Shoshu no Brasil, <http://www.ns.org.br/nsBrasil.asp> <acesso 6/12/2005>.
- <sup>24</sup> Cf. "Últimas notícias", <http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/noticia.html> <acesso 5/12/2005>.
- <sup>25</sup> Cf. "Brazilian High Court Rejects Nichiren Shoshu Appeal for the Second Time", <http://www.mindspring.com/~sonada/news.html> <acesso 25/11/2005>.
- <sup>26</sup> "Continua válido o visto para integrantes de seita acusada de atentar liberdade religiosa", <http://www.correioforense.com.br/noticias.jsp?idNoticia=7937&idCategoria=21> <acesso 8/12/2005>.
- <sup>27</sup> Veja a coleção de notícias sobre "Escândalos no Japão sobre o Presidente da Soka Gakkai" no site <http://www.geocities.com/soho/lofts/8907/soka.html> <acesso 4/12/2005>.

Recebido em 16 de dezembro de 2005

Aprovado em 30 de janeiro de 2006

**Frank Usarski** ([usarski@pucsp.br](mailto:usarski@pucsp.br))

Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; fundador do Centro de Estudo de Religiões Alternativas de Origem Oriental no Brasil (CERAL [<http://www.pucsp.br/pos/cre/ceral/>]); coordenador da *Revista de Estudos da Religião* (REVER [<http://www.pucsp.br/rever/>]).

---

**Resumo:**

---

Embora o Budismo seja visto publicamente como uma religião tolerante ou, até mesmo, "ultrapacifista", ele sofre diversas tensões político-religiosas internas. O presente artigo esboçará três casos: primeiro, o conflito sobre a legitimidade do líder do ramo budista tibetano da Kagyüpa que se divide em duas facções, cada uma apoiando seu próprio candidato; segundo, a controvérsia entre mestres tibetanos que promovem o culto à divindade protetora Dorje Shugden e a cúpula da escola Guelugpa, inclusive o Dalai Lama, que condena essa prática; terceiro, a disputa sobre o movimento Soka Gakkai cujo *status* como corrente budista "legítima" é questionado por outros ramos do Budismo Nichiren. Depois de apresentar as características básicas desses três conflitos, o artigo aborda a questão sobre o impacto dessas polêmicas no campo budista brasileiro.

**Palavras-chave:** Budismo, tolerância, polêmica intra-religiosa

---

**Abstract:**

---

Although generally considered a tolerant or even an ultra-pacifistic religion, contemporary Buddhism is far from being free from internal political-religious tensions. The present article sketches three conflicts: the first is located within the Kagyüpa-line where two sub-currents argue about the legitimacy of the spiritual leader of the school; the second refers to the controversy over Dorje Shugden, a protective deity whose veneration was declared dangerous by the Dalai Lama and other leaders of the Guelugpa-school in opposition to the defenders of this religious practice; the third one is the dispute over Soka Gakkai whose status as a modern representative of Nichiren Buddhism is questioned by other Japanese Buddhist groups. After having laid out the basic characteristics of the three conflicts the article deals with their impact on contemporary Brazilian Buddhism.

**Keywords:** Buddhism, tolerance, inter-religious polemics

---

**O** TEATRO DIVINO DE KALACHAKRA: UM  
ESTUDO SOBRE UM RITUAL RELIGIOSO DE  
MASSA DO BUDISMO TIBETANO<sup>1</sup>

*Ana Cristina Lopes Nina*

Merveille!  
Derrière, les parois rocheuses,  
Belles et massives  
Devant, la neige sur les cimes  
De la chaîne majestueuse  
Aux quatre orientes monte la brume,  
*Apparaissent les arcs-en-ciel.*  
Shabkar Tsogdruk Rangdröl (1781–1851)

**arco-íris.** [de arco + o mit. *Íris* (a mensageira da deusa Juno), que vinha do Céu caminhando por este arco.] *S. m. 2 n. Ópt.* Fenômeno resultante da dispersão de luz solar em gotículas de água suspensas na atmosfera, e que é observado como um conjunto de arcos de circunferência (excepcionalmente como circunferências inteiras) coloridos com as cores do espectro solar, arco-celeste, arco-da-aliança, arco-da-chuva, arco-da-velha, arco-de-deus.

Em Graz, num dia frio do final de outubro de 2002, o sol ainda não se levantara. Os prenúncios de seu aparecimento, porém, já se materializavam no avermelhar de nuvens dispersas. Seria um amanhecer comum, não fosse o enorme arco-íris que estranhamente se estendia nos céus da cidade austríaca, sem que raios solares ou sinais de chuva se fizessem ostensivamente presentes. Um budista veria um sinal auspicioso nesse acontecimento, pois, no exato momento em que o arco-íris desafiava as leis da física nos céus de Graz, no interior do auditório principal do recém-construído Stadt Hal, o Dalai Lama dava início ao último dia do mais importante evento do circuito do budismo tibetano no mundo: o ritual de iniciação de Kalachakra<sup>2</sup>.

Ao longo de quase duas semanas, cerca de dez mil pessoas provenientes de mais de setenta países<sup>3</sup> transformaram a paisagem da pacata cidade de Graz com novas cores (em particular o grená e o amarelo tradicionais tibetanos), sotaques e, talvez sobretudo, uma aspiração religiosa que em muito diferia do catolicismo tradicional praticado na Áustria. Essa era a terceira vez que o Dalai Lama presidia a iniciação de Kalachakra na Europa, e a oitava no Ocidente e, em todas, esse micro-cenário cosmopolita se repetiu. Tratava-se, é preciso deixar claro, de um fenômeno sem precedentes. Certamente, nunca um evento relacionado a uma religião oriental reunira, de maneira tão consistente ao longo dos anos, um público tão grande e eclético em países europeus ou nos Estados Unidos – a primeira iniciação de Kalachakra dada pelo Dalai Lama no Ocidente teve lugar em Wisconsin (EUA), atraindo, já em 1981, cerca de 1500 pessoas, número que cresceria a cada edição do evento.

O carisma e a grande visibilidade do Dalai Lama, que conquistou ao longo de seus anos de exílio uma expressiva legião de fãs e discípulos através de seus livros e ensinamentos públicos, certamente explicam em parte a grande popularidade do ritual de Kalachakra. Outros rituais de iniciação, no entanto, já foram presididos em terras ocidentais pelo líder tibetano, sem que se repetisse (em números, ao menos) o mesmo tipo de sucesso das iniciações de Kalachakra. Tendo isso em mente, acreditamos ser preciso situar o Kalachakra em seu contexto de origem, a Ásia, para que se possa compreender plenamente sua relação com grandes platéias.

Em países asiáticos, o Dalai Lama esteve à frente de iniciações de Kalachakra em pelo menos vinte ocasiões diferentes. Ainda no Tibete, antes de ir para o exílio, o líder tibetano presidiu, por duas vezes (1954 e 1956), o ritual em questão, reunindo cerca de cem mil pessoas em cada um das iniciações. Como exilado na Índia, o Dalai Lama chegaria a atrair para tais eventos duzentas mil pessoas (ou mesmo trezentas mil, segundo algumas fontes). Como explica Glenn Mullin, na Ásia, a iniciação de Kalachakra ganha contornos claros de um grande festival budista.

Populações de vilarejos inteiros comparecem: bebês, adolescentes, adultos e avós. Aqueles muito jovens ou fracos para andar são carregados. Pequenos negócios surgem em toda a parte. Uma boa parcela dos peregrinos traz consigo alguns itens para vender a fim de custear sua viagem de volta.[...] Na iniciação de Bodhgaya, na Índia, em 1985, em particular, um empreendedor chegou a trazer um circo para o local (Mullin 1991: 27).

A tradição de se conceder o Kalachakra às grandes massas, certamente um dos traços mais peculiares desse ritual de iniciação, coloca em relevo seu papel excepcional e, ao mesmo tempo, paradoxal no contexto do budismo tibetano. Com efeito, apesar de sua associação com as multidões, o *tantra*<sup>4</sup> de Kalachakra é considerado um dos mais secretos e intrincados sistemas do chamado budismo Vajrayana<sup>5</sup>. Sua literatura fundamental inclui assuntos como astrologia, geomancia, geografia, história, psico-fisiologia humana e escatologia. E embora tenha, ao longo dos anos, desempenhado um papel vital no Tibete – o calendário e a medicina tibetanos, por exemplo, são amplamente baseados nesse sistema – devido justamente à sua grande complexidade, o Kalachakra é estudado detalhadamente por poucos<sup>6</sup>, nunca tendo feito parte, por exemplo, do currículo oficial das grandes escolas tântricas guelugas (Sopa *et al.* 1991).

Qual seria então o sentido de fazer da iniciação relativa a um sistema tão complexo um ritual de massa? Em grande medida, esta é a questão que norteia o presente artigo. Sua resposta é certamente complexa, e começa pelo entendimento de duas idéias fundamentais. Em primeiro lugar, existe a crença de que esses rituais sejam capazes de lançar, no *continuum mental*<sup>7</sup> dos participantes, sementes passíveis de amadurecer em uma vida futura, na qual haveria mais oportunidades para a prática aprofundada do *tantra* em questão. Em segundo lugar, boa parte das pessoas toma parte em tais iniciações na esperança de receber “bênçãos incidentais”, conhecidas como *chinlab* em tibetano (Samuel 1993: 260).

Se a aura de grande festival que envolve o ritual iniciático de Kalachakra na Ásia parece confirmar o apelo que exercem tanto possíveis bênçãos quanto a idéia de se criar oportunidades futuras para a prática espiritual, no Ocidente – onde sem dúvida as iniciações carregam em si muito dessa atmosfera de festival – a situação não parece ser diferente. Em Graz, o Dalai Lama, com seu humor característico, ironizou, por exemplo, o fato de que o público foi visivelmente superior durante os três dias em que a iniciação realmente aconteceu – nos outros dias o Dalai Lama e outros lamas deram diversos ensinamentos sobre o próprio *tantra* de Kalachakra e outros textos fundamentais para a prática do budismo Vajrayana. O líder tibetano ressaltou ainda, na ocasião, que considerava seus ensinamentos preliminares – nos quais se concentrou em transmitir

alguns preceitos fundamentais do budismo, tais como a compaixão – mais importantes do que o ritual de iniciação em si. Fica claro aqui que o Dalai Lama não espera de grande parte de sua audiência uma dedicação à complexa prática do *tantra* de Kalachakra. Na verdade, sempre diz que concede essa iniciação apenas como uma bênção, deixando de lado as práticas secretas envolvidas. Como afirma Robert Thurman, professor da Universidade de Columbia e um dos maiores especialistas em budismo tibetano dos Estados Unidos, “com sua habitual modéstia, Dalai Lama costuma alertar os iniciados: ‘esta iniciação está sendo dada por um lama não qualificado para pessoas também não qualificadas’” (*comunicação pessoal*).

Existe ainda uma particularidade do Kalachakra que explica diretamente sua associação aos grandes rituais de massa: sua relação com o reino mítico de Shambhala. A conexão entre o Kalachakra e o reino mítico de Shambhala faz desse sistema um caso único na categoria do Ioga Tantra Superior<sup>8</sup>. Nas palavras do próprio Dalai Lama, “outros *tantras* dessa categoria têm sua origem relacionada a indivíduos ou adeptos espirituais, como é o caso do *tantra* de Guhyasamaja e o rei Indrabhuti. O *tantra* de Kalachakra, no entanto, está intimamente associado com o reino de Shambhala, seus noventa e seis distritos, seus reis, e sua corte” (Tenzin Gyatso & Hopkins 1991: 166). Como se verá a seguir, muitas serão as implicações dessa referência a Shambhala e, assim, seria importante discutir, antes de mais nada, as origens míticas do *tantra* de Kalachakra.

### Realidades Entrelaçadas

De acordo com textos e ensinamentos relativos ao *tantra* de Kalachakra, Buda Shakyamuni, o Buda histórico, emanou-se como a deidade Kalachakra no interior da *estupa* conhecida como Shri Dhanyakataka, no sul da Índia, um ano depois de sua iluminação. Um mandala<sup>9</sup>, representando a residência da deidade principal e de outras setecentas e vinte duas deidades, foi projetado no cósmico Monte Meru. Seres sencientes provenientes dos três reinos (os reinos do desejo, da forma, e da não-forma) curvaram-se ao Buda e aos Bodhisattvas<sup>10</sup>; demônios e deuses fizeram fartas oferendas de flores divinas, comida e música (Sopa 1991: 54). Nesse cenário sobrenatural, Suchandra, rei do reino mítico de Shambhala, ofereceu flores feitas de jóias ao Buda, pedindo a transmissão dos ensinamentos de Kalachakra. Satisfeito com o pedido de Suchandra, Buda ensinou os doze mil versos do *Kalachakra Mulatantra* (o texto-raiz do *tantra* de Kalachakra) e deu a iniciação de Kalachakra a todos os presentes.

Após receber os ensinamentos, o rei Suchandra retornou a Shambhala, onde ele escreveu um comentário de sessenta mil versos sobre o *Kalachakra Mulatantra*. Subseqüentemente, ele propagou a tradição de Kalachakra entre seus súditos. Os próximos reis mantiveram a tradição, pouco a pouco transmi-

tindo os ensinamentos de Kalachakra a todo o país. O sétimo soberano após Suchandra, Manjushriyashas, estabeleceu o Kalachakra como a religião oficial do reino, iniciando tantas pessoas (aproximadamente 35 milhões, de acordo a literatura relativa ao *tantra*) ao mandala de Kalachakra que ele e os seguintes reis ficaram conhecidos como *kulika*, “aquele que perpetua a linhagem” (Tenzin Gyatso & Hopkins 1991). Manjushriyashas escreveu ainda um texto de mil versos, sintetizando o *Kalachakra Mulatantra*. Seu filho, Pundarika, escreveu um comentário de doze mil versos sobre este texto. Esses dois textos, conhecidos respectivamente como *Laghutantra* (“*Tantra* de Kalachakra Abreviado”) e *Vimalaprabha* (“Luz Imaculada”), foram “trazidos a nosso mundo”<sup>11</sup> por dois visionários indianos nos séculos X e XI. Esse é o primeiro registro histórico – pelo menos no sentido ocidental do termo – do Kalachakra e da narrativa mítica do reino de Shambhala.

Pouco depois desse “primeiro contato” com nossa “realidade ordinária”, o *tantra* de Kalachakra, juntamente com seu sistema de medição do tempo, seria introduzido no Tibete pelo mestre indiano Somanatha – por esse motivo o calendário tibetano começa no ano 1026 d.C., ano que marca a transmissão desses ensinamentos (Bernbaum 1980: 16). Não tardaria muito, porém, para que invasões muçulmanas erradicassem o budismo (e conseqüentemente o *tantra* de Kalachakra) da Índia. Assim, a literatura relativa ao Kalachakra e ao reino de Shambhala se desenvolveria quase que exclusivamente fora da Índia, mais especificamente no Tibete e na Mongólia.

Muito se escreveu (e se contou) nesses dois países a respeito do Kalachakra e de Shambhala. E, naturalmente, muitos foram também os níveis em que esses ensinamentos se propagaram. No caso específico de Shambhala, uma forte tradição popular – com histórias sobre o reino, seus reis e também sobre místicos que presumidamente empreenderam a dura jornada até lá – disseminou-se entre tibetanos e mongóis a partir dos escritos e da experiência de iogues, poetas e acadêmicos. Grande parte dos aspectos mais secretos sobre o reino de Shambhala, no entanto, nunca foram registrados no papel, sendo apenas transmitidos oralmente de guru a discípulo. Assim, a exemplo da própria iniciação de Kalachakra, que combina ensinamentos altamente secretos com a exuberância dos rituais de massa, o imaginário relativo ao reino mítico de Shambhala transita entre as esferas do sigiloso e do facilmente acessível.

Em muitos sentidos, essa ambigüidade se reflete também na própria estrutura do mito de Shambhala. As raízes desse reino místico fincam-se, como já indicamos, em mais de uma realidade, algo que está em perfeita harmonia com a visão de mundo predominante no budismo tibetano. Como explica Robert Thurman, os tibetanos vivem num universo multidimensional: possuem uma percepção ordinária (*thun mong pa'i snang pa*) e uma percepção extraordinária (*thun mong ma yin pa'i snang pa*) (Thurman 1995: 6). Assim, acredita-se que o

reino de Shambhala exista em nosso mundo, mas que esteja escondido atrás de um “anel de montanhas” ou de uma “barreira de névoa” (certamente mágica), sendo, desse modo, invisível àqueles que não têm uma percepção pura. Nas palavras de Edwin Bernbaum, autor do mais completo estudo sobre Shambhala já publicado no Ocidente, “embora muitos tibetanos leigos enxerguem Shambhala como um céu de deuses, a maior parte dos lamas considera que o reino é uma Terra Pura, um tipo especial de paraíso destinado apenas àqueles que estão a caminho do nirvana. De acordo com os textos, o reino de Shambhala oferece condições para que se possa progredir o mais rápido possível em direção à iluminação” (Bernbaum 1980: 9). Caberia acrescentar aqui que, para os lamas, Shambhala seria a única Terra Pura no planeta. Os caminhos que levariam a esse paraíso budista foram descritos detalhadamente em inúmeros “guias de viagem”. Embora as coordenadas descritas nesses guias misturem elementos reais e míticos, o que as torna quase impossíveis de serem seguidas pelo indivíduo comum, existe a sensação de que o reino de Shambhala está, de fato, ao alcance (físico) de todos. Em muitos sentidos, o aspecto mais fascinante a respeito de Shambhala parece ser justamente a possibilidade de um encontro entre os dois mundos.

Vários são, como se verá, os “caminhos” que levam até Shambhala e, principalmente, várias são as instâncias em que o encontro entre a nossa realidade e a realidade mítica pode acontecer. Em todo caso, em pelo menos uma ocasião, como já mencionamos anteriormente, esse encontro está previsto. Segundo a narrativa mítica, três mil anos após a iluminação de Buda Shakyamuni, o reino de Shambhala irá emergir por detrás da barreira que o torna invisível. Isso aconteceria, portanto, em cerca de trezentos ou quatrocentos anos. Depois de um longo período de degeneração, em que os homens perderão de vista a verdade e a espiritualidade, e o mundo inteiro acabará sendo dominado por uma única ditadura materialista, o rei de Shambhala, Rudra Chakrin, conduzirá um exército de guerreiros iluminados contra os “bárbaros”, ou *lalos*. Quando a batalha for vencida, o reinado de Rudra Chakrin se estenderá sobre o resto do mundo, promovendo uma nova era perfeita, “melhor do que tudo que viera antes” (Bernbaum 1980: 23).

O cenário pós-guerra que se generalizou no Tibete após a invasão chinesa é muitas vezes interpretado como um sinal de que estaríamos entrando no período de degenerescência que precederia a era de libertação. Essa interpretação de eventos históricos com o apoio do mito nos dá importantes pistas para a compreensão da visão de mundo que norteia a atuação de alguns lamas, ao demonstrar que “consciência mítica” e “consciência histórica” não se apresentam aqui como duas categorias estanques. As reflexões teóricas desenvolvidas por Jonathan Hill em *Rethinking Myth and History* tornam-se, nesse contexto, essenciais. Nesse volume, embora tratando de sociedades indígenas sul-ameri-

canas, Hill discute justamente a impossibilidade de traçar fronteiras claras entre as noções de mito e história. Entre os vários pontos abordados por Hill, a noção de que “história” seria a “totalidade de processos através dos quais indivíduos experienciam, interpretam e criam mudanças em ordens sociais” (Hill 1988:5) é de particular importância para nossa discussão, uma vez que nos permite compreender como o mito pode ser uma poderosa “máquina de negação do tempo”, e, portanto, da história, como afirma Lévi-Strauss (1985), mas, ao mesmo tempo, um instrumento de interpretação das mudanças históricas, como aquelas vividas pelos tibetanos após a invasão chinesa. Nesse sentido, poderíamos dizer que a conjugação entre a temporalidade mítica e atemporalidade histórica imbricam-se na forma pela qual os tibetanos apreendem sua história.

A leitura de acontecimentos históricos feita de acordo com esses parâmetros mostra-se essencial para a compreensão dos desenvolvimentos recentes do budismo tibetano, já que a interpretação da realidade de acordo com o mito terá conseqüências diretas nas ações empreendidas por certos lamas na situação de diáspora, como é o caso do próprio Dalai Lama, e também de outros lamas. Com efeito, a associação entre o mito de Shambhala e o trágico destino do Tibete confere um sentimento de urgência à transmissão em particular da iniciação de Kalachakra. Nas palavras do Dalai Lama, “as meditações mais elevadas do *tantra* de Kalachakra só podem ser praticadas por alguns poucos selecionados; mas, devido a eventos passados e futuros, e de modo a estabelecer uma forte relação cármica com esse *tantra* na mente das pessoas, existe agora uma tradição de dar a iniciação a grandes multidões” (Sopa *et al.* 1991: 18). Seria interessante notar que a conotação missionária aqui presente também pode ser percebida na atuação de outros lamas no exílio. Esse é o caso de Lama Gangchen, um lama tibetano que se radicou na Itália e fundou centros ao redor do mundo, e em particular no Brasil. Não seria exagero dizer que Lama Gangchen vem estruturando suas atividades, e em particular sua prática espiritual, com base na preparação de seus discípulos para a batalha final de Shambhala<sup>12</sup>.

Ao contrário de Lama Gangchen, porém, o Dalai Lama faz poucas alusões explícitas a Shambhala ou, por exemplo, à “necessidade de nos prepararmos para lutar ao lado dos guerreiros iluminados na batalha futura” (Gangchen 1993). As referências ao reino mítico acontecem muitas vezes de forma indireta, em discussões paralelas, e, talvez principalmente, de maneira implícita, na própria estrutura do ritual de Kalachakra. Certamente, muitas serão as implicações dessa referência ao mito de Shambhala, porém aquela que se destaca, nesse caso a exemplo de Lama Gangchen, é mais uma vez a questão da paz mundial. O título completo do evento que teve lugar em Graz expressa claramente isso: “Kalachakra for the World Peace – Graz 2002”. Assim, os diversos modos através dos quais a questão da paz – com certeza mundial, mas também interna às instituições do budismo tibetano, como logo veremos – se articula no ritual de

Kalachakra serão nossa principal preocupação aqui.

### Tempo do Rito, Tempo do Mito

Antes de mais nada, seria crucial ressaltar que os comentários sobre o Kalachakra descrevem a batalha de Shambhala não apenas em termos históricos, mas também como uma “batalha espiritual”, na qual cada indivíduo deve combater suas próprias emoções negativas e atitudes bárbaras geradas pela ignorância em relação à verdadeira natureza da realidade. Como explica o lama tibetano Khempo Noryang, “é possível falar em três Shambhalas correspondentes às três divisões dos ensinamentos de Kalachakra. O Shambhala exterior existe como um reino no mundo externo, o interior encontra-se escondido no corpo e na mente, e o outro [alternativo] é o mandala de Kalachakra com todas as suas deidades” (Bernbaum 1980:141).

Fica claro, a partir dessa descrição do reino de Shambhala em suas várias camadas de significação, que a narrativa mítica, além de figurar na história da origem do *tantra* de Kalachakra, está também diretamente inscrita no ritual. Essa proximidade com o mito coloca em evidência, entre outras coisas, uma elaboração bastante particularizada do conceito de tempo. Literalmente, *Kalachakra* significa “roda do tempo”. *Kala* ou “tempo” não se refere ao tempo linear, mas ao fluxo de todos os eventos do passado, presente e futuro. Em muitos sentidos, a noção de tempo é considerada aqui similar ao conceito ocidental de espaço, por não implicar limitação ou direção particulares. O sistema de Kalachakra compreende três ciclos temporais: o externo, que está relacionado à passagem das horas, dias, meses, anos etc.; o interno, que lida com a seqüência de respirações diárias de um indivíduo, e finalmente o alternativo, que abarca o conjunto de práticas espirituais relativa ao *tantra* em questão. Assim, os ciclos externo e interno lidam com o tempo como normalmente o concebemos, enquanto o ciclo alternativo se refere ao método que leva à libertação dos dois primeiros.

Característica singular ao *tantra* de Kalachakra, a correspondência articulada no ritual entre os ciclos temporais externo e interno ou, em um sentido mais amplo, entre macrocosmo e microcosmo, aproxima estruturalmente o sistema como um todo da noção de mito tal como ela é discutida por Lévi-Strauss. Ao comparar o mito à obra musical, o autor francês chega à conclusão de que ambos operam a partir de um “duplo contínuo”.

Um externo, cuja matéria é constituída, num caso, por acontecimentos históricos ou tidos por tais, formando uma série teoricamente ilimitada de onde cada sociedade extrai, para elaborar seus mitos, um número ilimitado de eventos pertinentes; e, no outro caso, pela

série igualmente ilimitada de sons fisicamente realizáveis, onde cada sistema musical seleciona sua escala. O segundo contínuo é de ordem interna. Tem seu lugar no tempo psico-fisiológico do ouvinte, cujos fatores são muito complexos: periodicidade das ondas cerebrais e dos ritmos orgânicos, capacidade da memória e capacidade de atenção (Lévi-Strauss 1991: 24-25).

A forma como o ritual de Kalachakra lida com aquilo que Lévi-Strauss chama de “duplo contínuo” é, em muitos sentidos, reveladora dos mecanismos conscientes e inconscientes envolvidos na narração e recepção do mito. Será justamente através do alinhamento imaginativo-performático dos ciclos externo e interno que, por exemplo, a faculdade de “suprimir o tempo”, diretamente associada ao mito pelo autor francês, será transformada em “experiência” no ritual. Nesse contexto, seria interessante trazer para nossa discussão a interpretação de Robert Thurman sobre a etimologia da palavra “Kalachakra”. Nela, o autor evidencia o sentido estendido do termo “chakra”, que também pode significar “máquina”. De acordo com essa interpretação, “Kalachakra” teria o sentido de “máquina do tempo”, o caminho espiritual “que transforma o tempo em máquina para produzir a iluminação de todos os seres sencientes” (Rhie & Thurman 1991).

A idéia de “máquina do tempo” não evoca aqui histórias de ficção científica, e sim um sentido muito próximo do operado pelo mito e o rito: a suspensão do curso “normal” do tempo. Trata-se de uma das mais essenciais propriedades da prática tântrica, que consiste em acelerar o processo de evolução espiritual, tornando possível uma “inversão” da ordem lógica do caminho religioso. Com efeito, no *tantra*, o praticante toma o resultado futuro de sua prática como seu ponto de partida. Isso quer dizer que, no ritual, ele “age”, “fala”, e “pensa” como se já fosse plenamente iluminado. Nesse sentido, o ritual poderia ser pensado primariamente como um *jogo de espelhos*, em que corpo, palavra e mente do praticante são “transformados” no corpo, palavra e mente da deidade principal, no caso, o Kalachakra, através de técnicas meditativas de *mudra*<sup>13</sup>, *mantra*<sup>14</sup> e visualização<sup>15</sup>. No ritual, essa técnica de identificação pode ser interpretada como uma representação teatral. Em um cenário cuidadosamente construído a partir de uma elaborada arte da citação, o praticante interpreta seu papel naquilo que poderíamos chamar poeticamente de “drama cósmico sem começo, nem fim”.

## O Teatro da Iluminação

Assim como acontece em grande parte dos ritos iniciáticos de todas as culturas, a estrutura fundamental do ritual de Kalachakra assenta-se sobre um

ciclo de morte (da antiga personalidade) e renascimento (como um novo indivíduo), constituindo, portanto, um *rito de passagem*<sup>16</sup>. Durante o processo de iniciação, esse movimento é repetido várias vezes, culminando com o nascimento final do iniciado como a deidade Kalachakra. Em grande medida, a principal idéia transmitida aqui se refere ao renascimento em uma forma ideal. Seguindo as instruções do lama, o praticante constrói mentalmente uma “realidade virtual”, na qual ele mesmo e o mundo que o rodeia são vistos como perfeitos, em sua natureza plenamente iluminada. Nas palavras de Jeffrey Hopkins, “muito da prática tântrica está estruturada em torno da mímica de processos rotineiros e sem controle, e da sua colocação sob controle. Nesse caso, o processo de renascer está sendo imitado, purificado e controlado” (Tenzin Gyatso & Hopkins 1991: 94).

Aqui se revela a proximidade estrutural que sem dúvida existe entre o ritual tântrico e o teatro. Muitos são os pontos de contato que confirmam essa proximidade<sup>17</sup>. Pensamos, no entanto, que dois deles sejam particularmente relevantes para o presente estudo. Em primeiro lugar, seria importante ressaltar aqui a direta relação entre texto e performance – ainda que seja uma performance imaginária – no âmbito do ritual tântrico. O texto relativo ao ritual que o lama segue pode, em certo sentido, ser entendido como um roteiro (sem dúvida, bastante rígido) que vai “conduzindo” o praticante em um itinerário imaginário – ou uma performance, também ela imaginária, – ao longo da iniciação. Nesse contexto, há pouco ou nenhum espaço para improvisações. Mais uma vez lembrando as palavras de Hopkins, processos habituais são reproduzidos em um ambiente controlado, com a finalidade última de aperfeiçoá-los. O texto do ritual pode ser considerado, em grande medida, a principal base para a criação desse ambiente controlado.

A idéia de repetição é aqui outro dado importante. Tanto no ritual de iniciação quanto na prática diária de Kalachakra, os passos envolvidos na transformação imaginária do praticante são repetidos inúmeras vezes. Em grande parte, pode-se dizer que é através da repetição – por meio da qual mente e corpo vão aos poucos sendo “acostumados” a novos princípios – que se espera que aconteça a transformação. No fundo, será diretamente a partir da sobreposição de performances imaginárias envolvendo movimentos de transformação semelhantes (ou mesmo idênticos) que se chegará a um sentido de *experiência* (Turner 1986, 1982).

É verdade que no budismo a idéia de experiência ocupou, desde o início do desenvolvimento da doutrina, um lugar privilegiado. Entre outras coisas, a ênfase na experiência teve como resultado prático a criação dos mais variados métodos voltados para o progresso espiritual. Seria, no entanto, somente no contexto do budismo Vajrayana – ao qual pertence o rito de Kalachakra – que os métodos de meditação imprimiriam um sentido especial à noção de *performance*

no ritual budista, ao propor uma identificação imaginária entre praticantes e deidades meditacionais. Chegamos, portanto, a um segundo aspecto relativo à semelhança estrutural entre ritual e teatro que pretendemos evidenciar: a íntima conexão entre performance e experiência e seu lugar no sistema religioso como um todo. De fato, o conjunto de práticas rituais tântricas revelou-se um modo eficaz de apresentar conceitos abstratos – tais como a não-dualidade, a vacuidade e a natureza búdica – de forma concreta, ou seja, na performance. Trata-se, poderíamos dizer, de um método capaz de envolver a totalidade da energia e da concentração do praticante na assimilação da doutrina.

Ainda nesse sentido, seria essencial destacar aqui que o conjunto de iniciações do ritual tântrico está inscrito em uma narrativa dramática. No caso específico do Kalachakra, essa narrativa mimetiza o nascimento e outras sete fases da infância que se traduzem como as sete iniciações principais nas quais se divide o ritual<sup>18</sup>. Não se pode minimizar o lugar central que a noção de narrativa ocupa no ritual tântrico. Nas palavras de Hayden White, a “narrativa pode muito bem ser considerada a solução para um problema geral da humanidade, a saber, o problema de como traduzir o conhecimento no ato de contar, o problema de moldar a experiência humana em uma forma assimilável a estruturas de significação generalizadas, e não específicas a uma só cultura” (White 1990:1). Nesse sentido, diríamos que a estrutura geral do ritual tântrico sintetiza conceitos abstratos da doutrina em uma *trama*. Através dessa “narrativização” – uma prática que, como White indicou acima, é capaz de criar uma forma de comunicação trans-cultural – os praticantes são habilitados a vivenciar esses conceitos abstratos na performance.

Caberia descrever aqui brevemente, a título exemplar, a chamada “iniciação interna” que, enquanto primeiro passo do ritual, introduz o praticante à realidade tântrica, preparando-o para as iniciações principais, ou seja, as sete iniciações que representam sete diferentes “fases” da infância<sup>19</sup>. A primeira iniciação, a *iniciação da água*, corresponde ao primeiro banho da criança. A segunda iniciação, a chamada *iniciação da coroa*, está relacionada ao ato de pentear o cabelo da criança. A *iniciação da fita de seda*, a terceira nessa seqüência, corresponde a furar as orelhas de uma criança e colocar outros ornamentos. A quarta iniciação, a *iniciação do vajra e do sino*, é associada aos atos de falar e andar de uma criança. A *iniciação da conduta*, a quinta, é comparada a uma criança que se deleita com os atributos do Reino dos Desejos, ao qual pertence nosso mundo: formas visíveis, sons, odores, gostos, e objetos táteis (estes são, na verdade, os objetos de nossos cinco sentidos). A sexta iniciação, a *iniciação do nome*, é comparada ao ato de batizar uma criança. Finalmente, a sétima e última iniciação, a *iniciação de permissão*, corresponde ao ato de um pai indicar à criança aquilo que ela deve ler (Tenzin Gyatso & Hopkins 1991).

Como vemos, essas iniciações não dizem respeito exatamente a “fases” da infância, indicando antes um significado esotérico diretamente relacionado à lógica do ritual. Em todo caso, mesmo sem entrar diretamente nesses meandros, poderíamos dizer que o que está em jogo aqui é o mecanismo, já referido acima, de imitar os “processos rotineiros e sem controle”, e colocá-los sob controle. No caso, as iniciações representam em seu conjunto a infância do iniciado. Da mesma forma que, ao fim do ritual, ele renasce como o “filho do lama”, ou ainda como o “filho da deidade” e, dessa maneira, um processo “sem controle” – o nascimento – é colocado sob controle no contexto da iniciação<sup>20</sup>, também sua ‘infância’ – o tempo do aprendizado na vida comum e da prática do ensinamento budista para além do ritual – deve seguir a mesma lógica e ser colocada sob controle segundo uma seqüência divina de “fases” representadas aqui pelas sete iniciações. Poderíamos dizer, portanto, que a “iniciação interna”, a etapa inicial do ritual do Kalachakra, desempenha um papel estrutural importante, que de certa maneira espelha o sentido do ritual como um todo.

Antes de mais nada, seria importante ressaltar que, no contexto do ritual tântrico, a performance do praticante começa pela construção do cenário onde ele vai “atuar”. A partir do texto do ritual, um roteiro permeado de referências doutrinárias e histórico-mitológicas, o Dalai Lama convida os praticantes a abandonar sua visão habitual da realidade, substituindo uma percepção considerada “impura” por “uma percepção pura”. O próprio Dalai Lama deve ser visto como a deidade Kalachakra e, de maneira semelhante, o local onde ocorre a iniciação deve ser percebido como o palácio divino da deidade. O Dalai Lama “manifesta-se” como Kalachakra, com um corpo azul, quatro faces e vinte e quatro braços, em união sexual com sua consorte, Vishvamata, que é imaginada com um corpo amarelo, quatro faces e oito braços. Por trás dessa exuberante descrição de Kalachakra e Vishvamata, estão inúmeras e complexas referências. Concentrar-nos-emos, por ora, em seu significado mais essencial: a representação de um ser plenamente iluminado.

É a partir da confiança nesse entendimento fundamental que o praticante deve visualizar raios de luz saindo do coração do lama. Cada praticante é, então, capturado por um raio de luz e transportado para dentro da boca do lama. Eles viajam através do corpo do lama, para cair no ventre de Vishvamata, aqui entendida como uma mãe arquetípica. No ventre de Vishvamata, os praticantes transformam-se no vazio. Esse é um momento crucial da iniciação, pois é nessa hora que o praticante se torna consciente do vazio da existência inerente a todos os fenômenos. Como afirma o Dalai Lama, a mente que percebe e compreende o vazio “serve como a substância da aparência de cada estudante como Kalachakra” (Tenzin Gyatso & Hopkins 1991: 175). Essa mente “que compreende o vazio” se transforma sucessivamente em uma sílaba-semente<sup>21</sup> “*hum*”, em um *vajra*<sup>22</sup> e, por fim, na forma da deidade Kalachakra, não com todas

as faces e braços da deidade principal do mandala, mas com apenas uma face e dois braços.

A partir desse pequeno exemplo, já é possível detectar um importante aspecto relativo à estrutura geral do ritual: a narrativa dramática, na qual se insere a ação do praticante, é permeada de metáforas. Assim, se existe uma referência direta ao conceito de vacuidade durante iniciação, existe também uma referência indireta por meio de uma figura de linguagem. Com efeito, as múltiplas transformações pelas quais passa o praticante até emergir como Kalachakra podem ser interpretadas em si mesmas como uma poderosa metáfora para o conceito de vacuidade. Elas expressam a pluralidade de possibilidades na representação de algo e sua conseqüente falta de existência inerente.

Taiko Yamasaki, comentando a respeito do Shingon, o budismo tântrico japonês, parece confirmar esta idéia a respeito das múltiplas transformações que sofre o praticante, conhecidas também como “técnica de transformação”. A estrutura geral dessa técnica está, como vimos, dividida em três estágios. Em primeiro lugar, o praticante se visualiza como uma sílaba sânscrita, que então se transforma em um objeto, como um *vajra* ou uma espada, que simboliza a natureza essencial da deidade. Finalmente, ele imagina esse símbolo se transformando na deidade em sua forma humana. Segundo Yamasaki, nesse processo, a mente progride do geral para o particular. “A tradição esotérica desenvolveu esse processo aparentemente ‘desviante’ em parte para evitar o apego a algum aspecto em particular da deidade em questão ou conceitos fixos sobre a natureza búdica” (Yamasaki 1996:156). Nesse sentido, seria ainda interessante notar que a relação íntima entre transformação e vacuidade, expressa aqui por essa “metáfora concreta”, não é arbitrária. De fato, a concepção da idéia de vacuidade tem um papel essencial no ritual, uma vez que constitui a base para a autotransformação no contexto da prática esotérica. A vacuidade pode ser entendida como um antídoto para a reificação do eu. A realização da não-existência de uma identidade fixa cria condições para uma mudança real.

Victor Turner nos ajuda aqui a compreender outros elementos da linguagem do ritual. De fato, o conceito de vacuidade e seu papel no âmbito do ritual tântrico são, de certo modo, análogos ao conceito de anti-estrutura desenvolvido por Turner. O autor chama de *anti-estrutura* o momento particular do ritual em que estruturas e papéis sociais não estão presentes, enfatizando que o termo não se refere a uma “inversão estrutural, à imagem inversa da estrutura socioeconômica rotineira e profana, ou ainda à rejeição fantasiosa das necessidades estruturais, e sim à libertação das capacidades humanas de cognição, afeição, vontade, criatividade etc.” (Turner 1982: 44). Assim como a anti-estrutura é a base para a mudança social na interpretação de Turner sobre o ritual, a noção de vacuidade é a base para a transformação interior que é buscada nos rituais tântricos.

Talvez um dos pontos mais interessantes discutidos por Turner a respeito do conceito de anti-estrutura esteja relacionado à natureza da linguagem empregada nesse estágio do ritual. Com base nos escritos de Van Gennep, Turner afirma que a linguagem no ritual se movimenta “do modo indicativo do processo cultural, através do modo subjuntivo da cultura, para depois retornar ao modo indicativo, embora esse modo recuperado já tenha agora sido temperado, e mesmo transformado, através da imersão na subjuntividade” (1982:82). O modo subjuntivo está relacionado à dimensão anti-estrutural do ritual, e indica um desejo, uma vontade, uma possibilidade ou hipótese. A linguagem exprime a natureza da realidade assim criada de uma maneira específica: nas palavras de Turner, “é ‘como se fosse assim’, e não ‘é assim’” (:83).

Acreditamos, porém, que no ritual tântrico o modo indicativo está, em certo sentido, já conectado ao modo subjuntivo. No exemplo do rito em questão, se as múltiplas transformações pelas quais passa o praticante até emergir como Kalachakra podem ser interpretadas como uma poderosa metáfora para o conceito de vacuidade, essa “técnica de transformação” também tem como finalidade revelar ao praticante sua verdadeira essência, que já é “plenamente iluminada”, como está implícito na identificação entre o praticante e a deidade. No entanto, se cada um de nós já é plenamente iluminado em sentido último, nós estamos “presos” por nossos obscurecimentos mentais em um nível relativo ou convencional. Uma das finalidades do ritual tântrico é precisamente a “purificação” desses obscurecimentos, possibilitando dessa maneira a *emergência* do verdadeiro “eu” do praticante. Assim, o ritual tântrico combina os modos indicativo e subjuntivo para criar uma base de transformação. Parafraseando Turner: É “como se fosse assim” agora, *porque já* “é assim”.

Implícito nessa conjugação entre modo subjuntivo e modo indicativo está um dos principais conceitos desenvolvidos pelo pensamento Mahayana, e que também se tornou um dos alicerces da prática do budismo Vajrayana: a noção de não-dualidade entre *samsara* e *nirvana*. Alcançar a libertação, ou a iluminação, deixa de ser uma questão de sair desse mundo. O *nirvana* acontece aqui e agora, mas a impureza de nossa própria visão nos impede de enxergar isso. Nesse sentido, a idéia de transformação pessoal, expressa de diversas maneiras no ritual tântrico, pode ser traduzida, antes de mais nada, como uma transformação da percepção do praticante. Com efeito, o chamado “estágio de geração”, que é o que está sendo abordado na iniciação de Kalachakra, concentra-se essencialmente em *transformar* a percepção do praticante, em informá-la e moldá-la através de símbolos e conceitos potencialmente capazes de abalar os alicerces de sua visão de mundo. O sentido da performance imaginativa do ritual tântrico parece ser justamente o de influenciar essa percepção na prática, ao inscrever em “metáforas concretas” – a serem vividas na performance – conceitos abstratos da doutrina. Por meio da experiência performática no ritual, a imagem que

o próprio praticante tem de seu corpo e do ambiente que o cerca (em última instância, do universo inteiro) é remodelada, adquirindo um novo sentido.

Em relação a essa transformação, existe no ritual um duplo movimento progressivo que, ao mesmo tempo em que vai conferindo novos significados ao *corpo* do praticante, também faz o mesmo em relação ao *ambiente* que o cerca. Em um segundo momento do ritual, o praticante, que até então havia ficado do lado de fora do mandala, visualiza-se entrando por uma de suas portas. Durante o processo, irá então circundar o mandala, galgando em sua imaginação os vários níveis, até atingir o ponto central. O lama narra essa jornada, descrevendo cada detalhe do ambiente enquanto o praticante segue adiante no mandala. Os diversos aspectos do mandala são associados aos signos do zodíaco, aos principais planetas e constelações, bem como aos 360 dias do ano (segundo o calendário lunar). Aqui, cada mês é simbolizado por uma deidade, que está acompanhada de trinta assistentes, um para cada dia do mês. Uma aproximação poderia ser feita aqui com a técnica japonesa de acentuar os aspectos velados de um objeto, conhecida como *mitate*. Masao Yamaguchi explica que os “japoneses usam *mitate* para estender a imagem de um objeto, transcendendo por esse meio as limitações do tempo” (Yamaguchi 1990: 58). *Mitate* – que, em muitos sentidos, poderia ser descrito como uma arte da citação – seria, segundo o autor, a expressão, no contexto japonês, de uma tendência universal de trazer à tona o invisível por meio do ordenamento visível de objetos. No caso do ritual de Kalachakra, o que aos poucos vai se tornando visível – ainda que seja na imaginação do praticante – é uma certa concepção do universo inerente ao Kalachakra, na qual microcosmos e macrocosmos estão intimamente ligados.

Nesse ambiente cósmico, o praticante é convidado a realizar a iniciação interna por outras quatro vezes em conjugação com as iniciações principais do ritual. A primeira destas quatro iniciações internas é recebida juntamente com as iniciações “da água” e “da coroa” na face norte, branca e pacífica, de Kalachakra representada no mandala. Seguindo o mesmo padrão, a segunda iniciação é recebida em conjunto com as iniciações da “fita de seda” e do “*vajra* e sino” na face sul, vermelha e voluptuosa, de Kalachakra. A terceira iniciação, que é associada às iniciações “da conduta” e “do nome”, ocorre na face leste, azul e irada, de Kalachakra. Finalmente, a quarta iniciação interna e a última iniciação chamada “da permissão” são recebidas na face oeste, amarela e contemplativa, de Kalachakra. As faces de Kalachakra estão associadas respectivamente ao corpo, palavra, mente, e ao “êxtase”. As iniciações realizadas nas três primeiras dessas faces têm, portanto, uma relação direta com a purificação do corpo, palavra e mente. A iniciação da permissão autoriza “os praticantes a ensinar indivíduos de diversas linhagens, tais como a linhagem de Vairochana, de acordo com seus interesses e disposi-

ções” (Tenzin Gyatso & Hopkins 1991: 327). Além disso, essas iniciações estão diretamente conectadas à purificação de um aspecto em particular do sistema psico-fisiológico do praticante. Na verdade, os praticantes não apenas imaginam ser uma deidade, mas imaginam também os diferentes componentes de seu corpo – na verdade, de seus corpos “grosseiro” e “sutil” – como deidades residindo no mandala de Kalachakra. Desse modo, o próprio corpo do praticante é diretamente associado ao ambiente cósmico que o circunda, e que, em última instância, não é diferente dele.

Seria interessante notar ainda que a seqüência de quatro conjuntos de iniciações internas mencionada acima reproduz o movimento circular inerente à figura da deidade principal. Assim, a dramática experiência de “renascer” inúmeras vezes, em quatro direções diferentes, confere ao praticante os meios para tomar consciência da idéia de simultaneidade do tempo na performance. Como explica Paul Mus, a multiplicação de faces confere o poder de abençoar não apenas uma, mas todas as direções simultaneamente. Nesse sentido, a forma quadrifacial de Kalachakra aponta para uma espécie de sucessão no tempo. Essa imagem denota um movimento circular, constituindo-se ela própria em um tipo de eixo para uma procissão ritual (Mus 1964:6). Nesse sentido, poderíamos dizer que a performance no ritual de Kalachakra tem a faculdade de converter imaginativamente o tempo em espaço, fornecendo ao praticante elementos capazes de influenciar o modo através do qual ele percebe o tempo.

No ritual, essa característica particular de Kalachakra está expressa de mais de uma maneira. Talvez uma das mais inspiradoras e concisas formas que toma a transformação do tempo em espaço seja a representação dos 360 dias do ano no mandala. Como afirma Edwin Bernbaum,

como uma deidade em particular, cada dia toma uma qualidade divina que compartilha da eternidade. Ao longo do caminho, o praticante vem a vê-los como diferentes manifestações da deidade tutelar principal do Kalachakra, que incorpora a atemporalidade de cada momento que passa. Através da visualização dessas deidades, ele experimenta o segredo de que passado e futuro não são senão fases diferentes de um tempo que acontece agora. Ao identificar-se com a deidade tutelar que governa todas as demais, ele termina por tornar-se mestre do próprio tempo (Bernbaum 1980: 129-130).

Em muitos sentidos, seria possível dizer que é essa capacidade de “manipular” o tempo do *tantra* de Kalachakra que lhe confere uma conexão especial com a idéia de paz mundial. Na conferência que deu em Graz<sup>23</sup>, Jadhoo Tulku Rinpoche, abade de Nangyal, o monastério privado do Dalai Lama, abordou diretamente essa questão. Em suas palavras:

Embora em outros grandes sistemas tântricos como Guhyasamaja, Vajrabharava, Chakrasamvara, exista uma meditação e uma analogia em respeito aos caminhos a serem purificados, não existe, no entanto, um resultado que seja similar ao do Kalachakra. Não existe um extenso sistema de analogia, como existe no Kalachakra. Nesse sistema, o mundo externo a ser purificado é apresentado através da passagem dos anos, meses, e dias e dos signos do zodíaco. Existe também a base interna a ser purificada, que se refere ao corpo com a passagem das 21.600 respirações durante o curso de um dia, análogos às 21.600 horas do ano. Há também uma meditação para purificar ambas as bases interna e externa. Ao realizar tal purificação, somos capazes de superar os efeitos da influência desses ciclos internos e externos. Em relação à paz mundial, se no nível externo a passagem do ano, meses e dias acontece de maneira pacífica, é possível criar uma situação de paz. Se a passagem do tempo for confusa, teremos problemas. Da mesma maneira acontece com o corpo, a "passagem" das respirações e assim por diante. Se isso acontece de forma confusa, se a base é confusa, nós teremos grandes dificuldades, problemas de saúde etc. Se, por outro lado, a "passagem" das respirações acontecer de forma suave, nossos corpos se encontrarão em uma situação pacífica.

No fundo, a idéia básica expressa aqui é que a paz externa começa com a paz interior, central ao discurso de representantes das mais variadas linhas budistas. Por ser inscrita em um ritual, no entanto, essa idéia ganha novos contornos e diferentes desdobramentos. É provável que tenha sido principalmente devido a essa referência à paz mundial que o Kalachakra se tornou para o Dalai Lama um importante palco de atuação. Como analisei em detalhe em minha tese de doutorado, é a partir da defesa da causa da paz que o Dalai Lama consegue efetivamente transitar entre chefes políticos do mundo inteiro e elevar a causa tibetana a um patamar universal (Nina 2004). E o rito de iniciação de Kalachakra permite ao líder tibetano, de certo modo, concretizar na ação (ainda que seja numa ação "de cunho mágico") seu discurso teórico sobre a defesa da paz no mundo. Diversos são os modos através dos quais a questão da paz se articula na iniciação do Kalachakra. Na performance ritualística, já tivemos alguns exemplos disso. Existe, no entanto, um significado subjacente ao ritual como um todo que só pode ser abordado com base em elementos do mito de Shambhala.

## O Mito e a Paz

Em grande parte, pode-se dizer que a construção do cenário sagrado no qual “atua” o praticante continua para além das fronteiras estritas da prática ritual. Existe um sentido geral relativo à iniciação de Kalachakra enquanto um evento de massa que deve aqui ser ressaltado. Com efeito, cada vez que o Dalai Lama coloca em cena o teatro divino de Kalachakra diante de milhares de pessoas, ele faz uma referência clara ao reino mítico de Shambhala. Como vimos, após receber a iniciação de Buda Shakyamuni, o rei Suchandra voltou a Shambhala e transformou o Kalachakra em religião de Estado. Ainda de acordo com os textos sagrados, desde que o rei Suchandra recebeu a iniciação de Kalachakra de Buda, outros vinte e seis reis governaram o reino de Shambhala e todos propagaram os ensinamentos de Kalachakra. Anualmente, cada um desses reis concedeu, concede ou concederá a iniciação de Kalachakra a todo seu reino.

Entre todas as histórias de soberanos de Shambhala, uma apresenta uma particular relevância para o Kalachakra enquanto um ritual de massa ligado à paz mundial. O sétimo rei após Suchandra, Manjushriyashas, iniciou tantos súditos durante seu reinado que, como foi anteriormente mencionado, ficou conhecido como o primeiro *kulika*, “aquele que perpetua a linhagem”. De acordo com Alex Berzin e Jadho Rinpoche, a associação com a idéia de paz deriva justamente da ocasião em que o rei Manjushriyashas ofereceu a iniciação de Kalachakra para a toda a população do reino, com a intenção de unir seu povo contra a ameaça de uma invasão bárbara que então sofriam. Nas palavras de Berzin,

naquela época Shambhala era uma terra composta de pessoas de muitas condições sócio-culturais e religiões diferentes. A maioria, na verdade, era hindu. O preconceito de casta era gritante e diferentes grupos dentro da sociedade recusavam-se mesmo a comer uns com os outros. *Enquanto uma sociedade dividida, Shambhala era fraca* ([www.berzinarchives.com](http://www.berzinarchives.com)).

A intenção do rei Manjushriyashas não era converter a população. O rei sabia que a maioria das pessoas participaria da iniciação apenas como observadores – o que é exatamente o que acontece nos rituais presididos pelo Dalai Lama nos dias de hoje. Ainda segundo Berzin,

o rei de Shambhala disse que reuniu seus súditos no palácio de Kalachakra com o intuito de reuni-los e levá-los a reexaminar seus próprios costumes e religiões. Ele esperava oferecer as circunstânci-

as apropriadas para que eles pudessem pensar sobre a conduta ética e examinar se eles estavam vivendo de acordo com o que suas religiões lhes propunham (*idem*).

Também o Dalai Lama, nos grandes rituais de iniciação que preside, reproduz de diversas formas o espírito que moveu Manjushriyashas a difundir amplamente o Kalachakra. Literalmente, declara que o momento mais importante do evento acontece antes mesmo do ritual em si. Já foi dito que, para o líder tibetano, os ensinamentos preliminares, que geralmente versam sobre temas como compaixão, amor e ética, representam a parte mais fundamental do evento. O Dalai Lama costuma dizer ainda que a principal razão para oferecer a iniciação de Kalachakra é levar um grupo grande e diversificado a passar dez dias em uma atmosfera de paz. No primeiro dia de ensinamentos, o Dalai Lama deixou claro esse ponto.

Entre as pessoas que estão reunidas aqui, é possível que existam aqueles que têm sua própria religião. É também possível que existam pessoas que não tenham uma prática espiritual. Entre aqueles que seguem uma tradição religiosa, é possível que os ensinamentos do budismo lhes tragam novos *insights*. No passado eu tive a oportunidade de dar palestras em muitos lugares para protestantes, católicos e assim por diante. E muitos deles me procuraram para dizer que o que ouviram fortaleceu sua fé em sua própria tradição religiosa. E mesmo que não seja esse o caso aqui, esses ensinamentos irão ao menos ajudar a trazer harmonia e unidade entre as diferentes tradições.

Na verdade, o Dalai Lama vai ainda além em suas declarações inter-religiosas, instigando os presentes a seguirem as tradições de seus "antepassados", ou pelo menos a não as desprezarem. Durante o evento, aconteceu paralelamente também um encontro inter-religioso em uma das universidades de Graz. "Nesse encontro," declararia o Dalai Lama mais tarde em seu discurso de despedida, "os líderes religiosos de cinco grandes religiões falaram da necessidade de paz e harmonia no mundo", convocando, assim, todos, budistas ou não, a seguir tal conselho.

Nesse sentido ainda, seria importante destacar aqui que, em relação aos participantes budistas de outras tradições, o Dalai Lama se preocupa em fazer com que tenham um papel ativo no evento. Todos os dias, antes de seus ensinamentos, o líder tibetano convidou um grupo de budistas presentes a recitar algum texto, ou a realizar alguma oração. Em suas palavras, "normalmente, quando concedo essa iniciação na Índia, fazemos uma recitação em pali, e se

houver um grande número de chineses na audiência, haverá também uma recitação do *Sutra do Coração* em chinês. Hoje esse *sutra* será recitado em vietnamita. E em seguida, faremos a prece de refúgio em tibetano”. Temos aqui exemplos de como a iniciação de Kalachakra se mostra como um palco privilegiado para atuação do líder tibetano, que pode, com o apoio de uma narrativa mítica e a partir de uma posição de destaque, propagar seu discurso sobre a paz e a harmonia no mundo e entre as diversas religiões.

## O Kalachakra e o Estado

Um outro aspecto da iniciação de Kalachakra que vai na mesma direção da difusão abrangente do valor da paz, mas cujos desdobramentos podem ser bem diferentes, é a postura não-sectária assumida pelo Dalai Lama em relação às várias linhas do budismo tibetano. Não há dúvida que a iniciação de Kalachakra se tornou uma das mais importantes instâncias (senão a mais importante) do budismo tibetano, no contexto da diáspora, justamente por reunir representantes de todas as suas tradições. Com efeito, em Graz, lamas provenientes das quatro escolas de budismo tibetano<sup>24</sup>, e ainda da tradição Bön<sup>25</sup>, deram palestras e participaram do ritual ao lado do Dalai Lama. Uma das organizadoras do evento, a tibetana Chungdak Koren – que durante muitos anos foi a representante do governo do Dalai Lama em Genebra – diz que a intenção inicial era convidar os líderes de todas as linhagens, mas nem todos puderam comparecer – apenas o líder da Escola Sakya, Sakya Trinzin, esteve presente em Graz. De qualquer modo, é importante ressaltar aqui que todas as outras escolas foram representadas por importantes lamas.

No significativo discurso de abertura do Dalai Lama, é possível detectar traços de sua postura não-sectária nos mais diversos níveis. O líder tibetano abordou, no seu primeiro dia de ensinamentos, um pouco da história da introdução do budismo no Tibete. Referiu-se, em especial, aos papéis desempenhados pelo abade Shantarakshita e por Padma Sambhava no estabelecimento do budismo em seu país. Falou ainda de Atisha, o mestre indiano responsável pelo segundo período de disseminação do budismo no Tibete. Finalmente, disse:

Quando você ouve todas essas histórias, torna-se muito claro que a tradição do budismo que é praticada no Tibete é a tradição da Universidade Monástica de Nalanda. Textos como a *Sabedoria Fundamental de Nagarjuna*, *Madhyamakavitara* de Chandrakirti, e *Os Quatrocentos Versos de Aryadeva* – que ainda são estudados nos principais estabelecimentos – foram escritos pelos grandes mestres de Nalanda.[...] É interessante notar que na Universidade Monástica de Nalanda existia uma prática integral de todas as tradições

budistas dos cânones sânscrito e pali. [...] Assim, todos esses ensinamentos estavam disponíveis em Nalanda. Também está muito claro que todos esses ensinamentos que eram praticados em Nalanda foram preservados no Tibete.

Existe nessa passagem uma clara intenção de evidenciar a origem comum de todas as escolas do budismo tibetano. Um propósito que se confirma ainda mais no decorrer do discurso do líder tibetano, pois será ainda colocada em relevo a procedência comum (ou seja, a Universidade Monástica de Nalanda) dos precursores de cada uma das tradições tibetanas. Ainda nesse sentido, valeria a pena citar aqui mais uma referência que faz o Dalai Lama à Nalanda. Em Graz, o líder tibetano introduziu à audiência ocidental uma prece que ele mesmo havia composto em homenagem aos mestres fundadores, intitulada *Uma Prece aos Dezesete Grandes Panditas da Gloriosa Nalanda*. Com essa prece, que devia ser recitada todos os dias antes dos ensinamentos, o Dalai Lama parecia selar, no momento de comunhão religiosa, sua postura não-sectária.

Ecos do discurso não-sectário do Dalai Lama podiam ser escutados na palestra que deu Sakya Trinzin, o líder da Escola Sakya, sobre sua própria tradição espiritual. Sakya Trinzin também ressaltou os pontos em comum das várias linhagens.

No Tibete, existem diferentes linhagens espirituais. Atualmente nós falamos em quatro. Essas quatro têm seguido um caminho comum, que começa com o desenvolvimento da *bodhicitta*, a mente altruísta voltada para a iluminação, e culmina com a união do caminho dos *sutras* e dos mantras secretos [*tantras*]. E existiram muitos seres extraordinários que colocaram no papel o fruto de suas conquistas espirituais em todas as quatro tradições. Assim, na verdade, todas essas escolas, tradições, e linhagens não são contraditórias expressões dos ensinamentos de Buda. Todas trabalharam na mesma direção.

Em sua palestra, Sakya Trinzin discorreria ainda sobre as influências das outras três escolas sobre a sua própria escola. Assim, o que tanto um discurso quanto o outro evidenciam é um certo alinhamento com o movimento não-sectário do budismo tibetano surgido no século XIX, o *Rimed*<sup>26</sup>. O Dalai Lama claramente se alinha com a filosofia *Rimed*, não se restringindo, por exemplo, ao arcabouço de práticas espirituais pertencentes à sua escola de origem, a Guelugpa. De fato, em mais de uma ocasião, o Dalai Lama deu iniciações e palestras sobre tradições de outras escolas, e em particular sobre o *Dzogchen*, prática espiritual exclusiva da Escola Nyingma e da Escola Bön. Na verdade, o líder tibetano vai além de simplesmente adotar o ponto de vista *Rimed*, revelando muitas vezes um

interesse pessoal em buscar subsídios acadêmicos para sustentar sua defesa da consonância dos vários pontos de vistas das diferentes escolas. Alex Berzin conta (*em comunicação pessoal*) que o Dalai Lama lhe pediu pessoalmente que estudasse a fundo as quatro tradições budistas tibetanas, a fim de criar uma “teoria do campo unificado” demonstrando como elas se encaixam.

A postura não-sectária diante de outras escolas do budismo tibetano traz à tona a dimensão claramente política associada à iniciação de Kalachakra, uma vez que, em muitos sentidos, aponta para uma relação estrutural com o Estado tal qual ele era organizado no Tibete. Na discussão feita em minha tese a respeito da instauração do Estado dos Dalai Lamas, demonstro como o 5º Dalai Lama (1617-1682) foi hábil, acima de tudo, em conseguir unir religião e política em uma estrutura estatal que perduraria ao longo dos séculos. O 5º Dalai Lama procurou extrapolar os limites de sua própria escola, para se afirmar como um governante perante todas as tradições do budismo tibetano. Ao adotar uma postura não-sectária, o atual Dalai Lama, a exemplo de seu predecessor, fortalece sua posição de líder do budismo tibetano como um todo, uma condição que vem se mostrando crucial para a causa tibetana.

Ainda nesse sentido, seria importante destacar aqui que no evento em Graz, provavelmente mais do que em qualquer outra edição da iniciação do Kalachakra, essa dimensão política foi evidenciada através de diversas vias. Em primeiro lugar, ao contrário do que em geral acontece, o convite para que o Dalai Lama realizasse a iniciação não partiu de uma organização budista. Na verdade, foi o próprio prefeito de Graz, Alfred Stingl, que requisitou formalmente os ensinamentos do Kalachakra. Stingl um reconhecido defensor dos direitos humanos, declaradamente estava mais interessado na mensagem ética e humanitária que o Dalai Lama poderia passar no evento, do que no aspecto religioso em si. Em segundo lugar, em parte devido a esse convite oficial, instâncias públicas – a própria prefeitura, e os governos do Estado e federal – concederam amplos recursos para a realização do evento – cerca de 3 milhões de euros. Geralmente, tais recursos são obtidos junto à iniciativa privada, em forma de doações. Graz fora escolhida para ser a capital cultural da Europa em 2003, e uma série de eventos já estavam programados. A generosa oferta de recursos públicos – e também o convite do prefeito – se justificam, portanto, diante da crença de que o Kalachakra seria uma boa maneira de divulgar o modo como a cidade se propunha a cumprir o papel para o qual fora designada. Finalmente, houve ao longo dos dez dias do “Kalachakra for the World Peace – Graz 2002”, uma série de eventos paralelos que trataram da causa da independência tibetana. Em grande parte, a presença de Chungdak Koren – que, como mencionado anteriormente, foi representante do governo do Dalai Lama em Genebra – entre os organizadores do evento está diretamente relacionada com essa divulgação da causa tibetana que aconteceu durante o evento. Como ela mesma explica:

Normalmente, quando Sua Santidade dá ensinamentos, os organizadores não se interessam muito sobre a questão do Tibete. Eles se concentram apenas nos ensinamentos. Enquanto aqui... foi sorte eu estar aqui. Eu fui responsável pela organização do Hall 12 [onde ficavam os restaurantes e as lojas com produtos relacionados ao budismo]. Na verdade, essa foi a minha condição [para participar da organização]. Eu disse: 'eu venho, mas serei responsável pela parte comercial e pelos programas paralelos'. Porque eu sei como são essas coisas. Os organizadores nunca se preocupam com a questão política. [...] Claro que se trata de ensinamentos religiosos, mas você não pode ignorar a questão política se Sua Santidade está lá. Afinal, Sua Santidade é o líder de seis milhões de pessoas, e ele vem trabalhando nos últimos quarenta anos pela causa tibetana. Como é possível ignorar isso?

A programação paralela organizada por Chungdak Koren contava, por exemplo, com a exibição de vários filmes, e entre eles um documentário sobre o jovem reconhecido pelo Dalai Lama como a reencarnação do Panchen Lama<sup>27</sup> e feito prisioneiro pelos chineses, juntamente com sua família, em 1995 – o paradeiro do Panchen Lama é desconhecido e muitos acreditam que ele já tenha sido assassinado. A International Campaign for Tibet (ICT), da qual também faz parte Koren, organizou uma exposição sobre a ocupação chinesa do Tibete e a entrega do prêmio "Light of Truth". O prêmio é concedido anualmente pela ICT a "indivíduos que contribuíram de forma significativa para o entendimento público sobre a situação no Tibete e a causa da independência". Em Graz, os agraciados foram Petra Kelly (*in memoriam*), co-fundadora do Partido Verde Alemão e uma grande defensora da causa tibetana na Europa, e Heinrich Harrer<sup>28</sup>, o alpinista austríaco que descreveu sua aventura no Tibete durante a II Guerra Mundial no célebre livro *Sete Anos no Tibete* – o papel de Harrer, que é natural de Graz, foi interpretado no cinema por Brad Pitt. Assim, em torno do ritual, um cenário pôde ser cuidadosamente construído, tornando transparente aquilo que era antes apenas implícito: o sentido político do evento presidido pelo Dalai Lama.

### O Poder como Espetáculo

No passado, o espetáculo e o cerimonial de corte desempenharam papéis essenciais no interior do Estado tibetano. Essa preocupação com o ritual aproximava o Estado tibetano do Estado balinês descrito por Clifford Geertz (1980) em *Negara*, embora seja importante assinalar que existiam também diferenças significativas entre as duas formas de Estado. Na verdade, o modelo derivado

do *Negara* – um reino, um protótipo do cosmos, no qual há um centro governante com réplicas menos importantes girando a seu redor, sendo tal centro governante ele próprio um centro exemplar capaz de fornecer um paradigma de civilização – pode ser apenas parcialmente adotado para discutir o caso tibetano. Em primeiro lugar, os Dalai Lamas, ao contrário dos reis balineses, não tinham como função “ordenar o mundo”. De acordo com a doutrina budista, essa tarefa fica a cargo da “lei da retribuição”, ou “lei do carma”, que poderia ser entendida como uma ordem cósmica anterior aos indivíduos que continua depois e independentemente deles, fazendo assim do Dalai Lama uma “imagem” do centro de todo o sistema, e não a imagem do poder que assegura a articulação desse todo ao mesmo tempo cósmico e político. Além disso, os Dalai Lamas não tiveram, de uma forma geral, um papel apenas passivo no governo, participando ao menos de todas as decisões importantes.

Por outro lado, o modelo do *Negara* encontrava ecos no tipo de governo federativo que existia no Tibete também no fato de que os próprios Dalai Lamas poderiam ser vistos como um centro exemplar que fornecia ao país um paradigma de civilização. O modelo balinês aponta ainda para a idéia de um governo central que não administrava diretamente as regiões periféricas de seu reino, o que corresponde (ao menos em parte) ao caso do governo tibetano.

Rituais de massa, como a iniciação de Kalachakra, constituíam, no passado, palcos privilegiados em que o poder do Estado tibetano era encenado e reafirmado. Assim, se a iniciação de Kalachakra se apresentava, no contexto de sua edição austríaca, como um importante cenário para a atuação política do Dalai Lama e para a divulgação da causa tibetana, essa conexão com o poder político está longe de ser apenas periférica. Na verdade, tal conexão está inscrita na própria estrutura do rito, e no mito que lhe é subjacente. Em certo sentido, a ambivalência que envolve o Kalachakra – mais secreto entre os secretos sistemas tântricos e ao mesmo tempo ritual de massa – tem uma íntima relação com a própria noção de poder – algo que é restrito a poucos, mas que diz respeito a todos. Não é por acaso, portanto, que os dois principais nichos nos quais o tantra de Kalachakra recebeu particular atenção foram Tashi Lhunpo, a sede dos Panchen Lamas – os segundos na hierarquia da Escola Guelugpa – e no monastério privado dos Dalai Lamas, o Namgyal. Foram precisamente representantes dessas duas linhagens de alto grau hierárquico – tanto espiritual quanto político – que popularizaram a prática de Kalachakra no Tibete. Vários Panchen Lamas e Dalai Lamas escreveram comentários e rezas relativas ao Kalachakra. De acordo com o antropólogo Geoffrey Samuel, as primeiras grandes iniciações de Kalachakra foram dadas pelo Panchen Lama na década de 1920, e já nesses anos, a ordem de grandeza do público era de centenas de milhares (Samuel 1993: 260).

Existe também uma conexão entre esses lamas e dois importantes reis de Shambhala. Como explicou Jadh Rinpoche, o abade do Monastério de Namgyal, durante sua palestra na iniciação de Graz:

O filho de Manjushriyashas [o primeiro rei *kulika*], Pundarika, que escreveu a *Luz Imaculada*, o comentário sobre o Tantra-Raiz de Kalachakra, era uma emanção de Chenrezig [*Avalokiteshvara*, o *Bodhisattva da Compaixão*]. O Dalai Lama também é uma emanção de Chenrezig. Receber a iniciação do Panchen Lama também é muito significativo, porque Manjushriyashas, tal como o Panchen Lama, era uma emanção de Manjushri. Assim, receber a iniciação de Kalachakra, tanto do Dalai Lama quanto do Panchen Lama, é muito especial.

A associação entre o Dalai Lama e um dos reis de Shambhala é, certamente, rica em implicações. Para a presente discussão, ela é particularmente interessante porque, ao aliar política e religião também no contexto mítico, ela aponta para a já pressentida tendência que tem o ritual de iniciação do Kalachakra em desdobrar-se numa multiplicidade de níveis de significação, em que uma mesma "história" é contada e recontada. No fundo, trata-se de uma história de poder, do poder dos Dalai Lamas, que se desenrola em cenários que parecem se estender (quase) infinitamente a partir do núcleo do ritual. Em certo sentido, através da encenação do ritual do Kalachakra, o Dalai Lama mantém vivo o poder simbólico do antigo Estado tibetano, utilizando meios semelhantes aos do passado, como o recurso ao espetáculo. No entanto, se no passado a ritualização e a encenação do poder remetiam à dimensão religiosa que sustentava o Estado, agora é o rito religioso apresentado como "encenação" na iniciação que remete à dimensão política do poder do Dalai Lama, para reafirmá-la, na ausência de uma estrutura estatal propriamente dita que lhe dê sustentação. Se o rito encenava o poder centrado no sagrado, agora é o sagrado que adquire uma dimensão política, ou melhor, o que dá ao poder a única figuração possível, fora do antigo contexto tibetano, com o desmantelamento das estruturas sociais e políticas que sustentavam a religião e o Estado.

## Referências Bibliográficas

- BERNBAUM, Edwin. (1980), *The Way to Shambhala*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- BERZIN, Alexander. (1997), *Taking the Kalachakra Initiation*. Ithaca (Nova York): Snow Lion Publications.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- GANGCHEN, Lama. (1993), *Autocura II: Autocura Tântrica do Corpo e da Mente. Método de Paz*

- Interior para Conectar este Mundo a Shambala*. São Paulo: Sherab.
- GEERTZ, Clifford. (1980), *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel,
- HILL, Jonathan D. (org.). (1988), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1985), *Mito e Significado*. Lisboa: Editora Presença.
- \_\_\_\_\_. (1991), *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- LOPEZ, Donald S. (org.). (1997), *Religions of Tibet in Practice*. Princeton (Nova Jersey): Princeton University Press.
- MULLIN, Glenn. (1991), *Kalachakra*. Ithaca: Snow Lion Publications.
- MUS, Paul. (1964), "A Thousand-Armed Kannon: A Mystery or a Problem?". *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 12 (1): 1-33.
- NINA, Ana Cristina Lopes. (2004), *Ventos da Impermanência: um Estudo da Re-significação do Budismo Tibetano no Contexto da Diáspora*. São Paulo: Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- RHIE, Marilyn; THURMAN, Robert. (1991), *Wisdom and Compassion: the Sacred Art of Tibet*. Nova Iorque: Harry N. Abrams, Inc.
- RICARD, Matthieu. (2001), *Poèmes Tibétains de Shabkar*. Paris: Albin Michel.
- SAMUEL, Geoffrey. (1993), *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington e Londres: Smithsonian Institution Press.
- SOPA, Geshe Lhundub et al. (1991), *The Wheel of Time: the Kalachakra in Context*. Ithaca: Snow Lion.
- TENZIN GYATSO, o XIV Dalai Lama; HOPKINS, Jeffrey. (1991), *Kalachakra — Tantra Rite of Initiation*. Boston: Wisdom Publications.
- \_\_\_\_\_; TSONG-KA-PA; HOPKINS, Jeffrey. (1987), *Deity Yoga*. Ithaca: Snow Lion Publications.
- THURMAN, Robert. (1994), *The Tibetan Book of the Dead*. Nova Iorque: Bantam Books.
- \_\_\_\_\_. (1995), *Essential Tibetan Buddhism*. São Francisco: Harper San Francisco.
- TURNER, Victor (1982), *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play*. Nova Iorque: PAJ Publications.
- \_\_\_\_\_; BRUNER, Edward. (1986), *The Anthropology of Experience*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. (1995), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Nova Iorque: Aldine de Gruyter.
- WHITE, Hyden. (1990), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- YAMAGUCHI, Masao. (1990), "The Poetics of Exhibition in Japanese Culture". In: J. Karp e S. Lavine. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington e Londres: Smithsonian Institute Press.
- YAMASAKI, Taiko. (1996), *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*. Fresno (Califórnia): Shingon Buddhist International Institute, 2ª ed.

## Sites

[www.berzinarchives.com](http://www.berzinarchives.com)

## Notas

<sup>1</sup> O presente texto corresponde, com algumas modificações, ao capítulo 7 de minha tese (Nina 2004) – defendida em maio de 2004

- <sup>2</sup> Certos textos da literatura tântrica recomendam justamente aos praticantes que procurem por sinais internos e externos da eficácia do ritual. Tais sinais são conhecidos como *pebtak* em tibetano, e podem tomar, entre outras, a forma de um arco-íris. Também na iniciação de Kalachakra presidida pelo Dalai Lama em Wisconsin, em 1981, surgiu nos céus um arco-íris, sem que realmente houvesse algum indício de chuva (Lopez 1997: 227).
- <sup>3</sup> Segundo números fornecidos pelo relatório final dos organizadores do evento.
- <sup>4</sup> Termo da língua sânscrita que significa, literalmente, “continuum”, continuidade. São os textos, e os ensinamentos neles contidos, do budismo Vajrayana que tratam da pureza natural da mente. Trata-se também de um método sofisticado de meditação.
- <sup>5</sup> O Vajrayana tornou-se uma forma importante de budismo na Índia após 500 d.C. e, pode-se dizer, conferiu ao budismo tibetano suas principais características. Em grande parte, esta tradição poderia ser considerada uma radicalização de alguns conceitos budistas, como a vacuidade do eu e de todos os fenômenos, e a não-dualidade entre *samsara* (ciclo de renascimentos e mortes) e *nirvana* (a libertação deste ciclo). Esta radicalização toma, no Vajrayana, a forma de uma “tecnologia espiritual”, que representa a realização destes conceitos através das poderosas práticas da ioga tântrica.
- <sup>6</sup> O exclusivismo em torno do tantra de Kalachakra chegou a colocar em perigo sua preservação depois da invasão do Tibete. Alexander Berzin, um estudioso desse sistema, nos conta, por exemplo, que nos primeiros anos do exílio, apenas um lama que conseguira escapar da ocupação chinesa, Kirti Tsenhab Rinpoche, detinha a linhagem de um dos dois textos fundamentais do tantra de Kalachakra (comunicação pessoal). Com o passar dos anos, Kirti Tsenhab transmitiria esse texto sagrado a alguns lamas, inclusive ao próprio Dalai Lama. Depois de ficar em retiro por dezenove anos, Kirti Tsenhab, a pedido do líder tibetano, também passou a viajar pelo mundo a fim de conceder a iniciação de Kalachakra. Em dezembro de 2001, o lama visitou o Rio de Janeiro para presidir a primeira edição desse ritual em terras brasileiras.
- <sup>7</sup> O termo continuum mental refere-se ao que poderíamos chamar de “continuidade energética” de um ser vivo que flui de um momento a outro, e de uma vida a outra. Trata-se de um importante conceito, pois “a crítica budista em relação à idéia de que haveria um ‘eu’ permanente torna o emprego dos termos ‘alma’ e ‘essência’ relativamente raro – embora não totalmente ausente – na maior parte dos contextos” (Thurman 1994: 252)
- <sup>8</sup> De acordo com a classificação das escolas de budismo tibetano da chamada “Nova Tradução” (Sarma), os tantras são divididos em quatro classes: Kriya, Upa, Yogatantra e Anuttaratantra, este último também conhecido como Ioga Tantra Superior. Os tantras desta classe são considerados os mais elevados, complexos e secretos.
- <sup>9</sup> Em poucas palavras, poderíamos definir “mandala” como um espaço sagrado criado para a realização de rituais, uma representação simbólica do universo, ou mesmo um modelo para o universo. Literalmente, o termo “mandala”, de origem sânscrita, quer dizer “círculo”, “essência”, e ainda aponta para uma relação entre “cerne” (manda) e “periferia” (la).
- <sup>10</sup> Um bodhisattva é um ser que se propõe a retardar a sua iluminação completa até que todos os seres sencientes também a atinjam, permanecendo no ciclo de renascimentos e mortes, *samsara* para auxiliá-los neste propósito.
- <sup>11</sup> A idéia aqui é muito próxima da prática de descobrir termas, ou tesouros, no budismo tibetano. Termas são textos que foram escondidos por antigos mestres para serem descobertos mais tarde por tertons, ou descobridores de tesouros. Os visionários indianos não são considerados, portanto, autores dos textos em questão, mas apenas “receptores”.
- <sup>12</sup> Em minha tese de doutorado, analiso longamente a atuação de Lama Gangchen no Ocidente, e em particular as inúmeras referências que faz ao mito de Shambhala. Ainda a respeito desse tópico, seria importante notar que Lama Gangchen enfatiza principalmente o sentido alegórico da guerra de Shambhala, descrevendo-a como uma batalha entre forças negativas e positivas nos chamados “níveis externo, interno e secreto” (Gangchen 1993).
- <sup>13</sup> Palavra sânscrita que significa “selo”. Trata-se de gestos rituais, realizados com as mãos, que

simbolizam qualidades iluminadas.

- <sup>14</sup> Em sânscrito, “proteção da mente”. São sons ou fórmulas (que podem variar de apenas uma ou duas sílabas a sentenças inteiras) que, recitados de forma repetitiva em conjunção com uma prática de visualização (p.ex., de uma deidade), evocam um estado de iluminação ou energia positiva, e protegem a mente do praticante de percepções ordinárias.
- <sup>15</sup> Os tantras pertencentes à categoria do Ioga Tantra Superior se dividem em dois estágios, conhecidos como “estágio de geração” e “estágio de perfeição”. No estágio de geração, o praticante cultiva a construção de sua auto-imagem como uma deidade. O estágio de perfeição, que envolve complicadas técnicas de ioga, levaria a cabo essa transformação, dando origem a uma nova estrutura física através da transformação de corpo, palavra e mente do praticante, no corpo, palavra e mente de um Buda. Nas iniciações de Kalachakra normalmente concedidas pelo Dalai Lama, os participantes recebem a autorização (e instruções) para praticar apenas o “estágio de geração”.
- <sup>16</sup> Van Gennepe definiu os *rites de passage* como os ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social e idade. Três são as fases que marcam esses ritos, de acordo com o autor: separação, margem ou liminaridade, e agregação. “A primeira fase (da separação) compreende um comportamento que simboliza o desgarramento do indivíduo ou grupo seja de um ponto fixo na estrutura social, seja de um conjunto de condições culturais (um ‘estado’) ou ambos. Durante o período intermediário liminal, as características do sujeito ritual (o ‘passageiro’) são ambíguas; ele passa através de um reino cultural que tem pouca ou nenhuma característica do passado ou do estado vindouro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), a passagem é consumada” (Turner 1995: 94-95). Como veremos a seguir, é possível detectar no Kalachakra essa mesma estrutura ritual.
- <sup>17</sup> Em um certo sentido, o ritual tântrico redobra o teatro. Se o Dalai Lama, investido do “personagem” Kalachakra, é o ator principal, ele é também o diretor desse peculiar espetáculo, guiando os atores-espectadores na viagem imaginária rumo ao coração do mandala.
- <sup>18</sup> O ritual de iniciação de Kalachakra é consideravelmente diferente de outros rituais de iniciação da categoria do Ioga Tantra Superior. Segundo Glenn Mullin, “de uma forma geral, os rituais tântricos de iniciação compreendem quatro tipos de iniciação, que são conhecidas como iniciações ‘do vaso’, ‘secreta’, ‘de sabedoria’ e ‘da palavra sagrada’, e que acontecem apenas uma vez durante a cerimônia. No Kalachakra, no entanto, o processo iniciático está dividido em três seções: ‘entrar como uma criança’ [no mandala], que tem sete fases; as quatro iniciações elevadas; e as quatro iniciações mais elevadas que as elevadas. As quatro fases de cada uma das duas últimas seções portam os mesmos nomes das quatro iniciações dos outros tantras, sendo também semelhantes a essas” (Mullin 1991: 101). As sete iniciações da primeira fase do rito de Kalachakra – as únicas abordadas pelo Dalai Lama nas grandes iniciações que preside – autorizam o aluno a praticar no âmbito do chamado ‘estágio de geração’ que, conforme mencionado acima, tem como finalidade principal a construção de uma auto-imagem como uma deidade plenamente iluminada. As oito últimas iniciações, por sua vez, autorizam o aluno a praticar as iogas avançadas do ‘estágio de perfeição’, com o intuito de transformar seu corpo, palavra e mente no corpo, palavra e mente de um Buda.
- <sup>19</sup> Em um segundo momento do ritual, porém, outras “iniciações internas” – chamadas assim porque acontecem “dentro” do ventre da consorte da deidade principal – acontecerão também em associação com as iniciações principais.
- <sup>20</sup> São claras, aqui, as semelhanças entre os processos psico-fisiológicos postos em ação no ritual do Kalachakra e a eficácia simbólica do rito de cura analisado por Lévi-Strauss (1974: 213-234), o que evidencia, entre outras coisas, a dimensão “mágica” do ritual de iniciação tibetano.
- <sup>21</sup> Sílabas-sementes são mantras de apenas uma sílaba que contém a essência de uma deidade ou de um estado de absorção (*samadhi*).
- <sup>22</sup> *Vajra* (sânsc.) quer dizer “raio”, “diamante”, “inquebrável” etc. O *vajra* é o símbolo mais significativo do budismo Vajrayana, referindo-se essencialmente ao “inquebrável”, “indivisível”, “imutável” aspecto iluminado da mente, ou ainda à própria iluminação. Na iconografia do budismo tibetano, os vajras são representados em forma de cetros, no caso de deidades pacíficas, ou ainda como

- "armas", no caso de deidades iradas.
- <sup>23</sup> As declarações de participantes do evento "Kalachakra for the World Peace - Graz 2002" reproduzidas nesta e nas próximas páginas são transcrições de palestras às quais estive presente, durante minha incursão de campo na cidade austríaca.
- <sup>24</sup> Existem quatro escolas principais de budismo tibetano. A Nyingma foi a primeira escola de budismo criada no Tibete, já no século VII. Em uma segunda fase de disseminação do budismo no país (no século XI), surgiram as outras três das quatro escolas mais importantes do budismo tibetano: a Kagyu, a Sakya e, alguns séculos mais tarde, no século XIV, a Guelugpa. As escolas criadas durante esse segundo período fazem parte da tradição *sarma*, termo que em tibetano quer dizer "nova tradução". Em contraposição, a única escola importante criada no período anterior passou a ser conhecida como Nyingma, ou "antiga tradução".
- <sup>25</sup> A chamada Escola Bön é praticada no Tibete por uma minoria da população. Apesar de diversas semelhanças com o budismo tibetano em aspectos da doutrina, rituais, práticas meditativas, vida monástica, e ainda de claras influências mútuas, as duas religiões têm uma longa relação de rivalidade. De acordo com seus seguidores, os bönpos, a Escola Bön teria sido fundada em territórios a Oeste do Tibete por Tönpa Sherab, um ser iluminado desde seu nascimento. Ainda segundo seus seguidores, a Bön seria praticada pelos tibetanos muito antes da chegada do budismo.
- <sup>26</sup> O *Rimed* foi um importante movimento não-sectário que procurou preservar as práticas e ensinamentos de certas linhagens de budismo que corriam o risco de desaparecer devido à supremacia ostensiva da Escola Guelugpa, que vinha ocupando, há mais de dois séculos, o poder central do país, com o Estado governado pelos Dalai Lamas
- <sup>27</sup> Os Panchen Lamas ocupam o segundo lugar na hierarquia política da Escola Guelugpa de budismo tibetano. Ao longo dos séculos, houve certa rivalidade entre as cortes dos Dalai Lamas e dos Panchen Lamas. Na história tibetana, existem inclusive momentos em que os Panchen Lamas aliaram-se a governantes chineses, a fim de fazer frente ao poder central de Lhasa, a sede do poder dos Dalai Lamas. Na história moderna do Tibete, o X Panchen Lama foi acusado durante muitos anos de traidor da causa tibetana, por sua proximidade com o governo invasor chinês. Apenas após sua morte, em 1989, seu nome foi reabilitado.
- <sup>28</sup> Heinrich Harrer faleceu no dia 7 de janeiro deste ano, aos 93 anos.

Recebido em 28 de outubro de 2005  
Aprovado em 30 de janeiro de 2006

**Ana Cristina Lopes Nina** (anacristinalopes@hotmail.com)  
Graduou-se em História pela Universidade de Paris VII e Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da USP. Na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, realizou um mestrado em Estudos Religiosos, com especialização em Budismo Tibetano. Em maio de 2004, defendeu, na Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, um doutorado em Antropologia Social. Em 2006, sua tese será publicada pela Edusp, sob o título de *Ventos da Impermanência: um Estudo sobre a Re-Significação do Budismo Tibetano no Contexto da Diáspora*.

**Resumo:**

---

A iniciação de Kalachakra concedida pelo Dalai Lama inúmeras vezes, tanto no Ocidente quanto na Ásia, é hoje um dos maiores eventos relativos a uma religião oriental no mundo. Apesar de sua clara característica de ritual de massa, esta iniciação faz parte do mais complexo e secreto sistema tântrico do budismo tibetano. O presente artigo procura discutir esta aparente contradição, analisando este ritual em seus diversos aspectos. Tendo como ponto de partida a iniciação de Kalachakra presidida pelo Dalai Lama em 2002, na cidade austríaca de Graz, procurei demonstrar como política e religião estiveram, desde sempre, fortemente imbricados em seu cerne. Entre outras coisas, através da encenação dessa cerimônia, o Dalai Lama mantém vivo o poder simbólico do antigo Estado tibetano, utilizando meios semelhantes aos do passado, como o recurso ao espetáculo.

**Palavras-chave:** budismo tibetano, ritual de massa, poder simbólico, diáspora

**Abstract:**

---

The Kalachakra initiation given by the Dalai Lama innumerable times, both in the West and in Asia, is today one of the most important events related to an Asian religion in the world. Notwithstanding its obvious traits of a mass ritual, the Kalachakra is the most complex tantric system of Tibetan Buddhism. This article discusses this apparent contradiction, analyzing this ritual in its different aspects. Having as my starting point a Kalachakra initiation held by the Dalai Lama in 2002, in the Austrian city of Graz, I tried to demonstrate how politics and religion have always been inextricable in its core. Among other things, through the performance of this ritual, the Dalai Lama keeps alive the symbolic power of the old Tibetan State, bringing into play methods that are similar to those employed in the past, like the staging of ritualistic events

**Keywords:** Tibetan Buddhism, mass ritual, symbolic power, Diaspora

---

# S OBRE A TRANSITORIEDADE DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS E SUA REPERCUSSÃO NAS ESTATÍSTICAS: REFLEXÕES A PARTIR DE UM ESTUDO DE CASO NUMA COMUNIDADE BUDISTA<sup>1</sup>

*Daniel Alves*

## Introdução

Por vezes, entre as religiões pesquisadas por cientistas sociais, identifica-se um descompasso entre a expressividade institucional (em termos de adeptos registrados no censo) e os discursos de importância vigentes nas camadas médias da população. A nosso ver, o decréscimo do número dos que se identificam “católicos” e “budistas” nos dois últimos censos leva a duas explicações distintas. A expressividade do número de católicos no Brasil, maioria cada vez menor, contrasta com a acelerada perda de sua importância enquanto fonte unívoca de visões de mundo (Pierucci 1997), num processo característico do fim das “identidades religiosas herdadas” (Hervieu-Léger 1999). Por outro lado, foi observado o descompasso que existe entre o recrudescente discurso de importância em torno do budismo no Brasil e o reduzido resultado desse avanço em termos quantitativos (Usarski 2004). O contraste entre a situação de budistas e católicos no Brasil sugere que existem processos distintos com os mesmos efeitos quantitativos. O presente artigo visa, a partir de um trabalho de campo antropológico, levantar algumas hipóteses que permitam uma compreensão desse aparente descompasso entre cifras e importâncias no caso das expressões budistas.

As idéias que adiante levanto, a partir de observação de campo e entrevistas, vão ao encontro dos argumentos de Usarski no artigo supracitado.

Por outro lado, trata-se aqui de estabelecer um contraponto etnográfico, estabelecendo através de uma generalização nos casos algumas idéias que podem ser seguidas para uma compreensão qualitativa da situação. Complementando as interpretações das freqüências e quantidades, propomo-nos a analisar um caso específico, levando em consideração trabalhos sobre a inserção do budismo no Brasil e na França. Vamos examinar um momento de uma comunidade budista, observando se há características no perfil e na dinâmica social do grupo que possam ajudar a compreender porque o budismo tanto atrai, sem produzir novos adeptos em número significativo.

Durante o ano de 2003, acompanhei um grupo que professava crenças budistas no Rio Grande do Sul. O condutor principal do grupo é Alfredo Aveline, identificado em seus ensinamentos e livros como lama Padma Samten. O grupo que coordena divulga principalmente práticas rituais ligadas ao budismo tibetano, transmitido a lama Samten por Chagdud Tulku Rinpoche, mestre tibetano que se estabeleceu na cidade de Três Coroas a partir de 1995. Alfredo Aveline, nascido em Porto Alegre no final da década de 40, foi professor de física na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, de 1969 até o início da década de 90. Em 1983, fundou o CEB (Centro de Estudos Budistas), época em que dava ensinamentos transmitidos pela linhagem *soto-zen*. No início da década de 90, Aveline fez sua transição ao budismo tibetano, tornando-se aluno de Chagdud Rinpoche e auxiliando seu mestre a instalar-se no Brasil. Em 1996, foi ordenado lama Samten, pouco antes de o centro budista ser renomeado para CEGB (Centro de Estudos Budistas Bodisatva).

Lama Samten utiliza nos retiros e palestras que promove um estilo coloquial, misturado a uma erudição em filosofia e física que o mantém ligado a sua experiência como professor universitário. Sua abordagem alia a complexa ritualística do budismo tibetano e a ênfase na meditação silenciosa, própria do *zazen*. Comunicando-se com outras cidades, tem difundido sua abordagem e ajudado a manter uma rede de centros budistas em várias cidades do Brasil, através de palestras e retiros.

Particpei de reuniões semanais do CEGB, no bairro Menino Deus em Porto Alegre, e de retiros e eventos promovidos na sede do CEGB, no Instituto Caminho do Meio (ICM), em Viamão, cidade vizinha a Porto Alegre. O contato constante com a *sangha* (comunidade budista), por meio de observação participante, propiciou ao observador criar um vínculo semelhante ao de um participante semanal assíduo. Além disso, a observação permitiu perceber, na interação social em nível microssociológico, temas recorrentes de discussão nas reuniões e regularidades atitudinais. Contudo, nosso foco será direcionado principalmente às entrevistas, nas quais os temas abordados foram: trajetórias religiosas, razões de interesse no budismo, níveis de pertencimento e crença, e percepção acerca do campo religioso atual.

## O dilema das cifras e o perfil do público no CEBB

O sucesso na mídia, reiterado em revistas e jornais, e propalado pelas adoções e simpatias explícitas de numerosos artistas, pode levar a sensação de que o budismo está em franca ascensão no país. O alarde provocado pela construção de novos templos e adeptos, porém, choca-se com o que se constata nos dados censitários. O número de budistas no Brasil teve queda: em termos absolutos, de 236 mil em 1991 para 214 mil adeptos em 2000. A diferença deve ser considerada sob três outros dados: o crescimento da população brasileira nos dois censos (15%); o aumento quantitativo de adeptos em outras religiões, principalmente nas neopentecostais; e a concentração de budistas em São Paulo, muito maior do que em outros estados brasileiros. O budismo em São Paulo vem perdendo força nas comunidades étnicas japonesa e chinesa, pela passagem de descendentes para outras religiões (Gonçalves 2002) e pela fraca capacidade de integrar novos adeptos. O número de adeptos convertidos parece também ter se reduzido no período.

O quadro acima foi construído em artigo recente de Frank Usarski (2004) e exposto como índice de um fracasso. Algumas das causas desse declínio estatístico foram identificadas no mesmo artigo, e nem por isso o dilema das cifras deixa de ser intrigante, para quem já fez estudos *in loco* e reconheceu a atração que essa opção religiosa exerce sobre os que dela se aproximam. Em nosso trabalho de campo, no CEBB, os sujeitos pesquisados enunciavam diferentes apreensões sobre o budismo que lhes era apresentado por lama Samten. A significação plena dessas diferenças só pode ser alcançada se nos detivermos numa descrição sucinta do público que frequenta o CEBB.

Delineando de maneira geral, encontramos um público no CEBB semelhante ao que Rocha (2002) identifica em seu capítulo de *O budismo no Brasil*. Via de regra, o público é composto de ambos os sexos, sem predominância de um ou outro, e com idade superior a 20 anos, sem uma faixa de concentração. Quanto à ocupação, encontramos, em sua maior parte, profissionais liberais (comerciantes, pedagogos, psicólogos, advogados, etc.) e funcionários públicos especializados. Quase todos os entrevistados tinham no mínimo nível superior incompleto. Estes dados demográficos configuram um público restrito, se pensarmos na composição de renda, ocupação e escolaridade no Brasil. Na observação das discussões em grupo desenvolvidas nas reuniões de meditação, era perceptível que o nível escolar dos participantes, bem como suas especialidades profissionais, orientava o conteúdo e o direcionamento do debate.

Outra característica marcante do grupo que acompanhamos, e de implicação imediata para o dilema da representatividade estatística dos budistas no Brasil, diz respeito ao trânsito e à múltipla pertença. Quase todos os entrevistados contavam, em sua trajetória, de ligações com várias religiões,

filosofias ou terapias alternativas, e constantemente demonstravam dúvidas quanto à própria pertença, diante de opções religiosas que vivenciaram, ou mesmo diante da própria filosofia budista. Essa incerteza quanto à própria pertença possivelmente está contribuindo para atenuar as manifestações de adesão religiosa de muitos que participam das *sanghas*<sup>2</sup>.

Nas situações de fala que enredaram as entrevistas, os participantes do CEBB falaram do budismo através de experiências pessoais, através das leituras, discussões em que participaram, ensinamentos que ouviram e, mais raramente, através de suas próprias práticas espirituais. Nenhum dos entrevistados declarou-se espontaneamente budista, e quando isso ocorreu, havia ressalvas. Segundo famosa frase atribuída ao zen-budismo, lembrada por uma entrevistada que chamaremos de Olga, “quem diz que é budista, não é”. Ou, numa variante da mesma lógica, citada por Ricardo Mário Gonçalves, um dos primeiros a se converter ao budismo no Brasil, “os que atingiram a iluminação não dizem. Se alguém disser que atingiu, é um charlatão” (Revista *Terra* 2003:46).

Esse enfoque especial de cuidado sobre a identificação budista, tantas vezes ouvida em nosso trabalho de campo, revela no discurso êmico um efeito de relativização da pertença. Esse efeito torna-se um atrativo para que mais pessoas que estão em trânsito religioso se identifiquem com o budismo, “orbitando” na *sangha* sem aderir a um caminho de conversão plena. Para a identificação plena dessa hipótese de trabalho, devemos examinar as trajetórias religiosas dos sujeitos pesquisados, não sem antes fazer uma breve incursão na metodologia de história de vida.

### Origens, trajetórias religiosas e pontos de contato com o budismo

Através da visita regular às reuniões de meditação, pude conhecer e convidar algumas pessoas que comigo freqüentavam o centro para uma entrevista, num horário propício e, via de regra, na casa do entrevistado. Fazer uma entrevista, a nosso ver, é criar uma paisagem. Não se trata de uma mera artificialidade: supõe-se que as pessoas tenham alguma estória para contar de suas vidas e, segundo alguma orientação, pede-se que estabeleçam seus marcos. O problema nesse tipo de análise é tomar o mapa como o terreno, a representação como a coisa, ou a história de vida como a vida mesmo. Parece correto, como Isabel Carvalho aponta em Bruner e Weiser, que a história de vida possa ser vista como um instrumento de navegação (Carvalho 2003:295), um mapa cognitivo através do qual se pode rever o passado, interpretar o presente e projetar o futuro.

Carvalho sintetiza uma ligação entre as mimeses em *Tempo e Narrativa*, de Paul Ricoeur, as histórias de vida e as identidades sociais. Dentro desta perspectiva analítica, admite-se que os relatos de trajetórias são constantemente reconstruídos, de acordo com a circunstância presente. Ao ser instado a narrar

sua trajetória, o sujeito *refigura* sua experiência de vida para torná-la compreensível. Isso implica uma seleção de aspectos relevantes, orientados pelas expectativas geradas quanto ao nível de adesão do pesquisador (“Afinal, você é ou não é budista?”) e, no caso das trajetórias religiosas, com o filtro de sua opção atual. Assim, o pesquisador ouvinte participa da narrativa restituindo o tempo da ação, já que toda a fala e escuta é, também, experiência de mundo. Contudo, como se pode falar de identidade sob esta ótica, em que temos apenas interpretações sobre interpretações? O conceito de *ipseidade* ou identidade narrativa permite pensar o sujeito que constantemente re-trabalha sua memória, criando continuidades no fluxo da experiência, vivida sempre de forma fragmentária e descontínua.

Nessas entrevistas, não nos referimos apenas à religião, ou a práticas consideradas religiosas, mas propomos uma imersão em versões pessoais de representações coletivamente compartilhadas. Segundo Eckert (1998:19):

Pelas narrativas, os entrevistados constroem representações individuais remetidas a um plano coletivo – as representações coletivas que expressam ‘o estado do grupo social’ [NA: citando Marcel Mauss] na reelaboração de sua história de vida, seu modo de pensar e seu sistema de valores próprios. Estes testemunhos são elaborados no seio de uma tensão contextual, aspectos a serem mapeados pelo pesquisador neste processo de produção de memórias.

Uma tensão contextual importante, neste caso, envolve descompassos entre as províncias finitas de significado da experiência religiosa e da vida cotidiana, que só podem ser transpostas “aos saltos”, em choques sucessivos nos diversos espaços sociais (na *sangha*, no ambiente familiar, na rua, no trabalho, etc). Proponho-me, aqui, a analisar a forma através da qual as pessoas, no mínimo, se sensibilizaram pelo budismo. Digo no mínimo, pois algumas delas relatam transformações profundas. Contudo, é fundamental observar níveis diferenciados de crença e envolvimento, ou seja, tais “choques” não são vivenciados numa mesma intensidade. Mesmo as releituras das histórias pessoais de “convertidos” não passam por um momento absoluto de negação da história de vida pretérita, como no modelo paulino de conversão cristã.

O significado da palavra “conversão” facilmente remeteria o leitor ao modelo de conversão cristã, cuja matriz mítica é encontrada na história bíblica da conversão de Paulo. A mudança do nome de Saulo para Paulo, quando o centurião romano é ofuscado pelo sol na entrada de Damasco e, logo após, adere ao cristianismo, assinala uma mudança radical e plena, numa negação da experiência de vida passada. Identificamos que há um período de alguns anos entre o contato com a religião até a formação de um praticante engajado e

comprometido com sua *sangha*, e a possibilidade de que esse engajamento venha a acontecer é algo relativamente remoto. No caso em que estudamos, a idéia de “conversão” dá uma idéia muito geral, e não permite ver as nuances do processo de constituição de um praticante. É isso se dá porque, neste significativo “conversão”, habitam significados que não potencializam a compreensão de como a religião é vivenciada atualmente.

A partir de maio de 2003, passei a freqüentar assiduamente uma reunião de meditação silenciosa às terças-feiras, na sala do CEBB no Menino Deus. Na primeira noite em que fui até lá, encontrei Mônica e Lenora, que eram amigas e tinham mais ou menos a mesma idade. Na mesma reunião, estavam Henrique, e era também a primeira visita de Carlos àquele lugar. Todos estes eram iniciantes no budismo, compunham a quase totalidade dos que estavam lá, e foram entrevistados no decorrer dos meses subseqüentes.

Nas entrevistas, havia de minha parte um estímulo específico inicial para que surgisse uma primeira reminiscência sobre opções religiosas, através da memória dos pais e suas religiões de pertencimento. Apesar disso, estando a par da minha intenção de fazer um trabalho acerca de trajetórias e pontos de contato com o budismo, o entrevistado tomava a frente e ia traçando associações. Lenora, por exemplo, era professora voluntária de informática numa organização não-governamental. Formada em administração de empresas, não tinha ainda exercido a profissão. Tinha 28 anos, morava na casa de sua mãe (espírita umbandista) num bairro de classe média em Porto Alegre. A formação familiar religiosa foi, segundo Lenora, espírita kardecista. Enquanto falava sobre suas opções profissionais, fiz a pergunta:

Daniel: E como entra o budismo na sua história?

Lenora: Quando eu tava com 18 anos, eu fui morar em Rondônia. No final do ano, eu ganhei de presente de natal, de uma pessoa que eu mal conhecia, um livro, *A doutrina de Buda*. E eu nunca consegui me desprender dele.

No caso de Lenora, o referido livro era um ponto inicial de contato entre uma série de escolhas religiosas (partindo do espiritismo kardecista, passando por mórmons, filosofias orientais e biodança), com transições sempre marcadas por alguma inadequação com a doutrina ou com os rituais. Também observamos essa ênfase no contato inicial difuso e por meio de livros na história de Mônica. De idade próxima a de Lenora, Mônica era psicóloga e trabalhava na área em que fora formada, no sistema de segurança do serviço público municipal. Mudara-se com o companheiro havia pouco tempo para um apartamento próximo ao local de trabalho numa área valorizada da zona norte da cidade, distanciando-se do convívio com os pais, que moravam numa cidade da região metropolitana. A

formação católica foi narrada como uma marca doméstica. Seu pai tinha sido seminarista e era católico fervoroso, e mesmo Mônica tinha sido catequista na comunidade católica em que sua família participava. Contudo, um livro de seu pai foi identificado como ponto inicial de interesse no budismo, algo que abriu sua perspectiva para religiosidades orientais:

Mônica: Então: Eu encontrei um livro do meu pai, quando eu tinha quatorze anos de idade, de yoga. Então eu comecei a fazer yoga, lendo o livro. Achei muito interessante.

Daniel: O nome dele era...

Mônica: Do Hermógenes<sup>3</sup>... *Yoga para a Saúde* (...). O livro dizia que atingindo disciplina corporal poderia levar a um estado de bem estar, por si só. Isso foi o que mais me chamou a atenção na yoga. E da yoga em diante, comecei a ler sobre outras coisas, sobre alimentação natural, freqüentei alguns espaços de conhecimento de teorias de origem oriental, participei de algumas reuniões da Sociedade Teosófica. Depois eu fiz um curso pra dar aula de yoga, participei da Ananda Marga, fiz retiro com eles.

A narração do primeiro contato com o budismo pode ter como suporte material de origem os livros. Embora não ressalte esse aspecto interpretativo da reminiscência de forma direta, Lenoir (1999:212) chama a atenção que 28% dos budistas franceses assinalaram que suas introduções no budismo se deram pela leitura de livros. Porém, essa memória da primeira ligação com o budismo pode enfatizar mais experiências sociais passadas do que leituras, narradas de forma a configurar uma idéia geral de busca espiritual individual. Observando as entrevistas, é mais comum encontrar essa última ênfase entre os adeptos mais próximos a lama Padma Samten. A já mencionada Olga, quando a entrevistei, aproximava-se dos 50 anos de idade e morava numa pequena casa de madeira ("retirada de uma só árvore"), na sede do Instituto Caminho do Meio em Viamão. Sua vida cotidiana envolvia muitas atividades referentes ao CEBB, pois ajudava na divulgação e organização dos eventos e, prioritariamente, coordenava algumas atividades integradas sob a rubrica "Espaço Cultural": palestras sobre temas diversos, oficinas de dança, aulas de informática e marcenaria para comunidades carentes vizinhas ao ICM e outras. Conheci-a de vista, por suas passagens na sala do bairro Menino Deus nas terças, mas vim a conhecer pessoalmente somente num retiro no ICM, em julho de 2003. A partir dali, fiz contato com Demétrio, que compõe, com Olga, o grupo de entrevistados com maior integração na *sangha*<sup>4</sup>.

O trajeto que conduziu Olga ao budismo remonta a um namorado da sua juventude, praticante independente do zen-budismo e artista plástico. A

apreciação dos quadros que esse namorado pintava foi apontada como um primeiro momento de atração ao budismo, junto com as conversas sobre filosofia zen e os livros que ele indicava.

Depois nós nos separamos e eu fui morar na França, mas sempre buscando através da arte esse lado oriental, a filosofia oriental, essa coisa do zen, do 'pode ser como pode não ser'. Eu vivia sempre investigando e analisando as coisas por esse lado, mas muito vagamente. E aí se passaram 20 anos de vida de *samsara*, vivendo na França, na África, em vários outros lugares.

De volta ao Brasil, no fim da década de 90, acabou sabendo de lugares no Rio Grande do Sul onde se praticava e ensinava budismo, entre eles o templo de Três Coroas (ainda em construção na época, sem praticantes residentes) e o centro budista de Porto Alegre onde lama Samten dava ensinamentos. Na narrativa de Olga, a partir do encontro com o lama, desenrola-se o processo de adesão que leva à configuração de uma auto-imagem de praticante.

Por ora, interessa-nos apontar alguns elementos de conteúdo nas entrevistas, com a finalidade de encontrar recorrências associadas à condição atual dos sujeitos pesquisados em relação ao grupo. Nas narrativas que ouvimos sobre a origem do interesse no budismo, o ponto de partida nunca é o da experiência religiosa atual. Ele é remetido a um ponto de reminiscência anterior à integração numa comunidade, depois do qual há um lapso de tempo que podemos identificar como um tempo de desconexão (os "vinte anos de *samsara*" de Olga), ou como um período de trânsito religioso e busca espiritual (em Mônica e Lenora). Entre os budistas mais comprometidos com sua comunidade, a trajetória que os leva ao budismo é narrada enfatizando encontros face a face que estabelecem uma seqüência de transformações profundas e descontínuas no tempo. Para aqueles que tinham contato com a prática há pouco tempo, o ponto de partida mais assinalado era aquele através do qual a maior parte das pessoas toma o primeiro contato com o budismo: os livros.

### Descrição, balanço e mapa

Nossa forma de trabalhar a questão das narrativas pessoais é tributária, de certa forma, ao conceito de *polifonia* de Mikhail Bakhtin. Refutando a lingüística, que segmentava os enunciados em orações e frases sem relacioná-los ao seu contexto, Bakhtin afirmava que o enunciado "está repleto dos ecos e lembranças de outros enunciados" (Bakhtin 1992:316). Identificamos no projeto antropológico de alguns autores uma perspectiva dialógica próxima da abordagem de Bakhtin, assim como nas considerações de Eckert sobre as histórias de vida: "As lembranças

são dinamizadas por personagens herdeiros de um tempo coletivo e portadores da memória dos grupos. Repensam seu tempo vivido através do olhar repousado sobre o passado, reordenando o tempo presente” (Eckert 1998).

Detendo-nos sobre a temporalidade dos relatos acerca de trajetórias, assinalado por Eckert, identificamos a existência de certas recorrências nos percursos narrados, quais sejam:

1. fornecem uma *descrição*, estória através da qual encadeiam-se pertencimentos, rupturas e experiências de forma inteligível, orientada por balizas e também por percepções temporais mais ou menos densas;
2. fazem um *balanço*, estabelecendo critérios de validade e julgamentos de valor sobre certas experiências passadas, relacionando-as entre si como boas ou más, válidas ou não-válidas;
3. compõem um *mapa*, visto através da descrição e do balanço realizados, segundo o qual as possibilidades de vinculações e simpatias religiosas estão semi-esquemmatizados.

Os relatos das trajetórias religiosas que ouvimos envolvem passagens por uma miríade de práticas e alternativas religiosas. Veja-se, por exemplo, o caso de Carlos, 36 anos. Fez faculdade de engenharia pela metade, depois concluiu economia. Na época da pesquisa, trabalhava como funcionário público estadual. A primeira participação religiosa de Carlos foi entre os Mórmons, até a morte de sua mãe, na adolescência. Celibatário, morou boa parte da vida sozinho. As experiências religiosas pelas quais passou, “por ir e por ler”, eram muitas, segundo ele: rosacruz, rajneesh, experiências com drogas, umbanda, muçulmanos, judeus, espíritas...

Daniel: você nunca se integrou numa comunidade?

Carlos: é, não é só a comunidade, prá mim. Eu vou lhe dizer uma coisa: como eu estou há muitos anos numa trajetória, em termos de comunidade, em volta da minha família (minha família que eu considero, é só meu pai e minha irmã, apesar de ter muito mais gente), eu convivo muito bem com as pessoas no meu trabalho, nos lugares, onde eu tenho uma vida muito reservada, me acostumei com essa vida reservada. (...) Então é mais uma questão de fé. De acreditar, de crer. *Não importa tanto a comunidade para eu me sentir parte de um lugar, importa-me acreditar, e sentir a força do local, para entrar naquele lugar.* (ênfase minha)

Um modo de vida *blasé* não implica, necessariamente, uma perspectiva racionalista diante da religião, centrada nas questões da coerência interna de

suas convicções ou de seus praticantes. Estamos certamente longe do “embotamento do poder de discriminar”, descrito por Simmel (1973:16), oriundo da sociabilidade mediada pelo dinheiro nas grandes cidades. Para fazer um contraste com a Berlim cinzenta, no início do século XX, que se industrializava rapidamente (referência de Simmel no texto que acabamos de citar, segundo Waizbort 2000:318), lembramos a pesquisa de Magnani sobre o circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo, como meio de reflexão sobre religiosidades nas metrópoles contemporâneas. Ao descrever certos “trajetos cambiantes” no contexto das religiões neo-esotéricas, Magnani (1994:109) assinala:

Essa é, na verdade, uma dinâmica comum a outros circuitos que a metrópole multiplica – os circuitos de lazer, de reciclagem profissional, do consumo cultural (livrarias, galerias, cines de arte, exposições) pelos quais se tem acesso ao uso e desfrute de certos bens e serviços altamente especializados e que só ocorrem na escala da grande cidade.

Lembramos dessa propriedade das religiosidades neo-esotéricas, pois os entrevistados freqüentemente assinalaram trajetos por elas, embora a proposta budista tenha sido enunciada pelos entrevistados como um ponto de chegada e síntese. Via de regra, os trajetos religiosos não envolvem somente expressões reconhecidamente *new age*: os interesses e buscas de Carlos, por exemplo, iam em direções que o levaram a novos e antigos movimentos religiosos, dentro de uma perspectiva de sínteses, comparações e análises pessoais.

A idéia de “força do momento” está presente também na fala de Henrique, 49 anos, só que sua trajetória é diferente daquela de Carlos. De família descendente de imigrantes alemães, trabalhava como funcionário num tribunal em Porto Alegre, mas morava na região metropolitana com uma companheira.

O ponto de partida de Henrique em sua trajetória religiosa é sua saída da casa dos pais em São Leopoldo aos vinte anos, mudando-se para Porto Alegre ao iniciar sua primeira união estável. Segundo Henrique, a saída da cidade natal coincidiu com este primeiro casamento, o que significou ruptura com o luteranismo e nada no lugar dele, durante quinze anos. A porta de re-entrada à religião, segundo Henrique, foi pelo espiritismo, seguido ao mesmo tempo de outras leituras, como a obra esotérico-espiritualista de Pietro Ubaldi e, pouco tempo depois, algumas reuniões na Seicho-no-ie, tudo isso em tempo mais ou menos coincidente. Enquanto contava sobre sua participação na Seicho-no-ie, perguntamos:

Daniel: Você já estava no espiritismo?

Henrique: Eu ia a algumas sessões espíritas, mas *aquilo foi perdendo o movimento, perdendo a força do momento*, em função de que eu não via no kardecismo algo que realmente me satisfizesse, porque

[o kardecismo] era muito terra-a-terra, não tinha uma coisa muito mais ampla. (ênfase minha)

Havia uma recorrência de passagens pelo espiritismo nas entrevistas, o que permite supor que existam semelhanças entre o público no budismo e no espiritismo<sup>5</sup>. Para além dessa constatação, percebemos no entorno dessa idéia de “força do momento”, comum aos entrevistados citados e a outros, a enunciação de sínteses religiosas pessoais. Entre os menos envolvidos na *sangha*, as adesões pretéritas a instituições religiosas foram minoradas em sua importância em face da situação atual, por serem tradições familiares rompidas ou certezas passageiras. Mas isso não implica uma maior adesão ao budismo, lembrando o dilema das cifras. Por quê?

Já foram suficientemente assinaladas certas peculiaridades das formas de crer contemporâneas, relacionadas com os desdobramentos atuais do individualismo moderno. A destradicionalização das crenças (Steil 1998) e o enfoque “irreverente” na experimentação religiosa livre, na expressão e desenvolvimento subjetivos (Amaral 2000:205-206) são traços distintivos associados à religiosidade Nova Era, fundamentais para interpretar a abordagem dos entrevistados diante de suas trajetórias<sup>6</sup>. E, tão interessante quanto essas duas características, há a ambigüidade que emerge de sua combinação com o surgimento de comunidades religiosas:

A relação pragmática com a tradição (escolhe-se nela ‘o que funciona’, o que facilita a expressão e a experiência dos indivíduos), a insistência sobre os direitos da subjetividade em matéria religiosa, o primado concedido à realização afetiva dos indivíduos, a preocupação com o desabrochar pessoal e o enriquecimento das relações com os outros que resultam da participação comunitária: todos esses traços são indícios da afinidade que a religião de comunidades emocionais mantém com a cultura moderna, da qual ela é produto contraditório (Hervieu-Léger 1997: 44).

A leitura do material resultante das entrevistas aproxima-nos da “religiosidade emocional” descrita pela autora. Observa-se, por exemplo, a justaposição de crenças religiosas, oriundas da tradição familiar ou conhecidas no trânsito religioso, no sentido de formar um todo coerente e particular. Restringindo e transversalizando, poder-se-ia falar aqui de uma sensibilidade religiosa restrita a camadas médias escolarizadas, urbanas e herdeiras dos movimentos contraculturais dos anos 70. Partilhamos, aqui, da perspectiva de Steil (2001:121), quando afirma que “a *new age* se coloca, no entanto, apenas como a condensação de uma tendência mais abrangente que atravessa o campo

religioso (...) e que aponta para a diluição das fronteiras do religioso na sociedade contemporânea”.

Boa parte desses que poderíamos denominar de “semi-convertidos” (Usarski 2004:321) no CEGB são pessoas que circularam tanto entre terapias alternativas quanto entre crenças institucionalizadas. Além disso, existe um estímulo do próprio lama, reverberado por alunos mais próximos, no sentido de não colocar o budismo como uma verdade final. Essa abordagem parecia encontrar aceitação entre o público: como disse Henrique, depois de quase considerar que tinha perdido tempo ao procurar verdades em tantos lugares diferentes: “Mas o budismo foi o fecho de tudo quanto eu li e estudei. (...) Tudo que eu li em Pietro Ubaldi, nada foi perdido. Tudo que eu aprendi no centro espírita, nada está perdido”. A comparação com outras religiões ou filosofias era feita sempre para dizer que havia algo nessas outras que poderia ser visto sob um ponto de vista budista, numa justaposição que criava elos de comunicação não apenas entre os sistemas de filosofia e crença, mas também entre pessoas com experiências religiosas e de vida divergentes.

### O fascínio do Dharma

Seja através de palestras, retiros ou acasos muito significativos, um momento decisivo para os que entram no budismo é o encontro com o lama. Nesta ocasião, segundo os praticantes, a “conexão” com o budismo se estabelece, ainda que num primeiro momento isso possa não estar plenamente claro para aqueles que se aproximam do budismo. Em termos mais gerais, podemos apresentar através de Hervieu-Léger alguns elementos a serem observados para compreender a identificação com as grandes religiões, e bastante adequados aos relatos de “conexão” que encontramos: “A experiência emocional, o desejo de integração comunitária, o cuidado de preservar os tesouros de uma cultura religiosa, a mobilização ética: as experiências fruídas em cada um destes registros podem constituir o ponto de partida da elaboração de uma identidade religiosa singular, que elas ‘colorem’ de maneira particular” (Hervieu-Léger 1999:80, tradução livre).

A ênfase na centralidade do professor budista, como já assinalamos, era mais comum nas falas daqueles “que têm mais tempo de prática”. Demétrio tinha 28 anos quando o entrevistei. Fazia curso superior na UFRGS e tinha projetos pessoais de fazer mestrado no exterior e, como *hobby*, era músico de uma banda de jazz. Estudou em escolas confessionais e participou um tempo de comunidade católica na infância. Era filho de pais separados: o pai foi descrito por ele como ateu convicto; a mãe, que trabalhava num alto cargo do judiciário, vinha há anos em constante errância religiosa. Em 1995, através da mãe, ficou sabendo de Alfredo Aveline, e mais tarde, juntamente com ela, passou a integrar ativamente a *sangha* do CEGB. Dizia estar “investigando o budismo”, e

continuamente, como Carlos, fazia paralelos de compreensão e crítica com as religiões pelas quais tinha passado ou conhecido por livros (espiritismo, neopentecostalismo, catolicismo, Grande Fraternidade Universal, etc). Quando perguntado se se sentia atraído pelos rituais do budismo tibetano, sua resposta o levou a outro ponto de atração: “Mas o que me causou mais impacto foi o próprio lama, o Aveline. Causou um impacto muito profundo. A primeira coisa que eu via nele é que ele me parecia ser uma pessoa meio impossível de existir. Eu o achava muito leve”.

Podem-se dar muitas interpretações e metáforas para o que um lama significa e faz. Em torno do lama Samten, consolida-se um conjunto de pessoas, objetos e memórias. Essas memórias tornam-se emocionais e densas de significado, quando se estabelecem ligações entre o lama, o budismo e a história de vida da pessoa que fala. Essas ligações são condensadas, comumente, no sentido êmico da palavra “conexão”, que pode ser construída também com outros aspectos que não o lama, mas sempre vem associada ao tema “espiritualidade”. Olga descrevia dessa forma seu primeiro encontro com Aveline, em Três Coroas, numa visita com amigos em meados da década de 90: “A gente entrou, e quando íamos entrando, era ainda o templo antigo, pequeno que tinha lá, e quando íamos entrando tava o lama (...). E o lama me olha e diz assim: ‘Eu te conheço’, e eu digo, ‘eu também te conheço’”. Depois de um breve silêncio: “Nós nunca tínhamos nos encontrado”.

É muito provável que esse fascínio da “conexão”, expresso nos relatos de Demétrio e Olga, seja um dos canalizadores mais poderosos de praticantes engajados. Os mestres e lamas, geralmente, são qualificados como seres de compaixão e sabedoria, cuja reputação se constrói enquanto se apresentam e são reconhecidos: 1) como guardiões de uma tradição religiosa milenar, 2) como pessoas com “realização”, ou seja, que coadunam a tradição e seu *modus vivendi*, e 3) como seguranças, conselheiros e guias dos que se propõem a seguir o caminho budista. Segundo Lenoir: “Contrariamente à concepção que temos no Ocidente, o papel da autoridade religiosa, representado no budismo pelo mestre espiritual, não consiste, por conseqüência, em persuadir e controlar o que é necessário crer, mas em transmitir e verificar a autenticidade de uma experiência espiritual” (Lenoir 1999:230, tradução livre).

A centralidade do papel do mestre é reforçada nas tradições tibetanas. Há, inclusive, práticas espirituais que estimulam a fusão de pensamento entre mestre e discípulo. Esta característica situa o budismo no espírito de uma religiosidade de pequenos grupos, e na contracorrente do pensamento individualista liberal moderno, podendo ser encarada, mesmo, como uma espécie de adoração. Por isso, a adoção de uma religião deve ser povoada de “senões”, segundo Carlos:

O que eu sinto no budismo é o seguinte, eu sinto que reencontrei um velho amigo. (...) Tenho muita facilidade, também em

compreender os conceitos que ele traz, mas existem uns ‘senões’ como sempre, eu sou uma natureza inquiridora, eu estou sempre inquirindo. Eu não sou uma pessoa dada a me tornar prosélito, ou a fazer prosélitos.

Apesar dos “senões”, Carlos sentia-se atraído por uma série de concepções que o budismo lhe trazia, envolvendo a compreensão racional das doutrinas e algumas práticas rituais tibetanas que se aproximavam, em sua opinião, das viagens astrais. Cotejando os dados das entrevistas, observamos que o encontro com o budismo pode estar associado com crises existenciais e/ou depressivas ou com uma busca espiritual já em andamento até aquele ponto, produzindo um efeito de fascínio e/ou de profundo questionamento.

Essa simpatia é assinalada através da intelectualidade do budismo frente ao cristianismo. Vários entrevistados elogiaram, na filosofia budista, a compreensão racional e a ênfase na experiência pessoal. Como afirmou Mônica: “Prá mim, é mais fácil compreender o budismo. E parece que ele é mais intelectual. (...) Diferente dos mandamentos, como ‘Amam-vos uns aos outros’, isso parece uma ordem! Parece que há alguém mandando amar”. Certas crenças budistas causam uma atração pelo contraponto que os entrevistados identificam com as opções religiosas pelas quais passaram.

Esses elementos “racionais” da tradição budista, que a caracterizam como uma filosofia, eram transmitidos durante “ensinamentos”, nos quais lama Samten utilizava recursos de comunicação: a observação da receptividade do público, a exposição sistemática, a enunciação de exemplos explicativos dos ensinamentos e a criação de um clima de “bate-papo” informal. Nesse ambiente discursivo, o público receptivo a esse tipo de mensagem, por sua origem social, ia sentindo que “avançava” na compreensão intelectual do que estava sendo exposto.

O otimismo da compreensão era contraposto à realidade da prática. As dificuldades da prática de meditação formal, vividas literalmente “no corpo”, poderiam gerar sessões coletivas de desconforto conforme o tempo de experiência do grupo com a meditação. Por outro lado, a prática com a visualização de deidades no budismo tibetano promovia uma contínua tensão entre ritualismo e racionalismo, ou seja, entre a fé no mestre e a lógica racional e intelectual. Sobre essas duas tensões, observamos no CEBB uma ênfase (comum a outros grupos budistas) na experiência pessoal como parâmetro de eficácia dos ensinamentos. Essa ênfase pode levar a crer que estamos diante de uma religiosidade pouco afeita a dogmatismos e transcendências. Frédéric Lenoir, assinalando a tensão entre a experiência e as doutrinas no budismo, opina que, embora exista o “imperativo da experiência” permeando o caminho espiritual budista, “na realidade, as coisas são muito mais complexas”:

Se é verdade que o discurso sobre as 'quatro nobres verdades' de Buda é tudo que há de mais racional e lógico, ele se desenvolve no quadro de uma doutrina propriamente religiosa, que é a de todo pensamento indiano: a crença em *samsara*, na transmigração, na lei universal do carma (causalidade) e da liberação possível. Mesmo que contenha algumas rupturas e evoluções (*anatman*), a mensagem do Buda enraíza-se num pano de fundo filosófico-teológico. (Lenoir 1999:247, tradução livre).

No tocante à questão da relação com o mundo, o budismo apresentado por lama Samten se apresenta como uma ética, um conjunto de critérios de valor assentado sobre argumentos discursivamente dispostos. Essa ética passa pela compaixão, apresentada como a capacidade de se colocar no ponto de vista do outro. A centralidade desta idéia de compaixão pode fazer pensar que estamos diante de uma religião universalista e racionalizada, porém a institucionalização religiosa, no caso budista, não levou à constituição de uma autoridade central acima de todas as outras. As tradições budistas difundidas no Ocidente, de origem *chan* ou tibetana, mantêm como fundamento da transmissão da linhagem a relação profunda mestre-discípulo, "mente a mente", como algumas vezes ouvi nas reuniões.

### A construção dos "praticantes"

Usarski (2004) tipifica os movimentos religiosos budistas pelo aspecto organizacional correlato ao nível de adesão exigido, citando os sociólogos Rodney Stark e William S. Bainbridge. Resumindo o argumento, temos a separação entre *cult movements*, *client cults* e *audience*. Os grupos que se comportam como *cult movements* possuiriam uma hierarquia mais centralizada: "Esse tipo de grupo é constituído por membros que compartilham de uma cosmovisão sistematizada específica, seguem padrões de inter-relações internas e regras éticas em tensão simbólica e comportamental com o ambiente 'externo' da própria comunidade" (Usarski 2004:305). Comunidades mais ou menos coesas, menos comprometidas com a enunciação de padrões rígidos de conduta, porém mantenedoras de uma coerência mínima dentro de uma linhagem religiosa, poderiam ser entendidas como *client cults*. Por fim, numa relação ainda mais frouxa que a última mencionada, os grupos religiosos poderiam ser caracterizados como *audiences* quando a lógica do consumo religioso restringe os dirigentes a um papel de especialistas, sem formar uma comunidade de crença.

Essa classificação em três níveis de adesão pode ser interpretada não apenas para caracterizar comunidades, mas para enquadrar diferentes níveis de compromisso dos indivíduos em relação a elas. Frédéric Lenoir (1999), tratando dos dados de pesquisa sobre o budismo na França, distingue as pessoas que se

aproximam do budismo como “praticantes”, “envolvidos” e “simpatizantes”, uma classificação semelhante à citada por Usarski.

A própria distribuição das pessoas na sala de meditação do ICM era um índice dessa diferenciação interna. Mais próximos ao lama, sentavam os “praticantes”, incluindo alguns que auxiliavam nos rituais e palestras, e ao redor destes, os “envolvidos” e “simpatizantes”. De fato, em torno dos “praticantes” gravitava o restante da *sangha*, entre “envolvidos” que participavam das atividades semanais e dos retiros, e “simpatizantes”, recém-chegados que já tinham ouvido ou lido sobre budismo e desejavam saber um pouco mais.

Os chamados “praticantes” estabeleciam os primeiros contatos com o público, davam explicações, trabalhavam em funções rituais nos ritos tibetanos e ajudavam a manter o Instituto de várias maneiras. Poderiam organizar equipes de trabalho, para limpeza e conservação, durante os retiros, ou auxiliar na venda de livros e artigos religiosos, ativa em todos os eventos do CEBB. Alguns desses praticantes tinham construído casas ao redor da casa do lama em Viamão, na sede do ICM, como Olga.

Antes de tudo, o “praticante” é alguém de quem se espera uma coerência com o budismo divulgado pelo lama, não apenas em suas idéias, mas também em sua disciplina. O espelho dessa disciplina, através do qual o modelo do “praticante” se ergue, é o mestre espiritual (no caso, lama Samten). Isso implica uma relação de confiança que pode ser tensa, especialmente no contexto de um ideal de sociedade moderna refratário às crenças metafísicas, tributário do pensamento mecanicista e do realismo epistemológico. Por outro lado, essa mesma “modernidade ocidental” sempre foi caracterizada pela racionalidade pragmática, o que não deixa de ser algo estreitamente familiar ao budismo que se apresenta no Ocidente, em suas intrincadas lógicas argumentativas e sua ênfase na experiência cotidiana da sabedoria.

A experiência narrada de *insights*, relacionada pelos praticantes a avanços de compreensão doutrinária, a maior conciliação do corpo com a prática formal ou a resolução de conflitos de relacionamento, na família ou na *sangha*, marca contínuas aproximações com o budismo e pode sedimentar níveis mais profundos de compromisso e crença. As pessoas que seguem esse caminho tendem a formar, em torno do mestre, um pequeno e coeso grupo que lhe dá suporte, auxilia em tarefas de difusão da mensagem budista e na manutenção do centro.

Via de regra, os “praticantes” eram identificados pela peculiar indumentária. No caso, uma saia bordô (de nome *tchuba*) e um manto posto em volta do pescoço (*zen*), da mesma cor. Outro índice de que alguém fosse um “praticante” era a posse de textos rituais do budismo tibetano, as chamadas *sadanas*. O budismo tibetano *Vajrayana* é uma religião de iniciações, dadas na razão direta do compromisso mútuo entre mestre e o aluno. Para cada prática ritual, há um texto específico a ser seguido. O número de diferentes *sadanas* que alguém

possuísse indiretamente remetia ao provável número de iniciações que recebeu, e conseqüentemente um tempo de contato maior com o budismo.

Aqui alerta para o significado específico da palavra “prática”, seguindo o contraste estabelecido por Frédéric Lenoir com o catolicismo:

No catolicismo, entende-se comumente por ‘prática’ a participação numa liturgia comunitária, essencialmente a eucarística, que se reveste de um certo caráter de obrigação para os fiéis; o ‘praticante’ é aquele que se conforma à determinada prescrição institucional. No budismo, a prática é logo conhecida como um ato introspectivo individual – mesmo se a dimensão comunitária estiver também presente – implicando o uso de certas técnicas psico-corporais. O ‘praticante’ é aquele que se engaja num rumo de vigilância e de transformação de si (Lenoir 1999:62, tradução livre).

Esse caminho de transformação adquire profundidades de refiguração religiosa coerentes com níveis de compromisso com a *sangha*. Contudo, a figura do “praticante” pode vir a ser mesmo um problema, do ponto de vista dos que seguem o budismo. Ser um “praticante” é, também, sustentar uma identidade, externalizada em estéticas e filosofias, o que do ponto de vista mais doutrinário gera um paradoxo, que denominaríamos “paradoxo do praticante budista”. Esse era um tema constante do discurso êmico: como sustentar a identidade de “praticante” num sistema de crença cuja meta era a dissolução das identidades. A proposta parecia ser acomodar-se a esta constante tensão através de uma contínua atenção sobre si mesmo, eqüidistante do imobilismo da descrença férrea e do proselitismo religioso.

## Conclusão

Através das entrevistas, constatamos que existem *níveis diferenciados de refiguração religiosa*. O que se poderia denominar de “conversão” é apenas um dos extremos desses níveis, no qual a adesão se torna compromisso comunitário e projeto de vida ou, em termos foucaultianos, quando o budismo se estabelece plenamente como um modo de subjetivação, um conjunto estruturado de cuidados de si (Foucault 1984). Contudo, o círculo dos praticantes é muito restrito nas *sanghas*, o que não implica que seja necessariamente um grupo fechado. A “fixação de uma auto-imagem” a uma religião específica parece não ser uma tendência da maioria do público que frequenta o CEBB.

Quanto aos trajetos, percebemos que a maior parte dos entrevistados expressa ter origem católica e, via de regra, também alguma passagem pelo espiritismo kardecista. Mesmo em conversas informais, a aproximação com o

budismo era descrita como uma *estabilização*, um ponto final ou, ao menos, um momento de inflexão nas buscas espirituais. O budismo possibilitaria essa síntese, e nesse sentido há alguma similaridade com o Santo Daime, segundo Luiz Eduardo Soares (1994:216):

...enquanto errância e experimentalismo definem a natureza das relações entre os indivíduos e as perspectivas religiosas “alternativas”, em nosso campo de observação, o Daime inverte expectativas e conclama a uma parada proto-institucionalizante ou proto-rutinizante, a uma suspensão da circulação mística, isto é, do trânsito incessante que preserva a disponibilidade permanente para o chamamento (profético), para a entrega (carismática), para a reconciliação (messiânica) *do, ao e com* o “sagrado”.

Embora o budismo prescindia do profetismo, do messianismo e das “plantas de poder”, as concepções holísticas de restauração da “própria essência alienada” (Soares 1994:220) também estão presentes. Contudo, ao invés da experiência da *ayahuasca* para conduzir esta restauração, no budismo há uma diversidade grande de abordagens e práticas espirituais, ligadas a diferentes tradições e escolas e transmitidas através dos mestres.

Diante de um público com trajetórias religiosas diversas, os mestres podem propor uma parada proto-institucional. Entretanto, a relação mestre-discípulo atrelada a um conjunto de cuidados de si, característica da identidade do praticante budista, não era padrão adotado pela maioria dos que participavam do CEBB. Parece-nos que aquilo que se denomina *nova era* deixou de se restringir aos novos movimentos religiosos e a festivais alternativos, tornando-se uma espécie de marca da sensibilidade religiosa de alguns setores de classe média sem uma proposta política utópica a defender e calcada em concepções individualistas de autonomia.

Era diante deste público que lama Samten e seus alunos expunham suas idéias, enfatizando inúmeras vezes a importância da tolerância religiosa e do perigo de tomar o budismo como explicação absoluta; e era num espírito de *bricolage* entre simbologias religiosas que o budismo era compreendido pelos sujeitos pesquisados. Nesse sentido, a própria trajetória de lama Samten, saindo da universidade para o zen e depois ao *vajrayana*, pode ser interpretada como um elemento de identificação desse público. Esse fascínio pelo *dharma*, mesmo que expresso de forma intensa, não necessariamente leva a uma adesão absoluta, como tentamos demonstrar. O que as estatísticas censitárias sobre o budismo não captam é um público transeunte de “envolvidos” e “simpatizantes” nos centros budistas, sem raiz étnica, que reveste de importância os ensinamentos, mas não se identifica enquanto “praticante”.

## Referências Bibliográficas

- ALVES, Daniel. (2004), *Seres de sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao Sul do Brasil*. Porto Alegre: Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS.
- AMARAL, Leila. (2000), *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes.
- BAKHTIN, Mikhail. (1992), *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- CARVALHO, Isabel de Moura. (2003), "Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica". *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n.º. 19: 283-302.
- ECKERT, Cornélia. (1998), "Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica". *Revista Humanas*, n.º. 19, 1998.
- FOUCAULT, Michel. (1984), *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- GONÇALVES, José Arthur Teixeira. (2002), "O budismo no Oeste Paulista: imigração, desenraizamento e ocidentalização". In F. Usarski (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, ano 18, n.º. 1: 31-47.
- \_\_\_\_\_. (1999), *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- LENOIR, Frédéric. (1999), *Le Bouddhisme en France*. Paris: Fayard.
- LEWGOY, Bernardo. (2000), *Os espíritos e as letras. Um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. São Paulo: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. (1994), *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997), "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos CEBRAP*, n.º. 49: 99-117.
- Revista Terra*. (2003), "O avanço do budismo", matéria de Alex Robinson. Agosto, p. 44-57.
- ROCHA, Cristina Moreira da. (2002), "'Se você se deparar com Buda, mate Buda!'. Reflexões sobre a reapropriação do Zen-Budismo no Brasil". In F. Usarski (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae.
- SANCHIS, Pierre. (2001), "Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In P. Sanchis (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- SIMMEL, Georg. (1973), "A metrópole e a vida mental". In: O.G. Velho (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994), *O Rigor da Indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- STEIL, Carlos Alberto. (1998), "Igreja dos pobres: da secularização à mística". *Religião e Sociedade*, v. 19, n.º. 2: 61-76.
- \_\_\_\_\_. (2001), "Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso". *Ciencias Sociales y religión/Ciências Sociais e Religião*, Ano 3, n.º. 3: 115-129.
- USARSKI, Frank. (2004), "O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo". *Estudos Avançados USP*, v. 18, n.º. 52: 303-320.
- WAIZBORT, Leopoldo. (2000), *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34.

## Notas

<sup>1</sup> Artigo extraído de minha dissertação de mestrado (Alves 2004), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/IFCH/

UFRGS). Agradeço aos membros da banca, prof. Luiz Eduardo Soares (UERJ), prof<sup>a</sup>. Cornélia Eckert e prof. Bernardo Lewgoy (PPGAS/UFRGS), e principalmente ao orientador prof. Carlos Alberto Steil, pelas idéias, críticas e sugestões. Agradeço também a Leticia da Luz Tedesco, que revisou os originais, e a Nicole Isabel dos Reis, que gentilmente traduziu o resumo.

- <sup>2</sup> Alguns indícios levam-nos mesmo a pensar que não se trata de uma constatação restrita ao Brasil. Na sua pesquisa entre mais de 900 participantes de comunidades budistas na França, por exemplo, Lenoir (1999:132) constatou que 65% dos entrevistados se declaravam budistas, 20% se negavam a assim se considerar, e 15% não sabiam se eram budistas.
- <sup>3</sup> Hermógenes de Andrade, um dos precursores da introdução da loga no Brasil.
- <sup>4</sup> Foram realizadas dez entrevistas durante o trabalho de campo, cada uma delas com pelo menos mais de uma hora de duração. Neste artigo, trabalharemos apenas com os dados de seis destas entrevistas. Para mais detalhes, remetemos o leitor à dissertação da qual foi extraído o artigo, disponível para consulta no Banco de Teses e Dissertações da UFRGS.
- <sup>5</sup> Embora essa seja uma idéia a desenvolver, lembramos que o perfil descrito por Lewgoy (2000), em seu trabalho de campo entre espíritas, assemelha-se ao que encontramos no CEBB, em termos etários, de formação escolar e de ocupação profissional.
- <sup>6</sup> Embora se possa apontar as “composições heteróclitas” ou “sincretismos” para caracterizar a Nova Era, lembramos que esse não é necessariamente um elemento distintivo da pós-modernidade em religião (Steil 1998; para uma análise do campo religioso brasileiro a partir dos tipos ideais pré-moderno, moderno e pós-moderno e do conceito de “sincretismo”, ver Sanchis 2001).

Recebido em 09 de janeiro de 2006

Aprovado em 30 de janeiro de 2006

**Daniel Alves** (danalves1978@yahoo.com.br)

Mestre em Antropologia Social, PPGAS/UFRGS; Professor do Departamento de Antropologia, IFCH/UFRGS.

**Resumo:**

---

Já foi observada na literatura especializada (Usarski 2004) a redução do número de budistas no Brasil, comparando-se os censos de 1991 e de 2000, dado que contraria um otimismo difuso em setores de classe média simpáticos a esta expressão religiosa. Desenvolvendo um estudo de caso num centro budista tibetano no Sul do Brasil, neste artigo expomos de modo sucinto trajetórias religiosas individuais e dinâmicas sociais internas ao grupo. Nossa hipótese é de que os dados censitários não captam níveis de pertencimento mais tênues, característicos da religiosidade contemporânea de grupos sociais que freqüentam centros budistas sem clientela etnicamente definida.

**Palavras-chave:** comunidades budistas, budismo no Brasil, identidades religiosas.

**Abstract:**

---

It has been observed in the specialized literature (Usarski 2004) the reduction of the number of Buddhists in Brazil, comparing the censuses of 1991 and 2000, a data that goes against an optimism diffuse in middle-class sections which are keen on this religious expression. We have developed a case study in a Tibetan Buddhist center in the south of Brazil, and in this article we expose, in a succinct way, individual religious trajectories and group internal social dynamics. Our hypothesis is that the census data do not grasp fainter levels of belonging, which are a characteristic of the contemporary religiosity of social groups which frequent Buddhist centers without ethnically-defined customers.

**Keywords:** Buddhist communities, Buddhism in Brazil, religious identities.

---

# O

## ISLÃ NO BRASIL OU O ISLÃ DO BRASIL?

*Vitória Peres de Oliveira*

O islã ao longo de sua história de 14 séculos foi capaz de se estender, criar raízes e frutificar em um enorme e diferenciado território por todo o mundo. É recorrente que estudiosos desta religião ressaltem a força cultural que permitiu uma abertura para outras culturas, tanto as adaptando ao modo específico de sentir islâmico como se adaptando a costumes locais e integrando-os a sua prática (Geertz 2004:28-29; Pace 2005:237-238). É esse duplo desafio de manter-se fiel a uma padronização universal e adaptar-se a uma cultura local que não apenas o islã, mas qualquer religião universal enfrenta. O islã vivido na Indonésia, no Marrocos ou no Paquistão, para citar apenas alguns países, traz tanto semelhanças como diferenças. E é por isso que entendemos que, para saber se o islã efetivamente aportou no Brasil, precisamos investigar se de fato podemos falar de um islã do Brasil, que, como aquele vivido em outros países, espelhe tanto semelhanças como diferenças dos demais.

A tarefa que me propus é por isso buscar compreender esse islã entre nós, o islã vivido e praticado por comunidades dentro do Brasil e que denote estar de algum modo se adaptando e também criando uma identidade ou identidades e uma forma de sentir mais especificamente muçulmana dentro do campo religioso brasileiro.

As várias questões que irei abordar neste artigo girarão em torno dessa pergunta de fundo que quero responder. Naturalmente é uma tentativa, primei-

ro, porque o espaço de um artigo não é suficientemente amplo para tratar de todos os aspectos possivelmente implicados e necessários, e segundo, porque existe ainda muito pouca pesquisa sobre essa religião entre nós. Entretanto, creio que valerá a pena enfrentar o desafio e propiciar, quem sabe, um esboço inicial que nos permita continuar pesquisando a religião muçulmana.

Começarei, portanto, com os números, ou seja, quantos são os muçulmanos, quando chegaram ao Brasil, como se comportou de início essa religião, a recente presença de convertidos brasileiros e que mudanças começam a ser percebidas que de alguma forma sinalizam para uma identidade muçulmana brasileira. Ao discutir alguns desses itens, precisarei recorrer a questões da doutrina islâmica e da história dessa religião, pois de outra forma ficaria difícil embasar o que apresento. O fato do islã não ser uma religião conhecida no Brasil e da sua história não nos ser familiar é que vai exigir tal procedimento. O nosso objetivo, entretanto, será uma análise de alguns processos sociológicos que essa religião vivencia para se adaptar ao campo religioso brasileiro.

Antes de iniciar, mais uma vez enfatizo que ao falar em islã não estou pensando em algo uno, sem variações e diversidades no tempo e no espaço. Os muçulmanos compartilham de alguns significados comuns que marcam o pertencimento à religião, sem deixar de ter suas experiências singulares. As várias comunidades muçulmanas brasileiras diferem em algumas características e os convertidos sem ascendência muçulmana, apesar de partilharem de um referencial islâmico comum, trazem também sua experiência religiosa anterior.

O material empírico que utilizo foi tanto coletado por mim<sup>1</sup> em visitas a mesquitas no Rio, em São Paulo e Minas Gerais, como também por outros poucos pesquisadores que serão citados ao longo do trabalho, que pesquisaram no Rio de Janeiro, em São Paulo, Minas Gerais e no Rio Grande do Sul. Utilizarei também uma pesquisa inicial sobre a comunidade de Maringá, no Paraná, e dados que levantei através de contatos pessoais<sup>2</sup>, por internet e telefone, sobre as comunidades de Fortaleza, no Ceará, e Manaus, no Amazonas. Portanto, apesar do material empírico não abarcar todas as comunidades<sup>3</sup>, que, segundo algumas fontes muçulmanas, seriam em torno de 52 e, segundo outras, 85, creio ter dados que ajudam a exemplificar quase todas as regiões do Brasil<sup>4</sup>. Para pensar o tamanho das comunidades e sua condição socioeconômica e cultural, usei a análise dos dados estatísticos realizada pelos estudiosos franceses Philippe Waniez e Violete Brustlein (2001). Não se pode deixar de mencionar ainda que 40% do total da população muçulmana brasileira encontra-se na cidade de São Paulo e municípios de sua região metropolitana. É a partir desse conjunto que arriscarei fazer algumas generalizações que permitam pensar o todo ou, pelo menos, que dêem um modelo a partir do qual seja possível avaliar semelhanças e diferenças.

## 1. A incerteza dos números

Há uma enorme discrepância entre os números referentes a muçulmanos levantados pelo censo e os números apresentados pelas entidades muçulmanas.

De acordo com o censo de 2000, havia 27.239 seguidores do islã no Brasil, o que representaria menos de 0,016% da população brasileira. As fontes muçulmanas<sup>5</sup> falam em 500.000, 1.000.000 ou 1.500.000, e dizem que o erro se deve a classificação em "outras categorias". Em artigo, Silvia Montenegro (2002b:145) discutiu essa questão apresentando dados de instituições muçulmanas internacionais que falavam em 380.000 (Instituto para Minorias Muçulmanas, em 1986) e 500.000 (Guia Mundial de Grupos Muçulmanos, em 1992) fiéis no Brasil.

Waniez & Brustlein (2001:160), utilizando o censo de 1991, que registrava 22.449 muçulmanos, discutiram essa questão em seu artigo e concluíram que, mesmo admitindo um grande erro de estimativa, esse número, com base nos dados do censo, não seria maior que 50.000 pessoas. Mesmo assim, ao considerar os dados das entidades muçulmanas que falam em 1.000.000 e reclamam de erro na classificação do censo, os autores argumentam que estudiosos, levando em conta a categoria "outros", acham que pode ser possível que essa população esteja em torno de 200.000.

De qualquer forma, seja considerando, no pior dos casos, a percentagem de 0,016% segundo o Censo 2000 ou, no melhor dos casos, os 0,6% das fontes muçulmanas, há que se reconhecer que o número de muçulmanos no Brasil é muito modesto.

Pensar em 27.239 ou 200.000, ou ainda 1.000.000, não significa dizer que todos que se designam muçulmanos são praticantes ou vão à mesquita. Na maioria das mesquitas visitadas, percebe-se uma grande discrepância entre o número de fiéis que é apresentado pela entidade e o número daqueles que freqüentam as orações das sextas-feiras. Em Juiz de Fora, por exemplo, dos 60 declarados pela comunidade, apenas uma média de 15 pessoas comparece às reuniões das sextas-feiras. Em Belo Horizonte, dos 250 membros informados pela mesquita, a média de freqüência é em torno de 50 pessoas. No Rio de Janeiro, dos 350 mencionados pelo presidente da SBMRJ (Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro), menos de um terço se faz presente nas orações, que reúnem uma média de 100 a 110 pessoas. Dessa forma, o número estatístico pode incluir aqueles que são nominalmente muçulmanos, ou que se autodeclaram assim, mas que não participam ou participam muito pouco das atividades da comunidade.

E aqui é interessante observar dois aspectos, um mais ligado à situação específica dessa religião entre nós e outro a questões de doutrina.

As comunidades muçulmanas<sup>6</sup> que temos no país foram fundadas pelas levadas de imigrantes sírio-libaneses (Truzzi 1991; Waniez & Brustlein 2001; Lesser

2001), que aportaram no Brasil no final do século XIX e começo do século XX. De início, a maior parte desses imigrantes era cristã; depois mais muçulmanos foram chegando, em razão de diversas mudanças históricas e geográficas que ocorreram na região do Oriente Médio que eles deixavam.

É, portanto, uma religião de imigrantes, uma religião étnica ou quase-étnica como defendi em artigo anterior (Peres & Mariz 2003). Esse caráter étnico ou quase-étnico se deve ao fato do islã se comportar como uma religião para um grupo étnico que a tem como um elemento aglutinador da comunidade, na qual pode falar sua língua nativa e que com ela compõe sua identidade étnica específica. Não havia, assim, de início, uma preocupação em abrir a religião para a sociedade mais ampla. Um antigo membro da comunidade paulista, Helmi Nasr, que escreveu sobre a história do grupo no jornal islâmico *Al Urubat* (ano 67, n. 764, p.14-15, maio/jun. 2000), da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, relatou-me em entrevista que a criação da referida sociedade se deveu à preocupação dos imigrantes, que perceberam que seus filhos começaram a se expressar cada vez menos em árabe, em favor do português, favorecido pelo ambiente hospitaleiro aqui encontrado, o que os estava levando, segundo ele, a um afastamento de seu meio étnico lingüístico, já que era através da língua árabe que seus pais lhes passavam as heranças culturais e religiosas. Segundo ele, isto deu início “ao processo de diluição do núcleo muçulmano, aqui existente”<sup>7</sup>. Por conta disso, os pais começaram a se ocupar em edificar mesquitas para congregar as famílias, e sociedades beneficentes e escolas para amparar a coletividade.<sup>8</sup>

A Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, a primeira do Brasil, foi fundada em 1929 (Truzzi 1991:16), voltada para o interesse do próprio grupo e como fruto de preocupações com a preservação de uma identidade étnico-religiosa de origem. Como parte deste esforço, foi comprado pela entidade, em 1935, o terreno para construção da Mesquita Brasil, que teve sua pedra fundamental lançada em 1940 e sua inauguração em 1956, sendo a primeira mesquita da América do Sul<sup>9</sup>. Segundo Nasr em seu artigo, “somente após sua construção, começou a formar-se, no Brasil, a consciência do sentimento de identidade muçulmana”, surgindo a partir daí sociedades beneficentes em cidades como Curitiba, Paranaguá, Londrina, Campinas, Cuiabá, Barretos, Rio de Janeiro, Brasília, Santos, São Miguel, Jundiaí, entre outras. A Sociedade Beneficente do Rio de Janeiro foi fundada em 1951 e a de Belo Horizonte em 1962.

Essas Sociedades Beneficentes Muçulmanas (nome legal utilizado), fundadas principalmente a partir dos anos 60 em várias cidades do país, tinham como objetivo, primeiro, congregar seus membros, criando um espaço de convivência para que pudessem manter laços que permitissem a preservação de sua língua, cultura e religião, ou seja, para que pudessem se reproduzir. Esse uso do espaço das SBMs para as atividades sociais<sup>10</sup> e de congregação da comunidade

ainda parece ser forte. No Rio, fui informada de que nas festividades muçulmanas e atividades sociais a frequência é maior que nas atividades religiosas. É um informante convertido, “muçulmano brasileiro”<sup>11</sup>, da Mesquita Brasil, em São Paulo, me disse que os “muçulmanos árabes”, muçulmanos de nascimento, participam mais das atividades sociais da comunidade do que das atividades religiosas. Alguns “muçulmanos de nascimento” expressaram também seu espanto com os “novos muçulmanos” que levam tão a sério a religião. Obviamente, o nominalismo religioso faz parte do universo muçulmano, o que leva a uma frequência à mesquita que não é condizente com o número de muçulmanos locais.

Pode-se afirmar, portanto, que o islã funcionava, até recentemente, no campo religioso brasileiro, como uma religião étnica ou quase-étnica, apesar de ser uma religião universal e ter um outro tipo de comportamento em outros lugares e situações. Esta característica talvez nos ajude a pensar o tipo de pertença e participação nas atividades religiosas de muitos dos membros das comunidades muçulmanas. Paralelo a isto, parece que está havendo, mais recentemente, um movimento de volta de alguns muçulmanos que estavam afastados, que precisaria ser mais bem pesquisado.

O segundo aspecto, que pode nos ajudar a refletir sobre a questão dos números mencionada acima, tem a ver com questões próprias da religião. Segundo o presidente da SBM do Rio de Janeiro, o muçulmano não é obrigado a ir às orações de sexta-feira, caso a mesquita (ou local de orações) esteja a mais de 10 km de onde vive ou trabalha. Além do mais, ele explicou que essa obrigação de ir às orações na mesquita às sextas-feiras fica difícil de cumprir num país não muçulmano como o Brasil, por sexta-feira ser um dia de trabalho normal.

É importante lembrar também que os muçulmanos não têm um “aparelho eclesiástico” (Pace 2005:134-135) que controle a pertença. Essa função de controle é exercida nas sociedades muçulmanas pela comunidade de fé, por causa de o islã ser mais uma ortopraxia<sup>12</sup> do que uma ortodoxia. As práticas que foram estabelecidas, tais como os cinco pilares, gradualmente responderam a “duas exigências de relevância social indubitável: instituir mecanismos espontâneos de autocontrole sócio-religioso; garantir a ordem constituída através de comportamentos religiosos codificados de massa” (Pace 2005:124). Essas práticas religiosas estabelecidas no início histórico do islã moldam os comportamentos exteriores e interiores do crente e, numa sociedade muçulmana, permitem que sejam controlados pelo grupo mais amplo. O ciclo da existência de um muçulmano está marcado por uma série de comportamentos codificados e externos, “imediatamente visíveis no plano social”, que não são sentidos pelo muçulmano como uma coerção externa, mas que terminam por exercer “um controle recíproco permanente” (Pace 2005: 124).

Esse tipo de controle é mais difícil de acontecer numa sociedade em que os muçulmanos são minoria e onde o controle externo está diluído ou mesmo ausente. Possivelmente, isso leva a um relaxamento das práticas e pode conduzir o crente a um islã mais particular, subjetivo e mesmo nominal. De fato, é necessário que se lembre que, em princípio, a ligação do fiel muçulmano com Deus não é mediada por nenhuma instituição eclesiástica, mas apenas pela revelação corânica. A história da sociedade muçulmana demonstrou que, por isso mesmo, houve um esforço por parte dos dirigentes do nascente império para que se criasse, dentro da religião islâmica, um aparelho de normas religiosas que institucionalizasse o crer. Essas práticas foram então submetidas a um minucioso processo de juridicização, que terminou por estabelecer um direito muçulmano (Pace 2005:119-120). Fora de uma sociedade muçulmana ou onde os muçulmanos são minoria, fica difícil estabelecer tanto o controle coletivo como o jurídico.

Como não há no islã sacramentos ou a exigência de um clero, as comunidades muçulmanas funcionam pelo agrupamento dos fiéis, onde o dirigente das atividades religiosas (o imame<sup>13</sup>) será aquele fiel que tenha maior conhecimento da religião e esta função poderá ser rotativa entre os membros. Com isso, é fácil perceber que o controle dos fiéis fica muito mais restrito. Não há uma autoridade "sacramentada" que possa exercer um poder sobre toda a comunidade.

É importante lembrar, entretanto, que, ao longo da história islâmica, foi se criando uma classe de especialistas nas coisas sagradas, os *sheikhs*, separada dos demais crentes, o que seria de fato uma espécie de instituição clerical. Alguns desses especialistas têm uma função mais jurídica, e tanto esses como os dedicados às atividades religiosas são, na maior parte das vezes, funcionários do Estado. As comunidades muçulmanas, principalmente fora de países muçulmanos, podem funcionar sem sua presença, e o muçulmano da comunidade mais versado em religião torna-se o *imam* podendo testemunhar uma conversão, fazer um casamento, dirigir as orações, fazer o sermão, etc. É o caso, muitas vezes, entre nós.

Ao lado desta situação, é comum também que Estados muçulmanos (ou suas instituições internacionais) enviem para comunidades muçulmanas que vivem fora de países muçulmanos os xeques (ou *sheikhs*) que, por uma formação religiosa (atualmente universitária) específica, exercem a função de dirigir as atividades religiosas das comunidades dos crentes e também são mais versados na *sharia* (direito muçulmano). As maiores comunidades<sup>14</sup> existentes no Brasil, em geral, receberam, e algumas ainda recebem, um desses xeques, normalmente oriundos dos países do Oriente Médio, mas há também sudaneses, marroquinos e moçambicanos – esses últimos, vindos mais recentemente, têm a vantagem de falar o português –, que vêm com o intuito de preservar a religião na comunidade. Eles se dedicam às atividades religiosas, e a direção das sociedades é deixada a cargo de uma diretoria local. Uma comunidade pequena pode tam-

bém financiar, com recursos próprios, a vinda de um *sheikh*, como aconteceu em Juiz de Fora.

Mesmo esses *sheikhs*, apesar de terem uma autoridade moral sobre os fiéis, não os controlam<sup>15</sup>, principalmente numa sociedade não muçulmana como a nossa, que em geral eles conhecem muito pouco. Vários entrevistados afirmam que “o *sheikh* não manda. Com certeza ele é um líder que estudou mais” (muçulmana de nascimento). E é comum que alguns desses *sheikhs* entrevistados falem mais em “aconselhar”.

Resumindo, poder-se-ia sugerir, para refletir sobre a incerteza dos números de fiéis muçulmanos no Brasil, alguns fatores tais como a falta de controle dos fiéis pelas comunidades, a presença de um islã nominal, a integração desses imigrantes e de seus filhos na sociedade mais ampla e seu conseqüente afastamento da religião, o trânsito do movimento migratório do Oriente Médio<sup>16</sup>, o recente, e ainda tímido, reavivamento e volta para a religião entre os antigos adeptos, e ainda sua recente abertura para a sociedade brasileira, questão que, no nosso entender, é a mais relevante para o campo religioso brasileiro e da qual vamos tratar a seguir.

## 2. Mudanças em curso

O que levou o islã vivido no Brasil como uma religião étnica ou quase-étnica a se tornar mais uma opção no campo religioso brasileiro? É essa questão que queremos responder aqui.

Pierre Sanchis (2001:13), ao falar do universo protestante histórico nas regiões de colonização suíça ou alemã e de sua “representação mais corriqueira”, segundo ele, errada ou ultrapassada, como uma religião quase étnica a qual se abririam apenas dois caminhos – “entrar no avivamento e ‘renovar-se’ ou desaparecer” – nos leva a pensar no caso do islã. Essa religião também segue outra alternativa (Peres & Mariz 2003): deixar de lado sua identificação étnica, retomar seu caráter universal e assumir uma identidade mais exclusivamente religiosa, apresentando-se no mercado religioso como mais uma opção viável para o crente brasileiro. É isso, no nosso entender, o que está acontecendo com o islã no Brasil.

Alguns dos fatos que, segundo percebo, estão levando a esta mudança não foram necessariamente desenhados por seus autores tendo em mente este resultado, mas terminaram levando a tal caminho.

### 2.1 Os novos *sheikhs*

Como informei acima, os dirigentes das atividades religiosas podem ser tanto os membros da comunidade mais versados em religião, como xeques (*sheikhs*) enviados de fora por países muçulmanos. Um dos membros antigos da

comunidade de São Paulo me contou que, no caso das comunidades paulistas que os receberam, o fato desses xeques falarem apenas o árabe não ajudava na tarefa de trazer de volta os filhos dos imigrantes desgarrados e mais voltados para a sociedade brasileira, porque a língua e a cultura daqueles religiosos criava obstáculos para uma comunicação mais fluida e aberta. Houve então, por parte de um grupo da comunidade muçulmana paulista, a idéia de formar xeques que fossem nascidos no Brasil, portanto “brasileiros”, mas que estudassem nas universidades religiosas islâmicas. O fato de saberem a língua e conhecerem de perto a cultura brasileira permitiria uma aproximação e comunicação mais efetiva com as novas gerações. Esse grupo se mobilizou, pedindo ajuda a órgãos internacionais e ao Centro Islâmico – conselho integrado por embaixadores dos países islâmicos que servem em Brasília –, fundado em 1985.

Fruto dessa iniciativa, alguns estudantes brasileiros, filhos de imigrantes, ganharam bolsas para ir estudar na Arábia Saudita em uma universidade islâmica, na década de 1980. Segundo nos contaram os dois *sheikhs* brasileiros, muitos foram e voltaram devido ao rigor e dificuldades de estudo, mas dois deles formaram-se e tornaram-se os primeiros *sheikhs* nascidos no Brasil.

Estes *sheikhs* vivem em São Bernardo do Campo, São Paulo, onde estão concentradas várias organizações internacionais muçulmanas com sede no Brasil, como a World Assembly of Youth – WAMY, a União dos Estudantes Muçulmanos do Brasil – e o Centro Internacional de Divulgação do Islã para América Latina – CDIAL, algumas delas dirigidas por eles. Essas instituições são financiadas por organismos muçulmanos internacionais, principalmente da Arábia Saudita. E a presença desses organismos internacionais, principalmente na cidade paulista de São Bernardo, termina por angariar negócios, com os países árabes, que são organizados pela liderança daquela comunidade. Um negócio que é organizado por eles é a emissão de certificados para a carne bovina e de frango. Há uma entidade que administra esses certificados e promove cursos de abate *Halal*<sup>17</sup> dirigidos a muçulmanos, para ensinar a fiscalizar o abate correto de frango e também de carne bovina. Após o curso, alguns desses muçulmanos vão viver em lugares próximos aos grandes abatedouros que exportam carne para países muçulmanos, segundo fui informada.

A capital paulista e alguns municípios de sua região metropolitana têm a maior concentração de muçulmanos do país (40%), número expressivo de instituições muçulmanas, muitos contatos com o mundo islâmico e acesso a capital para financiar suas atividades, mais do que a maior parte das comunidades brasileiras. Além disso, São Bernardo tem dois *sheikhs* brasileiros, grande capital simbólico, sendo por isso a sede de várias organizações muçulmanas internacionais.

O papel que estes novos *sheikhs* terão no islã brasileiro ainda está se desenhando, mas de fato eles já ocupam um lugar de ampla liderança e são referência nacional em termos de materiais de divulgação impressos, promoção

de encontros nacionais e participação em eventos internacionais muçulmanos como, por exemplo, a peregrinação (*haji*).

Talvez mais do que resgatar os filhos de muçulmanos desgarrados – objetivo primeiro da iniciativa –, esses *sheikhs* passaram a tornar o islã mais brasileiro e mostrar que ele pode de fato vir a se radicar aqui. Isto ainda é o começo de um processo e é importante que não se esqueça de que esses primeiros *sheikhs* são filhos de imigrantes e sua formação foi realizada na Arábia Saudita, local onde o islã está vinculado ao *wahhabismo*<sup>18</sup>, que é uma corrente bastante “rígida e puritana” do islã.

Outras comunidades também têm seus contatos com o mundo muçulmano. O Rio de Janeiro, que até pouco tempo não tinha financiamento externo, nem *sheikh* estrangeiro<sup>19</sup>, agora recebe uma ajuda financeira do Kuwait, o que permite ao *sheikh* e presidente da Sociedade, um sudanês radicado no Brasil e que fala um português perfeito, poder se dedicar exclusivamente às atividades tanto religiosas como de administração e divulgação do islã. Ele me relatou que, no momento, há duas pessoas da comunidade do Rio e uma da comunidade de Juiz de Fora que foram enviadas através da SBM/RJ para o Sudão para aprender árabe e fazer um curso em um Instituto de Ciências Islâmicas. Receberam um financiamento internacional para as passagens e o instituto sudanês fornece livros, alojamento e alimentação. Eles também deverão receber uma bolsa de alguma organização internacional (as bolsas são concedidas quando chegam lá). Esses enviados são convertidos, ou seja, “novos muçulmanos”.

Toda essa movimentação para preparar especialistas da religião muçulmana que falem português, que começou tendo em mente os filhos dos muçulmanos distanciados e por demais adaptados à sociedade brasileira, parece ter agora em vista, cada vez mais, a população brasileira e seu potencial de conversão.

## 2.2 A formação e funcionamento das Sociedades Benéficas Muçulmanas (SBM) no Brasil

Para continuar a falar sobre este assunto, farei uma interrupção necessária para que se entenda como funcionam as comunidades muçulmanas no Brasil.

O islã, como dissemos acima, não tem um aparelho eclesiástico hierárquico que controle as diversas mesquitas, o que o torna mais próximo do protestantismo do que do catolicismo romano. Cada mesquita é independente e não há, no mundo sunita, algo como um papa que dê a palavra final sobre uma questão. Houve na história islâmica um esforço neste sentido, pois havia um grande império que precisava ser controlado, com a conseqüente criação de um aparelho de normas religiosas institucionalmente estabelecidas, a *sharia*, que terminou por torna-se um verdadeiro “papa de papel”, como diz o islamólogo italiano Alessandro Bausani (1988). Foi por meio da determinação dessas prá-

ticas religiosas e sua minuciosa regulamentação que se procedeu a um processo de jurisdicização religiosa da vida social e criação de um direito muçulmano com sua jurisprudência corânica.

No mundo muçulmano, os mecanismos de controle sócio-religioso são os comportamentos codificados, que garantem a ordem e fazem parte da vida do crente. Como diz Pace (2005: 120-124), a disciplina nunca parece imposta, já que as práticas são confiadas à livre iniciativa individual do crente. Esses comportamentos foram codificados na *sharia* – lei divina, conjunto de normas que rege a vida religiosa e social do crente –, e, a partir delas, foram criadas fórmulas processuais jurídicas que regulam atos públicos como divórcio, casamento, herança, e também atos religiosos relacionados ao jejum, à peregrinação, etc. Surgiram então escolas jurídico-religiosas – no mundo sunita são quatro escolas –, que variam um pouco entre si quanto, por exemplo, à obrigatoriedade, permissividade ou punição, mesmo quando as práticas religiosas são as mesmas, seguindo um único esquema de padronização.

Essas práticas são entendidas pelo crente como reveladas no Corão e, portanto, como ordens divinas. Muitas delas são apenas sugeridas no Corão, e é através da *sunna* (ou prática do profeta Muhammed) e dos *hadiths* (seus ditos) que são então explicitadas ou, ainda, foram fruto de uma interpretação posterior durante o processo de institucionalização da religião.

Em um país muçulmano, portanto, o controle religioso se dá através da prática coletiva dos comportamentos religiosos de massa, fruto da observância pessoal dos ritos de oração estabelecidos e outros, supervisionados por doutores da lei que garantem o cumprimento necessário dessas práticas. Para as questões em que há dúvida ou discordância, doutores da lei se reúnem e emitem pareceres (*fatwa*) baseados na jurisprudência corânica estabelecida ao longo dos anos e em interpretações passadas. Segundo alguns estudiosos, poder-se-ia dizer que, no mundo sunita, uma possível referência forte seria a dos doutores da lei e teólogos da tradicional Universidade de Al Azhar, no Cairo. Entretanto, não existe uma ordem institucional única que possa ser tomada como a representante máxima de todos os muçulmanos. Na maior parte dos países islâmicos, a ortodoxia é determinada pelo poder político – o *sheikh* de Al Azhar, por exemplo, é nomeado pelo presidente do Egito desde 1961 – através dos doutores da lei, que são funcionários do Estado.

Em países onde o islã é minoria, como no Brasil, não há uma referência única e as diversas mesquitas são independentes. Normalmente, ou estão ligadas à região de origem da maioria dos imigrantes, e/ou a organismos internacionais de financiamento, e/ou a outras mesquitas brasileiras como forma de se manterem e de partilharem a prática do islã. Há uma Federação que tem como objetivo reunir todas as mesquitas, mas que, segundos os próprios muçulmanos, não funciona; e uma Liga de Sábios que reúne os *sheikhs* que estão no Brasil.

As mesquitas se apresentam, portanto, independentes umas das outras, podendo resolver suas próprias questões internamente, tomando como referência o aparelho de normas religiosas institucionalmente estabelecidas. Isto torna difícil uma liderança nacional, ou uma representação unida das diversas comunidades. Não há uma autoridade que represente o islã no Brasil, reconhecida pelas diversas comunidades. A liderança e o poder surgem do controle das diversas instituições muçulmanas como a World Assembly of Youth, a União dos Estudantes Muçulmanos do Brasil e o Centro Internacional de Divulgação do Islã para América Latina, financiadas pelos organismos internacionais; dos negócios realizados por países muçulmanos com o Brasil como o abate *Halal*; e do capital simbólico representado pelo saber do *sheikh*, principalmente daqueles que falam português. A comunidade paulista, conseqüentemente, detém o maior poder. Mesmo assim, é um poder relativo – mais relacionado a questões econômicas – e não é necessariamente reconhecido por todos.

A comunidade do Rio de Janeiro, recentemente, também começou a buscar esses contatos internacionais, possivelmente como uma forma de fazer frente a esse controle das instituições dominadas pelo grupo paulista, do qual se ressentia.

De qualquer forma, cada comunidade corre atrás de financiamento para sua mesquita, para trazer um *sheikh*, para enviar seus membros para a peregrinação ou estudar fora. As diversas Sociedades Beneficentes Muçulmanas são, portanto, entidades autônomas, possuem uma diretoria e seu presidente não é necessariamente o *sheikh*, porque muitas vezes este especialista religioso vem de fora e não fala português.

Pelos vários exemplos de comunidades pesquisadas, é possível falar em dois modelos de formação. O que chamo modelo mais endógeno, fruto de dinâmica interna da comunidade, é aquele em que a comunidade de imigrantes se reúne e funda a Sociedade Beneficente Muçulmana como forma de manter sua cultura e sua religião. Em geral, congrega uma população razoável de imigrantes e está preocupada com o distanciamento dos muçulmanos, e principalmente de seus filhos, da religião de origem. Esse parece ser o caso das primeiras comunidades, como as de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro, entre outras. Muitas vezes, a fundação da sociedade era, em um primeiro momento, mais um ponto de encontro social, que efetivamente um início de práticas religiosas. A comunidade de Porto Alegre segue também este modelo, apesar de ter sido fundada mais tarde (1989) – aí também, só a partir de 1996, os muçulmanos a ocuparam para suas práticas religiosas (Pereira 2001).

O modelo mais exógeno de formação, fruto de dinâmica externa à comunidade, aconteceu em lugares onde o número de imigrantes e seus descendentes era menor, e foram fatores externos à comunidade, como o surgimento de algum brasileiro convertido ou buscando a conversão, ou a presença de outros

muçulmanos temporariamente vivendo no país, que levaram à formação de uma sociedade muçulmana. Esse modelo é mais recente. É o caso de Juiz de Fora, que com seu pequeno número de muçulmanos, imigrantes libaneses chegados na cidade na década de 1960, iniciou, em 1998, o processo de criação da sociedade e busca de um lugar para as orações a partir da presença de estudantes africanos muçulmanos que vieram cursar a universidade na cidade. Havia já também alguns poucos convertidos: um ou dois funcionários de comerciantes muçulmanos. Na pequena comunidade de Fortaleza, foi a presença e atuação de um convertido que, buscando outros muçulmanos imigrantes dispersos na cidade, liderou a inauguração de uma sala de orações (2001), um *mussalah*, como se diz em árabe, tornando-se inclusive o primeiro *imam*.

Pode-se dizer que o modelo endógeno é o mais comum e que este segundo modelo, o exógeno, é mais recente. Este último, principalmente quando traz como elemento impulsionador o convertido, já nos parece fruto da dinâmica interna do campo religioso brasileiro.

### 2.3. Os divulgadores e os convertidos “brasileiros”

#### 2.3.1 Os divulgadores

Segundo informação do presidente da SBM do Rio de Janeiro, há, atualmente, 85 comunidades islâmicas no Brasil e 50 divulgadores. Divulgador é alguém preparado para exercer as atividades religiosas e também de divulgação do islã. Normalmente, o divulgador é um *sheikh* que cursou uma universidade islâmica de teologia ou alguém que se preparou para tal através de cursos em institutos islâmicos, ainda que não tenha feito um curso universitário de teologia. Uma mesquita que tem um divulgador está mais apta a cumprir com suas funções religiosas e também a se expandir, principalmente se este divulgador fala português, o que começa a acontecer em algumas delas. Uma mesquita pode ter um *sheikh* e uma equipe de divulgação, como é o caso da mesquita de São Bernardo. Nesse caso específico, o que possivelmente contribui é o fato de o CDIAL ter sua sede também em São Bernardo e lá trabalharem alguns muçulmanos ligados à mesquita. A mesquita do Rio tem seu *sheikh* e uma equipe de divulgação. Associações menores não têm *sheikhs*, nem divulgadores; em geral, suas atividades se resumem às orações coletivas das sextas-feiras. Caso sejam chamados para falar em algum lugar como escolas, universidades, etc., vai aquele que pode e que muitas vezes está liderando a associação, mas não existe um trabalho organizado de divulgação.

Assim, por tudo que foi dito anteriormente, o trabalho das associações muçulmanas no Brasil se dirigiu, primeiramente, para os muçulmanos afastados ou filhos de muçulmanos desgarrados, e a atividade de divulgação era primordialmente voltada para “esclarecer os equívocos” entre o público brasileiro mais

amplo. Não havia, portanto, uma preocupação em converter brasileiros sem ascendência muçulmana. Isso foi repetido em entrevistas pelos *sheikhs* de São Bernardo (Peres & Mariz 2003), em discurso do presidente do CDIAL (Pereira 2001) e também mencionado pelo *sheikh* do Rio de Janeiro.

Esse dirigente carioca me disse que, em discurso, o presidente do CDIAL, Ahmad Ali Saif, falou que havia quase 400.000 muçulmanos em São Paulo, muitos deles se diluindo na sociedade brasileira, perdendo suas raízes, e que ele dirigia um trabalho para resgatá-los ou direcionava o seu trabalho para a população brasileira de modo geral. Sua opção foram os muçulmanos. Na opinião do dirigente carioca, isso não está errado, mas é possível fazer as duas coisas com grupos especializados nas diferentes tarefas. Segundo ele, até os livros publicados pelo CDIAL em português são direcionados para quem tenha uma mentalidade árabe, não são materiais selecionados para a mentalidade ocidental. Ele diz que isto também ocorre nos demais países da América Latina, mas, em São Paulo, principalmente, criou-se algo como se fosse “uma muralha”, que vem impedindo que a religião seja vista como algo diferente daquela realidade “bairrista” vivida na região de origem. Como Montenegro (2000, 2002a) discutiu anteriormente, a comunidade carioca defende uma ruptura étnica do islã, o que nativamente se chama “arabização”, mas é claro que, criticando essa “arabização”, de fato constatam sua forte presença entre nós.

Mesmo que a comunidade paulista, principalmente através do trabalho do CDIAL, também produza material de divulgação com intenção proselitista para o público brasileiro, com certeza esta não é – ou não era, as coisas podem mudar – sua prioridade.

A liderança da SBM do Rio de Janeiro, ao contrário desta posição paulista, desde 1993 decidiu que os esforços deveriam ser em direção aos brasileiros. Primeiramente, tentaram realizar um censo dos muçulmanos existentes no estado do Rio de Janeiro, e com isso descobriram resistência na própria comunidade muçulmana. Segundo o dirigente, a partir de então, 80% dos esforços do seu grupo são concentrados para a população brasileira e 20% para a população muçulmana, e nesta os esforços são direcionados para os filhos dos muçulmanos, já que os mais velhos sentem que “o tempo passou e não têm como voltar atrás”, apesar de desejarem que seus filhos recebam essa educação na religião. A proporção exata de conversos varia segundo diferentes fontes. O *sheikh* diz que os conversos são em torno de 80% dos membros da comunidade – em 2005, ter-se-iam convertido vinte brasileiros –, enquanto outro informante da mesquita me disse serem 40% conversos, 40% imigrantes árabes e 20% imigrantes de países africanos e outros. Montenegro (2002a:66,86) diz em seu artigo que havia, na época de sua pesquisa, 50% de convertidos, 40% de imigrantes de origem árabe e 10% de muçulmanos de diversos países, principalmente africanos. É bem provável que essa cifra de convertidos varie em torno de 50%, para mais ou para

menos, entretanto, é fato que da primeira vez que fui à oração, em 2000, havia 60 pessoas e nas vezes que estive em 2006 o número era de aproximadamente 110 pessoas. Houve um aumento significativo na frequência registrada (quase dobrou), contudo, isto não quer necessariamente dizer que este aumento tenha sido apenas de conversos. Mesmo assim, os “muçulmanos de nascimento” que falam o árabe são a liderança da sociedade e marcam uma forte presença, denotando a importância não mais de uma comunidade étnica, mas lingüística.

Recentemente, a SBM do Rio de Janeiro incentivou a publicação de três livros escritos por membros mais jovens da sociedade, filhos de imigrantes, nascidos no Brasil, portanto mais próximos da mentalidade brasileira, e que estudaram aqui e em países árabes. Segundo me explicaram, os livros são fruto de pesquisas em várias fontes, e o material é apresentado numa linguagem muito acessível e fácil para uma população não muçulmana. Claramente, isto é um esforço para oferecer outros livros ao público brasileiro, diferentes daqueles publicados pelo CDIAL. A Sociedade carioca também se mobilizou e enviou seis “novos muçulmanos” para o *hajj*, ou peregrinação. Encontrei-os na oração após a viagem, com álbum de fotos e presentes para os amigos.

Para o dirigente carioca, a população da América Latina, desde o Caribe até a América do Sul, forma uma sociedade nova, com apenas quinhentos anos de história, e por isso “não tem uma formação ideológica bastante firme, apesar da influência da Igreja Católica”. As pessoas aqui estão buscando a religião. A interpretação que ele faz do trânsito religioso característico do fiel brasileiro é que este comportamento denota que a pessoa está procurando uma religião (e também não tem o *American dream* como nos Estados Unidos), não tem uma formação solidificada e isso facilita o trabalho:

você sempre encontra uma pessoa que foi católica, depois protestante, depois budista, depois foi candomblé, porque ainda não está formado esse conceito padronizado da religião para elas. Então é fácil chegar a essa pessoa porque ainda está em busca, coisa que não tem tanta facilidade assim na Europa, nos Estados Unidos.

Pelo que vimos até agora, é possível dizer que há um grupo de muçulmanos mais voltado para sua identidade étnica e não tão preocupado com a conversão de “brasileiros”, como é o caso de São Paulo, e um outro grupo mais distanciado desse pólo e se concentrando numa identidade mais voltada para a religião, que se preocupa com essa conversão. Discuti essa questão em artigo anterior (Peres & Mariz 2005a), no qual partia desses dois pólos como tipos ideais para pensar a realidade do islã no Brasil.

Há ainda mais um elemento novo, que é o engajamento dos convertidos na divulgação da religião. Normalmente, os novos convertidos querem trazer

mais gente, e um dos motivos sociológicos é a necessidade de formar uma comunidade que reforce a plausibilidade da sua escolha, como discutiremos a seguir ao falar dos convertidos. Em São Paulo, um grupo de convertidos começou a se organizar autonomamente para produzir material mais adequado à divulgação para brasileiros (Peres & Mariz 2005b), e a mesquita de São Bernardo tem um expastor evangélico, atualmente estudando na Síria, que se dedica a este trabalho, remunerado pelo CDIAL, explicando que converte ao islã com a Bíblia.

Além disso, funcionam, como divulgadores não intencionais, a própria mídia<sup>20</sup> e sua constante referência à religião muçulmana. Alguns convertidos disseram que se aproximaram para conhecer depois de ter lido no jornal ou visto algo na TV. Uma convertida chegou mesmo a dizer que quando o islã apareceu mais na mídia foi que ela percebeu que era uma religião à qual poderia se converter, ou seja, antes ela achava que o islã era uma religião étnica e que, por isso, não estaria aberta para conversão (Ramos 2003). Um convertido de Belo Horizonte me disse em entrevista que procurou o islã após ler em jornal matéria que falava de um atentado suicida. Recentemente, foi divulgada pelos meios de comunicação a conversão do atleta Jadel, que falou sobre sua nova religião. Portanto, tanto referências negativas quanto positivas podem chamar a atenção do fiel. Outro canal muito forte de divulgação é a internet, como mostraremos mais adiante.

### 2.3.2 Os convertidos

Sobre os convertidos, dois artigos anteriores trataram de diversos aspectos dessa temática (Peres & Mariz 2005a, 2005b), por isso aqui a abordarei de forma muito geral.

Se os muçulmanos são em número pequeno, os convertidos<sup>21</sup> são em número ainda menor. Segundo fontes muçulmanas, em torno de 10.000 (Demant 2004), nada, se comparado com as multidões evangélicas. Na maior parte das mesquitas, os convertidos são ainda lembrados pelos nomes e contados nos dedos. Normalmente, chegam através de algum amigo, dos cursos promovidos pelas Sociedades Benéficas – em geral há cursos de árabe e de religião que são divulgados em jornais; ou porque ouviram falar e querem conhecer melhor, atraídos pelas notícias da mídia; outros, alguns negros, chegam através de leituras ou do filme de Malcom X e dos movimentos muçulmanos e *raps* de negros americanos; há ainda alguns que vêm por terem conhecido o sufismo; outros por relacionamento matrimonial ou de outra sorte com algum muçulmano; alguns poucos são movidos por inspiração política de crítica ao Ocidente capitalista; e há ainda outros que chegam por terem obtido informações pela internet, o que me parece se tornar uma tendência crescente: O *sheikh* do Rio me disse que, outro dia, uma mulher de uma cidade onde não havia comunidade muçulmana

se converteu pela internet. Depois de alguns contatos pela internet com ele, ela resolveu se converter e repetiu a *shahada*<sup>22</sup> pelo *skype*. É uma “brasileira convertida”, faz curso superior e, mesmo sendo a única muçulmana de sua cidade, usa o véu. Parece que pessoas interessadas ou curiosas e mesmo muitos convertidos acessam e se informam através de sites muçulmanos. Existe até mesmo um site matrimonial, e fui informada que na mesquita do Rio de Janeiro já houve alguns casamentos através deste recurso.

Nas comunidades de São Paulo, é comum que os “novos muçulmanos” reclamem dos “muçulmanos de nascimento”, em geral árabes, e se sintam por vezes pouco acolhidos. É bem provável que o esforço que esses “novos muçulmanos” despendem na divulgação do islã seja também consequência da falta que sentem de uma comunidade mais próxima, que lhes dê plausibilidade. As “novas muçulmanas” de Juiz de Fora dizem que as libanesas se sentem muçulmanas mais completas. Conflitos de caráter étnico parecem existir onde há uma comunidade de imigrantes atuante.

A comunidade do Rio, por ter um bom número de convertidos<sup>23</sup>, não parece ter este problema atualmente. Entretanto, nota-se ainda que a organização da Sociedade está nas mãos dos membros mais antigos, em sua maioria “árabes ou que falam árabe”, apesar de ter um ou outro diretor “brasileiro” e uma secretária “brasileira”.

O islã surge no cenário das cidades brasileiras<sup>24</sup> como mais uma religião a oferecer uma nova identidade religiosa a crentes que estão em busca de uma vida mais regrada e com sentido, ou de uma vida religiosa mais exótica, ou para aqueles que de alguma forma se sentem discriminados ou excluídos e que – como disse um membro antigo da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro com certa tristeza e ironia – imaginam que o islã, por ser também marginalizado, seria seu lugar adequado. É bom lembrar mais uma vez que os convertidos são em número muito reduzido e, de fato, não é possível ainda dizer se o islã vai crescer ou não entre nós.

Dois fatos talvez nos ajudem a pensar que tipo de perfil o islã brasileiro, ou pelo menos aquele promovido por lideranças mais atuantes, está buscando.

O primeiro diz respeito a alguns jovens negros que, convertidos ao islã, inauguraram, em 2005, um *Mussalah* (sala de oração) no centro de São Paulo, cuja administração é primordialmente negra<sup>25</sup> e conta com um *sheikh* moçambicano. Segundo informação de um muçulmano do Rio, esta foi uma iniciativa da própria comunidade paulista e que, na opinião dele, não é a mais adequada – não esqueçamos que as comunidades muçulmanas são autônomas. Isto corrobora algumas críticas feitas por um integrante negro na mesquita de São Bernardo, quando ao ser entrevistado, em 2000, disse que o movimento negro não estava querendo praticar o islã, mas fazer um uso ideológico do mesmo. Uma liderança paulista me confirmou que foi “o pessoal de São Bernardo”

que financiou o lugar, mas disse que isto foi para facilitar, já que os membros trabalham naquela área; entretanto, confirmou que a maioria é negra, que são poucos e que seguem diferentes tendências.

O outro fato aconteceu no Rio de Janeiro. Encontrei em uma rua de um bairro da cidade, colado em um poste, um cartaz dizendo: "Conheça o islã, acesse o *site jihad* islâmico." Perguntei ao presidente da SBM sobre o mesmo, pensando ser divulgação deles, e ele me respondeu que era de um ex-membro da mesquita, "brasileiro convertido", que tinha esse "grupo nacionalista". Ao saber do site, a diretoria havia lhe chamado, aconselhado, advertido e, como ele se recusou a ouvir, foi pedido que se afastasse da comunidade. O presidente me explicou que aqui no "mundo ocidental" o imaginário da população liga *jihad* a terror e isso pode prejudicar as atividades da Sociedade. Disse ainda que os textos corânicos podem ser interpretados de forma tendenciosa e que isso muitas vezes é feito por pessoas revoltadas contra a sociedade que vão buscar fundamentos para sua revolta no livro sagrado, esquecendo que também se encontra no Alcorão textos que falam de tolerância, busca do conhecimento, etc.

Quando fui, duas semanas depois dessa conversa, à oração da sexta-feira, a temática do sermão foi exatamente a questão da expulsão. O membro afastado teria ido a uma festividade da comunidade e também aparecido na reunião da sexta-feira anterior. O *sheikh* criticou este comportamento e disse que todos os membros tinham que estar unidos nesta decisão e precisavam isolar essa pessoa, não a convidando para nada, nem permitindo que participasse de qualquer reunião da comunidade.

A SBM do Rio de Janeiro está em um processo de integração na sociedade mais ampla, participando em várias comissões instituídas, tanto em nível municipal como estadual e federal, para discutir e sugerir formas de combater a discriminação religiosa. Representantes muçulmanos do Rio de Janeiro foram até Brasília e estão lutando por seus direitos religiosos na esfera pública, entre eles: a adaptação dos uniformes escolares e militares para as mulheres muçulmanas, uso do véu nas escolas e estabelecimentos de trabalho; para que os muçulmanos tenham ponto facultativo nas duas festas religiosas muçulmanas; para que disponham de duas horas de almoço na sexta-feira para poder participar da oração na comunidade, podendo depois descontar essa hora a mais de um banco de horas; para que sejam avisados do cardápio, em escolas e quartéis, 24 horas antes, de forma que possam, caso não haja alternativa, levar algo para comer.

Ele me explicou ainda que o uso dos trajes religiosos na documentação já é uma lei federal, mas alguns postos de atendimento às vezes exigem uma comprovação e a Sociedade envia uma carta. A comunidade também está junto com a Igreja Católica preparando seu material para o ensino religioso nas escolas de ensino fundamental e básico.

Por tudo isso, observa-se que a comunidade está buscando uma inserção

na sociedade brasileira e, com certeza, o “grupo nacionalista”, com sua pregação mais radical, põe em risco este processo. Como disse o presidente: “nós somos brasileiros vivendo aqui no Brasil; nossas sugestões [para o governo] foram pautadas sobre problemáticas que nos fazem frente aqui no Brasil.”<sup>26</sup>

Ainda segundo seu relato, o pessoal de São Paulo também foi chamado pelo governo para participar dessas comissões sobre direitos religiosos e discriminação, mas preocupou-se mais em discutir questões políticas internacionais, como a questão Palestina, etc. A SBM do Recife também esteve presente, mas foi a comunidade do Rio que as levou à frente, e agora estão aguardando que o Congresso vote essas propostas sugeridas em projeto de lei. É possível arriscar um palpite e dizer que a comunidade de São Paulo também prefere deixar a militante comunidade negra mais autônoma.

Ao dizer isto, tenho em mente que a inserção socioeconômica e o nível educacional da população de imigrantes muçulmanos e seus descendentes no Brasil está acima da média nacional. Em artigo que analisa os dados do censo, Waniez & Brustlein (2001:169) concluem dizendo que eles são “um grupo social particular, pequeno em número, mas bastante ativo nas camadas sociais superiores da população e nos lugares de importância do poder econômico”. Por isso, creio que a tendência do perfil muçulmano no Brasil não é tanto dirigir-se a marginalizados e excluídos, ou ter um viés de luta política ou econômica para mudar o *status quo* aqui no nosso país. A questão política que interessa a essa comunidade é internacional e diz respeito aos países do Oriente Médio, dos quais em geral se originou, e traz embutida, por motivos históricos e geopolíticos contemporâneos, uma crítica aos Estados Unidos e ao Ocidente pelo seu papel nestes conflitos e pelo que acreditam ser uma discriminação à religião muçulmana. Este interesse, entretanto, no meu entender, não é o que caracteriza o perfil do islã no Brasil, que me parece se desenhar cada vez mais em direção ao mundo religioso, enfatizando uma pregação moral e puritana, principalmente nas comunidades onde começam a chegar os convertidos.

### 3. Algumas estratégias e dificuldades no campo religioso

A história do campo religioso brasileiro está permeada pelo que Sanchis (2001:29) chama de “tradicional *habitus* flexibilizador”, em que é possível um sincretismo que não suprima diferenças. Como o islã lida com essa porosidade de identidades do crente brasileiro e suas múltiplas pertencas?

Algumas respostas puderam ser identificadas. Uma delas diz respeito ao que foi falado acima sobre a autoridade do *sheikh*. Alguns convertidos, em entrevista, diziam ter respeito pelo *sheikh*, mas que não seguiriam certa coisa, mesmo reconhecendo nele um conhecimento maior da religião, por não se sentirem obrigados a concordar ou seguir o que o *sheikh* fala. As mulheres não

são obrigadas a freqüentar as orações da sexta-feira – em São Bernardo, várias delas não o faziam –, e com isso tendem a ter contatos menos freqüentes e se distanciar da comunidade. Como a comunidade tem um papel muito forte no islã de controle sócio-religioso, é de se esperar que a diminuição desse controle religioso leve a uma prática mais relaxada, ou mais particular dos fiéis. Os *sites* na internet são uma opção para alguns fiéis, mulheres principalmente, que procuram interlocutores com os quais se sintam mais à vontade. Um dos *sites* mais freqüentados pelas mulheres brasileiras é o de Maria Amoreira, carioca convertida ao islã que vive no Egito. A SBM carioca também tem uma comunidade virtual no *orkut*. No meu entender, tudo isso permite que os conversos muitas vezes façam suas próprias sínteses e busquem um islã mais desterritorializado, que parece estar presente nesses espaços.

A questão da autoridade é complexa, e no incidente acontecido na mesquita carioca, relatado acima, deu para ver que a diretoria de uma Sociedade tem o poder de afastar um membro, mas tem dificuldades em impedir que ele desobedeça às determinações. É essa ausência de uma autoridade sacramentada e definitiva que pode tornar possível uma vivência mais particular da religião, adaptada à vida de cada crente.

Há também formas diferentes, entre as mesquitas, de interpretar certas questões. Por exemplo, na mesquita de Santo Amaro houve uma festa junina e homens e mulheres vestidos de caipira dançaram juntos; esta situação foi criticada por um dos *sheikhs* de São Bernardo, que disse que isto se devia a uma falta de conhecimento da religião.<sup>27</sup> Em São Paulo, onde há várias mesquitas, o crente pode mudar de mesquita, o que lhe proporciona certa mobilidade. Discordâncias sobre interpretações em questões de ortodoxia podem às vezes levar a desentendimentos, mudanças de mesquita ou até mesmo afastamento. Entrevistei três muçulmanos que dizem não freqüentar mais nenhuma mesquita específica, mas seguem se considerando como tal.

O que quero apontar com todos esses exemplos é que o islã, por ser uma religião leiga, baseada no princípio da íntima conversão à fé e da responsabilidade individual (Pace 2005:117), tende a deixar espaço para a consciência do convertido, principalmente num país não-muçulmano, onde o aparelho de normas religiosas institucionalmente estabelecidas não tem uma prática comunitária coletiva na sociedade abrangente que lhe dê suporte e controle, nem a garantia do direito muçulmano para seu cumprimento. A ausência de uma autoridade institucional centralizada e única permite a alguns crentes que se sintam com liberdade para seguir as práticas à sua maneira.

Sobre a dupla pertença, o islã prega uma adesão absoluta, mas o *sheikh* da comunidade do Rio de Janeiro me explicou que não dá para exigir tudo de uma vez, contando-me como o profeta ensinava, àqueles que iam pregar, a fazer as coisas por etapas. Por isso, sua estratégia é de conhecer o fiel que quer se

converter, saber qual era a sua religião anterior, para poder ser capaz de se comunicar com ele e não ferir seus princípios anteriores. Aos poucos, vai-se ensinando a religião e permitindo que o novo convertido aprenda e se corrija. É, como me explicou, uma “psicologia gradativa”. Aqueles que se convertem, em geral, se submetem a um curso sobre a religião aos sábados, mas mesmo assim levam tempo para conhecer a nova religião. Por exemplo, alguns convertidos consultam a astrologia, coisa proibida no islã, segundo me informou; aos poucos, ele vai corrigindo isso, com certa tristeza e ironia, e o crente termina por abandonar esse hábito. Até nas questões mais graves como bebidas alcoólicas, ou no “relacionamento de sexo aberto, sem compromisso, antes do casamento”, ele é a favor de que não se profba de imediato, nem se exija que a pessoa deixe esses comportamentos do dia para a noite. Alguns levam seis meses para abandoná-los, outros menos tempo, e, cada vez que o novo crente aprende mais sobre a religião é possível exigir dele um compromisso maior.

Com relação ao Natal, em algumas entrevistas de conversos paulistas, alguns diziam já não participar da festa familiar. No Rio, entretanto, o *sheikh* acredita que é muito difícil para um novo converso, que “a vida inteira se acostumou a sentar naquela ceia de natal com a família”, não participar da comemoração, e que ele pode fazê-lo e até aproveitar para explicar como o islã vê Jesus e, em vez de desejar “Feliz Natal”, fazer outros votos como “Saúde” ou “Que Deus o oriente”, sempre em clima de cordialidade. Isto se deve ao fato de que muitos conversos vivem em famílias de religião mista, e é importante não criar muitos conflitos. O fiel é aconselhado, entretanto, a não participar do carnaval; e a Sociedade organiza encontros de juventude fora da cidade para facilitar esta não participação.

Como possuímos poucos estudos sobre os convertidos, ainda não temos muitos exemplos de dupla pertença, mas alguns deles são bastante ilustrativos. Dois convertidos dizem freqüentar centros espíritas e não vêem problemas nisso. Outra convertida contou: “antes de completar um ano de convertida, eu não me desconverti, mas eu não assumo o islã como minha única religião. [...] Eu continuo dentro do islã, dentro do cristianismo, eu admiro o budismo e todas as outras religiões, porque eu sou uma pessoa religiosa...” Os exemplos, apesar de poucos, mostram que para alguns crentes brasileiros é mais fácil se converter a uma nova religião, por mais diferente que ela seja, do que abdicar da dupla pertença.

Sobre a itinerância do fiel que segue um percurso próprio, ainda não é possível afirmar se fiéis saem da religião e se dirigem para outra. As lideranças dizem que é raro algum convertido abandonar o islã, entretanto, isto ainda terá que ser verificado com pesquisa. Em uma conversa com um convertido do Rio de Janeiro, atualmente afastado, ele me disse que mais que abandonar a religião, o que ele tinha certeza é que estava abandonando a instituição e não iria voltar a freqüentar a comunidade, porém ainda não estava seguro se iria aban-

donar também a religião islâmica. Uma família de São Bernardo, convertida e atualmente afastada, também me disse em entrevista algo similar.

Na Sociedade do Rio, há pouco tempo se estabeleceu uma nova prática para responder a características do crente brasileiro. Apesar dos vários livros ofertados pela mesquita, foi observado que os novos fiéis lêem pouco, e por isso, agora, antes da oração da sexta-feira, há uma hora quando o *sheikh*, ou em sua ausência um membro mais antigo, responde a perguntas. Em algumas sessões a que assisti, os fiéis perguntam coisas relacionadas principalmente à doutrina da religião – a interpretação de algum trecho do Corão ou de algum *hadith* – e algumas relativas a sua prática e os problemas encontrados: “minha esposa é evangélica, não aceita minha conversão e pensa que me tornei muçulmano para ter muitas mulheres, o que devo dizer?” As respostas sugerem tolerância e paciência, e encorajam os crentes a serem modelos exemplares para assim poderem mostrar o que é o islã, comentam trechos do Corão e exemplificam com situações vividas pelo Profeta. Esse espaço de tempo antes da oração e do sermão (*khutba*) é também uma oportunidade para que os membros da comunidade, além do *sheikh*, participem e exponham seu ponto de vista sobre questões que sejam relevantes para a comunidade naquele momento.

Percebe-se que há uma consciência em certas lideranças de que o que “você pode exigir de um muçulmano que vive em um país muçulmano é diferente do que você pode exigir de um muçulmano que viva aqui no Brasil”. Esta tendência da comunidade do Rio de Janeiro, mais voltada para a sociedade brasileira e mais flexível, já havia sido apontada em artigo meu anterior (Peres & Mariz 2005a). Em São Paulo, percebemos uma tendência mais fechada e menos flexível por parte de algumas lideranças, mas, como disse acima, mesmo assim, há espaço para o crente responder à sua maneira, nem que seja afastando-se da prática comunitária e vivendo um islã mais individualizado.

Segundo a liderança carioca, “na nossa visão, o islã não está se adaptando a uma realidade, o islã é flexível e qualquer situação pode se enquadrar dentro do islã”, até mesmo “a *sharia* tem uma regra que diz que o parecer muda de acordo com os tempos, lugares e situações”.<sup>28</sup>

Um dos obstáculos a ser transposto pelo novo convertido é, sem dúvida alguma, a língua árabe, língua sagrada da revelação do Corão. Pelo menos as orações canônicas devem ser em árabe e, com certeza, saber o idioma abre oportunidades para aqueles que queiram aprendê-lo. É possível ver se uma mesquita está mais ou menos aberta para os convertidos observando se o sermão é ou não em árabe. Em muitas mesquitas, por exemplo nas de São Paulo, o sermão é em árabe e depois há uma tradução resumida do que foi dito. Em duas mesquitas paulistas, a do Brás e a de São Bernardo, foram instalados, recentemente, fones de ouvido para tradução simultânea do árabe para o português. Na comunidade do Rio, por outro lado, o sermão é em português e, se houver

visitantes que só falem o árabe, faz-se uma resumida tradução para eles. Deve-se lembrar que os *sheikhs*, em sua maioria, falam o árabe, e é algo muito novo entre nós os que também falam o português. Dentre os cinquenta divulgadores do Brasil – *sheikhs* dirigentes de mesquitas –, apenas oito a dez falam o português. A questão do uso da língua árabe no sermão, por exemplo, pode mostrar quanto uma comunidade está próxima ou distante de sua identidade étnica, e sinalizar para uma maior ou menor presença de convertidos. De qualquer forma, é possível dizer que saber a língua árabe nas comunidades ainda é uma fonte de poder.

Um sinal forte de que o islã está se radicando entre nós me parece ser a fundação, em 2005, do Conselho Superior dos Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil, com sede em São Paulo, que congrega todos os *sheikhs* e *imams*, ou seja, os diretores religiosos das diversas comunidades brasileiras (vale lembrar que nem sempre o *sheikh* é o presidente da comunidade, mesmo que seja o dirigente religioso). Foi criado um estatuto que está em fase de registro.

Este conselho terá uma diretoria que congregará os *sheikhs* que representam os organismos internacionais aqui sediados (como WAMY, CDIAL, etc.) e também um conselho executivo para representar o islã no Brasil, para o qual serão escolhidos *sheikhs* que falem o português, o que vai permitir uma comunicação mais fácil com as autoridades. Abrigará também um conselho permanente de quatro *sheikhs* para emitir *fatwas*<sup>29</sup>, pareceres religiosos e jurídicos. Esses *sheikhs* (de São Paulo, Paranaguá, Juiz de Fora e Paranaíba) representam as quatro escolas jurídicas e terão como objetivo unificar questões religiosas das comunidades, como o início e o fim do mês de Ramadã, os casamentos, os divórcios, as festividades, o horário das orações para cada região, e questões relativas à vida econômica, como bancos e juros.

Este conselho permanente de consulta para emitir *fatwas* é o componente mais novo e importante deste novo Conselho. Permitirá que o islã do Brasil resolva suas próprias questões de uma forma legitimada pela comunidade, sem ter que recorrer a pareceres de outros lugares. Nenhum dos *sheikhs* que participa do conselho de consulta é brasileiro – talvez pela ausência de especialização em jurisprudência –, e não é possível prever se os pareceres a serem emitidos seguirão uma linha mais ou menos aberta: há diferenças entre as escolas, mas como as quatro estão representadas no Conselho, resta saber como será obtido o consenso.

De qualquer forma, a fundação de um conselho permanente de consulta é um elemento importante para o islã se estabelecer no Brasil. A partir de agora, um curso de português para os *sheikhs* que vêm para cá passou a ser uma exigência da diretoria do Conselho. Esta nova entidade, além de estabelecer uma representação “oficial” do islã no país, traz um conselho permanente para consultas religiosas e jurídicas.

Outra questão presente no islã vivido aqui no Brasil diz respeito ao uso do véu ou *hijab* pelas mulheres. Seu uso tanto está relacionado à história da

religião entre nós, como reflete também um movimento do islã internacional. O véu começou a ser mais usado por muçulmanas no nosso país, recentemente. No passado, várias imigrantes, ao chegarem ao Brasil, deixaram de usar o véu; algumas retomaram a prática no final dos anos 90 e início da atual década. Em Juiz de Fora, por exemplo, as mulheres começaram a usá-lo em 2003.

O véu é interpretado por muitas correntes como uma obrigação religiosa. Alguns, entretanto, entendem que é obrigatório nas orações, mas que a mulher pode escolher usá-lo ou não na sua vida diária. Aliás, como enfatizou a antropóloga Suzanne Brenner (1996), que estudou o uso do véu na Indonésia, a questão da escolha faz toda a diferença na atualidade. Não é que alguém obrigue, mas você escolhe, e esta atitude imprime uma característica moderna a esta vestimenta, como argumenta a autora.

O uso do véu na atualidade faz parte de um fenômeno chamado “ressurgimento islâmico” que apareceu a partir dos anos 70 no mundo muçulmano, e do qual o véu tornou-se um símbolo. Em países europeus não muçulmanos, essa marca visível de uma identidade religiosa invadindo a arena pública vem causando muita polêmica. Aqui, no Brasil, não tem havido muita discussão e é permitido, inclusive, como foi dito anteriormente, tirar a foto do documento de identidade com o véu, coisa que não acontece na Indonésia, por exemplo, mesmo sendo um país de maioria muçulmana (Brenner 1996).

Nas mesquitas visitadas no Brasil, a mulher é obrigada<sup>30</sup> a usar o véu apenas durante as orações, mas usá-lo fora da mesquita é visto como o ideal e fruto de um maior conhecimento da religião. As convertidas muitas vezes afirmam querer usar o véu, por ser uma afirmação pública de sua identidade religiosa. Há poucas queixas de agressão e é comum dizerem que passaram a ser mais respeitadas. Outro elemento a ser observado nas comunidades brasileiras é o modo como esse véu é usado, algumas vezes acompanhado de uma calça jeans apertada e uma blusinha, outras vezes com vestidos longos, outras vezes compondo modelos de roupas exóticas e coloridas.

Alguns entrevistados realçaram a importância do véu como divulgação da religião. Como disse um convertido, “com alguns centímetros de pano, você tem mais divulgação do que com vários *outdoors* pela cidade”. Foi mencionado que a novela *O Clone*, por ter mostrado o uso do véu, tornou menos estranho seu uso entre nós.<sup>31</sup>

A questão do véu, no meu entender, não é um grande obstáculo para a crente brasileira<sup>32</sup>, principalmente porque ela não é necessariamente obrigada a usá-lo fora da mesquita. Faltam ainda estudos sobre como as brasileiras estão vivendo essa experiência de usar o véu, que permitam uma interpretação mais aprofundada do tema.<sup>33</sup> Há casos em que as “convertidas brasileiras”, ao “escolherem” usar o véu na sua vida cotidiana, servem de exemplo para as demais muçulmanas. Mais do que um obstáculo, o véu tem se transformado, no campo

religioso brasileiro, em elemento de divulgação da religião, mesmo que as mulheres não o usem por este motivo.

## Conclusão

O Islã no Brasil vem atravessando um processo de transformação lento, mas contínuo. Vários são os sinais que acenam para esta mudança, alguns dos quais discutimos no desenrolar deste artigo.

As três traduções do Corão para o português – a última saiu no ano passado –, duas das quais foram realizadas por membros da comunidade muçulmana de São Paulo, podem ser interpretadas (Pace 2005:287) como uma mostra da vontade e capacidade da comunidade muçulmana de lançar raízes no país.

A prática dos muçulmanos imigrantes e seus descendentes é desafiada em uma sociedade nova em que são minoria, sendo vivida de uma forma diferente do que em seu país de origem. O Brasil possivelmente se apresenta para o islã, ou suas várias comunidades, como uma nova fronteira que tanto o desafia como também desafia os crentes brasileiros que a ele buscam se integrar. Esses crentes brasileiros, por sua vez, professam a nova fé de forma particular e marcada por questões características do campo religioso do qual provêm. Encontra-se, por exemplo, em muitos crentes, um tipo de vivência religiosa mais privatizada e espiritual, parte de um itinerário religioso próprio e, portanto, mais próxima a uma sensibilidade religiosa que é comum entre certa modalidade de fiéis brasileiros. Este tipo de vivência é ainda favorecida por uma descentralização que se verifica dentro desta religião.

A compreensão de questões doutrinárias islâmicas é um fator que pode ajudar a observar e entender melhor as dificuldades e facilidades que essa religião apresenta em sua adaptação ao país, juntamente com o exame detalhado de como funcionam suas instituições e de que maneira traduzem o ideário islâmico em matéria social.

Parece que a sociedade brasileira vem lidando com sua comunidade muçulmana e o apregoadado preconceito difundido na mídia contra o islã de uma forma singular, sem acirrar diferenças nem afirmar identidades únicas. É bem provável que a situação econômica e social que a comunidade de imigrantes conquistou ao longo do tempo e o fato de serem “físicamente indistinguíveis de tantos outros ‘brasileiros’” (Lesser 2001:88) tenham ajudado neste aspecto, e diferenciado a nossa comunidade muçulmana daquela dos países europeus, onde os praticantes desta religião estão associados a imigrantes que permanecem ou são mantidos à margem da sociedade nacional. É comum que líderes e praticantes muçulmanos afirmem que são muito bem recebidos no nosso país e que aqui têm liberdade religiosa para praticar sua fé.

Uma questão que não tratei diretamente aqui, mas que é importante de ser observada, é o caráter transnacional desta religião e a movimentação de

alguns de seus membros por países muçulmanos. O trânsito que se observa, tanto em comunidades com forte presença de imigração mais recente, em que há constante movimentação dos membros para seu país de origem (Jardim 2000; Beyer 1998), como também com relação à nova movimentação de “brasileiros convertidos” que vão à peregrinação e recebem bolsas de estudo para países muçulmanos, pode trazer conseqüências para a realidade social que essa religião vive entre nós.

A religião muçulmana, como disse no início, não é uma doutrina única e substancial. Ao longo do tempo, sempre teve recursos culturais e possibilidades de prática que permitiram que se difundisse por países muito diferentes e distantes de sua pátria de origem – a maior parte da população muçulmana, hoje, encontra-se fora de países do Oriente Médio –, portanto, não é de se admirar que consiga vingar entre nós. Os muçulmanos não formam um corpo único, mas cada crente adapta a religião a sua forma de vida e sua forma de pensar, mesmo que pautado por regras gerais.

É provável que, mais uma vez, o perfil econômico e social da comunidade muçulmana de imigrantes, constituída principalmente de comerciantes e profissionais liberais (Waniez & Brustlein 2001; Truzzi 1991) que se encontram nas camadas médias e acima da média, termine por enfatizar um caráter mais religioso e puritano dessa religião entre nós. Se por um lado o islã foi visto como uma religião com “*ethos* guerreiro” por Weber (Pierucci 2002), alguns autores contemporâneos vêm discutindo esta visão, e afirmando que dentro do islã também haveria outros recursos e possibilidades que envolveriam outro tipo de *ethos*, mais ligado ao trabalho e a uma ascese intramundana, capaz de disciplinar a vida individual à luz de regras sagradas, sem exigir a fuga do mundo (Pace 2005: 125). Não se pode esquecer que o texto sagrado não é uma coisa única e interpretada uma só vez para sempre; ele envolve interpretações diferentes e muitas vezes paradoxais, adaptando-se a contextos históricos, econômicos e culturais novos.

Em comunidades dominadas<sup>34</sup> por imigrantes recentes e muito envolvidos com a situação dos seus países de origem, como os palestinos e libaneses que chegaram a partir dos anos 60, o envolvimento em questões políticas internacionais ligadas a sua pátria nativa é mais forte e presente. Nota-se que com a chegada de convertidos, ou quando a população de imigrantes já está na segunda ou terceira geração, estas questões podem ser discutidas, mas deixam de ser a prioridade, havendo maior preocupação com a prática religiosa.<sup>35</sup> O fluxo de muçulmanos entre o país onde se encontram e outros países muçulmanos, entretanto, é um fator que não se pode perder de vista e que pode se tornar mais presente e envolver a comunidade em questões políticas do mundo muçulmano.

A forte influência de organismos internacionais nas comunidades nacionais é outro elemento que adiciona matizes à situação dessa religião entre nós.

A Arábia Saudita e sua influência mais puritana (*wahhabita*) encontra-se fortemente presente, principalmente em comunidades paulistas. O Rio de Janeiro agora começa a receber apoio do Kuwait. Algumas comunidades pequenas têm pouca ajuda de fora, mas estão empenhadas em consegui-las, como a comunidade de Juiz de Fora, que acaba de pedir ajuda à Arábia Saudita para construir uma mesquita. Estas influências podem ajudar a determinar o tipo de islã que será mais predominante entre nós, se um islã mais “rígido” como o *wahhabita*, ou um islã mais moderado. Creio, entretanto, que a situação é ainda mais complexa, pois há a presença do “convertido” brasileiro sem ascendência muçulmana, que traz características próprias, e também – e não menos importante – a tendência encontrada em muitos convertidos de freqüentar *sites* internacionais islâmicos na internet, que terminam por apresentar um islã mais desterritorializado. Esses dois elementos podem contrabalançar ou criar nuances para essa questão, gerando também influências no tipo de islã existente nas diversas comunidades.

O “novo muçulmano” é atualmente a única possibilidade de crescimento de fato desta religião no Brasil, já que o fluxo migratório está em queda. O interesse cada vez maior das comunidades na divulgação da religião (*dawah*) parece ir cada vez mais nesta direção. Pode estar começando uma “islamização por baixo” (Kepel 1991 *apud* Caro 2005) que é dirigida à população não muçulmana e se organiza em torno da prática de preceitos religiosos.

Neste artigo, apresentei modelos que dessem conta de como as comunidades muçulmanas se formaram e ainda estão se formando no Brasil, que possibilitassem indagar sobre sua relação com o campo religioso brasileiro – um *continuum* entre dois pólos: uma identidade étnica e uma identidade religiosa. A tarefa era permitir pensar as comunidades muçulmanas no Brasil, juntando o material até agora disponível para isso. Parece-me possível afirmar, por tudo que foi dito, que o islã praticado aqui começa a se apresentar como semelhante e diferente daquele praticado em outros países muçulmanos, e aos poucos começa a tornar-se um islã do Brasil e não mais um islã no Brasil.

## Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. (1996), “Modern power and the reconfiguration of religious traditions”. *SEHR*, 5 (1): 1-13. (disponível em <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>)
- BAUSANI, Alessandro. (1988), *El islam en su cultura*. México: Fondo de Cultura Econômica.
- BELIVEAU, Verônica G.; MONTENEGRO, Sílvia; SETTON, Damián. (2005), “El campo religioso em la Triple Frontera: entre ele arraigo nacional, los anclajes étnicos y los movimientos transfronterizos”. *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosário, Universidad Nacional de Rosário, X: 44-60.
- BEYER, Peter. (1998), “Global migration and the selective reimagining of religions”. *Horizontes Antropológicos*, ano 4, n. 8 : 12-33.
- BRENNER, Suzanne. (1996), “Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and ‘the veil’”. *American Ethnologist*, v. 23, n. 4: 673-697.
- CAEIRO, Alexandre. (2005), “Pourquoi une fatwa em France?”. *Le Monde*, 11 de novembro.

- CARO, Isaac. (2005), "Diasporas culturales y fundamentalismos religiosos en Argentina, Brasil y Chile". *Si somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. VII, n. 1, (em prensa).
- DAMASCENO, Tatiane. (2004), *A construção da identidade na comunidade islâmica de Maringá*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá. Disponível em <http://www.pec.uem.br/dcu/Trabalhos/6-lalaudas/Damasceno>.
- DEMANT, Peter. (2004), *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto.
- GEERTZ, Clifford. (2004), *Observando o islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- JARDIM, Denise F. (2000), "Diásporas, viagens e alteridades: as experiências familiares dos palestinos no extremo-sul do Brasil". *Horizontes Antropológicos*, ano 6, n. 14: 39-69.
- LESSER, Jeffrey. (2001), *A negociação da identidade nacional*. São Paulo: Ed. UNESP.
- MONTENEGRO, Silvia. (2000), *Dilemas identitários do Islã no Brasil*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, IFCS/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (2002a), "Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil". *MANA*, v. 8, n. 1: 63-91.
- \_\_\_\_\_. (2002b), "A islamização do corpo". *Religião & Sociedade*, v. 22, n. 1: 143-163.
- \_\_\_\_\_. (2004), "Telenovela et identités musulmanes au Brésil". *Lusotopie* ("Médias, pouvoir et identités"), 11: 243-262.
- NASR, Helmi. (s./d), *A minoria muçulmana sírio-libanesa no Brasil*. Mimeografado.
- PACE, Enzo. (2005), *Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes.
- PEREIRA, Lenora S. (2001), *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS.
- PERES, Vitória; MARIZ, Cecília. (2003), "Muçulmanos no Brasil contemporâneo: um estudo preliminar". Aprovado e aguardando publicação na revista *Tempo Social*.
- \_\_\_\_\_. (2005a), "'Brasileiros' e 'Árabes': conversão ao islã no Brasil". Em fase de publicação como capítulo de livro.
- \_\_\_\_\_. (2005b), "Conversion to Islam in contemporary Brazil". Artigo a sair no número 35 da revista holandesa *Exchange*.
- PIERUCCI, Antonio F. (2002), "Máquina de guerra religiosa: o islã visto por Weber". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 62: 73-96.
- RAMOS, Vlademir L. (2003), *Conversão ao islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.
- REIS, João José. (2003), *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2a. ed.
- SANCHIS, Pierre. (2001), "Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In P. Sanchis (org). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- TRUZZI, Oswaldo. (1991), *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Sumaré. (Série imigração, v. 2).
- WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. (2001), "Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social". *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2: 155-180.

## Revistas

*Alvorada*, ano IV, nº 49, set/out 1999.

## Jornais

*Al Uburat*, ano 67, n. 764, mai/jun 2000.

## Notas

- <sup>1</sup> Muitas vezes acompanhada da pesquisadora Cecília Mariz, com a qual venho escrevendo sobre o islã e que tem sido uma interlocutora constante. É importante mencionar que nas mesquitas os pesquisadores são recebidos muito bem e eu, pessoalmente, agradeço em especial a colaboração da comunidade do Rio de Janeiro e do seu presidente, *sheikh* Abdelbagi Didahmed Osman, do prof. Samir El Hayek, da mesquita de Santo Amaro, em São Paulo e do prof. Helmi Nasr, da mesquita Brasil, São Paulo.
- <sup>2</sup> Para a comunidade de Maringá, utilizo a pesquisa de Tatiane Damasceno (2004), aluna de iniciação científica da UEM (Universidade Estadual de Maringá); em Manaus, um professor me ajudou coletando alguns dados; em Fortaleza, um ex-membro da comunidade me concedeu várias entrevistas por internet.
- <sup>3</sup> Segundo o Centro Islâmico de Foz de Iguaçu, citado por Waniez & Brustlein (2001), haveria 52 instituições muçulmanas. A listagem traz sociedades beneficentes e também escolas, hospitais, etc. Sílvia Montenegro (2002a: 85), em seu artigo, fala em 58 instituições. O *imam* do Rio, que faz parte do Conselho Superior de Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil, me informou este número de 85 em entrevista concedida em janeiro de 2006. Creio que de fato o número de instituições pode ter aumentado um pouco, pois a comunidade de Fortaleza, por exemplo, começou a funcionar em finais de 2001, e a de Juiz de Fora só recentemente fundou uma sociedade legal (ambas não aparecem na lista de Montenegro), entretanto, assim como em relação à população muçulmana, não se tem ainda um levantamento único.
- <sup>4</sup> Tenho pouco material sobre a comunidade de Foz de Iguaçu na tríplice fronteira (que tem adquirido muita visibilidade, recentemente, por suspeitas de vínculo com um islã político internacional) e comunidades do Centro Oeste (Mato Grosso, Brasília, etc.). No que se refere à tríplice fronteira, além de entrevista realizada por telefone com uma liderança da comunidade, há o recente artigo de Beliveau, Montenegro e Setton (2005), que, por tratar de todas as religiões, se refere à comunidade muçulmana de uma forma ainda restrita. Mesmo assim é possível sugerir que a mesma segue o modelo endógeno de grande parte das comunidades brasileiras.
- <sup>5</sup> Mesmo no site da mesquita de Foz do Iguaçu, na seção "Compreenda o islam e os muçulmanos", encontra-se, em dois subitens, números diferentes: no subitem "O islam no Brasil" consta que os muçulmanos somam 1.000.000, enquanto no subitem "Mundo islâmico" está que são 500.000.
- <sup>6</sup> O islã já havia chegado ao Brasil entre finais do século XVIII e XIX com os escravos malês (Reis 2003), mas para a formação das comunidades contemporâneas são os imigrantes sírio-libaneses que importam. Segundo o ponto de vista nativo, os muçulmanos estiveram no Brasil antes mesmo do descobrimento (Montenegro 2002a: 65,85). Esta ênfase em uma presença muçulmana na história do Brasil é parte também do discurso das comunidades para enfatizar o caráter não estrangeiro desta religião entre nós.
- <sup>7</sup> Isso parece ser o padrão das maiores comunidades de imigrantes. Em Belo Horizonte, onde Emar Avelar de Sena está realizando pesquisa de campo para sua dissertação de mestrado, o relato é muito similar. Dizem também que vários muçulmanos se casaram com cristãs católicas, e seus filhos também, afastando-se, portanto, da religião.
- <sup>8</sup> Entrevistei o prof. Helmi Nasr em 2002, e nesta ocasião ele me deu um artigo seu, "A minoria muçulmana sírio-libanesa, no Brasil" (s./d.), que era uma espécie de documento de avaliação da comunidade com um histórico, uma análise e planejamento com sugestões para "conservação de sua identidade sócio-cultural-religiosa". Entre as sugestões apresentadas, falava em um censo, um banco

de dados, construção de escolas, treinamento de *sheikhs* designados para o Brasil e formação de *sheikhs* brasileiros, e divulgação em canais existentes ou a serem criados (rádio, jornal e TV) dos “hábitos do povo muçulmano” e de “programas didáticos e de entretenimento que atraíam o público muçulmano para sua própria cultura”. O documento expressa extrema preocupação, chegando a falar da “irreversibilidade da diluição social das novas gerações minoritárias, se nada for feito a respeito”. Minha sugestão é que este documento analítico tenha sido utilizado para angariar recursos para a preservação da identidade religiosa da comunidade.

- <sup>9</sup> Dados da revista *Alvorada* sobre a Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo no número comemorativo dos 70 anos da entidade (ano VI, n. 49, p. 14, set./out. 1999).
- <sup>10</sup> Há, por exemplo, no Rio de Janeiro, a Sociedade Beneficente Alaovita (ramo xiita do islã), que não desenvolve a prática da religião, servindo apenas como referência institucional e social da comunidade (Montenegro 2002b:146). Não tenho dados atuais dessa comunidade, mas fui informada de que há uma mestrandia da UFF que a está pesquisando.
- <sup>11</sup> As expressões “muçulmano brasileiro”, como forma de se referir aos convertidos sem ascendência muçulmana e “árabe”, ou “muçulmano árabe”, para se referir aos imigrantes, muçulmanos de nascimento, são escutadas em algumas mesquitas. Neste artigo, utilizarei, principalmente, as expressões “novo muçulmano”, para o convertido brasileiro, e “muçulmano de nascimento”, para os imigrantes e seus descendentes.
- <sup>12</sup> Um dos primeiros livros escritos no Brasil sobre o islã se chama “Islã, o credo é a conduta”, como uma referência explícita a este caráter de ortopraxia. Talal Asad (1996:9), quando discute esta questão de crença e prática, chama a atenção para o fato de que não é que a crença seja irrelevante para a tradição islâmica, mas é o distanciamento entre crença e prática, ocorrido na modernidade, que é estranho. É a crença como um estado mental puramente interno, particular e privado, distanciado, portanto, das práticas cotidianas, que é irrelevante para a tradição islâmica.
- <sup>13</sup> *Imam*, ou na sua tradução para o português imame (ver dicionário Houaiss), é, no islã sunita, aquele que está a frente, que dirige as orações. Ele pode ser ou não um *sheikh*. No islã xiita, a significação é diferente.
- <sup>14</sup> Segundo um informante “convertido”, a tendência a inflar os números de praticantes muitas vezes se deve ao objetivo de conseguir ajuda de organismos internacionais islâmicos, o que faz bastante sentido.
- <sup>15</sup> Isto vale principalmente para as comunidades sunitas, que são quase 90% das comunidades brasileiras (Montenegro 2002a:65) e em torno de 80% das comunidades mundiais. No xiismo, o *sheikh* tem mais autoridade e existe uma hierarquia entre ele e o fiel. O nosso estudo versa sobre as comunidades sunitas.
- <sup>16</sup> O *sheikh* do Rio me contou que muitos palestinos que viviam no Rio de Janeiro (tanto na capital como em cidades vizinhas como Volta Redonda, Rezende, Caxias, Nova Iguaçu e outras) foram embora na década de 1970, tanto para fora do país (Canadá, por exemplo) como para outros lugares. É interessante também que na sua pesquisa sobre a comunidade de Maringá, Tatiane Damasceno diz que foi informada de que a população muçulmana (não menciona a nacionalidade) decresceu para 1/5 a partir dos anos 90. Denise Jardim, em seu trabalho sobre a imigração palestina no extremo-sul do Brasil, também menciona um trânsito da população palestina de imigração mais recente. Foi registrada igualmente uma queda de tamanho na comunidade de Foz de Iguaçu, em quase 1/3 a partir de finais de 2001.
- <sup>17</sup> Ver foto de grupo formado pelo CDIAL e de visita de inspeção na Sadia, na revista *Alvorada*, ano VI, n. 49, p. 5 e 25, set./out. 1999.
- <sup>18</sup> O *wahhabismo* é um movimento puritano que surgiu no século XVIII na região do que é hoje a Arábia Saudita. Seu fundador, Muhammad Ibn ‘Abd el Wahhab (1703-1787), tinha o intuito de purificar o islã de todos os acréscimos posteriores ao terceiro século da hégira. O sucesso do movimento se deveu na época a uma aliança entre seu fundador e o líder político da região, Muhammad Ibn Sa’ud. Os descendentes de Sa’ud conseguiram restabelecer a dinastia em 1901 e

reconquistar os territórios de seus antepassados em 1925. Em 1935, a criação do reino da Arábia Saudita assegurou o triunfo da ideologia wahhabi em seu território. O wahhabismo começou a ganhar mais proeminência nas três últimas décadas, principalmente, segundo alguns, pelo colapso de instituições islâmicas no pós-colonialismo e pelo apoio dos “petrodólares sauditas”. Seu rigor impõe a assistência obrigatória à oração das sextas-feiras, proíbe o fumo e obriga o uso da barba. Também se opôs a um islã mais popular que cultuava os santos e visitava suas tumbas, proibindo as confrarias sufis.

- <sup>19</sup> Em estudo anterior, Montenegro (2002a) ressalta que esta comunidade optou por uma ruptura com a “arabização” das comunidades muçulmanas e reivindicava uma “islamização”. De fato, em pesquisa de campo que fiz nessa época, o *imam* da mesquita mencionava não ter a ajuda estrangeira como uma opção. Hoje, entretanto, além dele ser financiado, também estão recebendo ajuda para a construção da nova mesquita. Com isso não quero dizer que tenham abandonado o que defendiam anteriormente, mas o fato de estarem recebendo ajuda de um país árabe denota pelo menos que a comunidade optou de alguma forma por retomar o contato com esses países, talvez até mesmo com vistas a seu crescimento.
- <sup>20</sup> Montenegro (2002a) estudou em seu artigo a produção dos discursos e contra-discursos do islã. É interessante observar que mesmo que a mídia apresente uma imagem “negativa” do islã, ainda assim a constante presença dessa religião nos meios de comunicação tem funcionado como uma divulgação não-intencional.
- <sup>21</sup> Ou “revertidos” como dizem eles, pois segundo o islã todos nascem muçulmanos (interpretado também como submissos a Deus) e por isso não há uma conversão, mas uma volta à religião.
- <sup>22</sup> Fórmula religiosa repetida por aquele(a) que quer se converter ao islã: “Afirmo que não há outro Deus que Deus e Muhammed é seu mensageiro.”
- <sup>23</sup> Em uma entrevista que fiz com um “convertido carioca” que está afastado da mesquita, a crítica que ele fazia era que o islã ali praticado estava mais preocupado com “questões deles”, como o que é um verdadeiro Estado muçulmano, do que com “questões mais universais” da religião, e que isto tinha terminado por cansá-lo, sendo uma das razões do seu afastamento. É bem provável que o próprio discurso da comunidade do Rio (Montenegro 2000) tenha mudado aos poucos e se tornado mais interessado nas questões locais dos seus membros, pois, como veremos mais adiante, essa parece ser uma grande preocupação no momento.
- <sup>24</sup> A mesquita de Mogi das Cruzes emite o chamado para a oração na sexta-feira por alto-falantes externos instalados em seu minarete, de forma que já é possível, naquela cidade brasileira, além de ver minaretes, ouvir o chamado em árabe para a oração enquanto se anda por uma de suas ruas.
- <sup>25</sup> O fato de haver uma comunidade primordialmente negra não é comum. Normalmente, os negros se integram nas comunidades, pois o islã prega a não-discriminação.
- <sup>26</sup> Esta frase reforça a prática religiosa que vem sendo a preocupação da comunidade e seu empenho em tornar a prática do islã cada vez mais possível dentro do país. Por isso, não é de admirar a atitude da SBMRJ em relação ao *site*, pois o mesmo é extremamente radical e em várias de suas seções fala de política não-islâmica, criticando os governos de FHC e Lula, o pagamento da dívida externa, etc. Na primeira página, uma frase fica continuamente aparecendo – “Quem oferecer a vida presente pela futura ganhará as duas. Quem oferecer a vida futura pela presente perderá as duas.” – com o nome do tal ex-membro, nome que está presente na maior parte dos artigos, resumos de livros, etc.
- <sup>27</sup> Relatório pela pesquisadora Francioly Ferreira em sua apresentação na V RAM, em 2003.
- <sup>28</sup> É importante ressaltar que ele falou “na nossa visão”, ou seja, ele tem consciência de que nem todos concordam com esta visão.
- <sup>29</sup> A *fatwa* é um gênero de comunicado de consulta religiosa emitido por um *mufti* (autoridade religiosa), utilizado nos países muçulmanos ao longo da história. A *fatwa* faz uma interface entre teoria e prática jurídicas, e é um instrumento social que contribui para a reprodução da sociedade de forma cotidiana e à margem dos tribunais, e assegura a transmissão e renovação, para os fiéis, do sistema normativo islâmico da *sharia* (Caeiro 2005). Recentemente, uma *fatwa* emitida por uma

das instituições muçulmanas em Paris, durante os distúrbios ocasionados por jovens muçulmanos, levantou muitos debates entre os intelectuais.

- <sup>30</sup> Esta é uma questão polêmica, mesmo entre os muçulmanos. Nas comunidades pesquisadas, os líderes dizem ser o véu obrigatório e não uma indicação, mas afirmam que as mulheres não podem ser obrigadas por eles a usá-lo, apenas podem aconselhá-las (lembramos a questão da autoridade dentro do islã da qual falei anteriormente), e esperar que a crente resolva assumi-lo. O site da comunidade muçulmana de Foz do Iguaçu diz que “espera-se que ambos, homens e mulheres, usem roupas modestas e dignificantes. As roupas tradicionais da mulher vistas em alguns países muçulmanos são sempre a expressão de costumes locais.”
- <sup>31</sup> Montenegro (2004) nos relata em seu artigo sobre a novela *O Clone* que a comunidade carioca se recusou a assessorar a diretora da novela e criticou-a pelos inúmeros equívocos. Mesmo assim, em entrevista que fiz com o dirigente carioca, agora em 2006, ele mencionou que a novela terminou por familiarizar os brasileiros com o uso do véu, o que foi um ganho no seu entender.
- <sup>32</sup> As evangélicas também utilizam formas diferentes de vestir, ou não podem cortar o cabelo, etc., e isto não tem sido um impedimento para a conversão.
- <sup>33</sup> Está em andamento uma pesquisa sobre o uso do véu pelas mulheres de Juiz de Fora, de Fawzia Cunha, para a sua dissertação de mestrado na UFJF. Para uma interpretação do uso do véu em um país muçulmano e o que pode significar, ver o artigo de Brenner (1996).
- <sup>34</sup> Entre as comunidades citadas neste artigo, o exemplo mais extremo ou ideal é o caso da comunidade muçulmana de Manaus, onde parece não haver convertidos. Um dos seus membros, um imigrante palestino, afirmou que sua preocupação é mais política (questões envolvendo o Estado Palestino), e que na comunidade se reúnem mais para discutir política do que praticar a religião, apesar de dizer que proximamente iriam receber um *sheikh* e construir uma mesquita, quem sabe já indo em direção a uma identidade mais religiosa e menos étnica.
- <sup>35</sup> Este parece ser o caso de Juiz de Fora, Belo Horizonte e do Rio de Janeiro, onde há uma forte presença de convertidos e uma preocupação maior com a prática religiosa; e no caso desta última comunidade, uma luta mais voltada para questões de direitos religiosos junto ao governo. Na comunidade do Rio de Janeiro, questões internacionais do mundo muçulmano são discutidas, mas com ênfase menor; o mais comum é que os líderes critiquem os governos muçulmanos, que, segundo eles, não são de fato islâmicos, e defendam a crença em um estado islâmico utópico que abolirá nacionalismos, tribalismos, etc. As comunidades paulistas, com imigrantes já na segunda e terceira gerações, possivelmente também estão preocupadas com questões mais religiosas, entretanto revestidas de um cunho mais étnico, principalmente pelo receio de que seus descendentes se diluam na sociedade brasileira mais ampla. Por esse caráter mais étnico e pela presença de imigrantes recentes, como também de um fluxo de viagens dos mesmos ou de seus filhos para países muçulmanos, várias comunidades ainda apresentam uma forte preocupação com a política no Oriente Médio.

Recebido em 21 de fevereiro de 2006

Aprovado em 13 de março de 2006

**Vitória Peres de Oliveira** (✠ 2006)

Professora adjunta do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG.

**Resumo:**

---

Este artigo trata do islã vivido e praticado por comunidades muçulmanas dentro do Brasil, com o objetivo de compreender o tipo de identidade que esta religião está adquirindo no campo religioso brasileiro. Discute a discrepância entre os números do censo e aqueles das fontes muçulmanas, e apresenta modelos para pensar o surgimento das comunidades e as possíveis mudanças em consequência da entrada de “novos muçulmanos” (convertidos brasileiros sem ascendência muçulmana). A partir de material empírico, discute os obstáculos enfrentados e as estratégias utilizadas pela comunidade. Sua sugestão é que o islã, no Brasil, começa a fincar raízes e adquirir um perfil próprio.

**Palavras-chave:** islã, comunidade muçulmana, muçulmanos no Brasil.

**Abstract:**

---

This article is about the Islam lived and practiced by Muslim communities in Brazil aiming at understanding the kind of identity this religion is acquiring in the Brazilian religious field. It discusses the discrepancy in the figures presented by the official census and Muslim sources and offers models to think about the emerging of communities and the possible changes due to the entrance of ‘new Muslims’ (converted Brazilians without Muslim origin). Based on empirical data, it discusses the difficulties found and strategies used by the community. It suggests that Islam in Brazil is starting to put down roots and to have a profile of its own.

**Keywords:** Islam, Muslim community, Brazilian Muslims.

---

# E

## NTRE O PÚBLICO E O PRIVADO: SATHYA SAI BABA E O ORIENTE NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO<sup>1</sup>

Alberto Calil Junior

### 1. Introdução

A proposta deste artigo é conduzir uma reflexão sobre as formas através das quais a categoria oriente vem sendo operada no interior do chamado campo religioso brasileiro, tanto do ponto de vista dos estudos da religião quanto do ponto de vista dos participantes destas. Para tal, tomo por base a etnografia realizada junto a um grupo de devotos de Sathya Sai Baba, um *avatar*<sup>2</sup> hindu.

Em se tratando de leituras do “oriente” realizadas no “ocidente”, alguns autores surgem como referência quase que obrigatória. Para o debate que aqui proponho, faço menção a dois destes autores, a saber: Colin Campbell e Edward Said. O primeiro, em um artigo intitulado “Orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”, afirma que estamos atravessando um processo de mudanças de paradigmas. Processo que Campbell irá denominar justamente de “orientalização do ocidente”. Para o autor, na atualidade, a teodicéia tradicional dos países ocidentais, em que o “divino é transcendente e em consequência disso fundamentalmente separado do mundo” (Campbell 1997:7) vem sendo substituída por uma teodicéia “essencialmente oriental em sua natureza” na qual “presume-se que o divino é imanente em todas as coisas e é parte do mundo desde a eternidade”( : 7).

Já Edward Said, um palestino – portanto “oriental”<sup>3</sup> – radicado nos EUA, trabalha com a categoria “oriental” procurando refletir sobre as condições de produção de um corpo de idéias ao redor desta. Orientalismo é como o autor irá denominar este processo. Nos termos de Said:

sob o título geral de conhecimento do oriente (...) surge um complexo oriente adequado para estudos na academia, para exposição no museu, para reconstrução no departamento colonial, para ilustração teórica em temas antropológicos, biológicos, lingüísticos, raciais e históricos sobre a humanidade e o universo, para exemplos de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural e caráter nacional ou religioso (Said 2001:19).

O contato entre estes dois mundos, “oriental” e “ocidental”, não constitui uma novidade dos tempos modernos. Contudo, é a partir de finais do século XVIII que o trânsito entre o “ocidental” e o “oriental” intensificou-se. A Europa assistiu ao ressurgimento de um amplo interesse pelo oriente entre as camadas letradas, que ficou conhecido como “renascença oriental”. Surgiram então diversos movimentos – romantismo, transcendentalismo, esoterismo, ocultismo, teosofia – que abarcavam “tentativas para se encontrar pontos de convergência entre o ‘oriental’ e o ‘ocidental’” (Amaral *apud* Camurça 2000: 99). O “oriental” passa a ser operado como sendo o exótico, o “outro” em relação ao “ocidental”. De espaços geográficos, o “oriental” e, conseqüentemente, o “ocidental” são transformados em categorias culturais. É “o oriente [que ajuda] a definir a Europa (ou o Ocidente), como sua imagem, idéia, personalidade e experiência de contraste (...) [sendo] parte integrante da civilização e cultura materiais da Europa.” (Said 2001: 14).

Essas categorias culturais, gestadas na Europa entre os séculos XVIII e XX, não ficaram restritas àquele continente. Assistimos também, aqui no Brasil, a emergência do “oriental”. A partir de meados da década de 1960, as religiões, filosofias e terapias de origem oriental vêm ganhando visibilidade na sociedade brasileira<sup>4</sup>. O Movimento Hare Krishna, por exemplo, que de acordo com Silas Guerriero “é uma das mais sólidas instituições religiosas de cunho orientalista não vinculada a grupos étnicos” presente no país, chegou ao Brasil no ano de 1974 (Guerriero 2001). José Jorge de Carvalho (1992), ao analisar as características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea, assinala que o ressurgimento do interesse pela tradição oriental – inicialmente restrito à elite intelectual européia e, mais tarde, extensivo a uma ampla parcela de indivíduos e localidades – determinou uma vertente importante, constitutiva mesma, da religiosidade contemporânea. Tal vertente se faz presente no complexo panorama religioso brasileiro que apesar de ainda ter o catolicismo como a religião

dominante vem apresentando variações a esse quadro (Sanchis 2001). É neste contexto que surge o interesse pelo “oriente” e pelas “religiões orientais” na sociedade brasileira.

Contudo, ao lançarmos um olhar sobre as práticas que são inscritas na rubrica “religiões orientais”, notamos que sob este rótulo estão implicados inúmeros e distintos significados. Parafraseando Edward Said, falar do “oriente” é falar de algo “cuja dimensão abarca reinos tão díspares quanto a própria imaginação” (Said 2001:16); é falar da Índia, do Islã, da Palestina, do Japão; é fazer menção aos textos e personagens bíblicos, ao comércio de especiarias, aos exércitos coloniais; é falar de Gandhi, de Mao-Tse-Tung, de Maomé, de Buda; de um complexo aparato de idéias “orientais”, despotismo oriental, esplendor oriental, crueldade, sensualidade, espiritualidade oriental; enfim, de que estamos falando quando usamos o vocábulo “oriente”? A que nos referimos quando fazemos menção a um “culto de origem oriental”? O nosso “oriente” seria o mesmo “oriente” dos países centrais, de onde importamos tais conceitos? Como se dá essa passagem? Quais as implicações de pensarmos, nos termos de Campbell, em práticas essencialmente orientais em sua natureza? Estas são questões que balizam as considerações aqui conduzidas. Partindo da pesquisa que realizei junto à Organização Sathya Sai Baba – um “culto de origem oriental” que se fez presente no campo religioso brasileiro nas últimas décadas do século XX – passo agora a uma reflexão sobre a categoria “oriente” bem como sobre o já referido argumento da “orientalização do ocidente” e de seus desdobramentos. Em primeiro lugar, faço uma breve apresentação de Sai Baba e da Organização Sai no Brasil. Em seguida, recorro a dois momentos distintos do trabalho de campo que considero “bom para pensar” as formas de apropriação da referida categoria, procurando lançar um olhar sobre as transformações e os diversos sentidos que lhe são atribuídos pelos atores envolvidos na situação antropológica<sup>5</sup> aqui reportada.

## 2. Apresentando Sai Baba

Antes de prosseguir, faz-se necessária uma apresentação. Recorro, então, a um trecho de meu diário de campo: “Logo que cruzei os portões da sede do Centro de Vila Isabel, ele estava lá. De braços abertos, cabelos crespos encaracolados, estilo ‘black power’<sup>6</sup>, vestindo uma bata alaranjada e com um sorriso no rosto. O quadro de corpo inteiro de Sai Baba recepcionava a todos que ali chegavam”.

Foi assim que tive o meu primeiro encontro com Sai Baba, até aquele dia um quase desconhecido para mim. Afinal, quem é Sathya Sai Baba? Bhagavan Sri Sathya Sai Baba, nascido no ano de 1925, em um pequeno vilarejo na região sul da Índia é, segundo ele próprio e também de acordo com seus devotos, o

*avatar* da época em que vivemos, a *Kali Yuga*, caracterizada como o momento auge de uma “*crise de valores*”<sup>7</sup>. Desde os 13 anos de idade, quando se revela como um *avatar*, Sai Baba começa a atrair um número grande de devotos. No ano de 1965, é criada a Organização Sathya Sai Baba com a intenção de divulgar sistematicamente a mensagem do *avatar*, não só na Índia, mas também em todo o planeta. A partir de então, através da divulgação de sua mensagem e também de suas faculdades “especiais” – a materialização de objetos, a leitura do pensamento de seus interlocutores, a cura dos males físicos das pessoas – Sai Baba vem atraindo um grande número de devotos. Nos últimos anos, o “movimento Sai” tornou-se transnacional, sendo estimado que

o número total de devotos de Sai Baba ao redor do mundo varia entre 10 e 70 milhões. De acordo com um artigo recente publicado na revista *India Today*, estima-se o número de devotos em 20 milhões espalhados por 137 países com uma circulação de aproximadamente 6 bilhões de dólares<sup>8</sup> (Srinivas 2002).

O primeiro centro da Organização Sai no Brasil foi fundado em junho de 1987. Diversamente do ocorrido com outros grupos de origem oriental, cuja fundação em países ocidentais está relacionada à vinda de gurus ou representantes destas religiões para o ocidente (Barroso 1999; Guerriero 2001), a Organização Sathya Sai Baba chega ao Brasil por outros caminhos.

No ano de 1981, um grupo de pessoas ligadas à prática de yoga na cidade do Rio de Janeiro empreendeu uma viagem à Índia, com o intuito de conhecer diversos locais “sagrados” e também alguns “Mestres espirituais” daquela região. Próximo à data de retorno ao Brasil, o grupo ouviu falar sobre Sathya Sai Baba – “um *avatar* que realiza milagres, incluindo curas e materializações” – e parte do grupo demonstrou interesse em ir até Puttaparthi, a cidade natal de Sai Baba, onde está localizado um dos seus *ashrams*<sup>9</sup>, para conhecê-lo. Segundo o relato existente no sítio oficial da Organização no Brasil, “os que visitaram o *ashram* puderam ver o *avatar* apenas durante um *darshan*”<sup>10</sup>. Parte dos componentes do grupo, de início, mostrou-se cética em relação à figura de Sai Baba e aos “milagres” por ele realizados; porém, outros, mesmo sem ter tido um contato mais estreito com o *avatar*, retornaram da viagem profundamente impressionados. Quatro anos após aquela primeira viagem, em 1985, um grupo de pessoas interessadas nos ensinamentos de Sai Baba passou a se reunir uma vez ao mês em um espaço cedido pela Academia de Yoga<sup>11</sup>, donde provinha o grupo que foi à Índia, com o intuito de ler e comentar os textos de Sai Baba, além de ouvir canções devocionais trazidas da Índia.

Um ano depois, “os integrantes do grupo realizaram sua primeira viagem oficial à Puttaparthi, já se considerando ‘devotos de Sai’”. Os brasileiros perma-

neceram no *ashram* por sete dias e foram convidados para uma entrevista com Sai Baba. Esta entrevista surge como um marco na história da Organização no Brasil, pois foi nela que Sai Baba tornou oficiais as reuniões do grupo, avalizando-as. Em 1987, parte do grupo retornou ao *ashram* e oficializou o pedido para a criação do “Movimento Sai” no Brasil. Assim, em junho de 1987, após um encontro realizado no mês anterior com cerca de 50 pessoas, ocorreu a inauguração do primeiro Centro Sai Baba no Brasil, o Centro Sathya Sai de Vila Isabel<sup>12</sup>.

### 3. Um Oriente em construção: falando de encontros...

Na realização da investigação junto à Organização Sathya Sai Baba, tive como preocupação constante uma daquelas questões constituídas como centrais no interior do pensamento antropológico – a busca pela alteridade. Partindo de um ponto de vista onde “o papel da antropologia será essencialmente o de se preocupar com o vivido das pessoas nas sociedades nas quais estas passam suas existências”, Marc Pialut considera “necessário identificar as ligações ou, sobretudo, as imbricações constantes da abordagem antropológica com aquilo que, antigamente, convencionou-se designar como um objeto e que (...) [ele apresenta] como um espaço no interior do qual se estabelece uma situação antropológica” (Pialut 2003:366) que é definida pelo autor como sendo “um conjunto movente de relações entre o antropólogo – submetido a suas próprias determinações culturais e sociais – e o meio no qual ele efetua a sua pesquisa e que reage ao mesmo tempo diretamente sobre ele e a propósito dele” (:366). Dentro desta perspectiva, torna-se relevante o fato de que, quando dos meus primeiros contatos com os devotos de Sai Baba, eu considerava o encontro com o exótico como algo importante para o futuro da pesquisa<sup>13</sup>. O cotidiano de minha investigação foi marcado por uma oscilação entre experiências de aproximação e de estranhamento. Entretanto, de início, a preocupação maior que eu tinha estava no encontro com o exótico, ou melhor, em me distanciar daquilo que me era familiar. Assim, quando da minha chegada ao Centro Sai, toda a minha atenção voltava-se para o encontro com o “outro”, que se fazia presente à minha percepção com uma roupagem bem singular – o “oriente”.

Efetuar a pesquisa na Organização Sai me ofereceu elementos para estabelecer um diálogo com o já citado paradigma de Campbell, de que “ocorre atualmente no Ocidente um processo de ‘orientalização’, caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional por uma outra que é *essencialmente oriental em sua natureza*”<sup>14</sup>(Campbell 1997:5). Por ocasião de meus primeiros contatos com os devotos de Sai Baba, me parecia ter encontrado esse “essencialmente oriental em sua natureza”. Entoação de mantras, cantos de músicas em sânscrito, imagens e referências a deidades hindus, cheiro de incenso no ar, exercícios de meditação, o encontro com aquele outro “universo” sugeria a confirmação da tese de Campbell.

Dentre as diversas atividades realizadas no Centro de Vila Isabel, aquela em que as referências ao “oriente” eram mais explícitas era a Cerimônia de Cânticos Devocionais. Realizadas nas tardes/noites de domingo, com duração aproximada de uma hora e trinta minutos, das 17:00 horas às 18:30 horas, era a atividade para a qual convergia o maior número de devotos, oscilando entre cem e cento e cinquenta participantes por semana. Passo agora a uma descrição desta cerimônia a fim de ilustrar o meu encontro com o “oriente”.

A cerimônia era realizada em um amplo salão com cerca de cento e cinquenta assentos, entre cadeiras e almofadas, todas voltadas para o altar central. Em geral, os freqüentadores assíduos do centro sentavam-se nas almofadas, sempre em “posição de lótus”<sup>15</sup>. A entrada no salão só era permitida àqueles que se encontravam descalços, pois, de acordo com Romário<sup>16</sup>, “ao entrarmos no templo é necessário que deixemos do lado de fora as nossas preocupações”. O salão era dividido em dois, por uma faixa no chão, que demarcava os lugares designados aos homens, de um lado, e os destinados às mulheres, do lado oposto. O silêncio imperava no salão, sendo quebrado apenas pelo som de uma suave música ao fundo.

O clímax da cerimônia se dava quando do início dos cânticos devocionais, denominados *bhajans*. De acordo com um dos devotos,

cantar um *bhajan* é a forma que encontramos para cantar para Deus em suas diversas manifestações. Sai Baba nos recomenda que estejamos sempre repetindo o nome de Deus para que mantenhamos as nossas mentes puras, harmonizadas, é a maneira que tenho para estar mais perto de *Swami*<sup>17</sup>.

Antes do início dos cânticos, os devotos recitam uma oração, em sânscrito, denominada *Sarva Dharma*, que é uma “saudação a todas as religiões e tem o objetivo de nos lembrar que só existe um Deus embora possa haver diversos caminhos para Ele”<sup>18</sup>. Após o *Sarva Dharma* iniciam-se os cânticos com o primeiro dedicado a *Ganesha*, uma deidade hindu. O ato de cantar era realizado de forma singular pelos devotos, obedecendo a certo padrão. Em geral, cada canto é composto por pequenas estrofes, de quatro a seis. A condução do canto cabe a um devoto que é acompanhado por todos da assembléia. Durante a cerimônia, em média cinco ou seis devotos alternavam-se na condução dos cânticos. Acompanhando a voz, alguns dos participantes tocavam instrumentos, em sua maioria de origem oriental. O vocalista cantava a primeira estrofe e depois toda a assistência repetia, procedendo-se dessa forma até o final da canção. Cada Canto era entoado duas vezes, sendo que na segunda vez o cântico era acompanhado por palmas, que têm o objetivo de “manter o sentido do tato em harmonia com os demais”. Ao término de cada canto, alguns dos participantes

faziam o gesto de devoção, juntando as mãos espalmadas e curvando levemente o corpo, falando “*Om Sai Ram*”<sup>19</sup>. Alguns dos *bhajans* estavam em sânscrito, outros intercalavam o português e o sânscrito e outros somente em português.

Ao longo da convivência com os devotos fui percebendo que cantar um *bhajan* podia ter muitos significados. Forma de harmonização entre o exterior e o interior, meio para o encontro com o “divino”, forma de homenagem a alguma deidade, expressão de agradecimento<sup>20</sup>; o *bhajan* era significado conforme a situação. Contudo, para os devotos e, por que não dizer, para este pesquisador também, durante o tempo em que estive com eles, falar em *bhajans*, independente do sentido dado, era fazer referência à Índia, quer seja porque muitos *bhajans* eram cantados em sânscrito ou ainda pelo fato de que dentre os “diversos nomes de Deus” para os quais eles cantavam, a grande maioria fazia parte da cosmologia hindu.

Em média, por reunião, eram cantados 12 *bhajans*. Após os cânticos, iniciava-se o *Ritual do fogo* ou *Arati*, durante o qual, ao som de um *bhajan* de louvor a Sai Baba, todos os participantes se levantavam, em atitude de louvor. Ao mesmo tempo, um dos devotos, previamente escolhido, se dirigia até o altar, pegava a *Lamparina do Altar* ou *Jyoti* e a balançava ordenadamente com movimentos circulares, primeiro na direção das fotos das divindades localizadas no altar, dentre as quais a de Sai Baba e de Jesus Cristo, e posteriormente na direção da assembléia. Durante o ritual, grande parte dos devotos ficava com as mãos estendidas acima da cabeça e quando a lamparina era virada na direção deles, eles passavam as mãos no próprio corpo como se estivessem recebendo as energias provenientes da lamparina, ou do próprio Sai Baba. De acordo com um devoto: “Primeiro a chama é oferecida para Sai Baba, pois ele é a manifestação de Deus na terra. Depois ela é virada para nós, que levantamos as nossas mãos em sua direção para que possamos receber a Luz e equilibrar nossos sentidos”<sup>21</sup>.

Após o *Arati*, todos se sentavam e entoavam o *Gayatri Mantra*, em sânscrito. O *Gayatri*, um mantra muito popular entre os devotos, foi entoado em todas as reuniões da Organização, no centro ou fora dele, em que tive oportunidade de participar. Terminado o *Gayatri* distribuía-se o *Vibhuti* – a cinza sagrada materializada por Sai Baba. Para os devotos, “o *Vibhuti* tem grande poder curativo, podendo ser ingerido (diretamente ou diluído em água) ou espalhado sobre qualquer parte do corpo onde existam problemas”. A forma de utilização do *Vibhuti*, na cerimônia, era variada; muitos esfregavam entre os olhos, outros nas regiões denominadas *chacras*<sup>22</sup>, outros ingeriam ou ainda espalhavam pelo corpo.

A cerimônia encerrava-se com uma meditação, seguida de uma oração. Quando da meditação, apagavam-se todas as luzes, ficando o ambiente na penumbra e em silêncio por três minutos. Ao final deste tempo, um sino era tocado e entoava-se um cântico exortando à volta da meditação. A última oração era um mantra que pedia paz para o corpo, para a mente e para o espírito. Terminada a reunião os participantes retiravam-se do salão. Ao sair da

reunião eu acompanhava os devotos em seu silêncio, compartilhando algumas de suas impressões, ao menos no que se refere à sensação do contato com o outro, pois conforme um dos participantes, “cantando os *bhajans* parece que viajamos para longe, para um outro lugar(...)”. Aquele “mundo”, que eu passava a compartilhar com os devotos, emergia, aos meus olhos, como marcadamente “oriental”. Eu havia encontrado aquilo que era esperado. O meu “outro”, o “oriente”, se configurava como o centro simbólico no cotidiano da Organização Sai e dos devotos, *locus* onde o sagrado residia, por excelência.

#### 4. Mudanças em pauta

Três meses após a minha chegada a Organização Sai, um anúncio dado durante a Cerimônia de Cânticos Devocionais gerou uma série de expectativas entre os devotos. Por vários domingos, o aviso foi dado no início das reuniões: “Leonardo Gutter<sup>23</sup> virá ao Brasil no final desse mês realizar uma conferência sobre mudanças na Organização a nível internacional. Temos a certeza de que quais sejam essas mudanças elas são o melhor para a Organização e devemos aceitá-las”.

Na medida em que a data da conferência de Leonardo se aproximava, percebia que certa tensão ia se instaurando entre os devotos. A menção às modificações que seriam realizadas despertava sentimentos e expectativas que os devotos iam explicitando em suas conversas, quer seja entre si, quer seja quando eu os questionava. A implementação das mudanças ocasionou uma série de reações entre os devotos. Ao encontrar um dos devotos – Antonio<sup>24</sup> – na universidade<sup>25</sup>, ele insistiu em falar exclusivamente sobre a palestra de Leonardo e a implementação das modificações. Segundo Antonio, o dirigente havia enfatizado que era desejo de Sai Baba acelerar o processo de transformação da humanidade, que “Swami estava pisando no acelerador e que para tal os centros Sai deveriam deixar de lado as práticas que remetessem ao ‘oriente’, as práticas ritualísticas<sup>26</sup>, para se dedicar mais ao projeto de ‘Educação em Valores Humanos<sup>27</sup>’”. Entretanto, a retirada destas práticas, que eram o centro das modificações propostas pela hierarquia da Organização, estava provocando zonas de tensão entre os devotos do Centro de Vila Isabel. Para os devotos de outros centros, as referidas modificações pareciam ser parte de um processo natural. Laura, freqüentadora do Centro de Copacabana, assinalava que o processo de mudanças na Organização nada mais era que “mais uma fase do plano divino do *Avatar*, pois como nos disse Leonardo, agora estão começando, com a intervenção direta de Sai Baba, mudanças muito profundas na Organização Sai, pois o tempo da missão física de Sai Baba está chegando ao final<sup>28</sup>”.

Entretanto, para os devotos de Vila Isabel, o referido processo não parecia ser um caminho natural. Na já citada conversa, Antonio colocava que o Centro

de Vila Isabel, em relação aos outros centros do Rio de Janeiro, estava moroso quanto à implementação das mudanças, que as pessoas estavam resistentes em retirar os *bhajans* cantados em sânscrito ou as cerimônias dedicadas às deidades hindus. Para ele, tudo aquilo (as recomendações de modificações) era uma bobagem – “São coisas menores. Se tudo é Um, que diferença faz?”

Para algumas pessoas, inclusive para ele mesmo, fazia. Transcrevo um diálogo que tive com Antonio, no mês de novembro, após a implementação das referidas modificações:

— Você notou as mudanças na cerimônia?

— Sim, o *Arati* e o *Vibhuti*, por que retiraram?

— Como te falei naquela vez está havendo uma “deshinduinização” do centro, adaptando ao máximo à cultura local, para fazer com que a mensagem de Baba chegue para um maior número de pessoas.

— E está surtindo efeito? – perguntei.

Antonio respondeu-me com um tom irônico:

— Como você viu hoje, o centro tem andado vazio.

Assinalava também:

— Algumas pessoas estão até cantando os *bhajans* em casa.

— Como assim?

— Uma pessoa aqui do centro me disse que iria cantar em casa.

Reunir os amigos e fazer uma cerimônia em casa.

Entrar no Centro Sai me remetia a um mundo distinto do meu – para onde meu olhar se dirigisse, aquilo que eu entendia como o “oriente” se fazia notar. Porém, naquela tarde, tive a impressão de entrar em um lugar diferente daquele que eu havia freqüentado nos meses anteriores, a começar pela aparência interior do Centro. Nas paredes e murais não havia mais fotos e referências às deidades ou à cosmologia hindu; agora, apenas fotos e frases de Sai Baba e de Jesus Cristo.

Visualmente, o Centro parecia mais sóbrio, mais contido. Expressão disto era a “nova” configuração dos altares. Durante parte da investigação, a diversidade dos elementos disposto nos altares e a maneira como os devotos se relacionavam com tais elementos se destacavam. Da mesma forma que aconteceu quando cheguei à Organização, naquela tarde o altar voltou a me chamar a atenção, não mais pela diversidade dos elementos, mas pela “falta” deles em relação ao que havia nos meses anteriores. A partir da efetivação das mudanças, no Centro de Vila Isabel, o altar tinha apenas a foto de Sai Baba e algumas flores. O que mudou no período de três meses para que “os símbolos que nos inspiram a sentir a presença de Deus e que têm um profundo significado”, que eram objeto de extremo cuidado e zelo, perdessem o seu “lugar” privilegiado na Cerimônia?

Perguntei a Adriano<sup>29</sup> sobre o que havia acontecido com o altar, porque estava diferente. Ele começou falando das mudanças: “Lembra das mudanças que foram propostas por Sai Baba? Foi isso. Quando Sai Baba fala, é uma ordem. Muitas pessoas quando chegavam no centro, viam o altar daquele jeito e achavam que era uma seita hindu. Eu mesmo, quando cheguei aqui, achei estranho todas aquelas imagens”.

Continuamos a conversa e ele me falou sobre o destino dos objetos: “Fizeram um sorteio de tudo aquilo que ficava no altar. Quem ganhou ficou muito feliz. Eu mesmo ganhei o OM [uma escultura das letras sânscritas que formam a palavra]. Está lá no meu altar, em meu quarto”.

Tivemos essa conversa no salão do primeiro andar do centro, ao término da cerimônia de cânticos. Enquanto conversávamos, cumprimentávamos aqueles que passavam por nós e algumas vezes interrompíamos o nosso diálogo para falar com alguém. Nesse ínterim, Adriano fala com uma senhora, que carregava um quadro na mão. Ele pergunta se era um presente e ela mostra o quadro, um quadro de *Ganesha*, dizendo que era um presente para ela mesma. O “oriente” estava sendo retirado das reuniões e do cotidiano dos Centros Sai. O sagrado estava se reconfigurando, saindo do “espaço institucional”. Porém, esse novo sentido dado ao “oriente” não reverberava entre alguns devotos, que estavam encontrando um lugar para este “sagrado” em âmbito privado. O “oriente”, outrora tão visível, estava sendo transferido para os bastidores.

## 5. Como nasce uma seita: tornando o “oriente” profano

As referidas mudanças não ficaram restritas aos altares e símbolos da Organização Sai. Os *bhajans*, principalmente os que eram cantados em sânscrito ou para as divindades hindus, eram extremamente valorizados pelos devotos – cerca de 75% dos cânticos. Entretanto, apesar dessa relevância, após a implementação das mudanças, aqueles “deuses” que eram tão badalados, já não se faziam notar. Os cantos agora eram na língua nacional e para deuses não tão distantes – as divindades hindus e de outras “nacionalidades” foram excluídas. Entretanto, continuava-se cantando para Sai Baba e para os *Avatares* (Jesus, Buda, Maomé), sempre em português.

A parte final da Cerimônia foi a que passou por maior número de modificações. O *Arati*, ou “ritual do fogo”, e o *Vibhuti* não faziam mais parte da reunião. A única “prática ritualística” que permaneceu foi o *Gayatri Mantra*. A partir de então, o final da reunião constituía-se em uma leitura de algum trecho de um discurso de Sai Baba, na entoação do *Gayatri Mantra* e por fim três minutos de meditação. Comentando com Laura sobre as diferenças na cerimônia, ela colocou:

O Conselho de Prashanti, por recomendação de *Swami*, considerou que rituais como o *Arati*, a distribuição do *Vibhuti* e os *Bhajans* cantados em sânscrito devem ser retirados das cerimônias, pois estas estavam ficando vazias de sentido, as pessoas cantavam, faziam os rituais, mas não sabiam o que estavam fazendo. Mas, lá no Centro, nós ainda temos o *Vibhuti* para quem quiser, é só pedir ao final da reunião.

A implementação das mudanças provocou algumas reações contrárias por parte dos devotos: a frequência às reuniões diminuiu em cerca de 50%; os objetos do altar, outrora tão caros a eles, foram transferidos para os altares particulares; os “jovens” promoveram encontros nos quais aproveitavam “para cantar aquelas canções que haviam sido retiradas das Cerimônias”; em nossas conversas, muitos dos devotos explicitavam a sua estranheza quanto à ênfase dada, por parte da hierarquia da Organização, em retirar os elementos ligados ao oriente das cerimônias; por mais de uma vez, os devotos perguntaram se eu achava que o Centro de Vila Isabel lembrava uma seita hindu. Após a palestra de Leonardo, uma palavra passou a fazer parte dos diálogos dos devotos, utilização que, a meu ver, apontava para uma das causas da angústia em torno do processo pelo qual a Organização vinha passando; refiro-me ao vocábulo “seita”.

Na referida palestra, em vários momentos, Leonardo enfatiza a necessidade dos devotos repensarem a utilização de práticas que fizessem alguma referência ao universo hindu. Em um trecho ele coloca:

Lembrem-se... não parecer uma seita. Este é o primeiro passo: eu não posso fazer um encontro público, convidar pessoas a visitarem um Centro Sai e, quando vêm, encontram uma seita hindu, indiana. Assim, eu perco a minha energia. Gastei uma grande energia num encontro público, mas todas as pessoas que vêm dizem: ‘Mas, o que é isto? É uma seita indiana!’ Então, vamos mudar nossa aparência. A qualidade de nossas atividades.

Estas práticas, a partir de então, deveriam ser substituídas por outras compatíveis com a “cultura local”. De acordo com Leonardo:

Chegou a hora de abrir as portas para que todos os brasileiros se inteirem da Mensagem Divina, que dêem um passo a mais em sua escala evolutiva (...) agora, nosso compromisso é chegar a toda a comunidade, para que todas as pessoas possam aproveitar a energia de Bhagavan Sri Sathya Sai Baba. Nós estamos sendo os primeiros obstáculos, porque estamos parecendo uma seita. Eu sempre trago

na lembrança que quando eu, há mais de vinte e cinco anos, fui a uma reunião em um centro japonês, entrei e eles estavam cantando em japonês. Cantavam mantras em japonês. Eu não entendi nada e disse: que estranho isto, não? E fui embora. As pessoas que vêm a um Centro Sai e escutam você cantar em sânscrito ou télugo também dizem: que estranho isto! E também vão embora, ou nem sequer se aproximam. Vocês não têm que pensar somente nos que chegam e se vão. Têm que se dar conta de que a energia que transmitem, mantendo-se como uma comunidade indiana, fecha as portas para milhões de brasileiros que não estão sintonizados com esta vibração, compreendem o que eu falo?

A utilização enfática do vocábulo “seita”, após a palestra, por parte de alguns devotos, causou-me certo estranhamento. Em minhas anotações de campo referentes aos meses que antecederam a referida palestra ou ainda nos vídeos e textos da/ou sobre a Organização, não encontrei menção alguma à Organização Sai como uma “seita”.

Nos estudos sobre o campo religioso, o vocábulo “seita” vem sendo correntemente utilizado de acordo com a perspectiva weberiana, ou seja, ora como o oposto de “religião”, ora formando par com “igreja”. Carozzi (1994), em uma revisão de literatura sobre os Novos Movimentos Religiosos na América Latina, assinala que na década de 1960 houve uma tentativa de definição dos conceitos de “seita” e de “igreja” tendo por base um único atributo – a tensão com o mundo. Partindo “das elaborações de Weber, Troeltsch e Niebuhr, a ‘seita’ se definia, por oposição à ‘igreja’, em termos de uma série de características organizacionais e ideológicas; no centro delas, a idéia de que a ‘seita’ seria hostil ou indiferente ao ‘mundo’” (Giumbelli 2002:19). Com a expansão dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs), e a introdução destes como categoria analítica do campo religioso a partir da década de 1970<sup>30</sup>, a referida “tensão com o mundo” passou a ser relativizada, deixando de “ser vista enquanto uma característica intrínseca do grupo e [passando] a depender das reações sociais que ele encontra” (:19).

Apesar das novas possibilidades analíticas abertas com a utilização da categoria NMRs (Giumbelli 2002; Carozzi 1994), o par sociológico religião / seita continua a ser utilizado como entrada analítica para análise do campo religioso, sobretudo em seu continente de origem, a Europa. “Lá, os pares da tipologia weberiana foram e continuam sendo categorias que parecem emergir da vida social e que foram e são apropriados pela sociologia num espaço para pensar o sentido que possuem para os grupos que os utilizam” (Birman 1999:37).

Entretanto, a passagem entre contextos distintos, no que concerne à utilização de categorias analíticas, não ocorre apenas como uma mudança de

ambiente. Em pesquisa realizada na França, junto ao movimento anti-seitas, “um movimento social de bastante alcance na sociedade francesa, cujo alvo e objetivo é combater as seitas para defender os indivíduos contra os malefícios que estas provocam”, Patrícia Birman (1999:36) assinala que, ao realizar a passagem entre os dois contextos (Brasil e França), as categorias religião e seita assumem distintas densidades históricas e distintos poderes explicativos. Enquanto que na Europa, em particular na França, o antagonismo entre religião e seita – onde aqueles grupos que possuem legitimidade no campo religioso são reconhecidos como religião e aqueles que não têm esse reconhecimento são percebidos como “seitas” – se faz fortemente presente<sup>31</sup>, aqui, no Brasil, tais grupos podem ser arrolados como “alternativos”, “esotéricos”, marginais às religiões dominantes, porém sem a “periculosidade” que adquirem em outros contextos. Birman aponta que no caso brasileiro a utilização da categoria “seita” deve ser matizada, já que aqui “esta designação não se sustenta num emprego sistemático porque não parece ter poder explicativo nem para os participantes religiosos nem para os observadores sociológicos” (:38).

Assim ocorria entre os devotos anteriormente à palestra de Leonardo; em nenhum momento, até a referida palestra, presenciei algum dos meus interlocutores fazendo uso da categoria “seita”. Até então, para os devotos de Sai Baba, em se tratando de suas “práticas espirituais” e atividades na Organização Sai, a referida categoria não possuía relevância. Contudo, após o anúncio das mudanças, um outro quadro se desenhou. De um lado, um membro da hierarquia no plano internacional e estrangeiro representando a Organização que se propõe de caráter universalista e transnacional, categorizando algumas das práticas dos devotos de forma negativa; de outro, esses mesmos devotos reagindo àquela categorização que não parecia fazer sentido para eles. “Seita”, no senso comum, possui uma carga valorativa negativa. “Ninguém parece disposto a aceitar que o movimento religioso do qual participa constitui uma ‘seita’” (Carozzi 1994:71). Em geral, o termo é associado a algo pernicioso, perverso, destrutivo, radical<sup>32</sup>. Ter suas práticas devocionais categorizadas como “seita” não encontrou ressonância, nem agradou aos devotos. Leonardo fala para eles da oposição clássica entre religião e seita e afirma que aquelas práticas, que até então eram estimuladas pela Organização e do gosto dos devotos, estavam transformando a Organização em uma “seita”, indo de encontro ao seu caráter universalista<sup>33</sup>. Entretanto, para eles, aquela colocação não fazia sentido. “Como pensar nos *mantras*, no *Arati*, no *Vibhuti*, em *Shiva* ou em *Ganesha* como algo pernicioso?” As reações de alguns devotos a transformar o que para eles era sagrado – o oriente – em profano apontava para uma tensão, para um conflito entre a hierarquia da Organização e aqueles, radicado na atribuição de valores distintos em relação às “práticas orientais”. De um lado, a Organização, naquele momento prescrevendo a eliminação das atividades que faziam com que o Cen-

tro Sai parecesse uma “seita indiana” e, de outro, os devotos refutando aquela categorização.

Analisando as trajetórias históricas de “algumas das festas públicas mais tradicionais e conhecidas da Bahia”, Roger Sansi assinala que estas passaram por modificações significativas nos últimos cem anos e que embora estas “transformações históricas [tenham tido] lugar em tempos diversos, [elas] seguiram um padrão muito parecido (...)” que o autor classifica em dois momentos: “um primeiro momento de crise e conflito entre os devotos das imagens e a hierarquia católica, a qual tentando pôr em prática um processo de ‘romanização’ rejeita as festas como ‘profanas’, e um segundo momento de recuperação e definição das festas (...)” (Sansi 2003:149). Tomando por exemplo etnográfico as mudanças ocorridas na Festa de Nosso Senhor do Bonfim e na Festa da Boa Morte, ao longo dos últimos cem anos, o autor mostra como elementos destas festas, que no passado ocupavam o espaço do “sagrado”, foram se profanando, e como outros elementos, que em outros tempos eram considerados “profanos” pelos diversos atores sociais envolvidos nestas festas, foram sendo sacralizados, apontando para uma fluidez nas fronteiras entre o “sagrado” e o “profano”.

Semelhante movimento ocorria na situação antropológica da qual eu participava. Com a proposição e paulatina efetivação das mudanças, um paradoxo se colocava: os devotos mostravam desconforto em suprimir de seu cotidiano aquelas práticas que até então eram centrais – “as práticas orientais” –, em profanizar o que para eles era sagrado. Entretanto, a autoridade de Sai Baba se fazia presente através de suas recomendações, enfim, “*aquilo que Swami fala é uma ordem*”. As saídas foram sendo encontradas. Alguns devotos se afastaram da Organização; no entanto, entre aqueles com os quais construí uma relação mais estreita durante a investigação, não era desejo optar entre a freqüência aos Centros e a devoção a Sai Baba, de um lado, e a retirada do “oriente” do cotidiano deles, de outro. A palavra-chave para eles não era opção ou exclusão, mas re-significação. Apesar de já não mais fazer parte das atividades da Organização Sai de maneira explícita, o “oriente” continuava habitando o cotidiano dos devotos. Laura, por ocasião de seu aniversário – em um momento em que a retirada do “oriente”, outrora sagrado, do “espaço institucional” já estava em curso –, quando me convidou para a festa que realizaria, explicava-me: “Olha, Alberto, será bem simples. Vão estar meus familiares e alguns amigos da Organização. Gostaria que você viesse com sua esposa. Vamos fazer uma cerimônia, igual às que fazíamos no Centro, com *Bhajans*, com o *Gayatri* e com meditação, uma coisa simples”.

## 6. Considerações finais

A título de conclusão, gostaria de retornar a uma das questões colocadas no início deste texto; enfim, de que estamos falando quando utilizamos o vo-

cábulo “oriente”? A situação antropológica aqui descrita sugere a relevância de voltarmos a nossa atenção para tudo aquilo que costumamos classificar como sendo “oriental”. No que concerne ao chamado campo religioso brasileiro, o emprego desta categoria como um conceito que abrange práticas diversificadas, muitas vezes díspares entre si, nos leva a uma essencialização do “oriente”, e consequentemente, a algumas perdas analíticas. Ao projetarmos as nossas “visões de mundo” sobre as das pessoas e/ou grupos que estudamos, acabamos por negligenciar o “ponto de vista nativo”.

Na situação aqui construída, o “oriente” se transformava constantemente, assumindo diversas roupagens, em função dos contextos e dos atores que estavam envolvidos na relação com ele. Para a Organização, no discurso oficial, uma profanação de algumas práticas classificadas como “orientais”; para os devotos, a convivência entre momentos de concordância e resistência ao discurso oficial sobre o “oriente” e a transferência das práticas agora classificadas como perniciosas para o âmbito do privado; para o pesquisador, um “objeto” fluido, poroso, que explodia categorias e fronteiras pré-estabelecidas. Enfim, a que nos referimos quando fazemos menção a um “culto de origem oriental” como parte do panorama religioso brasileiro? É possível definir, limitar aquilo que é “essencialmente oriental em sua natureza”? Quais as implicações de pensarmos nos termos de Colin Campbell no que se refere à análise de práticas religiosas locais?

Contextualizar a utilização de categorias como “oriente” e “religiões orientais” na análise do “campo religioso brasileiro” apresenta-se como uma alternativa a ser considerada. É preciso lembrar, conforme assinala Edward Said, que “os lugares, regiões e setores geográficos tais como o ‘oriente’ e o ‘ocidente’ são feitos pelo homem” (Said 2001:17). Portanto, com histórias particulares e situadas. O “oriente” referido por Colin Campbell, com seu conjunto de práticas, ritos e objetos, construído a partir de um lugar e uma perspectiva tida como central, não pode ser lido como o mesmo “oriente” ao qual nos referimos em nossas análises, particulares, situadas e lidas como periféricas; ou como o mesmo “oriente” de um grupo de devotos de Sathya Sai Baba, moradores do estado do Rio de Janeiro. Como já disse Marshall Sahlins, “culturas diferentes, historicidades diferentes”. Sem a intenção de fechar a questão, recorro a uma afirmativa do mesmo autor, que considero “boa para pensar” a forma que operamos determinadas categorias.

As relações geradas na ação prática, apesar de serem motivadas pelas autoconcepções tradicionais dos atores, podem de fato revalorizar o sentido dessas concepções. Nada garante que as situações encontradas na prática sigam esterotipicamente as categorias culturais a partir das quais as circunstâncias são interpretadas e encaradas. A prática, de fato, tem a sua própria dinâmica, uma

estrutura da conjuntura que redefine significativamente as pessoas e os objetos que fazem parte dela. E esses valores contextuais, se são diversos das definições culturalmente pressupostas, têm então a capacidade de transformar os valores convencionais. Envolvendo relações sem precedente entre os sujeitos agentes, mutuamente e com relação aos objetos, a prática implica objetificações sem precedentes das categorias que eles usam (Sahlins *apud* Sansi 2003:167).

Assim, considero eu, se pretendemos levar a sério o “ponto de vista” das pessoas junto às quais desenvolvemos nossas pesquisas, é preciso incluir em nossas análises mais um questionamento: de que lugar nós, e nossos “nativos”, falamos?

## Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Leila Maria Marrach Basto. (2001), “Oriente: fonte de uma geografia imaginária.” *Rever – Revista de Estudos da Religião*, n.3: 114-125.
- BARROSO, Maria Macedo. (1999), *A construção da pessoa “oriental” no ocidente: um estudo de caso sobre o Siddha Yoga*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFRJ.
- BIRMAN, Patrícia. (1999), “Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado”. *Horizontes Antropológicos*, v.5, n.10: 35-60.
- \_\_\_\_\_. (2000), *Religiosidade, pluralismo e nação: as seitas na França hoje*. Rio de Janeiro: Tese apresentada para Concurso Público de Professor Titular, UERJ.
- BOWKER, John. (1997), *The Oxford dictionary of world religions*. Oxford: Oxford University Press.
- CALIL JUNIOR, Alberto. (2004) “OM SAI RAM”: *Encontros e trânsitos no campo religioso brasileiro*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UERJ.
- CAMPBELL, Colin. (1997) “A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”. *Religião e Sociedade*, v.18, nº 1: 5-22.
- CAMURÇA, Marcelo. (2000), “O conceito de reencarnação no espiritualismo moderno: entre o círculo de Sâmsara e o evolucionismo positivista.” *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v.3, nº 1: 95-109.
- CAROZZI, Maria Julia. (1994), “Tendências no estudo dos Novos Movimentos Religiosos na América Latina: os últimos 20 anos” *BIB*, v.37, nº 1: 61-78.
- CARVALHO, José Jorge de. (1992), “Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea”. In: M.C.L. Bingemer (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Edições Loyola: 133-195.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- GUERRIERO, Silas. (2001), “O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental”. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, nº 1: 44-56.
- HOUAISS, Antonio. (2001), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva.
- PIAULT, Marc Henri. (2003), “A questão do sentido: por um caminho incerto entre crer e saber.” In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial.
- POUPARD, Paul (org.). (1984), *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SAID, Edward W. (2001), *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SANCHIS, Pierre. (2001), "Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro." In: P. Sanchis (org.). *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- SANSI, Roger. (2003), "De imagens a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas." In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial.
- SCHUHMACHER, Stephan; WOERNER, Gert (orgs.). (1989), *The Encyclopedia of eastern philosophy and religion*. Boston: Shambala.
- SRINIVAS, Tulasi. (2002) "'Beyond boundaries': globalization, civil religion and the Sai Baba movement." *The Hedgehog Review*, v.4, nº 2.

## Notas

- <sup>1</sup> Este texto é um desenvolvimento de um dos capítulos da dissertação de mestrado defendida em setembro de 2004 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. As informações sobre a Organização Sai e sobre o cotidiano dos devotos foram obtidas através da observação participante em que foi possível o estreitamento dos laços no contato semanal com um grupo de devotos. Além da observação participante também realizei entrevistas semi-estruturadas com quatro destes devotos. Agradeço ainda a Camila Sampaio, Carly Machado e Patrícia Birman pela constante interlocução.
- <sup>2</sup> Avatar é uma palavra oriunda do sânscrito, utilizada originalmente no hinduísmo para indicar a "descida" de uma divindade à Terra, ou seja, a encarnação da consciência divina em um corpo humano. O avatar se destaca, pois além de ter plena consciência da sua 'missão divina', as suas ações em geral estabelecem novos rumos para a humanidade (Schuhmacher e Woerner 1989; Poupard 1984). Ao longo do texto, os termos nativos aparecem em destaque.
- <sup>3</sup> Na introdução do livro *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, ao arrolar os fatores que o levaram a um determinado curso de pesquisa e escrita, o autor coloca: "muito do meu investimento pessoal neste estudo deriva da minha consciência de ser um 'oriental' como uma criança que cresceu em duas colônias britânicas" (Said 2001:37).
- <sup>4</sup> No que concerne ao campo religioso, Leila M. Albuquerque assinala que no início do século XX algumas religiões originárias do Oriente já podiam ser encontradas no Brasil devido à imigração. Contudo, para a autora, é somente na década de 1960 que essas religiões se impõem no Brasil como um fenômeno sociologicamente relevante (Albuquerque 2001).
- <sup>5</sup> Utilizo esse conceito conforme sugerido por Marc H. Piauxt (2003). No item "Um oriente em construção: falando de encontros..." trago a definição proposta pelo autor para "situação antropológica".
- <sup>6</sup> A expressão "black power" foi criada por Stokely Carmichael, um militante do movimento negro nos Estados Unidos durante a década de 1960. Em alguns circuitos da moda é utilizada para designar estilos de penteados referidos aos negros.
- <sup>7</sup> Laura, uma das voluntárias que acompanhei à Escola Sai, certa vez respondendo a um questionamento meu explicou-me que de acordo com a cosmologia hindu a história da terra é composta por 4 grandes ciclos ou eras: a de ouro, a de prata, a de bronze e a de ferro. Atualmente estaríamos na Idade do ferro, a Era de Kali ou Kali-Yuga, onde o caos e a crise de valores imperam. Para Laura, a saída para a atual "crise de valores" – "em que as pessoas estariam mais preocupadas na satisfação de suas necessidades materiais, em detrimento do próximo" – seria o programa de Educação em Valores Humanos. A explicação dada por Laura, sobre a Era de Kali, é semelhante à encontrada em dicionários e enciclopédias especializadas.
- <sup>8</sup> A Organização Sathya Sai Baba possui representação em vários países sendo dirigida por um Conselho – o Conselho de Prashanti – composto por 5 membros, cujo presidente é Sai Baba. O

- conselho de Prashanti prescreve as normas e diretrizes para a Organização Sai em todo o mundo. Para maiores detalhes da estrutura organizacional do movimento Sai Baba ver Calil Junior (2004).
- <sup>9</sup> “Centros de estudos religiosos e meditação, em geral servem de moradia para religiosos, Gurus e líderes religiosos” (Schuhmacher e Woerner 1989:20). Ao longo do texto, farei uso de alguns dos termos conforme o uso feito pelos devotos, ora em sânscrito, ora em português.
- <sup>10</sup> O *darshan* é a atitude de respeito ou devoção para com uma imagem, pessoa ou local santo em que o devoto recebe alguma retribuição (Bowker 1997:259). No caso da Organização Sai, o *Darshan* é o passeio matinal realizado por Sai Baba e que é acompanhado por milhares de devotos.
- <sup>11</sup> Criada para divulgar os benefícios da Hatha Yoga, a Academia de Yoga funciona há 42 anos na cidade do Rio de Janeiro.
- <sup>12</sup> Atualmente existem mais de 30 unidades, entre centros e grupos, espalhadas pelo país, além das Escolas Sathya Sai e do Instituto de Educação Sai em São Paulo.
- <sup>13</sup> Cheguei à Organização Sathya Sai Baba após optar pela interrupção da pesquisa que realizei por alguns meses junto a um grupo espírita. Tal interrupção ocorreu devido a não possibilidade, naquele momento, de construção de um olhar antropológico sobre o “objeto de estudo”. Para maiores detalhes ver Calil Junior (2004), cap.1.
- <sup>14</sup> Grifos meus.
- <sup>15</sup> A posição de lótus ou *Padmāsana* é uma posição adotada para a meditação. Na Hatha yoga é descrita da seguinte forma: “Ao se sentar o devoto coloca o pé esquerdo sobre o joelho direito e o pé direito sobre o joelho esquerdo, as mãos estão sobre os pés com os dedos polegares pressionando os indicadores. Os olhos devem se manter fixos na direção do nariz” (Schuhmacher e Woerner 1989).
- <sup>16</sup> No texto, adoto pseudônimos para os informantes. Conheci Romário, um dos dirigentes do Centro Sai de Vila Isabel, em minha primeira visita ao Centro. Apesar de não ter tido um contato mais estreito com ele, sempre que solicitei esteve disposto a atender as minhas demandas.
- <sup>17</sup> Uma das formas pela qual os devotos se referem a Sai Baba. O termo costuma ser traduzido pelo vocábulo Mestre. Segundo Schuhmacher, *Swami* é “um título que acompanha o nome de um líder espiritual ou de um homem reverenciado como santo” (Schuhmacher e Woerner 1989:344).
- <sup>18</sup> O *Sarva Dharma* é também o logotipo da Organização Sai representado por uma flor de lótus, com cinco pétalas. Em cada uma das pétalas representa-se um dos “valores humanos”: Verdade, Paz, Amor, Retidão, Não-violência. Em algumas representações variantes, correntes nas décadas de 1970 e 1980, no lugar dos “valores” estão as “grandes” religiões: Budismo, Hinduísmo, Zoroastrismo, Islamismo, Cristianismo; geralmente cada qual acompanhada por um símbolo.
- <sup>19</sup> Cumprimento utilizado pelos devotos significando: “O Deus que está em mim saúda o Deus que está em ti”.
- <sup>20</sup> Para maiores detalhes sobre a apropriação dos *bhajans* pelos devotos, ver Calil Junior (2004).
- <sup>21</sup> A explicação que me foi dada pelo devoto é praticamente idêntica a existente em um dos *folders* da Organização.
- <sup>22</sup> “Em certas formas do hinduísmo e no budismo, cada um dos centros de acumulação de energia espiritual distribuídos pelo corpo” (Houaiss 2001).
- <sup>23</sup> Dirigente internacional da Organização Sai, responsável pelos centros e atividades na América Latina.
- <sup>24</sup> Entre os devotos com os quais tive contato, Antonio era um dos mais informados sobre Sai Baba e sobre o oriente, e em mais de uma vez pude presenciá-lo sendo consultado sobre algo.
- <sup>25</sup> A universidade a que me refiro é a Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sobre o encontro com os “nativos” fora do espaço inicialmente delimitado para a investigação ver Calil Junior (2004), em particular o capítulo 1.
- <sup>26</sup> Expressão utilizada por Leonardo Gutter para se referir a algumas das atividades da Organização Sai, principalmente aquelas caracterizadas como “orientais”.
- <sup>27</sup> Denominada Educare, constitui-se em uma metodologia de educação proposta por Sai Baba que tem por objetivo a retomada dos “valores humanos” através da educação.

- <sup>28</sup> De acordo com Sai Baba e também para os seus devotos, a presente encarnação de Bhagavan Sri Sathya Sai Baba seria a segunda de três reencarnações seguidas e que, ao reencarnar, Swami teria traçado um plano para sua encarnação que se findará quando ele completar 95 anos; tempo que está se esgotando. Oito anos após, Sai Baba reencarnará, em lugar e família já ditos pelo próprio, para completar a sua missão “de unificação de todos os povos e religiões em torno do Amor”, quando então será conhecido como Prema Sai, o *avatar* do amor.
- <sup>29</sup> Adriano é um dos jovens do centro de Vila Isabel. Formado em letras, atualmente é professor de música. Bastante atuante na Organização, faz parte do Programa de Jovens (PJSS), do Comitê de *Bhajans*, participa da atividade do Instituto de Educação Sathya Sai Baba e é voluntário na Escola Sai.
- <sup>30</sup> Para aprofundamento em torno da categoria NMRs, ver Giumbelli (2002).
- <sup>31</sup> Para exemplos de como esses conceitos são operados no Brasil e na França, ver Birman (1999, 2000), Giumbelli (2002).
- <sup>32</sup> Giumbelli cita alguns episódios cuja cobertura pela mídia colabora na construção de uma imagem negativa das seitas, a saber: “Em 1978, cerca de 900 seguidores do pastor Jim Jones morreram na Guiana. Em 1993, no Texas, 88 ‘Davidianos’ faleceram em meio a um incêndio durante enfrentamentos com forças policiais. Em três ocasiões, adeptos da Ordem do Templo Solar protagonizaram rituais mortíferos: em 1994, na Suíça e no Canadá, em 1995 na França, em 1997 novamente no Canadá (...)” (Giumbelli 2002:21).
- <sup>33</sup> O sentido que Leonardo Gutter conferia à “seita” se aproximava menos da compreensão desta como um grupo perigoso e mais de um entendimento que poderíamos chamar de “sociológico”, em que a “seita” é percebida como um grupo étnico, no caso em pauta um grupo hindu, por oposição ao universalismo religioso.

Recebido em 25 de janeiro de 2006  
Aprovado em 01 de março de 2006

**Alberto Calil Junior** (caliljr@uol.com.br)

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

## Resumo

---

O presente artigo procura refletir sobre a categoria “oriente” bem como sobre os seus usos no chamado campo religioso brasileiro. Para tal, estabeleço um diálogo com uma idéia veiculada por Colin Campbell de que estamos assistindo a orientalização do universo religioso ocidental, tendo como ponto de partida a etnografia realizada junto a um grupo de devotos brasileiros de Sathya Sai Baba, uma avatar hindu. No Brasil, desde meados da década de 1960, as religiões, filosofias e terapias de origem oriental vêm ganhando visibilidade, de tal forma que, recentemente, uma nova categoria surgiu nos estudos sobre o campo religioso brasileiro – as “religiões orientais”. Imagens do “oriente” têm sido construídas pelos ocidentais, produtos, imigrantes, práticas e religiões de origem oriental circulam com propriedade e liberdade no ocidente. Assistimos a um processo de orientalização do ocidente, no qual o “oriente” surge como uma experiência de contraste, como uma alternativa em relação aos valores ocidentais. De espaços geográficos, o “oriente” e o “ocidente” são transformados em categorias culturais e as suas apropriações têm se mostrado variadas, conforme os grupos e as sociedades. Nesta perspectiva, torna-se relevante o debate em torno do(s) sentido(s) dado(s) ao “oriente” ou às religiões orientais, para a reflexão sobre a referida orientalização. É no âmbito deste debate que este artigo se insere, na medida em que pretendo discutir como esse “outro” – o oriente – vem sendo construído e operado não somente pelos distintos atores da referida situação antropológica, mas também no interior do próprio debate.

**Palavras-chave:** orientalização do Ocidente, religiões orientais, Organização Sathya Sai Baba

## Abstract

---

This article deals with the category “East” as well as its uses in the Brazilian religious field. An ethnography carried out next to a group of Brazilians devotees of Sathya Sai Baba – an avatars hindu – is the reference to establish a dialogue with Collin Campbell and his idea of the easternization of the Western religious universe. In Brazil, since the 1960's, the religions, philosophies and therapies of oriental origins have earned visibility, of such form that, recently, a new category arose in the studies about the Brazilian religious field – the “oriental religions”. Images of the “East” have been built by the westerners, products, immigrants, practices and religions of oriental origins are current in west. We see the course of the easternization of the West, in which the “East” arises like an experience of contrast, as an alternative to the Western values. Of geographical spaces, the “East” and the “West” have been transformed in cultural categories and its appropriations have been changed, in agreement to the groups and the societies. In this view, the contest about the given sense to the “East” or to the “Oriental religions” becomes relevant for the consideration about the referred easternization. In this article, my aim is to discuss as that “other” – the East – have been built and placed not only by the distinct actors of the referred anthropological situation, but also inside of the own debate.

**Keywords:** Easternization of the West, Oriental Religions, Sathya Sai Baba

---

# D O ÊXTASE RELIGIOSO AO ECSTASY FESTIVO: UMA ANÁLISE SIMBÓLICA E PERFORMÁTICA DOS FESTIVAIS DE MÚSICA ELETRÔNICA

Tiago Coutinho

## Introdução

A partir do material etnográfico que originou minha dissertação de mestrado, pretendo, neste artigo, explorar um movimento particular de re-significação que desloca fragmentos de sistemas religiosos orientais para contextos festivos juvenis ocidentais, e destacar as dimensões simbólicas e performáticas de um fenômeno que envolve um apelo particular à transcendência. O exemplo sugerido por um determinado tipo de festival de música eletrônica apresenta de forma emblemática a transposição de práticas orientais para contextos capitalistas ocidentais através de fatos e acontecimentos ocorridos nos últimos trinta anos que re-significaram um dos mais importantes movimentos juvenis de contracultura do século XX, o movimento *hippie*. O processo de apropriação do imaginário *hippie* para contextos contemporâneos teve início quando anseios de “busca de espiritualidade” do ocidente encontraram respostas em traduções ocidentais de cosmologias e práticas orientais no tipo de religiosidade “Nova Era”<sup>1</sup>.

O artigo é dividido em dois eixos de análise. A primeira parte apresentará a sucessão de acontecimentos e fatos que possibilitaram o surgimento de contextos festivos globalizados que buscam o êxtase. Baseados em técnicas retiradas de orientações indianas previamente traduzidas para o ocidente, os festivais são estimulados pela “busca espiritual” dos *hippies* no final dos anos 70 (Bellah

1977). A principal tradução utilizada para dar origem aos festivais é aquela proposta pelo líder espiritual indiano Bhagwan Shree Rajneesh, criador de um estilo de vida, conhecido como *Saniasi*, que traz para o cotidiano a ioga como meio de “iluminação” pessoal. A segunda parte apresentará como a apropriação de tais elementos trouxe para o contexto capitalista contemporâneo uma nova forma de obtenção de êxtase baseada em música, performances, ambientes “naturais” e estados alterados de consciência, e que encontra no corpo seu principal meio de comunicação e eficácia.

O movimento apresentado e a exposição das principais características do universo dos festivais têm como base minha pesquisa de campo que abordou o calendário de certo tipo de festas de música eletrônica no Brasil. O trabalho de campo aconteceu entre os anos de 2003 e 2004, e consistiu em freqüentar todos os eventos do calendário de festas e permanecer uma semana antes e uma depois da realização do evento. Partindo de um ponto de vista “mais amplo e aberto da investigação etnográfica” (Giumbelli 2002b), procurei incluir o maior número de fontes de pesquisa possíveis para que a etnografia não se restringisse apenas ao trabalho de campo. Apesar de a observação participante ser a principal fonte de dados, este recurso teve que dialogar com outras fontes para entender e expor como funciona a transmissão simbólica do evento em questão. Entrevistas<sup>2</sup>, documentários, a escassa bibliografia sobre o fenômeno<sup>3</sup>, vídeos e fotografias ajudaram a compor o material etnográfico.

## 1. Meditação festiva

Os *Saniasis* ou *neo-Saniasis* são formados pelos seguidores de Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), Osho, como ficou conhecido no fim de sua vida. O guru se graduou em filosofia pela Universidade de Jabalpur e trabalhou como líder espiritual até o ano de 1966, quando resolveu focar sua atenção na formação dos *Saniasis*. O grupo se caracteriza pelas vestimentas de cor laranja, a utilização de colares com a imagem de Osho e pela dedicação a diferentes orientações da meditação (Maluf 1996). O guru<sup>4</sup> escolhe ainda um novo nome para seus discípulos, que abandonam aquele de batismo para se tornar: Kranti, Banzi, Riktan, Anteda, Atan, Lockan, etc<sup>5</sup>.

Em geral, o grupo se formou a partir de pessoas vindas dos EUA e da Europa que se reuniam no apartamento de Osho em Bombaim, na Índia. Apesar de sua aceitação no mundo ocidental, o guru teve que se mudar para Puna por causa de opositores indianos que contestavam as práticas do estilo de vida *Saniasi*. Seus ensinamentos não eram bem aceitos pelos indianos que o acusavam de moldar uma cultura milenar aos olhos do ocidente. Nesta cidade, foram construídos grandes *ashrams* (locais de ensino) por onde mais de cinquenta mil ocidentais passaram ao longo de cinco anos (Osho Times 1989). Em 1981, Osho

teve problemas de saúde e foi para os Estados Unidos em busca de tratamento. Diante disso, *Saniasis* de todas as partes do mundo se uniram e compraram um rancho de seis milhões de dólares na cidade de Antelope, Oregon (cf. Wikipédia). Conhecido como *Big Muddy*, o local de sessenta e cinco mil hectares transformou-se em uma comunidade e chegou a ter três mil moradores fixos que pagavam altas quantias pelo terreno.

O rancho mais tarde ficou conhecido como “cidade de Rajneesh” (*Rajneesh’s Town*) e era constantemente alvo de denúncias de sonegação fiscal e fraudes. Em 1987, Osho voltou para Puna ao ser expulso pelo governo norte-americano sob a acusação de arranjar casamentos entre indianos e americanos por telefone. Sua morte aconteceu no ano de 1990. Alguns *Saniasis* acusaram agentes da CIA de tê-lo envenenado<sup>6</sup>. Acredita-se hoje em dia que o número de *Saniasis* chegue a quatro milhões de praticantes com seiscentos centros de formação espalhados pelo mundo (*Osho Times* 1989).

Os ensinamentos de Osho propõem uma mistura de autoconhecimento, psicologia ocidental, filosofia existencialista, técnicas de meditação das quatro orientações da ioga (tantra, tao, zen e sufi), psicoterapia, terapias holísticas e consumo de bens culturais ligados à doutrina. Segundo Maluf (1996), além de suas características fortemente terapêuticas, os *Saniasis* constituem também um grupo religioso dotado de uma doutrina (os escritos do líder) e uma proposta de desenvolvimento espiritual, na qual a meditação recebe importância fundamental. Osho adaptou diferentes formas de meditação que foram “apropriadas” pelo gênero da cultura que predomina nas sociedades ocidentais modernas, fazendo um contraponto ao acelerado ritmo de vida das grandes metrópoles.

Os ensinamentos propostos trabalham o movimento corporal e a expressão de sentimentos e emoções, em que o mais importante não é a técnica em si, mas o estado meditativo. Seu principal livro, *Meditação: a arte do êxtase*, ensina técnicas de se atingir o êxtase através da meditação. No prefácio do livro, um escritor indiano apresenta as idéias do líder espiritual:

Neste livro o iluminado mestre espiritual Bhagwan Sheree Rajneesh fala sobre meditação e sugere certos números de técnicas de meditação que se mostram particularmente apropriadas para os ocidentais. As técnicas se iniciam de onde o homem está, e não de onde ele esteve um dia, nem de onde ele deseja estar. Começam do princípio, e levam-nos do ponto em que estamos para onde podemos estar. Quer ele esteja criando novas técnicas de meditação, que têm início em bases terapêuticas, quer ele esteja revivendo e atualizando antigas técnicas, tiradas de inúmeras tradições, o interesse de Rajneesh está em auxiliar cada um de nós a encontrar o caminho certo. O fato de seguir os caminhos de Cristo, os passos de

Buda ou os passos de Krishna não fará de ti um Cristo, um Buda ou um Krishna, deves encontrar seu próprio caminho. As explicações contidas neste livro e as técnicas aqui apresentadas são uma tentativa para ajudar-te a encontrar o teu caminho. (Ma Satya Bharti *apud* Rajneesh 1976:8)

O guru desenvolveu também a técnica conhecida como “meditação dinâmica”, que consiste em intercalar momentos de silêncio profundo com momentos de celebração e hedonismo, com o objetivo de atingir uma essência única, algo que transcende qualquer tipo de categorização. A pessoa deve esquecer passado, presente, futuro, ego e *self* para se conectar ao estado “uno”. Só assim o indivíduo estaria cuidando de seu espírito, através de práticas e orientações que devem ser seguidas no cotidiano.

A ioga significa a essência total do homem. Não é, simplesmente, uma religião. É a ciência total do homem, a transcendência total de todas as partes. E quando transcendes partes, torna-se todo. O todo não é apenas um acúmulo de partes, não é uma coisa mecânica na qual as partes são colocadas em alinhamento e então formam o todo. Não; é mais do que uma coisa mecânica, parece-se a algo artístico. (Rajneesh 1976:45)

Uma das principais dimensões deste estilo de vida é destacada por Osho como o cuidado do “lado espiritual” sem o esquecimento do lado “material” – este seria imutável e não impediria o desenvolvimento do primeiro. Os exercícios e ensinamentos poderiam ser feitos em qualquer lugar, não importando o local e a ocupação do praticante. O indivíduo deveria alcançar sua espiritualidade sem com isso renunciar ao “ser no mundo” (Maluf 1996).

A idéia do guru é que se pode unir busca de espiritualidade com racionalismo econômico, comercializando produtos ligados à “alma”. Atualmente, os *Saniasis* dominam uma parte significativa do mercado de produtos relativos à espiritualidade “Nova Era”, desenvolvendo mapa astral, *workshops* de biodança, bioterapia, meditação, culinária vegetariana, além de organizar festivais de música eletrônica, tema da pesquisa. A compatibilidade e a eficácia deste tipo de prática no contexto ocidental contemporâneo se refletem na alta vendagem de seus livros em diversos idiomas. Esse sucesso resultou na construção de um expressivo patrimônio pessoal de Osho, bem como de um pequeno grupo de *Saniasis* que souberam apropriar-se desse novo mercado.

Ao longo dos anos 80, na Europa, diversas matérias foram publicadas e criou-se um grande sistema de acusação sobre o grupo pelo fato de produzirem em seus templos reuniões em que se promoviam grandes encontros sexuais. Os

meios de comunicação dirigiam-se a Osho como “sex guru” (D’Andrea 2004b). O movimento em torno de Bhagwan era alvo do medo típico que envolve as seitas, na França (Giumbelli 2002) e na Bélgica, onde se temia o processo de “lavagem cerebral” e comportamentos sexuais desviantes (Els Lagrou, comunicação pessoal). Sabe-se que estes encontros eram promovidos para a obtenção do êxtase através do sexo. Em seu livro *Tantra: sexo e espiritualidade*, Osho descreve técnicas de se atingir o êxtase através de atos sexuais individuais ou coletivos.

Se você vir duas pessoas fazendo amor, sentirá que estão lutando. Se as crianças alguma vez vêem seus pais nesta situação, pensam que o pai vai matar a mãe. O ato parece violento, assemelha-se a uma briga. Não é belo, muito pelo contrário. O ato deve ser musicalmente harmonioso. Os dois parceiros devem atuar como se estivessem dançando e não lutando, como se estivessem entoando uma melodia harmoniosa, criando uma atmosfera em meio a qual ambos podem desenvolver-se e tornam-se um só. Então relaxam. É este o significado do Tantra. Ele não é absolutamente sexual. É a coisa menos sexual que existe e, no entanto, se preocupa com sexo. Não é de admirar que, através deste relaxamento e deste abandono, a natureza lhe revele seus segredos. Você então começa a perceber o que está acontecendo, e graças a esta percepção muitos segredos chegam até sua mente. (Rajneesh 1977:14)

Com a morte de Osho, no final da década de 1980, seus ensinamentos deixaram de ter um caráter doutrinário e passaram a ser expostos a diversas interpretações. Parte de seus seguidores começou a buscar a expansão espiritual através de substâncias psicoativas, principalmente através do *ecstasy*. O contato dos *Saniasis* com a “nova droga”, que surgira no final dos anos 80, aconteceu nos Estados Unidos, onde a substância era legalizada e os psicoterapeutas descobriam seus efeitos<sup>7</sup>. Os primeiros psicoterapeutas, assim como os seguidores de Osho, se encantaram ao usar o MDMA e estavam plenamente conscientes de que haviam descoberto uma “verdadeira ferramenta”, como relata um deles no livro de Adelaars (1994:234): “O MDMA é a penicilina da alma, e um médico não pára de prescrever penicilina depois de ver o que ela é capaz.”

A substância psicoativa entrou na Europa através de dois grupos distintos de usuários, em meados da década de 1980. De um lado, os seguidores de Osho trouxeram dos EUA amostras do psicoativo e propagaram seu uso como meio de iluminação espiritual. De outro, mais ou menos na mesma época, na ilha espanhola de Ibiza, conhecida por ser o paraíso da música eletrônica, a substância psicoativa chegou às mãos de pessoas que queriam “apenas se divertir” (Saunders 1996)<sup>8</sup>.

Paralelamente à busca por novas maneiras de se atingir o êxtase, os anos 80 são marcados pelo início da proliferação da Aids no mundo. Segundo os próprios adeptos, o novo contexto criado pela doença passa a restringir os encontros *tânicos* em razão da descoberta de alguns *Saniasis* infectados pela doença. Tais encontros tiveram que ser substituídos por outras técnicas de se atingir o êxtase. Um restrito seguimento de *Saniasis* substituiu as antigas técnicas *tânicas* por outras, também desenvolvidas por Osho no livro *Meditação: a arte do êxtase*, conhecidas como *Nataraja*. Esta consiste em dançar durante um longo período, embalado por um estilo sonoro repetitivo que induz ao transe, alterando seu estado de consciência, unindo “corpo” e “mente”. Isso deveria ocorrer na companhia de pessoas que procuram o mesmo objetivo.

A dança como técnica tem sido usada por muitos. Quando a dança ali está, o dançarino ali não se encontra. Só a dança existe. Muitas técnicas se usam para as danças. O *Nataraja* é apenas uma dança. É a dança como meditação total. A técnica é a seguinte: Primeiro estágio: quarenta minutos de dança. Deixe que seu inconsciente domine por completo. Dança como um possesso. Não planejes, nem exerças controle algum sobre teu movimento. Esquece o testemunho, a observação, a consciência – sê, apenas e totalmente, só a dança. A dança começará no centro do sexo e depois subirá. Deixa que isso aconteça.

Segundo estágio: quando a música cessa, pare de dançar imediatamente, deita-te, e durante vinte minutos, fica perfeitamente silencioso, inteiramente imóvel. As vibrações da música e da dança continuarão interiormente. Deixa que elas penetrem em tuas camadas mais sutis. Terceiro estágio: Fica de pé, e durante cinco minutos, dança festejando. Goza! (Rajneesh 1976:210)

No final dos anos 80, um pouco antes da morte do líder espiritual, os ocidentais que iam à Índia em busca dos ensinamentos de Osho se encontravam entre o período do Natal e do Ano Novo na região litorânea de Goa<sup>9</sup>, próximo à Puna, para a realização de grandes encontros hedonistas que tinham como característica a celebração e trocas de experiência dos novos ensinamentos. Os encontros eram regidos por Goa Gil, o primeiro *dj* que executou a mistura sonora no contexto “espiritual” de Goa<sup>10</sup>. Juntamente com outros artistas, Gil se apresentava em grandes festas que atraíam um público bem variado de ocidentais que freqüentavam a região. Com a chegada da música eletrônica, o *dj* encontrou uma forma particular de misturar elementos da “espiritualidade” proposta por Osho com um estilo musical contemporâneo, que resultou no *Goa Trance* ou *Psychoadelic Trance*. A forma como o termo “espiritualidade” é associado ao

estilo sonoro produzido em Goa pode ser observada nas próprias palavras do *dj* quando questionado sobre a relação “música” e “espiritualidade”:

Na minha opinião, estamos revivendo os tempos das antigas religiões. Desde o começo da humanidade, usamos a música e a dança para se associar ao espírito da natureza e ao espírito do universo. Usamos a música e a dança *Trance* para atingir esta associação. Isso é o que eu chamo de “Redefinindo o antigo ritual tribal para o século XXI”. Quando vou a uma festa procuro conectar meus pensamentos ao espírito cósmico da natureza, recitando mantras e fazendo oferendas a este espírito, aí sim eu começo a minha apresentação. A música e as pessoas da festa se conectam ao Espírito Cósmico da senhora Shiva e Nataraja, senhora da dança que vem para abençoar a todos. Assim, os participantes, a música, o *dj*, o espírito, todos se transformam em um só, criando uma essência única. OM NAMAH SHIVAYA !!!!! HARA HARA MAHADEV !!!!! A dança ativa a meditação. Ao dançar, o ser humano ativa a meditação. Quando dançamos, vamos além dos pensamentos, além da consciência e além até mesmo da própria individualidade para se tornar um só no divino êxtase da união com o espírito cósmico. Esta é a essência da experiência de uma festa eletrônica em Goa. (Entrevista realizada com Goa Gil no dia 21/03/02)

Incluindo nas festividades o uso de *ecstasy* para se atingir o êxtase, os *Saniasis* desenvolveram ou influenciaram a origem de um conjunto de símbolos e práticas particulares, que retomam ensinamentos de Osho, como a dança prolongada e a alteração de consciência, adaptando-os para um contexto festivo. Nos anos 90 as festividades se disseminaram ao redor do mundo, abrindo a possibilidade para a circulação de um grande volume de capital. A propagação do evento ocorreu através de *Saniasis* que saíram da Índia e levaram este tipo de festa para suas terras natais. Itália, Alemanha, Portugal, Espanha, Israel, Brasil, Japão e Austrália são grandes centros urbanos onde esta cultura de festas foi implementada e que atrai um grande público jovem<sup>11</sup>.

Os *Saniasis* controlam ou ocupam posições privilegiadas nos principais mercados derivados do evento etnografado. No mercado musical, os principais *dj's* são os irmãos Banzi e Riktam<sup>12</sup>. No mercado de produção, os *Saniasis* fazem as principais festas internacionais. Antaro, que é dono da gravadora mais importante de *trance* psicodélico, organiza “o maior festival de música eletrônica do mundo”<sup>13</sup>, a *Voov Experience*, que acontece na Alemanha e atrai aproximadamente vinte mil pessoas. No Brasil, a presença de Kranti, um *Saniasi* que morou na Índia durante dois anos e meio e trouxe estes eventos para o Brasil, repre-

senta a importância do grupo. O núcleo *Saniasi* de Alto Paraíso (GO) organiza os dois mais importantes festivais do Brasil, um na Bahia e outro em Alto Paraíso, com um público médio de quatro a oito mil pessoas por edição.

A cosmologia proposta pelo líder espiritual indiano poderia ser comparada a uma “lógica do concreto” das sociedades contemporâneas compostas por adequações e interpretações próprias. A lógica proposta por Lévi-Strauss (1989) seria aplicada a sociedades não-ocidentais e por grupos ocidentais que não seguem a lógica científica. Para dar significado à vida cotidiana, o “nativo” cria uma lógica que reúne elementos aparentemente desconexos, ganhando sentido no imaginário de um determinado grupo com base em suas práticas do dia-a-dia.

## 2. Os festivais de música eletrônica

Os festivais são compostos de festas que acontecem ao ar livre, longe dos centros urbanos, em lugares conhecidos por suas belezas “naturais” por possuírem praias, cachoeiras, vales e chapadas. Através de acontecimentos e casualidades ocorridos nos últimos trinta anos, observa-se o desenvolvimento de festas que se transformam e se orientam a partir de um conjunto de símbolos e práticas. A trajetória dos festivais no Brasil e no mundo tem como referência um dos mais importantes movimentos de contracultura do século XX, o movimento *hippie*. Segundo o mito de origem dos festivais estudados, integrantes deste movimento saíram dos mais variados países, principalmente dos EUA, para se reencontrarem na praia indiana de Goa. O motivo da saída e do posterior encontro foi a “busca por uma espiritualidade perdida”, baseada em discursos e práticas orientais previamente traduzidas para o Ocidente, como, por exemplo, os ensinamentos de Osho. A “busca espiritual” proporcionou o surgimento de reuniões festivas ao ar livre, idealizadas por seguidores dos ensinamentos orientais que se misturavam a turistas que visitavam a região e traziam novas características para o evento, a principal delas o estilo sonoro.

No Brasil, o movimento se propagou a partir de viajantes que procuraram o sul do litoral baiano para a realização de seus eventos. A característica comum dos primeiros divulgadores é o fato de pertencerem a grupos de contracultura. Os dois italianos envolvidos na trajetória dos festivais no Brasil, Michelli e Max, percorreram diferentes partes do mundo escolhendo o lugar mais adequado para desenvolver um estilo de vida “alternativo” e, posteriormente, buscando novos “palcos” para produzir festas. Os brasileiros envolvidos, Alba e Kranti, são igualmente seguidores de discursos e práticas de contracultura, o principal destes o *Saniasi*, e desempenham suas tarefas cotidianas em mercados de “Nova Era”. Para Maluf (1996), a dimensão política derivada desta espiritualidade se assemelha com aquela dos movimentos de contracultura: “mudar o mundo e mudar a si mesmo”.

Os festivais de música eletrônica combinam, assim, fatores de forte carga simbólica que desembocaram num tipo de performance na qual a busca de êxtase é considerado o principal objetivo comum. Através do relacionamento de estímulos sensoriais, performance e consumo de substâncias psicoativas<sup>14</sup>, os participantes experimentam fortes sensações que os induziriam a este estado particular de euforia.

Neste movimento, cria-se uma festividade globalizada, com símbolos que transcendem fronteiras nacionais, originando redes e mercados articulados aos eventos. Uma característica marcante do imaginário proposto é a multiplicidade de discursos e práticas encontradas entre seus frequentadores. Em folhetos explicativos, em pequenas oficinas que são oferecidas, em motivos de decoração e em conversas informais ou pontos-de-encontro na rede mundial de computadores, notei a proliferação de idéias que constituem o imaginário da festividade: uma proposta de mudança na contagem dos dias e meses do ano, através do Calendário da Paz ou Calendário Maia; uma forma de relacionamento baseado em “paz, amor, união e respeito”, *peace, love, union e respect*; e a “sacralização” da natureza, que é representada pelo cuidado excessivo que se tem com o ambiente natural onde o evento é realizado, através de uma conscientização apropriada e serviço de coleta de lixo para reciclagem.

Deste modo, são organizadas festas de longa duração que podem variar de três dias a uma semana, reunindo milhares de pessoas de diferentes partes do Brasil e do mundo. No Brasil, os festivais aparecem distribuídos ao longo do ano com intervalos temporais que variam de dois a quatro meses. O calendário tem início com a festa *Universo Paralelo*, que acontece no Ano Novo, na praia de Pratigi, no estado da Bahia, continuando a temporada de verão, nas paisagens de Trancoso<sup>15</sup>, no litoral sul deste estado. Posteriormente, acontece a *Celebra Brasil* no feriado da Semana Santa, em Parati Mirim, no Rio de Janeiro. Em julho, se realiza, nas proximidades da Chapada dos Veadeiros, em Goiás, a *Trancendence*. Finalmente, ocorre a *Earthdance* em setembro, voltando ao início do calendário.

A grande maioria do público de um festival de música eletrônica é composta por jovens com uma faixa etária de vinte a trinta anos, com um alto poder aquisitivo. O caráter excludente e “elitista” destes eventos é marcado pelo elevado custo para o participante, que além de pagar entre duzentos e trezentos reais pelo convite da festa, tem que arcar com as despesas pessoais durante o evento e o transporte até o local, o que quadruplica o ingresso da festa.

### 2.1. A manipulação do corpo em busca da obtenção de êxtase

Os dados etnográficos demonstram que o bem comum vivenciado e experimentado por este rito urbano seria um estado de êxtase. O próprio nome, *rave*,

que qualificaria de forma abrangente os eventos, é derivado do inglês e está relacionado à idéia de exaltação e euforia, referindo-se a um estado diferente do cotidiano<sup>16</sup>. Os nomes de algumas festas referem-se também a este estado particular, como é o caso de *Trancendence* e *Universo Paralello*. As entrevistas e os depoimentos colhidos no período de pesquisa, no entanto, mostram que os símbolos e práticas do evento não apresentam uma definição precisa do que seria este estado, podendo variar de pessoa para pessoa:

É uma coisa muito estranha de se falar. Quando você fecha o olho dançando e não consegue distinguir entre o que é seu corpo, a música, o lugar e as pessoas, tornando tudo uma mesma coisa, é uma sensação realmente maravilhosa. (E., frequentadora)

Imagina você dançando na companhia de milhares de pessoas lindas e de cabeça aberta, numa praia paradisíaca no litoral da Bahia, ouvindo um som maravilhoso e com sua cabeça um pouco diferente do normal, é uma sensação de liberdade, de bem estar. O tempo parece parar, fica um momento inesquecível. (C., frequentador)

O êxtase ocorre quando alguns fatores harmonizam o seu ego com os demais elementos como lugar e música e se entra num estágio *uno* onde não podemos distinguir o que é matéria ou não, onde as coisas entram em sintonia e constituem um momento único, exatamente aquele buscado pela meditação. (Kranti, organizador)

Apesar de não haver uma definição nativa precisa para o termo, pode-se afirmar que o estado que se busca através do rito é produzido com base na harmonização dos diferentes referentes simbólicos com a experiência subjetiva e corporal, de modo que comuniquem o êxtase ao espectador. A eficácia ritual realiza a ligação e aproximação de elementos que ganham sentido nos dias do evento.

Entre os signos oferecidos pelos festivais de música eletrônica, encontra-se uma manipulação particular do corpo. É no corpo que os signos incidem diretamente e que a eficácia simbólica deste rito urbano está baseada. A busca pelo êxtase deve passar necessariamente pelo corpo: alterando seu metabolismo através da intoxicação por substâncias psicoativas ou, ainda, através do “jogo de sentidos” que se estabelece nos eventos. Qualquer indivíduo poderá experimentar parte das sensações e experiências induzidas pelo ambiente dos festivais a partir do corpo. Os momentos de modelagem e construção do corpo em busca do êxtase apresentam-se como mecanismos momentâneos, e ao alcance de todos, de se atingir o objetivo comum de forma rápida e imediata.

## 2.2. O “Jogo dos sentidos”

O “jogo de sentidos” que se estabelece nos festivais está relacionado com os diversos estímulos que os diferentes sentidos do corpo humano recebem simultaneamente. Percebemos que a visão e a audição são áreas sensoriais bastante exploradas na busca pelo estado de êxtase. O estímulo destes sentidos trabalharia o corpo para produzir um estado de êxtase e indicaria um transe específico, resultado de técnicas corporais também específicas. Se entendermos os usos nativos dos sentidos, poderemos entender também os diferentes mecanismos de obtenção deste estado particular.

Através da visão, temos um bom exemplo de como elementos se relacionam para estimular um sentido. Os lugares onde são realizados os eventos oferecem um primeiro estímulo à visão, funcionam como o “cenário” da festividade. O início do calendário prevê a realização dos festivais nas praias e falésias da paisagem de Trancoso, na Bahia. Entre Trancoso e Arraial d’Ajuda encontram-se, aproximadamente, três quilômetros de praias desertas que durante o mês de janeiro abrigam pequenos eventos de música eletrônica. No mês de abril, Parati Mirim, no estado do Rio de Janeiro, abriga um grande festival numa pequena ilha de pescadores. No mês de julho, o cenário dos festivais é a Chapada dos Veadeiros, em Goiás; no centro de um vale rodeado de cachoeiras cristalinas é realizada a *Trancendence*. A pista de dança é construída no topo de uma pequena montanha que tem ao seu redor as grandes formações rochosas da Chapada dos Veadeiros. No mês de setembro, o cenário é a Serra do Cipó, no estado de Minas Gerais. O evento acontece próximo a uma cachoeira de oitenta metros que pode ser vista dos diferentes ambientes da festa e apresenta-se como uma das principais atrações, com inúmeros participantes ao seu redor. O evento do fim de ano acontece numa fazenda de coco com cinco quilômetros de extensão, onde há somente praias não habitadas. A *Universo Paralelo* se realiza em Pratigi, na Bahia.

Como pude observar, a escolha da localidade oferece um estímulo à visão, compondo um cenário distinto daquele encontrado no cotidiano. Cachoeiras, praias paradisíacas, chapadas e cerrado constituem assim fatores simbólicos que atuam no corpo com o objetivo de estimular e provocar o estado de êxtase. O estímulo à visão deve acontecer a partir do estímulo de sentidos, apresentando paisagens contrastantes ao cenário urbano. Quanto mais afastado dos centros urbanos for o local do evento, maior a possibilidade de sucesso da festa. Conversando com organizadores, percebi como a escolha do local é decisiva:

Ficamos entre um lugar no interior de São Paulo e Parati, no Rio. Quando estive em Parati, senti a energia do lugar e decidi que seria aqui, não tem como um evento dar errado neste paraíso natural, aqui

não tem problema, é afastado de tudo e com praias desertas.  
(Organizador da festa *Celebrabrasil*, 19/07/2002)

Um festival de cinco dias de música, arte e cultura na Chapada dos Veadeiros, no coração do Brasil. A região é famosa pela exuberante natureza que esconde cenas mágicas, as belas paisagens, as formações rochosas, as cachoeiras, as minas de cristal, as flores do cerrado e a energia que emana do solo.  
(panfleto de divulgação da festa *Trancendence* 2003)

Nos festivais, a pista de dança é localizada de tal forma que contemple belezas naturais do lugar proposto. Entre os participantes percebemos a importância deste elemento:

É mesmo algo de outro mundo dançar, completamente alucinada, na beira de uma praia paradisíaca com coqueiros que se movem no mesmo ritmo da música e das ondas; é realmente algo fantástico. Até mesmo quando você tem uma *bad trip*, não tem problema, você senta próximo à cachoeira, olha aquele visual, a água cristalina, e em dois minutos você esquece de tudo e já está dançando de novo.  
(C., freqüentadora)

Outro importante estímulo à visão ocorre na parte noturna dos festivais quando as belezas naturais não podem ser mais contempladas. Neste momento, surge uma mistura cintilante de cores fortes iluminadas por luz azul, ou luz negra. Esta particularidade constitui um traço característico da decoração dos festivais de música eletrônica. Um membro de um famoso grupo de decoração afirmou que:

O importante é deixar o ambiente o mais psicodélico possível, transformar em algo completamente diferente do que se viu de dia. A luz negra, quando incide em cores fluorescentes, emite um brilho que ajuda as pessoas a transcenderem. (T., decorador de festas de música eletrônica)

Conhecida pelos freqüentadores dos festivais como decoração *flúor*, esta consiste em gerar um tom cintilante, com brilho, a partir da iluminação produzida pela luz azul em cores fluorescentes, dando um tom futurista e induzindo o participante à percepção de um outro tipo de realidade. Nos diferentes painéis com motivos espirituais como *Shiva* ou *Ganesha*, figuras geométricas ou símbolos do Calendário Maia, nas diferentes estruturas da pista de dança, as armações que enfeitam o evento, nas vestimentas e acessórios dos participantes, notam-

se cores como o amarelo, o laranja ou o verde, que ao entrarem em contato com este tipo de luz emitem uma luminosidade particular.

Os diferentes produtos oferecidos pelos pequenos artesões, como brincos, colares, bolsas e camisas, possuem como principal característica o contraste apresentado. A parte noturna da festa indica um tipo de decoração baseado no estímulo visual “psicodélico”. Outro curioso elemento da decoração é o uso de mandalas. Estas podem ser vistas em camisas, tatuagens, acessórios, painéis, folhetos informativos e materiais de divulgação. Trata-se de um desenho geométrico que tende ao infinito, em que formas básicas como triângulo, quadrado, losango, retângulo se multiplicam em diversas outras formas. Vistas de longe, mostram uma figura única e coesa, ao passo que, se forem observadas de perto, tem-se a impressão de que o desenho tende para o infinito. Assim comenta um dos participantes:

É muito bom viajar nas mandalas, elas parecem estar com o mesmo estado de consciência que você. (L., freqüentador)

Se você for fazer uma mandala careta, esquece; vai sair algo parecido com seus desenhos geométricos do ginásio. Você tem que tomar um ácido, aí sim você viaja no bagulho, aí sim. (L., artesão)

Através da música, notamos como a audição é um outro sentido amplamente estimulado. A música é o grande atrativo dos festivais e constitui traço marcante entre os símbolos oferecidos. Conhecida como *psychoadelic trance* ou transe psicodélico, esta vertente da música eletrônica teria surgido no final da década de 1990 e seria o resultado do encontro de elementos musicais distintos que num dado momento convergiram e geraram este novo movimento musical. Quando as primeiras festas eram realizadas em Goa, a música executada era o *rock-'n'-roll psicodélico* dos anos 70, a típica música dos *hippies*. Como a região era famosa pelas praias paradisíacas e pela busca espiritual dos ocidentais, muitos europeus passavam férias ou temporadas na região litorânea da Índia. No início dos anos 90, os viajantes incorporaram um novo elemento às festividades, a música eletrônica – um estilo sonoro que traria para a cena musical computadores e sintetizadores, e que ganhava espaço na Europa.

Trata-se de um estilo musical caracterizado por batidas bem marcadas e cadenciadas que dificilmente excedem ou diferem da escala de 130 a 150 batidas por minuto. São batidas retilíneas que permanecem no compasso 4/4. As músicas são compostas em modernos programas de computadores como o *Cubase* e o *Sonar*, que trabalham com faixas de áudio digital, chamadas de *multitrackers*, descartando a dimensão analógica dos instrumentos musicais<sup>17</sup>. Com a precisão dos sistemas operacionais, as batidas se alinham matematicamente aos demais elementos, sem ter a necessidade de um profundo conhecimento de teoria musical. Junto com as batidas, é desenvolvida uma linha de sons graves que cons-

titui um interessante traço deste estilo. O som grave é sintetizado de forma que atinja frequências diferentes daquelas captadas pela audição humana, inferior à frequência de 30hz. Quando esta frequência é executada em alto volume, o corpo humano não consegue reconhecer o som pela audição, mas sim pelo tato. O recurso, conhecido como *sub grave*, faz com que o som não seja mais ouvido e sim sentido. A baixa frequência que escapa aos ouvidos humanos será captada pelo resto do corpo. O alto volume provoca um deslocamento de ar que em contato com o ar da caixa torácica do participante transmite a sensação de que o som grave esta “preenchendo” o corpo. No caso apresentado, a energia é transformada em deslocamento de ar provocado pelo alto volume. Neste contexto, a música além de ser ouvida é sentida. Acompanhando esta dupla rítmica, a faixa de áudio recebe progressões de acordes ou pequenas melodias que são submetidas a filtros digitais que alteram suas frequências, dando o tom “futurista” desta música, os conhecidos “barulhinhos”. Os sintetizadores modificam o som através de diversos efeitos que são adicionados e dos inúmeros filtros que modificam sua frequência original.

A principal característica do estilo musical executado nos festivais consiste em propor outros padrões para a audição, que variam entre 30 até 120.000hz, através dos recursos tecnológicos dos computadores e sintetizadores. Estes modificam os sons a ponto de ultrapassar a faixa auditiva e desafiar os limites da audição humana. O desafio não ocorre somente na composição das músicas, mas também em sua execução. Para captar as sensações transmitidas pelo *sub grave*, as caixas de som devem ser suspensas e colocadas estrategicamente na pista de dança, de modo que ocupem as laterais do evento. Isto acontece para que o efeito *stereo* apareça nitidamente, ou seja, a “passagem” de um som do lado direito para o lado esquerdo da caixa de som.

### 2.3 A eficácia do “jogo dos sentidos” baseada no consumo de substâncias psicoativas

O corpo deve ainda sofrer alterações em seu metabolismo para que o “jogo dos sentidos” atinja o objetivo de êxtase. A alteração acontece mediante a ingestão de substâncias psicoativas que levariam o participante para um outro estado de consciência. O consumo de drogas é bastante difundido e principal fator de estigma diante de outros grupos urbanos e, principalmente, em face do Estado. Desde o mito de origem da festa, que assume certa continuidade com o movimento *hippie*, percebemos como a “droga” se torna uma importante faceta no sistema de símbolos. Nos anos 70, a descoberta do ácido lisérgico pelo químico Hoffman veio ao encontro da busca espiritual dos *hippies*. O LSD tornou-se um importante meio de se alcançar esta “espiritualidade perdida pelo ocidente” (Bellah 1977). Timothy Leary talvez tenha sido o maior defensor do uso desta substância com fins espirituais e de expansão da mente. Em seus experi-

mentos como psicólogo, buscava sempre atingir a expansão da consciência via ácido lisérgico<sup>18</sup>. Desta forma, Leary desenvolve uma espécie de “cultura da droga”, que teria como principal objetivo o alcance de um lado extramaterial. A cultura *hippie*, que tinha como principal característica a busca por uma “espiritualidade perdida”, que propagandeava o desapego da vida material e a busca de um contato mais íntimo com a “natureza” material, renegando, às vezes, certos valores urbanos, ganhou um novo impulso com o surgimento do LSD. O desenvolvimento da indústria química proporcionou o surgimento de novas substâncias que foram desenvolvidas e criadas sem fins recreativos, mas que viriam ao encontro de anseios e expectativas gerados por esta nova fase do contexto histórico.

Apesar dos frequentadores dos festivais de música eletrônica fazerem uso de todos os tipos de substâncias para atingir o estado de êxtase, o sintético ou a “droga” conhecida como *ecstasy* seria o de maior aceitação e que viria ao encontro dos valores expressos pelos símbolos e performances da festividade. As entrevistas mostram que o *ecstasy* levaria o participante a um estado de consciência em que os diferentes fatores se harmonizariam e formariam um contexto extraordinário.

Nossa, é muito sinistro, quando tomo uma bala consigo entender cada barulhinho que o dj faz, é incrível. (C., frequentador)

Tudo é mais lindo depois da bala, a pessoa que você nunca viu vira seu melhor amigo, o lugar que você nunca esteve vira a sua segunda casa, o som que você não escuta normalmente torna-se algo agradável e excitante. (D., frequentador)

O *ecstasy* te dá disposição para dançar o tempo que for necessário, enquanto tiver água, sol e praia não tem por que parar. (F., frequentador)

Algumas drogas têm a capacidade de expandir nossa mente, de desviar sua atenção para o mundo sensorial, onde matéria e não-matéria se confundem criando algo único, uma experiência sublime, o *ecstasy* teria esta agradável característica. (G., frequentador)

Notei que o consumo de qualquer substância psicoativa é considerado válido na obtenção deste estado particular. Numa pequena enquete informal, constatei o uso de: maconha, ácido lisérgico, cocaína, *ecstasy*, MDMA<sup>19</sup>, haxixe<sup>20</sup>, Charas<sup>21</sup>, inalantes, *mescalina*, antidepressivos<sup>22</sup>, álcool, tabaco, LSA<sup>23</sup>, anfetaminas, *skunk*<sup>24</sup>, *daimé*<sup>25</sup>, criando uma cultura de consumo genericamente compartilhada pelos participantes da festa. O conhecimento gerado está baseado em experiências pessoais ou de amigos, que formam grandes generalizações e prescrições “nativas” sobre como usar cada substância.

Diferente do discurso médico que apontaria grandes sintomas para cada substância a partir dos efeitos no organismo, o discurso nativo relaciona contextos e sentimentos num conhecimento único que é transmitido de modo informal e fragmentado entre os participantes, uma “lógica do concreto” do consumo de psicoativos. Os sintomas de cada substância são elaborados com base em elementos comuns retirados de diferentes experiências pessoais que formam uma fonte de conhecimento sobre os efeitos colaterais. Assim, em conversas informais entre os participantes, percebe-se uma nítida distinção entre as drogas que fazem a pessoa “fritar” ou “derreter”.

O termo “fritar” estaria associado com as substâncias que trariam euforia e disposição, como o *ecstasy*, a cocaína, os estimulantes e inalantes. Os participantes afirmam que a sensação que se tem ingerindo tais substâncias psicoativas no contexto dos festivais se aproximaria da sensação de estar em contato com o “óleo quente de uma frigideira” (C., frequentador).

Segundo alguns freqüentadores, pode-se notar que uma pessoa está “fritando” quando a temperatura de seu corpo aumenta, as pupilas dilatam e inúmeros movimentos involuntários da mandíbula começam a aparecer. Neste estágio é aconselhável muita água, o uso de roupas leves e a ingestão de comidas naturais como frutas. A “fritação” estaria associada a um estilo de *trance* psicodélico mais rápido e agressivo conhecido como *Full on*. Este estilo é normalmente executado na parte da manhã e teria seu ápice entre meio-dia e três horas da tarde.

Para ouvir o som do Mack (*dj*) tem que ter disposição, ele quebra tudo. O som dele é mais fritação sem descanso, você tem que tomar uma, ou duas balas meia hora antes dele tocar, para já ir entrando no clima. (M., frequentador)

Sempre que estou fritando, minha cara fica horrível, fico me mordendo toda. Mas é muito bom estar fritando e entrar naquela água geladinha da cachoeira. (F., frequentador)

É realmente um momento incrível ver 4000 pessoas fritando, num cenário maravilhoso cercado de gente bonita e energia positiva. (C., frequentador)

A “derreteção”, por outro lado, é a interpretação dada aos sintomas gerados por drogas que teriam como principal característica a euforia e a disposição. É o conjunto de drogas que provocam “viagens psicodélicas” e são conhecidas como substâncias que fazem “derreter”. Este estágio seria aquele em que “o corpo fica mais tranqüilo enquanto a mente está funcionando e viajando”

(D., dj). O uso de drogas como o ácido lisérgico, cogumelos e o mescal atuam de forma incisiva na mente do participante, restando ao corpo a sensação de que está se “derretendo”. O estado de “fritaço” se diferenciaria do de “derreteção” justamente pelo primeiro trabalhar mais diretamente com o “corpo” e o segundo estimular a “mente”. No estado de “derreteção”, é aconselhável um estilo sonoro que desenvolva a parte criativa dos participantes. O estado descrito é indicado para o fim da tarde e a parte noturna do festival, quando é executado um estilo de *trance* melódico com inúmeros “barulhinhos” que desafiam a criatividade do participante. Este estado seria ideal para o caráter futurista que a festa assume à noite com sua decoração fluorescente e música menos acelerada. Para ir ao encontro de esse estado corporal e mental dos frequentadores, os organizadores procuram oferecer água no centro da pista de dança e disponibilizar lugares com sombra. A organização dos dj é estruturada de forma que os estilos mais rápidos fiquem na parte da manhã e as músicas menos aceleradas para o fim de tarde e noite.

A diferença entre o Mack (dj) e o Dino (dj) é que em um você frita e no outro você derrete, mas os dois são ótimos. (F, frequentador)

Quando você está derretendo, a sua cabeça está a mil e todos os pensamentos vêm ao mesmo tempo; e quando você se conecta com a música uma outra viagem começa e seus pensamentos são embalados por esses barulhinhos. Quando tomo um ácido é sempre assim, aquela viagem e aquela sensação de que seu corpo está derretendo e você está muito pesado. É realmente muito bom. (D., Dj)

Paralelo a estas duas categorias, existem ainda as drogas consideradas como secundárias, que acompanhariam os participantes a todo o momento. A maconha, o álcool, o tabaco, o *haxixe* e o *skunk* seriam drogas auxiliares que são compartilhadas por todos. Tais drogas são reconhecidas como inofensivas ou não oferecendo sintomas que necessitem cuidado especial por parte dos participantes, como ocorre nos casos acima. As substâncias seriam indicadas para qualquer período do festival provocando o contato entre os participantes. O consumo de drogas em geral é também um dos principais fatores de interação entre os frequentadores do evento. Na aquisição, no consumo e na troca desse tipo de substância percebi como as relações são estabelecidas. As drogas consideradas leves – que considerarei como secundárias – são comumente consumidas em grupos e oferecem momentos de conversa e descontração quando é transmitido o “saber nativo” sobre o consumo de substâncias psicoativas. O saber inclui ainda a recomendação de um momento de descanso e repouso para aqueles que “fritaram” ou “derreteram” durante a festa.

## Conclusão

A partir dos dados coletados no período do trabalho de campo, constatei que a busca de êxtase proposta pelos festivais de música eletrônica tem no corpo seu principal meio de comunicação e eficácia simbólica. É através de seus usos que se atinge o estado compartilhado. O “jogo de sentidos” trabalha com as diferentes percepções a fim de harmonizar e tornar inteligíveis e experimentáveis os elementos simbólicos. A música estimula a audição com sons repetitivos e não convencionais. O lugar e a decoração trabalham com o lado visual e o consumo de psicoativos ordena este “jogo de sentidos” interligando elementos aparentemente incompatíveis num “jogo de percepções”. O todo harmonizado produzido parece ser o bem buscado pelos símbolos e práticas do universo estudado, conhecido como êxtase, um bem que tem como principal veículo de comunicação o corpo.

A análise proposta centra-se em um movimento que re-significou práticas orientais de meditação para contextos capitalistas contemporâneos, o que culminou no surgimento de encontros festivos nos quais a busca pelo êxtase apresenta-se como o principal objetivo comum. Os festivais de música eletrônica constituem um tipo específico de consumo juvenil que tem na busca de espiritualidade seu principal “produto”. Características deste novo estágio do capitalismo metropolitano, que aparece explicitamente no universo dos festivais, encontram afinidades com a teoria de “orientalização do ocidente” sustentada por Campbell (1997).

Conseqüentemente, é no próprio coração do Ocidente que a “ocidentalização” (expansão do sistema capitalista) está enfrentando seu desafio mais selvagem, um desafio que está sendo suportado por uma perspectiva que é, em essência, oriental. Essas não sustentam mais uma visão de mundo dividido em matéria e espírito governado por um Deus, criador, pessoal e todo-poderoso, que tenha colocado suas criaturas sobre o resto da criação. Em seu lugar foi posta a visão fundamentalmente oriental da humanidade como parte da entrelaçada teia de vida espiritual e sensitiva.

O fenômeno dos festivais apresenta a comercialização de um “produto” que substitui paradigmas ocidentais por orientais, como sugere o sociólogo inglês. A idéia ocidental de que o homem deve controlar e manipular a natureza para garantir sua sobrevivência é substituída por pensamentos nos quais o homem deve reconhecer sua unidade com a natureza, o espiritual e o mental, em vez de tentar manipular, usar, rotular, categorizar as coisas do mundo. Os festivais de música eletrônica combinam fatores de forte carga simbólica que de-

sembocam num tipo de performance na qual a busca de êxtase, de transcendência ou unidade entre “corpo” e “mente” é o principal objetivo comum.

Através do relacionamento de estímulos sensoriais, performance e consumo de substâncias psicoativas, os participantes experimentam fortes sensações que os induzem a um estado particular de euforia. A busca oriental pela unidade oferece, numa sociedade de consumo, um “produto” que contesta o paradigma dominante que “serviu tão eficientemente ao ocidente durante dois mil anos” (Campbell 1997) de que o homem tem características que o separam da natureza e do espiritual<sup>26</sup>. Essa dimensão se reflete fundamentalmente através do processo mais abrangente de “mercantilização da alma” (Amaral 2002) ou “economia espiritual” (D’Andrea 2004a) provocada por novos tipos de religiosidade.

Osho constituiu, assim, uma cosmologia baseada em fragmentos que são retirados de seu contexto original e que ganham sentido no estilo de vida *Saniasi*: as técnicas de meditação são retiradas da cosmologia indiana na qual estão inseridas há milhares de anos e são modeladas aos olhos ocidentais; as filosofias existencialistas e a psicologia são retiradas do debate científico ocidental para integrar-se num todo que faz sentido na prática e no cotidiano dos seguidores. O caráter de *metamorfose* (Velho 1999) de suas crenças possibilita um maior grau de adaptabilidade ao contexto em que está inserido. Isso pode ser visto no fato de que depois da morte de Osho não vemos um declínio no número de *Saniasis*; pelo contrário, seu número dobra de dois para quatro milhões de seguidores<sup>27</sup>. Isso acontece por causa das várias interpretações e correntes que surgiram depois de sua morte e dos meios de divulgação de sua doutrina pelo mundo.

Em razão do grande potencial de *metamorfose* que o estilo de vida dos *Saniasis* possui, vemos como a descoberta de novas substâncias, impulsionadas pelo medo da experimentação sexual que veio com a disseminação da Aids pelo mundo, proporcionou o surgimento de um evento que propõe uma nova forma de obtenção de êxtase em contextos festivos. Juventude, consumo de substâncias psicoativas, tipos de espiritualidade desenvolvidas nos grandes centros urbanos, usos do corpo, movimento musical, consumo de bens são algumas das esferas que se encontram neste contexto festivo.

Atualmente, segundo organizadores, os eventos não apresentam o tom de “busca espiritual” que havia no seu discurso de origem na Índia. Com a “popularização” ou aderência de um público cada vez maior, é comum entre organizadores, artistas e freqüentadores a opinião de que o caráter comercial tem suplantado qualquer busca espiritual que se propunha num primeiro momento. Mas isso, como vimos, não impede que o “êxtase” e insinuações de “transcendência” se destaquem no universo simbólico que cerca os festivais de música eletrônica.

## Referências Bibliográficas

- ADELAARS, Arno. (1994), *Ecstasy: The Arrival of Consciousness Raising Drug*. Holanda: In de Knipscheer.
- AMARAL, Leila. (2002), *Carnaval da Alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- BELLAH, Robert. (1977), *The Religious consciousness and the crisis in modernity*. Berkeley: University of California Press.
- CAMPBELL, Colin. (1997), "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, 18 (1).
- D'ANDREA, Anthony. (2004a), "Global Nomads: Tecno and New Age as Transnational Conterculture in Ibiza and Goa". In: G. St. John (org). *Rave Culture and Religion*. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2004b), "The spiritual economy of nightclubs and rave: Osho Sannyasins as a party promoter in Ibiza and Pune/Goa". *Journal of Culture and Religion*, 6 (1).
- GIUMBELLI, Emerson. (2002a), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- \_\_\_\_\_. (2002b), "Para além do trabalho de campo: reflexões supostamente malinowskianas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 48.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1989), *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- MACRAE, E.; SIMÕES, J. (2000), *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Bahia: Editora da UFBA.
- MALUF, Sonia. (1996), *Les enfants du verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au sud du Brésil*. Paris: Septentrion.
- RAJNEESH, Bhagwan Shree. (1976), *Meditação: a arte do êxtase*. São Paulo: Editora Cultrix.
- \_\_\_\_\_. (1977), *Tantra: sexo e espiritualidade*. São Paulo: Editora Agora.
- SAUNDERS, Nicholas. (1996), *Ecstasy e a Cultura Dance*. São Paulo: Publisher Brasil.
- VELHO, Gilberto. (1999), *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2a. edição.

## Revistas

*Osho Times* 1989

## Sites

<http://en.wikipedia.org/wiki/Rajneesh>

<http://www.isratrance.com>

<http://www.deutschetrance.de>

## Notas

<sup>1</sup> Esta nova religiosidade é conhecida por pesquisadores como "Nova Era". Estudando as principais manifestações do fenômeno no sul do Brasil, Sonia Maluf afirma que a lista de terapias e experiências espirituais e religiosas que se reúnem em torno da "espiritualidade alternativa" é extensa. Compreende a adaptação de técnicas de diferentes medicinas, exercícios e disciplinas corporais orientais, medicinas alternativas ocidentais (homeopatia, phytopatia, naturopatia), criação de novas técnicas psicoterapêuticas, as diferentes formas de meditação (zen, dinâmica, kundalini), conhecimentos de

- astrologia, numerologia, I Ching e a coexistência de movimentos religiosos e espirituais (como o Santo Daime e os seguidores de Rajneesh) (Maluf 1996).
- <sup>2</sup> Com trinta participantes, realizei um questionário fechado, composto de cinco perguntas: “qual sua idade”, “escolaridade”, “quantos festivais já frequentou”, “o que é o estado de êxtase e como você o atinge”. Não foram realizadas no momento da festa, tendo sido desenvolvidas por correio eletrônico a partir de contatos que realizei nos dias de evento. As entrevistas aparecem no texto etnográfico de forma fragmentada e em momentos oportunos, não constando na íntegra.
- <sup>3</sup> No Brasil, não encontramos publicações a respeito dos festivais de música eletrônica.
- <sup>4</sup> Neste caso, o termo “guru” só é possível de ser aplicado por tratar-se de uma construção ideal típica. Os escritos de Anthony D’Andrea (2004a, 2004b) indicam que o líder espiritual era contra esta designação, por se tratar principalmente de um estilo de vida e não de uma religião. Osho não acreditava que a busca espiritual encontrava-se personificada na sua pessoa e sim estaria em cada um que seguiria as doutrinas propostas.
- <sup>5</sup> Os discípulos devem ter em seu nome as letras “a” e “n” nessa ordem.
- <sup>6</sup> Uma grande controvérsia se estabelece depois de sua morte. A maioria das fontes aponta para a morte por envenenamento, porém outras falam de acidentes e até mesmo uma morte causada pela AIDS.
- <sup>7</sup> O *ecstasy* tem como princípio ativo o MDMA, que no ano de 1912 foi patenteado pela Merck, empresa alemã do setor químico-farmacêutico. Os terapeutas sabiam que se o MDMA se transformasse em uma droga de “rua”, “popular”, poderia seguir os passos do LSD e ser criminalizada pelo governo. Foi justamente o que aconteceu. No dia 23 de março de 1988, o MDMA passou a ser considerada substância proibida (Saunders 1996). A proibição não diminuiu o consumo e fez com que traficantes misturassem o MDMA com outras substâncias, como anfetaminas e estimulantes, gerando assim o comprimido de *ecstasy* que se tem hoje em dia.
- <sup>8</sup> Até 1984 o MDMA ainda não era proibido e os estudantes nos Estados Unidos podiam comprar a droga legalmente em bares, levá-la para festas ou mandá-la para a Europa. Com um alto poder aquisitivo, o público de Ibiza era composto pelas elites de diferentes partes da Europa como França, Alemanha, Itália e Espanha (Saunders 1996; Adelaars 1994; D’Andrea 2004b).
- <sup>9</sup> A região tem como característica a tolerância com os ocidentais, pois trata-se de um lugar distinto pelos quatrocentos e cinquenta anos de colonização portuguesa.
- <sup>10</sup> Segundo D’Andrea, esta “paternidade” não pode ser conferida a Gil de forma tão direta, pois se trata de um complicado processo com inúmeros nomes envolvidos. Este autor aponta que Gil teria criado um *marketing* em torno de sua pessoa que lhe possibilitou ser conhecido e respeitado mundialmente por desenvolver esta fusão sonora.
- <sup>11</sup> Conforme *site* israelense [www.isratrance.com](http://www.isratrance.com)
- <sup>12</sup> São bastante requisitados e cobram de 2 a 4 mil dólares por três horas de apresentação.
- <sup>13</sup> Publicado no *site* [www.deutschetrance.de](http://www.deutschetrance.de)
- <sup>14</sup> Uso o termo genérico da farmacologia “psicoativo” que designa de forma abrangente substâncias que produzem alteração no estado psíquico (Macrae e Simões 2000).
- <sup>15</sup> Em Trancoso, acontecem pequenas festas durante todo o mês de janeiro. Não seria assim um grande festival, mas uma “temporada de verão”.
- <sup>16</sup> *To rave* – delirar, entusiasmar-se, excesso de felicidade (Dicionário Cambridge).
- <sup>17</sup> Tais programas ocupam tanto espaço na memória do computador que só podem ser executados em máquinas de última geração.
- <sup>18</sup> Leary foi expulso do Departamento de Psicologia da Universidade de Harvard por indicar LSD a um paciente com problemas de paranóia.
- <sup>19</sup> O princípio ativo de *ecstasy*, encontrado em forma de pó ou cristais.
- <sup>20</sup> Fumo com alto teor de THC.
- <sup>21</sup> Fumo com altíssimo nível de THC.
- <sup>22</sup> Na maioria das vezes, remédios de tarja preta.

<sup>23</sup> É uma substância retirada de algumas plantas “trepadeiras”, que provocaria alucinações.

<sup>24</sup> Outra espécie de *cannabis*, *cannabis indica*.

<sup>25</sup> Um chá, resultado da mistura de um cipó e uma folha, usado nos ritos de Santo Daime.

<sup>26</sup> O principal argumento teórico de minha dissertação é a articulação que faço entre o fenômeno analisado e o movimento apontado por Weber. No capítulo teórico intitulado “A ética Saniasi e o novo espírito do capitalismo”, parto da idéia weberiana de que a sobreposição de esferas sociais constitui um dos traços característicos da dinâmica cultural das sociedades capitalistas ocidentais. No caso de Weber, a relação estabelecida entre religião e economia num determinado momento histórico teria dado origem ao “espírito do capitalismo” moderno. Diversos autores apontam o hibridismo e a interseção de categorias analíticas como elementos estruturantes da chamada pós-modernidade. Proponho, neste sentido, que os festivais de música eletrônica manifestariam e refletiriam esta tendência, aprofundando a questão proposta inicialmente por Weber.

<sup>27</sup> Em seu estudo, Sonia Maluf fornece dados para esta afirmativa. Em Porto Alegre, os *Saniasis* encontram-se mais bem organizados hoje em dia do que nas décadas passadas (1980 e 1990). Atualmente, existe o Osho Body Meditation Center, um luxuoso prédio onde trabalham terapeutas alternativos e são realizadas sessões de meditações. Editam ainda a versão brasileira da *Osho Times* (Maluf 1996).

Recebido em 14 de novembro de 2005

Aprovado em 10 de março de 2006

**Tiago Coutinho** (tiagocoutinho80@yahoo.com.br)

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e pesquisador correspondente do Núcleo de Estudos Interdisciplinares de Psicoativos.

**Resumo:**

---

O objetivo do artigo é analisar o processo de re-significação de elementos cosmológicos e práticas religiosas orientais que assumem novos usos em contextos festivos ocidentais e expor as dimensões simbólicas e performáticas do fenômeno em questão. Os festivais de música eletrônica propõem uma leitura de fatores religiosos orientais que servem como referência ao seu "mito de origem". Os dados etnográficos apontam para uma nova forma de obtenção de êxtase baseada em música, performances, ambientes "naturais" e estados alterados de consciência. O apelo à transcendência é resultado direto de re-significações ocidentais de práticas indianas – sobretudo aquela proposta pelo líder espiritual Osho – que formou uma cosmologia baseada em fragmentos que são retirados de seu contexto "original" e ganham sentido na vida daqueles que adotam o estilo de vida *Sanyasi*.

**Palavras-chave:** festa, performance, consumo de psicoativos, espiritualidade Nova Era

**Abstract:**

---

The objective of this article is to analyze the re-signification process of cosmological elements and Oriental religious practices which take over new uses in occidental festive contexts, and also to expose symbolic and performatic dimensions of the phenomenon in question. The electronic music festivals propose a reading of eastern religious factors that serve as reference to its "myth of origin". The ethnography data shows a new form of ecstasy based on "natural places", music, performances, and altered states of conscience. The appeal to transcendence is the direct result of occidental re-significations from Hindu religious practices – mainly the one proposed by the spiritual leader Osho – which has formed a cosmology based on fragments that are removed from their "original" context and become meaningful in the life of those who adopt the Sannyasin life style.

**Keywords:** rave, performance, drugs, New Age spirituality

---

# U

---

## M JOGO DE SENTIDOS: A OCIDENTALIZAÇÃO DO IOGA COMO ORIENTALIZAÇÃO DO OCIDENTE

*Joana Raquel Santos de Almeida*

### Introdução

Este artigo insere-se num âmbito de análise de processos de transferência e de apropriação de práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo nas sociedades industrializadas do Ocidente. Mais precisamente, procura dar conta da existência de um jogo de sentidos associado à transnacionalização destas práticas. Assim, pretende discutir a forma pela qual o ioga, aqui incluído no conjunto dessas práticas, adquire propositadamente novos sentidos ao ser transnacionalizado e apropriado em massa pela cultura ocidental. Invoco, para isso, aquilo a que chamo de “movimento de ocidentalização do ioga”, iniciado por uma série de místicos indianos no final do século XIX, no qual se destaca o nome de Vivekananda. Dando a conhecer em que se consistiu tal movimento, mostro como o ioga foi laicizado, e a sua prática e ideologia preparadas para realçar categorias centrais da modernidade ocidental: a saúde, o bem-estar, a autonomia, a responsabilidade e a liberdade individual. Ao serem importadas para o Ocidente, o ioga e outras *Weltanschauungen* orientais “moldaram-se” a uma sociedade centralizada na saúde e no bem-estar, na doença e na cura, na autonomia, responsabilidade e liberdade individual, na qual a responsabilização pelo estado de saúde e de bem-estar, e pelo rumo a dar à vida (flexibilidade individual) recai cada vez mais sobre o indivíduo, sendo cada vez menos fruto do acaso ou de cariz institucional.

A par destas estratégias, realço duas outras. Uma, relacionada com a apresentação do ioga no Ocidente enquanto conhecimento essencialmente técnico e prático, isolado do seu quadro teórico filosófico-metafísico, convergindo assim com a tradição ocidental da validação do conhecimento segundo uma base científica e experimental, e indo ao encontro da atual tendência para um relativo alheamento religioso. Outra, interligada com a própria essência do ioga, tradicionalmente individualista, introspectiva e egológica, o que anda de par com um dos aspectos caracterizadores das sociedades modernas ocidentais: o individualismo narcísico. A prática de ioga tende assim a reforçar o individualismo neste mundo, realçando a existência de um núcleo interior do indivíduo. Tudo isto, aliado ainda à atração holística da prática, em que o corpo é um *continuum* do indivíduo e da comunidade, criou as condições ideais para um interesse generalizado pelo ioga no Ocidente.

Antes de apresentar de forma detalhada esta problemática, farei algumas reflexões teóricas sobre certos aspectos das sociedades desenvolvidas do Ocidente que considero fulcrais para compreender o tema em análise, a saber, a corporalidade e a religiosidade. Refiro-me à existência de um questionamento dos papéis tradicionalmente desempenhados pelo corpo e pela religião no Ocidente. Como contrapartidas, afirmo a atual procura de diferentes representações do corpo, bem como de diferentes formas do sagrado. Chego assim aos conceitos de “espiritualidade laica”, emprestado de Vernet (2003:18), e de “espiritualidade narcísica”.

De um ponto de vista metodológico, o presente artigo, não obstante ser complementado com algumas conclusões empíricas a que cheguei através do estudo de um centro de prática de hatha-ioga na cidade de Lisboa, em Portugal, durante os anos de 2000-2002 (Almeida 2004), assume um estilo ensaístico e generalizante, apoiando-se numa reflexão pessoal de conhecimentos teóricos obtidos.

### **Algumas Reflexões sobre Corporalidade e Religiosidade no Ocidente**

Na Sociologia, e não apenas em nível nacional como também internacional, é pouca a herança de trabalhos de investigação dedicados aos processos de transferência e de apropriação, pelo Ocidente, de práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo como o caso do ioga. A referida escassez justificaria por si só a pertinência de tal estudo. No entanto, é também o atual interesse generalizado da população por estes tipos de prática nas sociedades modernas ocidentais que tem suscitado muitos dos recentes estudos sobre as razões e as formas manifestadoras da transnacionalização e da apropriação em massa dessas mesmas práticas. Embora procure aqui dissertar, sobretudo, sobre as formas em que se tem dado tal transnacionalização, dando como caso singular a prática de ioga, falar sumariamente sobre as razões de tal processo mostra-se pertinente.

Assim, a atual transnacionalização de práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo leva-nos inevitavelmente a refletir sobre dois temas, a meu ver centrais e complexos, cuja trajetória nas sociedades modernas ocidentais tem vindo cada vez mais a ser questionada: a corporalidade e a religiosidade. Atrevo-me a resumir a trajetória do corpo e da religião no Ocidente em alguns pontos que considero fundamentais.

No seu livro *Anthropologie du Corps et Modernité* (1990), David Le Breton propõe precisamente analisar o mundo moderno tendo como fio condutor o corpo. A perspectiva que apresenta revela-se uma forte âncora teórica para a reflexão que aqui pretendo apresentar. Logo nas primeiras páginas da sua obra, o autor francês afirma de forma clara que as atuais concepções ocidentais do corpo, inscritas numa visão desencantada deste, emergiram de um pensamento racional positivista laico sobre a natureza, de uma estrutura social tradicionalmente individualista e racional, de um retrocesso de certas tradições populares locais e ainda da própria história da medicina no Ocidente. Noutras palavras, a excessiva psicologização do indivíduo, associada à emergência de uma medicina atomizada e fragmentada, levou, ao longo dos séculos, a um afastamento do indivíduo do seu corpo, relegando o estudo deste último para uma perspectiva puramente científica. Na verdade, o corpo interior só existe para a Medicina e o sistema orgânico complexo só tende a existir quando funciona mal.

O legado ocidental cartesiano de uma visão mecanicista do corpo, por sua vez, que o vê como uma máquina, “resto” ou puro acessório, em conjunto com um processo de inovação tecnológica permanente através da biotecnologia e da biomedicina, proporcionaram um olhar descorporizado do indivíduo, ao diminuir a sua mobilidade e sensorialidade, e ao submergirem as técnicas e recursos corporais a favor da mecanização da vida e do próprio indivíduo.

No campo da espiritualidade, por sua vez, o desencantamento da religião, da própria vida mundana e da interioridade tal qual Weber o descreveu na sua famosa obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905), emergente de uma concepção calvinista do mundo, levou, a longo prazo, a uma crise dos modelos religiosos institucionais. A excessiva racionalização e desemocionalização da religião (Hervieu-Léger 1997:38) e a desvalorização das experiências emocionais, místicas e cognitivas levaram a um corte profundo com a cultura dos sentidos. O conseqüente processo de secularização e de laicização das sociedades, aliado a um desenvolvimento do pensamento técnico-científico e à retirada do ideal ético-religioso do dever profissional, a favor de um ideal utilitarista e materialista, proporcionaram um gradual afastamento do indivíduo da sua espiritualidade, propiciando, a longo prazo, uma discussão sistemática sobre os valores, tal como a permanente problematização do sentido da vida.

Esta “retração” do corpo e da religiosidade que as sociedades desenvolvidas do Ocidente viram acontecer ao longo de séculos gerou um excesso de

constrangimentos internos e externos, o que teve como conseqüência uma crise de afetividade e de religiosidade, ambas “(...) sem pontos de referência estáveis” (Vernette 2003:13), bem como uma vontade de reencontrar e reconquistar o papel simbólico do corpo. “Estamos perdidos. E tentamos (re)encontrar-nos”, afirma o teólogo francês. Conseqüentemente, ao contrário de levar a um relativismo absoluto ou a um total abandono do questionamento filosófico-metafísico-religioso, tal “retração” teve como grande contrapartida a construção de um discurso crítico em face da religião institucional e da fórmula de vida das sociedades modernas ocidentais, bem como a procura de alternativas à visão tradicional do corpo e ao padrão religioso institucional. Noutros termos, a procura de um reencantamento, através da adoção de certos hábitos e práticas corporais e espirituais que representassem uma outra abordagem à vida, mais “sustentável” e equilibrada entre a intelectualidade e a materialidade, a afetividade e a espiritualidade.

Dessa procura, é nítida expressão a difusão em larga escala de práticas alternativas de cariz espiritual e corporal e de novas vias místicas e espirituais com características claramente orientais. No que diz respeito à vertente religiosa destas práticas, Campbell, nas suas reflexões sobre a atual tendência ética e religiosa do Ocidente (1997), desvenda precisamente a idéia de que foi o desencantamento do mundo ocidental que abriu espaço para a difusão de crenças alternativas com grande afinidade com o modelo religioso oriental, as quais, conseqüentemente, permitiram a ocorrência de um processo de “orientalização” do Ocidente. Com o termo “orientalização” Campbell quer se referir, não apenas à introdução e difusão no Ocidente de produtos orientais, sejam mercadorias, práticas, idéias ou sistemas religiosos, mas, sobretudo, à alteração da relação ocidental entre o divino e o mundo, e sua progressiva substituição por uma outra característica do Oriente (:6). Na relação ocidental entre o divino e o mundo, prossegue Campbell, Deus é transcendente ao homem e separado do mundo, ao passo que na relação oriental Deus é imanente ao homem e parte do mundo (:6-7).

Da mesma forma que Campbell, também Vernette (2003:15-16) fala de uma mudança de direção da religiosidade no Ocidente, fazendo referência a uma série de transferências no panorama religioso: “Isto é: uma transferência – da religião para a sabedoria – da doutrina para a procura – do conceptual para o emocional – do dogma para a experiência pessoal – da procura da saúde como exigência de salvação”.

Muitas destas novas vias místicas e espirituais convergem ainda com aquilo que Hervieu-Léger (1997:31,33) chamou de “surtos emocionais contemporâneos”, caracterizados especialmente pela importância que dão ao corpo, aos afetos e aos sentidos na vida religiosa, e pela rejeição de uma “religião intelectual” que sistematiza as crenças e as doutrinas seguidas. O conceito utilizado

por Vernet (2003:18), por sua vez; é também de enorme interesse. Trata-se de uma “espiritualidade laica”, que ao mesmo tempo em que estimula os sentidos e os afetos e valoriza a experiência pessoal interior, “se apresenta emancipada de toda e qualquer religião instituída”. Da mesma forma, Campbell (1997:12) afirma que estas novas vias místicas são extremamente individualistas, não conduzindo geralmente à formação de organizações. Inscreve, por sua vez, estas novas místicas numa concepção evolutiva ou escalar da espiritualidade, isto é, na idéia de uma evolução espiritual do indivíduo e da existência e conquista de diferentes graus na relação entre o mundo finito e o mundo divino (:11).

O regresso à *somatosis*, por sua vez, ou a procura de práticas de socialização e de interação de discursos e saberes que privilegiam o corpo – o “corpo-sujeito” e já não o “corpo-objeto”; o corpo enquanto “via de salvação” e já não lugar de “erro” – é outro indicador central dessa tentativa de reencantamento. Segundo Le Breton (2002), trata-se de um novo imaginário do corpo, que conquistou práticas e discursos até então inéditos. Em suma, novas representações corporais e espirituais que vão contra as institucionalmente estabelecidas e reconhecidas.

Pelas características que apresentam – a ligação a uma percepção do mundo que tradicionalmente valoriza um espaço de interioridade e de meditação, a exploração da espiritualidade, a fusão e a interação entre espírito e corpo nos processos de transformação do indivíduo e o privilégio do corpo enquanto mediador de experiências mentais/espirituais –, as práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo, centradas em larga medida na cultura hinduísta e budista da Índia e da China, e comumente popularizadas pelo ioga, mostram-se aqui particularmente sedutoras, oferecendo aos adeptos intensos momentos espirituais reforçados por práticas corporais – o corpo enquanto sujeito e suporte *sine qua non* de outro tipo de práticas e estados do “eu”; no caso do ioga, o corpo traduzido em posturas corporais e técnicas de respiração e de meditação capazes de dar acesso a diferentes estados de consciência.

Se cruzarmos este quadro teórico com as posições e atitudes dos *yogins* e *yoginis* do centro de prática em Lisboa sobre os mais variados campos da vida social, verificamos que esta “corrida” para o Oriente ou para a alma, como lhe chamou Vernet (2003:13), está em parte relacionada com um certo questionamento religioso expresso numa falta de fé e numa descrença e desilusão com o modelo religioso cristão. Por outro lado, é também uma resposta à fórmula de vida ocidental, a uma sociedade hiper-racionalizada, individualizada e tecnicizada, que tende a ver o indivíduo como uma máquina produtiva e a anular a sua dimensão espiritual e simbólico-corporal. A necessidade de interioridade e de introspecção, a vontade de uma abertura e exploração do espaço interior, mais do que do espaço exterior, a necessidade de acreditar em alguma coisa, levou a que as chamadas *Weltanschauungen* específicas do Oriente hinduísta

e budista, pelas características que apresentam, fossem uma alternativa de resposta: a sua forte dimensão espiritual e egológica, a sua tradição de interiorização e introspecção, a importância que atribuem ao “eu” e à realização pessoal, a sua visão holística do indivíduo, do mundo e da vida.

Certos aspectos dos testemunhos de alguns *yogins* e *yoginis* do centro de prática permitem pensar que, embora seja demasiado arriscado afirmar um total despreendimento relativamente à tradição cristã, já não o será tanto dizer que é comum o interesse por, e a procura de novas experiências religiosas e espirituais, de diferentes concepções do universo e de novas crenças e práticas de caráter oriental. Expressões como “equilíbrio de forças”, “movimentação energética do universo” ou “equilíbrio entre o positivo e o negativo” evocam esse interesse. Não só é explícito no grupo de praticantes o interesse pelo Budismo e pelo Hinduísmo, como o simples ato de “crer”, ainda que não se saiba bem em quê, é visto como um ato saudável. Por outro lado, identifica-se um sentimento negativo relativamente ao Cristianismo, “[...] visto como essencialmente explorador, antinatural e patriarcal” (Campbell 1997:13).

Embora se possa afirmar que os meios de comunicação e a publicidade possam ter alguma responsabilidade neste interesse em massa pelo Oriente, não só pela divulgação, mas também pela imagem positiva que, a este respeito, tendem a transmitir do Oriente em larga medida asiático, não me parece que sejam suficientes para impulsionar por si só esta “corrida”. A globalização, por sua vez, permitiu a transnacionalização dos valores e práticas culturais, o que, aliado a um certo cansaço pelo estilo de vida ocidental, levou a uma abertura e a uma curiosidade por diferentes formas de representar, estar e agir.

Isto me leva a refletir sobre uma idéia conceptual adicional. A de que as sociedades modernas ocidentais são simultaneamente a causa e o efeito do desenvolvimento de uma “espiritualidade narcísica” ou de uma “mística narcísica”, conseguido através de práticas, também elas narcísicas, onde o “eu” se encontra no centro do Universo, que proporcionam experiências subjetivas e pessoais intensas, institucionalmente desligadas, “experiências vagabundas”, onde cada um inventa e reinventa novos caminhos, define e redefine vontades, se liga e se desliga de projetos pessoais e profissionais a relativamente curto prazo. Trata-se de sociedades de *volte-faces*, nas quais, num curto espaço de tempo, tudo aquilo que se fez se torna rapidamente remediável por tudo aquilo que se deveria ter feito.

### A Serviço de um Ioga Técnico e Científico

Dentre as várias práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo que têm despertado o interesse dos ocidentais, o ioga apresenta-se como uma das mais singulares. Em primeiro lugar, porque se trata de uma prática altamente

valorizada e integrada na cultura indiana, sendo como que imanente a ela, quer através das suas inúmeras técnicas espirituais e corporais, quer através da sua *praxis* metafísico-filosófica. Como sublinhou Eliade, “[...] é uma dimensão específica da espiritualidade indiana, a tal ponto que nos lugares onde a religião e a cultura indiana penetraram se encontra igualmente uma forma mais ou menos pura do ioga” (2000:201). É também uma prática quase tão antiga como o próprio indivíduo. Como sugeriu o mesmo autor, é um fóssil vivo, uma forma de espiritualidade arcaica incapaz de se fossilizar e que sobreviveu até os dias de hoje (Eliade 1990:361).

Em segundo lugar, porque expressa uma relação muito forte entre corpo e espírito. A prática de ioga tem vários patamares e, não obstante o caminho para cada um ser essencialmente espiritual, o uso do corpo funciona como um meio para atingir um fim: a estabilidade e o equilíbrio mental capaz de proporcionar a passagem para um novo modo de ser. O corpo é assim valorizado como local por excelência de projeção simbólica e que impulsiona a uma espiritualidade interior e a novos estados de consciência.

Por último, porque é historicamente utilizado como elemento de um vasto processo de orientalização do Ocidente. A sua transnacionalização e apropriação pelo Ocidente são bons exemplos da forma como estes tipos de prática têm adquirido novos sentidos.

Sarah Strauss (1997), uma antropóloga cuja dissertação de doutoramento, intitulada *Re-orienting Yoga: Transnational Flows From an Indian Center*, analisa precisamente a transnacionalização do ioga, logo no início do seu trabalho questiona-se sobre o que não têm as outras práticas e tradições orientais que, ao contrário do ioga, nunca conseguiram extravasar o seu local de origem e tornarem-se ideologias e práticas transnacionais globalmente reconhecidas em todo o mundo. “O que faz o ioga diferente?” (:11), pergunta Strauss. Logo em seguida, a autora propõe responder a esta pergunta elaborando três conjuntos de idéias. O aprofundamento e o desenvolvimento dessas idéias é o objetivo do seu trabalho.

Interessa-me aqui apresentar dois desses três grupos de respostas descritos por Strauss. O primeiro diz respeito a uma mudança na orientação do ioga, a qual começou com Swami Vivekananda, em 1893. Tal orientação teve como objetivo colocar as técnicas e ideologias ióguicas a serviço de dois valores centrais da modernidade no Ocidente: a saúde e a liberdade individual. O segundo, que evoca os debates acerca do “orientalismo” ou da tradição histórica de poder colonial do Ocidente sobre o Oriente, diz respeito ao uso da imagem do ioga por parte do “sujeito colonizado” como forma de reformar física e ideologicamente não só o “sujeito colonizador”, isto é, o Ocidente, como também o colonizado ou o próprio Oriente. Começamos pelo primeiro conjunto de idéias, apresentando aquilo que considero ter sido a ocidentalização e a laicização do ioga.

Entre os múltiplos momentos que vieram contribuir para o desenvolvimento de um pluralismo religioso no Ocidente, concentro-me num passado em Chicago há 113 anos atrás. Eis como Bainbridge (1997), em *The Sociology of Religious Movements*, introduz o famoso Parlamento das Religiões do Mundo iniciado a 11 de Setembro de 1893 naquela cidade: “Começamos por lembrar os dezessete dias cruciais na história da religião, quando as crenças asiáticas tiveram a sua primeira grande oportunidade de se apresentar ao público americano, ao lado das crenças cristãs e dignas do mesmo respeito.” (:179)<sup>1</sup>. Strauss, por sua vez, refere no seu trabalho que no ano de 1993, e novamente em Chicago,

[...] muitos grupos de ioga nos Estados Unidos realizaram encontros e programas patrocinados para comemorar os “100 anos de ioga na América”. O evento que todos consideravam como sendo a primeira apresentação do ioga ao público americano é o já mencionado Parlamento das Religiões do Mundo em 1893. (1997:85)

Não serão necessários mais exemplos para mostrar a influência que este famoso evento veio a ter no mercado religioso ocidental, estimulando um pluralismo religioso e cultural, com epicentro nos EUA, mas que se expandiu praticamente por toda a Europa. De fato, foi em Chicago que surgiram as primeiras “reinvenções” religiosas e culturais, iniciadas por um conjunto de indivíduos carismáticos que procuravam reinterpretar e simplificar intencionalmente as suas crenças, de forma a melhor penetrarem no mercado religioso ocidental. A este respeito, vale a pena voltar a citar Strauss (1997):

em termos específicos, o aparecimento de determinados indivíduos carismáticos versados simultaneamente no discurso ocidental e indiano, quer fosse pessoalmente, quer fosse através de material impresso, permitiu uma fácil transferência de conhecimento a qual não exigia nem o total abandono do nosso estilo de vida, nem uma total aderência a uma nova forma de estar/ser no mundo, mas antes um compromisso, por vezes feliz, outras vezes difícil, entre os dois. (:3).

Na perspectiva de Strauss, Swami Vivekananda (1863-1902) foi uma dessas personalidades carismáticas que encontraram terreno fértil para a transmissão de sistemas de pensamento e práticas alternativas num Ocidente desencantado. Enquanto representante da tradição espiritual hindu, ele foi um dos que mais se destacou e que mais impressionou o público americano. Monge indiano, discípulo de mestres responsáveis pela disseminação da corrente neo-hinduísta que procurava ocidentalizar a Índia e, simultaneamente, dar a conhecer ao

Ocidente o saber indiano, Vivekananda é apontado pela autora como o principal responsável pela primeira grande apresentação do ioga ao público ocidental. Foi, prossegue Strauss, um dos primeiros *export gurus* a permanecer no Ocidente.

Na base do discurso deste missionário estavam as influências de um movimento iniciado já no início do século XIX por Rammohun Roy (1772-1833), considerado por muitos o pai da Índia moderna, movimento esse que consistiu em grande medida numa reinterpretação do Hinduísmo – da sua filosofia, das suas crenças, dos seus princípios e doutrinas, dos seus ritos, costumes e cerimônias, das suas práticas *ióguicas* –, procurando afastá-lo da sua natureza demasiado mística e litúrgica e atribuindo-lhe antes um significado mais racional e científico.

Na senda deste movimento, Vivekananda procurou atribuir ao Hinduísmo uma base científica, explicando cientificamente doutrinas hindus como, entre outras, a da imortalidade da alma – “(...) uma vez que a alma é na sua essência a expressão do Poder Supremo e faz parte dele, é igualmente um poder ou uma energia; e o poder, por natureza, é indestrutível. Assim sendo, a alma tem de ser imortal” –, a da reencarnação – “(...) a reencarnação não é mais do que a energia a ganhar alguma forma” – e a lei do *karma*, explicada através da lei da causa e efeito – “da mesma forma que, quer nós queiramos ou não, quer nós tenhamos conhecimento disso ou não, cada ação é necessariamente seguida pela sua reação, similarmente cada *karma*, bom ou mau, é seguido pelos seus resultados, quer queiramos ou não, quer tenhamos conhecimento disso ou não” (Bakhle 1991:180).

Da mesma forma, a apresentação do ioga ao público americano por Vivekananda encaixava-se num tipo de discurso que procurava apresentar aquela prática como uma ciência, isto é, como um conjunto racional de técnicas que ajudasse a resolver os problemas concretos da vida moderna, e não uma ideologia mística que isolasse o indivíduo da sociedade e dos seus problemas (Strauss 2000:185). Strauss, a este respeito, cita uma passagem de um livro sobre ioga onde a autora, convidada de um programa televisivo indiano na década de 80 do século passado intitulado *Yoga and Health*, segue claramente esta perspectiva:

o ioga não é uma religião. É uma ciência pura, tal como a matemática, a física ou a química... Todas as religiões baseiam-se num sistema de crenças, mas o ioga não diz que se tenha que acreditar em alguma coisa. Apenas deve ser realizado como uma experiência científica... E o ioga não é hindu apenas porque foram os hindus que o descobriram. Da mesma forma que as leis de qualquer ciência são universais, também o ioga é universal e as suas leis são igualmente aplicáveis a todas as pessoas e em qualquer época. (Surnan Seth *apud* Strauss 1997:269)

Esta tentativa de comparação do ioga às ciências ocidentais modernas, ditas universais e racionais, aliada ao caráter transnacional e à orientação holística da prática – sendo esta capaz de superar a velha dualidade ocidental entre corpo e espírito e de transmitir uma perspectiva da vida mais em sintonia com a natureza numa era cada vez mais tecnicizada –, constituem três alíneas principais do movimento que foi a ocidentalização do ioga. Uma quarta alínea, tão ou mais importante do que estas na reorientação do ioga, teve a ver com a apresentação do ioga como estratégia de vida e regime de controle do estado geral de saúde dos indivíduos sem que estes, para isso, tivessem que renunciar ao seu *status* na sociedade. Como bem concluiu Maria Barroso Hoffman (2002) baseando-se na sua experiência de trabalho de campo com o *Siddha-ioga* esta e outras práticas deste tipo representam formas de “manifestação controlada do descontrole”, de alívio controlado da tensão do dia-a-dia, tendo sucesso junto dos adeptos ocidentais por proporcionarem experiências afetivas e emocionais extremamente ricas, ao mesmo tempo em que incentivam o seu controle.

Por fim, os indivíduos foram ainda encorajados a mergulhar no seu mundo interior e a conquistar a liberdade individual sem ter que, para isso, renunciar às suas vidas quotidianas e aos seus deveres como cidadãos produtivos e úteis à sociedade. Noutros termos, a transformação pessoal e a espiritualidade individual, ao contrário de significarem alienação e isolamento, exigiam em simultâneo o compromisso e a intervenção social. O ioga, por sua vez, seria apresentado aos ocidentais de uma forma laica, como um “conhecimento prático” e “corporalizado” (Strauss 1997:264,266), associado à esfera do profano mais do que à esfera do sagrado, e utilizado pelo praticante como forma de aperfeiçoamento e de controle pessoal.

Ainda a este respeito, vejamos a definição técnica dada por um dos instrutores de ioga do centro por mim estudado: “ioga é qualquer metodologia estritamente técnica que conduza ao *samâdhi*”. Esta definição é dada no âmbito de uma tentativa de desmistificação do ioga, na qual o instrutor procura desconstruir dois conceitos que considera opostos: “ioga técnico” e “ioga místico”.

O ioga técnico [prosegue o instrutor] ensina aos praticantes *ásanas* ou técnicas físicas, *pránáyamas* ou exercícios respiratórios, *yoganidra* ou exercícios de descontração, e *dhyana* ou técnicas de controle mental. Um praticante de um ioga técnico deve, por sua vez, [...] aceitar o ioga como uma arte metódica e sistemática [...] na qual só perduram as técnicas que funcionam [...]. O ioga místico [por sua vez], está certamente identificado com as definições anteriores de misticismo, contemplação e êxtase, com movimentos de cariz marcadamente religioso e moralista que usam o nome do ioga como chamariz [...].

Da análise dessa definição, pode constatar que é a definição estritamente técnica que o instrutor pretende fazer prevalecer e faz questão de defender de todas as práticas e movimentos que, na sua perspectiva, foram adulterando o nome ioga, acabando por lhe atribuir um cariz equivocadamente místico e religioso. Senão vejamos, mais uma vez, pelo seguinte depoimento:

normalmente, no ioga técnico as pessoas desenvolvem aptidões e capacidades até faixas etárias muito altas. Existem outros movimentos que não estão relacionados bem com o ioga técnico, mas são movimentos espiritualistas que, digamos, pretendem transmitir uma mensagem doutrinária ou exclusivamente filosófica e [a pessoa], como não se preocupa com o corpo, por norma, tem tantos ou mais problemas como qualquer outra pessoa que não faça exercício físico. Portanto, a doutrinação ou, digamos, a especulação intelectual não lhes permite a ausência de declínio físico devido à inatividade física.

É importante sublinhar que esta ênfase dada ao ioga como técnica corporal e a importância atribuída ao conhecimento experimental da prática foram também elas próprias uma estratégia, uma vez que, nesta reorientação da prática, era importante lembrar certa mentalidade técnica ocidental, caracterizada pela validação do conhecimento através de provas empíricas concretas, isto é, através da experiência. Na realidade, apercebi-me, no decorrer do meu trabalho de campo, que, para os *yogins* e *yoginis* do centro de prática, os benefícios retirados da prática de ioga apenas podem ser inteiramente compreendidos por alguém ligado à prática, isto é, que pratica.

Existe ainda um outro aspecto, a meu ver central, para que o ioga tenha atingido tão elevados níveis de sucesso no Ocidente e que se prende com a individualidade ocidental. O ioga é uma prática individualista em que o sujeito vai ao encontro de si. Por um lado, centra-se na concentração do "eu" e num cuidar de si. É uma filosofia centrada no indivíduo, nas suas ações e intenções, na sua autodisciplina e nas suas capacidades de autodomínio físico e espiritual. Por outro, invoca uma certa introversão e um certo isolamento do mundo. As sociedades industrializadas do Ocidente, por sua vez, têm uma longa tradição de preocupação, senão mesmo obsessão, com o "eu". Os escritos de Lasch acerca da cultura narcísica americana (1991) são, talvez, uma das melhores referências teóricas a este respeito. Já nos fins da década de 1970, Lasch denominava o clima social de então como terapêutico, e já não mais como religioso, onde o bem-estar pessoal, a saúde e o equilíbrio psíquico eram valores que sobressaíam. As suas análises, contudo, não deixam de ser muito atuais. Numa época em que a sociedade americana está obcecada pelas preocupações pessoais – valorizando

os seus sentimentos, ingerindo comida saudável, aprendendo a “relacionar-se”, mergulhando no Oriente –, a prática e a filosofia ióguicas apresentam-se como uma estratégia narcísica adequada a estes novos interesses (1991:4,7).

É verdade que, no Ocidente, o ioga continua a estar associado a um movimento e a uma cultura alternativa, a qual costuma espelhar uma cultura minoritária, por oposição à cultura ortodoxa ou institucional. Goody, em *O Oriente no Ocidente* (2000), mostrou precisamente como determinados sistemas de pensamento ocidentais tendem a representar o Oriente como a “outra” cultura, a qual, no decorrer do processo de evolução social, tem-se mostrado sempre inferior e atrasada relativamente ao Ocidente.

É o caso da teoria do “orientalismo”, que embora centrada em larga medida no Islã, se estende a muitas outras culturas da Ásia. Trata-se de uma representação das culturas orientais feita por ocidentais, deliberadamente usada como instrumento de inferiorização dessas mesmas culturas e que, como afirma Sardar (1999), não passa de uma fabulação e de uma visão parcial e subjetiva das sociedades asiáticas. De acordo com Sardar, a teoria orientalista ajudou a construir uma série de dicotomias e preconceitos sobre as sociedades asiáticas, entre eles a idéia de que a história do Oriente é a história do despotismo e da estagnação cultural, ao contrário da do Ocidente, que é a história da liberdade e da racionalidade. Seguindo esta representação, as categorias conceptuais “Oriente” e “Ocidente” passaram assim, com efeito, a estar em oposição uma a outra.

Contudo, a patologia desta teoria orientalista, como lhe chamou Sardar (1999:1), baseia-se num desejo e numa necessidade: o desejo à tradicional aspiração ao controle político, econômico, industrial e cultural do Oriente, e a necessidade inconsciente e nostálgica do Ocidente em relembrar o seu passado num Oriente que permanece em grande medida inalterável, e cujas tradições e antigos costumes se têm mantido vivos. Mais, à admiração de um Oriente que, se por um lado fanático e terrorista, por outro, exótico, cósmico e misterioso. Noutros termos, ao “trauma” ocidental do abandono de um passado ligado a tradições, valores e costumes em favor do progresso e da constante transformação.

Desta forma, a categoria conceptual “Oriente” quer significar não só o oposto da categoria “Ocidente” e tudo aquilo que o Ocidente não foi, mas também um pouco daquilo que na realidade o Ocidente desejava ser (Sardar 1999:3). Por outras palavras, a superioridade ocidental em face de um Oriente déspota, e o desejo de exercer uma hegemonia econômica, política e cultural, sobre ele, anda de par não só com uma nostalgia em face da tradição e da autenticidade orientais, em oposição ao novo, à mudança e ao progresso ocidentais, como também com um fascínio “[...] por todas as coisas orientais [...] que inclui idéias e atitudes religiosas” (Campbell 1997:19).

Goody (2000:III), adotando uma perspectiva que se opõe veementemente a esta visão do Oriente pelos orientalistas, procura mostrar que, quer a cultura

ocidental quer a oriental, nasceram no mesmo berço e que desde então tem-se dado um desenvolvimento pendular, que ora oscila para um lado, ora para o outro. E se atualmente parece ser o Ocidente que tem tomado a dianteira, a tendência é que num futuro próximo venha a ser o Oriente. Da mesma forma, Campbell (1997:19-20) sugere uma inversão dessa relação, centrando-se na idéia de que, por uma série de razões, a visão oriental do mundo está a dominar o Ocidente. Segundo o sociólogo, desde há muito que o fascínio pelas coisas orientais tende a ser considerado insignificante, acidental e a merecer pouco mais do que meras referências em notas de rodapé. Contudo, nos dias de hoje, parece tornar-se cada vez mais clara a falta de entusiasmo do Ocidente pelos seus próprios valores e crenças, bem como a atitude crítica a uma visão dualista e transcendente do mundo até aqui dominante, em favor de uma visão oriental holista, espiritual e imanente da vida e do indivíduo.

Strauss, por sua vez, sublinha ainda no seu trabalho que o discurso orientalista tende a ser simplista e lembra-nos o fato de desde há mais de um século existir uma comunidade internacional de estudiosos que lutam contra a total ocidentalização do globo e a submersão do Oriente. Embora não deixe de ser verdade que já desde há muito que figuras orientais têm procurado colher os melhores frutos dados pelo Ocidente. A abordagem de Vivekananda é um bom exemplo. Movido pelos ideais de orientalização do Ocidente e de ocidentalização da Índia, e numa tentativa de harmonização entre os princípios cristãos e hindus, realçou o valor técnico, prático e corporal do ioga que veio a se tornar crescente no mercado ocidental, procurando em troca a materialidade ocidental. A este respeito, Vernet, na sua obra já citada, afirma que, paradoxalmente, no momento em que o Ocidente importa do Oriente a sua espiritualidade, o segundo importa do primeiro os modelos do *businessman*, do *management* e da *Silicon Valley* (2003:93).

O Parlamento das Religiões do Mundo, por sua vez, tem prosseguido com o seu trabalho e diálogo inter-religioso, sendo celebrado em cada cinco a seis anos desde a comemoração dos seus cem anos em 1993. Foi o que aconteceu na Cidade do Cabo, na África do Sul, no ano de 1999, e pela primeira vez na Europa, em 2004, em Barcelona, Espanha.

## Conclusão

Procurei mostrar neste artigo de que forma o ioga, incluído no conjunto de práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo, transforma intencionalmente o seu sentido e significado ao ser transnacionalizado, apropriado e incorporado num sistema de valores e crenças ocidental. Procurei mostrar como de uma prática originalmente arraigada a ideais filosófico-religiosos, o ioga passa a uma prática com contornos essencialmente técnicos e práticos, embora com

realçados efeitos no nível da interioridade e da espiritualidade. Interpretei essa transformação como parte de uma estratégia de divulgação de uma prática espiritual numa sociedade ocidental caracterizada por uma mentalidade marcadamente racional, profana e mecanicista. Num Ocidente marcado por um legado iluminista que se faz sentir em variados campos do conhecimento, a credibilidade de uma prática de caráter místico e especulativo só seria atingida através da sua relativização e simplificação. Sendo fiel ao título do presente artigo, tratou-se, no fundo, de um jogo de sentidos, em que, no vasto processo de orientalização do Ocidente, coube a ágil, consciente e bem sucedida tarefa de ocidentalização do ioga.

Este fator é, aliás, alertado por Campbell (1997:6) quando afirma que no processo de introdução de elementos “estranhos” a um sistema sócio-cultural, o mais comum é a transformação desses mesmos elementos, e não das sociedades que os importam. Ora seja porque esses elementos são transferidos para um ambiente sócio-cultural bem distinto daquele onde foram produzidos (:6), ora porque permite que se torne o processo mais simples, inteligente e viável ao moldar o elemento importado ao sistema de valores, crenças e atitudes da sociedade “importadora”. E o que aconteceu com o ioga e o Ocidente, é provável acontecer com outras crenças de cariz oriental que, ao serem inscritas num quadro de valores ocidentais, acabam por tomar diferentes formas – refere mais uma vez Campbell (:16). Numa frase, tratam-se de casos em que “uma semelhança superficial pode disfarçar uma diferença mais profunda” (:16).

Realcei ainda a ligação entre o interesse generalizado por práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo e a conjuntura das sociedades modernas ocidentais no que respeita à religiosidade e à corporalidade. Direcionei a análise para a idéia de um questionamento dos tradicionais modelos do corpo e da religião nessas sociedades, o qual teve como contrapartida a atração por novas formas de representação do corpo e da religião. Essas novas formas, institucionalmente mais desprendidas e com uma vertente simbólica mais fortalecida, aliadas ao individualismo ocidental, representam aquilo que designei por “espiritualidades narcísicas” e “práticas narcísicas”, que giram intencional e fundamentalmente à volta do indivíduo.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Joana. (2004), *O Oriente que Há em Nós: O “Centro Nori”. Um Estudo de Caso da Prática de Yoga em Portugal*. Lisboa: Dissertação de Mestrado em Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE).
- BAINBRIDGE, William Sims. (1997), *The Sociology of Religious Movements*. Londres: Routledge.
- BAKHLE, S. W. (1991), *Hinduism: Nature and Development*. Índia: Sterling Publishers Private Limited.

- CAMPBELL, Colin. (1997), "A Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Novo Milênio". *Religião e Sociedade*, nº 18/1 (Agosto): 5-22.
- ELIADE, Mircea. (1990 [1954]), *Yoga: Immortality and Freedom*. New Jersey: Princeton University Press, 9ª ed.
- ELIADE, Mircea. (2000 [1962]), *Patānjali e o Yoga*. Lisboa: Relógio D'Água.
- GOODY, Jack. (2000), *O Oriente no Ocidente*. Lisboa: Difel.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), "Representam os Surto Emocionais Contemporâneos o Fim da Secularização ou o Fim da Religião?". *Religião e Sociedade*, nº 18/1 (Agosto): 31-47.
- HOFFMAN, Maria Barroso. (2002), "Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre praticantes de ioga no Ocidente". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 1. nº 1: 119-132.
- LASCH, Christopher. (1991 [1979]), *The Culture of Narcissism*. Nova Iorque e Londres: W. W. Norton & Company.
- LE BRETON, David. (2002 [1990]), *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- SARDAR, Ziauddin. (1999), *Orientalism*. Buckingham. Philadelphia: Open University Press.
- STRAUSS, Sarah. (1997), *Re-Orienting Yoga: Transnational Flows from an Indian Center*. Philadelphia: Tese de Doutoramento em Antropologia, Universidade da Pensilvânia.
- STRAUSS, Sarah. (2000), "Locating Yoga: Ethnography and Transnational Practice". In: V. Amit (org.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- VERNETTE, Jean. (2003), *Só a Religião Salvará o Século XXI*. Lisboa: Editorial Notícias.
- WEBER, Max. (1990 [1905]), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 3ª ed.

## Notas

- <sup>1</sup> Todas as traduções são sugeridas pela autora.

Recebido em 07 de fevereiro de 2006  
Aprovado em 20 de março de 2006

**Joana Raquel Santos de Almeida** (joanalmeida@net.sapo.pt)  
Doutoranda em Sociologia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal.

---

**Resumo:**

---

O presente artigo é uma reflexão sobre o processo de transnacionalização de práticas espirituais orientais mediadas pelo corpo e a forma como essas mesmas práticas adquirem intencionalmente novos sentidos ao serem importadas e apropriadas por outros sistemas sócio-culturais como o sistema ocidental. De forma a ilustrar esses processos, apresenta-se o caso do ioga. Por outro lado, o artigo procura explorar de uma forma geral e do ponto de vista teórico, a trajetória, nas sociedades desenvolvidas do Ocidente, de duas esferas específicas, as quais são, em meu entender, centrais para compreender a atual atração e incorporação em massa no Ocidente daquele tipo de práticas: as esferas da corporalidade e da religiosidade.

**Palavras-chave:** Práticas espirituais corporais, ioga, corporalidade, religiosidade.

---

**Abstract:**

---

This article is concerned with the process of transnationalization of eastern spiritual and body mediated practices and the way those practices deliberately acquire new meanings when they are imported and appropriated by other socio-cultural systems as the Western one. The case of Yoga is taken to illustrate that process. On the other hand, the article explores in a general and theoretical perspective the path of two specific spheres in Western developed societies and shows how it is strongly related with the existing attraction and the incorporation in a massive way of that kind of practices in the West: the spheres of corporality and religiosity.

**Keywords:** Spiritual body practices, yoga, corporality, religiosity.

---

# R

---

## ELIGIOSIDADE E INTERPRETAÇÃO DA MORTE

Rachel Aisengart Menezes

*“... As religiões, todas elas, por mais voltas que lhes dermos, não têm outra justificação para existir que não seja a morte, precisam dela como do pão para a boca.”*  
(José Saramago. *Intermitências da morte*)

A idéia apresentada por Saramago (2005:36) não constitui novidade para pesquisadores das ciências sociais. Uma das principais possibilidades de compreensão dos sentidos da vida em cada cultura é o estudo da construção dos significados para a morte, o que foi demonstrado exemplarmente por Mauss (2003:345) em seu estudo sobre o efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. A finitude da vida afirma-se como questão crucial para o indivíduo e para a sociedade na qual ele está inserido. A morte não é apenas um fato biológico, mas um processo construído e interpretado socialmente, no qual as crenças religiosas desempenham um papel extremamente relevante. De acordo com Geertz (1989:114), “há pelo menos três pontos nos quais o caos – um tumulto de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações, mas, *interpretabilidade* – ameaça o homem: nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral”. Todas as crenças e religiões elaboram interpretações e rituais em torno do sofrimento e da morte.

O tema deste artigo<sup>1</sup> é a forte presença do referencial religioso na recente modalidade de assistência em saúde a doentes categorizados como terminais ou “fora de possibilidades terapêuticas” pelo saber médico. Os Cuidados Paliativos – ou, em designação inicial, o Projeto *Hospice*<sup>2</sup> – correspondem a uma nova representação social do morrer, viabilizada pela construção de formas inovadoras de relação entre equipe de saúde e doentes/familiares, inseridas em novas práticas institucionais. Esse modelo de assistência tem origem na Inglaterra, no final da década de 1960 e nos Estados Unidos nos anos 1970. De acordo com seus divulgadores, a proposta surgiu em oposição a uma prática médica eminentemente tecnológica e institucionalizada, na qual o doente era expropriado de sua própria morte (Menezes 2004a:11).

Após os anos 1980, com o advento da AIDS e o apoio da Organização Mundial de Saúde direcionado ao atendimento a pacientes com câncer, unidades e serviços de Cuidados Paliativos foram criados em diversos países. No Brasil, o Hospital do Câncer IV (do Instituto Nacional do Câncer, no Rio de Janeiro) foi o pioneiro na assistência paliativa a doentes oncológicos e é, até os dias atuais, referência nacional em ensino e treinamento de profissionais e no atendimento aos enfermos e familiares. A pesquisa etnográfica neste hospital, a observação de congressos sobre Cuidados Paliativos e a consulta bibliográfica em material de divulgação da causa da “boa morte” – expressão amplamente utilizada, mesmo em textos técnicos, referindo-se à meta almejada pela equipe paliativista – revelam a centralidade do sentimento religioso neste universo.

Na contemporaneidade, com os recentes avanços tecnológicos, a medicina busca cada vez mais – e muitas vezes consegue – prolongar a vida humana.<sup>3</sup> No Ocidente, antes do surgimento da medicina moderna,<sup>4</sup> a morte podia ser atribuída a diversas causas: acidentes, doenças, pecado, vontade de Deus ou bruxaria (Walter 1996:81). A partir do processo de medicalização da sociedade,<sup>5</sup> a morte passa a ser tratada como um evento natural, causado por doenças identificáveis e a expectativa de vida torna-se uma referência relevante, passível de cálculo estatístico e probabilístico. A morte foi assim reconstruída de uma passagem espiritual para um fenômeno médico (Walter 1996:81). A medicina tornou-se referência hegemônica no que se refere à doença e, ao mesmo tempo, esperança no enfrentamento da morte. Nas palavras de Walter:

A medicina não excluiu deliberadamente a perspectiva religiosa, mas – sejam quais forem as crenças pessoais do médico – a *prática* da medicina, com suas drogas, hospitais e operações, tornou-se objeto da esperança. A medicina diz ao paciente que ele não é imortal, que ele tem uma forma de câncer tratável, com boas possibilidades de viver ainda alguns anos. A esperança foi medicalizada e, assim, secularizada. (Walter 1996:83. Grifos do autor)<sup>6</sup>

Com a proposta dos Cuidados Paliativos, a instituição médica e seus profissionais passam a assistir o moribundo até seus últimos momentos, buscando atenuar tanto quanto possível seu desconforto, propondo-se a oferecer suporte emocional e espiritual aos envolvidos no processo de morte: doentes e familiares. A assistência à “totalidade bio-psico-social-espiritual” dos pacientes e de seu círculo social é postulado fundamental. Para tal, é pressuposto básico a existência de uma equipe multiprofissional, com treinamento específico, no qual o tema da espiritualidade é extremamente relevante<sup>7</sup>.

Uma nova especialidade médica é fundada – a Medicina Paliativa ou Cuidados Paliativos – em diversos países, a partir da década de 1990<sup>8</sup>. Os conceitos formulados por Cicely Saunders e Elizabeth Kübler-Ross – médicas, referências centrais na recente especialidade – contribuíram fundamentalmente à demarcação deste novo campo de conhecimento. Saunders cunhou a expressão “dor total”, definida como a dor vivenciada pelo doente ao final de sua vida, constituída por aspectos físicos, mentais, sociais e espirituais – o que justificaria a assistência espiritual (Saunders 1995). A reapropriação da teoria psicológica das cinco etapas do morrer de Kübler-Ross, conjugada às propostas de Saunders, constituem modelo de compreensão do processo vivenciado pelo enfermo<sup>9</sup>. Para a equipe paliativista, o ideal é que todos os atores sociais envolvidos no processo do morrer alcancem a quinta e última etapa, aceitando “espiritualmente” a morte. Os Cuidados Paliativos inauguram um novo horizonte de intervenção – a espiritualidade – e sua equipe deve tornar-se apta a atender tal demanda.

A incorporação do referencial da espiritualidade ao campo de conhecimento biomédico é um dado a ser explorado. Saunders, pioneira e principal líder mundial da causa da “boa morte”, foi assistente social, enfermeira e, buscando reconhecimento e legitimidade no meio médico, formou-se em medicina – mas, antes de tudo, era uma católica praticante. Em diversas entrevistas e depoimentos, ela sempre se referia às suas crenças e pertencimento religioso (Clark & Seymour 1999:72). A escolha do nome do *hospice* por ela fundado – *St. Christopher* – evidencia sua percepção da morte: São Cristóvão é o padroeiro dos viajantes e o processo do morrer é por ela considerado como uma passagem para outra vida ou instância.

Entretanto, não se pode afirmar que a criação de uma modalidade assistencial inovadora e de uma nova especialidade médica se deve apenas a uma figura paradigmática. O discurso de Saunders ecoou vozes de diferentes origens<sup>10</sup>. No final da década de 1960, estudos das ciências sociais, da psicologia e da psiquiatria apontavam críticas a uma prática médica “desumana”, fria, racionalizada, excessivamente tecnologizada e institucionalizada. Nos Estados Unidos, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, o movimento inicial pela assistência paliativa foi principalmente anti-médico, consistindo em uma organização popular, comunitária, dirigida por voluntários e enfermeiras, sem envol-

vimento dos médicos. No entanto, em pouco tempo foi sendo incorporado pelo aparato médico.

Os Cuidados Paliativos são herdeiros de dois movimentos sociais: a causa dos direitos civis – na qual se insere a reivindicação pelos direitos dos doentes, sua autonomia e mudança na relação de poder entre médico e doente – e o movimento Nova Era, com forte conotação antitecnológica<sup>11</sup>. A influência do fenômeno Nova Era na proposta dos Cuidados Paliativos é patente, especialmente quanto à visão da vida como um fluxo, no qual está inserido um indivíduo único e singular, cuja interioridade é considerada como *locus* de sua verdade.

A nova modalidade assistencial é fundada na conjugação de três lógicas: médica, psicossocial e religiosa. O corpo teórico da recente disciplina legitima um novo campo de intervenção profissional, direcionado não apenas ao doente, mas também ao seu círculo familiar e social, e passa a abranger suas crenças, incluindo a esfera da religiosidade.

A incorporação do referencial da religiosidade e/ou espiritualidade ao campo do conhecimento biomédico e à instituição médica e seus profissionais traz à tona questões relativas às crenças que, ao menos aparentemente, não pertenceriam a este universo. Para Walter (1996:84), a crença na eternidade, na alma, no espírito, na vida após a morte – entre outras possibilidades –, especialmente em relação ao processo do morrer e à morte, teria sido eclipsada pelo domínio da medicina na cultura ocidental moderna. Mesmo em *hospices* religiosos, os pacientes são atendidos inicialmente – e é o que desejam – por profissionais de saúde e, só mais adiante, quando solicitam, recebem a visita de um religioso ou conselheiro espiritual (Walter 1996:84).

Os Cuidados Paliativos foram introduzidos no Brasil por iniciativa exclusiva de grupos de profissionais de saúde, que seguiram – e seguem – os dois modelos originários de assistência: o inglês e o norte-americano. Para que profissionais de saúde se transformem em especialistas em Cuidados Paliativos – ou para adesão à causa da “boa morte” – é preciso uma nova postura, uma nova compreensão do processo do morrer, “aprendendo a ouvir e a reconhecer as necessidades espirituais de pacientes terminais” (Stanworth 2004:61). Indo além, talvez a aquisição ou incorporação de uma nova identidade profissional de paliativista possibilite que crenças anteriormente presentes – e não expressas no ambiente profissional – obtenham um novo espaço de manifestação. É possível que a escolha da especialidade comporte o *ethos* privado do indivíduo.

O objeto deste artigo pertence a duas áreas de investigação: uma primeira, direcionada à compreensão do fenômeno saúde/doença, que busca apreender como se processa a afirmação da racionalidade biomédica, em contraste com as dimensões holísticas das representações ou vivências dos eventos vida/saúde e doença/morte (Duarte 2003:177). A segunda linha de pesquisa é dirigida ao entendimento dos nexos entre *ethos* privado e pertencimento ou adesão a religiões:

é a disposição de *ethos* abraçada pelos sujeitos sociais nas sociedades liberais modernas que os impele a uma aproximação a tal ou qual opção confessional, à eventual adoção de uma reserva subjetiva em relação às determinações de sua religião atribuída, ou à disposição de viver afastado de qualquer instituição religiosa formal – e não o oposto. (Duarte et al. 2004:1)

Deste modo, compreende-se o religioso nas sociedades modernas não sob uma perspectiva nominalista linear, mas no sentido amplo de visão de mundo estruturante (Duarte 1983a), de um sistema de referências e crenças. O espaço da religiosidade abarca, portanto, muitos valores e comportamentos oficialmente laicos ou não-confessionais (Duarte 1983b:58). Para que se compreenda mais claramente este sentido, cabe distinguir em suas manifestações modernas três dimensões estruturantes: “1. ‘religião’ como identidade ou pertencimento; 2. ‘religiosidade’ como adesão, experiência ou crença; 3. ‘*ethos* religioso’ como disposição ética ou comportamental associada a um universo religioso” (Duarte 2005:141). O “*ethos* religioso” compreende uma relativa autonomia no que tangere às comunidades religiosas, no contexto das sociedades contemporâneas.

### Aprendizado Profissional e Assistência Espiritual

Em todos os eventos científicos observados sobre Cuidados Paliativos, há, no mínimo, uma palestra ou aula abordando o tema da assistência espiritual. O objetivo é capacitar o profissional de saúde, geralmente formado em outra especialidade que não a paliativista, a identificar as “necessidades espirituais” dos que se encontram no último período de vida. A meta é claramente explícita em textos científicos, cursos e treinamento: auxiliar o doente e seus familiares a aceitar a morte, resolver as “pendências” materiais, relacionais e espirituais. Em outros termos, trata-se de possibilitar uma “boa morte”, “aceita e resolvida espiritualmente”. O final da vida é considerado pelos ideólogos dos Cuidados Paliativos como “uma última oportunidade de crescimento” ou de realização do “resgate” da biografia do doente.

O primeiro ensinamento acerca da espiritualidade baseia-se em uma construção histórica dos Cuidados Paliativos. Como outros tantos grupos profissionais, os paliativistas constroem para si uma tradição que teria se iniciado no século IV, em Roma, quando “Fabíola abrigou necessitados em sua casa, praticando obras de misericórdia cristã” (Menezes 2004b:99). Sem dúvida, uma perspectiva histórica anacrônica e uma idealização romântica, indicando uma construção genealógica na qual os especialistas são apresentados como legítimos herdeiros de uma antiga tradição religiosa. Para Clark, sociólogo e pesquisador da assistência paliativa,

Os *hospices* reintroduziram na sociedade ocidental um modelo público para a boa morte, conjugando uma tradição nos cuidados dos moribundos – a hospitalidade nas comunidades medievais – com as técnicas médicas modernas de controle dos sintomas. (Clark 1998:45)

Os ideólogos da causa da “boa morte” partem do pressuposto de que a assistência paliativa é uma atividade devocional. O processo pedagógico ao qual os profissionais devem ser submetidos é dirigido à resolução de pendências e à construção de sentido para a vida e morte dos pacientes. Em textos técnicos de Cuidados Paliativos, a assistência espiritual é tratada como elemento essencial dos cuidados da “qualidade do final de vida”, e seu principal foco é o “encontro da fé e a construção de sentido” (Breitbart 2003:46). O ideário preconiza que as prioridades dos cuidados espirituais sejam determinadas pela experiência individual do doente. No entanto, os paliativistas desenvolveram um modelo padronizado de auxílio espiritual, baseado em uma releitura biográfica do enfermo, com o objetivo de alcançar uma consciência da própria espiritualidade – por vezes considerada pela equipe de saúde como “oculta” – para elaboração de um sentido para vida e morte (Rumbold 2002:7). De acordo com Breitbart, psiquiatra norte-americano militante dos Cuidados Paliativos e referência entre os paliativistas brasileiros, espiritualidade

é aquilo que permite que uma pessoa vivencie um sentido transcendente na vida, uma construção que envolve conceitos de ‘fé’ e/ou ‘sentido’. Fé é uma crença numa força transcendental superior, não identificada necessariamente como Deus nem vinculada com a participação nos rituais ou crenças de uma religião organizada específica; essa fé pode identificar tal força como externa à psique humana ou internalizada; é o relacionamento e a ligação com essa força, ou espírito, que é o componente essencial da experiência espiritual, estando vinculados com o conceito de sentido. O sentido envolve a convicção de que se está realizando um papel e um propósito inalienáveis numa vida que é um dom. (Breitbart 2003:46)

A assistência espiritual compreende, portanto, uma escuta psicológica e filosófica, em busca de um contato com a espiritualidade, tendo em vista a construção de sentido para a vida – tida como um dom. A preocupação com o “bem-estar espiritual” de pacientes, familiares e dos próprios paliativistas é objeto de diversas propostas, como, por exemplo, a de Breitbart. Ele propõe intervenção psicoterápica em grupos de pacientes oncológicos reunidos semanalmente por cerca de dois meses, enfocando os seguintes temas:

Conceito de sentido e fontes de sentido; câncer e sentido; sentido e contexto histórico de vida, narração de histórias, projeto de vida; limitações e finitude da vida; responsabilidade; criatividade, boas ações; experiência, natureza, arte, humor; encerramento e despedidas. (Breitbart 2003:52)

No entender deste psiquiatra, este tipo de atendimento possibilita que pessoas com câncer avançado alcancem a “paz e o propósito da vida”. Os paliativistas norte-americanos, preocupados em avaliar e controlar o “bem-estar espiritual” de pacientes e familiares elaboraram sistemas de medição, como a FACIT *Spiritual Well-being Scale*, que gera um escore total e dois escores correspondentes à “fé” e “sentido/paz” (Breitbart 2003:47). Note-se a curiosa articulação entre os domínios da medicina e da religiosidade e, em especial, o uso de recursos de aferição do funcionamento corporal e/ou psíquico para medir parâmetros relativos à esfera da espiritualidade.

Byock (1997:140), médico paliativista, propõe um modelo de conclusão pessoal da vida do doente em cinco frases, utilizado amplamente em *hospices* dos Estados Unidos: “eu te perdô; perdoe-me; obrigada; eu te amo; adeus”. Sem explicitar claramente o referencial da espiritualidade, o autor difunde valores religiosos a serem utilizados no processo de elaboração e aceitação da morte.

No aprendizado dos Cuidados Paliativos, os profissionais brasileiros devem identificar e lidar com o “espiritual”. Uma aula intitulada “assistência espiritual”, em treinamento de profissionais de saúde do município do Rio de Janeiro, é exemplar. Uma médica (que se autodeclarou ‘espiritualista’), apresentando em *datashow* quadros de Münch e de outros pintores com cenas de morte, apontou as mudanças de expressão dos personagens: o sofrimento dos parentes, as transformações físicas e o progressivo emagrecimento do moribundo. Ao mostrar imagens dos últimos momentos de vida, destacou a “crescente espiritualidade” expressa na mudança das cores das pinturas. A platéia ouvia silenciosa e, ao término da palestra, uma enfermeira fez a seguinte pergunta: “não suporto o olhar destes pacientes, eles me incomodam, pedem algo que não posso dar. O que devo fazer?” Ao que a médica respondeu: “Você deve enxergar a linda luz espiritual que envolve estes doentes e entrar em contato com esta luz e com a espiritualidade. Daí, tudo vai fluir entre você e o paciente”. Com esta resposta, os profissionais inscritos desistiram de suas perguntas. A parte teórica da aula foi então concluída e foi proposto um exercício prático: pintura com dedos, com o objetivo de possibilitar o “contato com a própria sensibilidade e desenvolver a espiritualidade”<sup>12</sup>.

O diálogo entre a médica e a enfermeira evidencia leituras absolutamente distintas sobre a demanda do doente, o que não é exceção na assistência paliativa. Outras situações foram observadas, como a avaliação de um paciente

por dois médicos. O primeiro considerou tratar-se de distúrbio mental, com provável origem metabólica, sem comprovação laboratorial. Para o outro, o quadro sugeria transtorno psicológico e espiritual, provocado por conflitos familiares e um indício de dificuldade espiritual de aceitação da morte – talvez um “delírio pré-óbito”. Vale acrescentar que este diagnóstico somente é confirmado quando a morte do doente ocorre em um período de até 72 horas.

Em um congresso nacional de Cuidados Paliativos, uma psicóloga budista explicitou o processo vivenciado pelo enfermo terminal: “à medida que o corpo vai decaindo, ficando mais fraco, há maior espaço para a expansão espiritual”. Para ela, cabe ao profissional auxiliar o paciente (e seus familiares) a “aceitar a perda da matéria, a se desapegar e assim alcançar outra instância, a espiritual”. Com a consciência e aceitação da morte próxima, o doente pode se despedir sem mágoas da vida, “transmitindo energia positiva a todos à sua volta”. Cabe notar a franca dicotomia corpo/mente (ou matéria/espírito) no discurso dessa psicóloga, expressando e ecoando o ideário mais amplo dos Cuidados Paliativos. Curiosamente, a assistência paliativa – que se propõe a prestar uma atenção à “totalidade” do paciente e de seu círculo social – mantém o dualismo mente/corpo. Com a aproximação da morte, os paliativistas constroem uma hierarquia entre as duas categorias, enfatizando o pólo espiritual. Indo além, o profissional de saúde, ao não restringir os cuidados somente ao corpo físico e às emoções, ampliando-os ao “espírito” do doente, pode alcançar a própria salvação, de forma análoga aos que trabalhavam nos hospitais do século XVIII. Segundo Foucault (1999:102), os que se dedicavam aos moribundos não visavam fundamentalmente a cura do enfermo, mas a própria salvação. Tal idéia também é expressa no juramento de autoria de uma médica, amplamente divulgado entre os paliativistas brasileiros:

#### Juramento do Paliativista

Juro por todos os meus ancestrais, pelas forças vivas da Natureza e por todos os dons e riquezas desta vida, que em todos os atos preservarei e respeitarei a vida do meu paciente.

Sentarei ao seu lado e escutarei suas queixas, suas histórias e seus anseios.

Cuidarei, reunindo todos os recursos de uma equipe multiprofissional, para que ele se sinta da melhor forma possível, importando-me sempre de tratar o que o incomoda, usando apenas os recursos necessários e imprescindíveis para isto.

Estarei ao seu lado e não o abandonarei até o seu último instante.

Farei, silenciosamente, a nossa despedida, desejando-lhe amor e sorte no seu novo local.

Zelarei pelo seu corpo e consolarei sua família

e pessoas queridas logo após a sua partida, permitindo-lhe que vá com segurança e tranqüilidade.

Por fim, falarei de amor e com amor.

E aprenderei, com cada um deles, a amar cada vez mais, incondicionalmente. (Maria Goretti Sales Maciel, médica paliativista católica, religião autodeclarada)

Em linguagem Nova Era, o texto expressa um elemento importante do *ethos* religioso – compreendido como uma cosmologia moderna difusa – o naturalismo. A primeira frase do juramento explicita três referências: os ancestrais, as forças vivas da natureza e os dons e riquezas desta vida. A categoria natureza, “crucial para a ordenação dos horizontes modernos” (Duarte 2005:158), contém a idéia de ancestralidade, remetendo-se à valorização de um modelo de família, perpassado tanto pela fisicalidade quanto pelo valor moral e afetivo – como fica evidente no trecho sobre o consolar após a morte. A vida é apresentada como valor central, como dom. No entanto, ela não se restringe a “esta” vida terrena, concluída com a partida (segundo os termos da médica paliativista) ou, nos termos médicos usualmente utilizados, o óbito. A autora parte do princípio de que a morte é uma passagem a uma outra vida, em “outro local”. Para alcançá-lo, faz-se necessária uma assistência que permita ao doente “que vá com segurança e tranqüilidade”. A crença em uma vida após a morte e a sacralização da natureza integram o processo pedagógico direcionado à construção da identidade do novo especialista. Cabe ao profissional de saúde – seja ele médico, enfermeiro ou pertencente a quaisquer outras categorias – incorporar ou expressar crenças até então ocultas ou não manifestas, ao menos na esfera profissional, construindo um sentido para a vida e morte do paciente terminal. Indo além, trata-se da elaboração de significado e de legitimidade social para a sua prática de cuidado e assistência ao doente no processo do morrer. Mais ainda, a prática do acompanhamento do doente e de seus familiares possibilita um aprendizado de um “amor incondicional”, vinculado às representações da própria salvação e desenvolvimento individual.

De acordo com a ideologia da “boa morte”, o encontro de sentido para a morte só é possível com uma boa resolução das pendências. Em palestra proferida em um congresso de Cuidados Paliativos, uma enfermeira paliativista (com formação na Inglaterra) ilustrou uma boa “conclusão espiritual da vida”, com o caso de uma mulher de 26 anos, com câncer em fase terminal. A jovem recebeu o diagnóstico quando estava grávida do primeiro filho e optou por não fazer tratamentos que prejudicassem a saúde do feto. Após o nascimento, de-

cidou se submeter à quimioterapia, mas a doença já havia se disseminado e foi então encaminhada à assistência paliativa. Ao ser internada com um quadro clínico muito grave, manifestou sua maior preocupação: “partir sem ter batizado a filha”. Nas palavras da enfermeira:

Demoramos a descobrir o que preocupava a paciente, mas quando soubemos, providenciamos tudo do jeito que ela queria. Chamamos o padre conhecido de sua família, enfeitamos o refeitório, providenciamos um lanche. Foi lindo o batizado. Ela partiu dois dias depois, tranqüilamente, pois sua filha foi batizada. Ficamos muito satisfeitos em ajudá-la a encontrar paz espiritual. (Enfermeira católica)

Sua fala foi acompanhada por fotos da paciente com o bebê no colo, com o esposo e familiares, com o padre e, por fim, com a equipe paliativista. Em todas as imagens, a doente sorria. Este exemplo indica uma compreensão análoga sobre a “conclusão espiritual da vida” por parte de todos os atores sociais envolvidos. A cerimônia do batismo foi realizada no refeitório do hospital, enfeitado com flores naturais.

As referências à natureza são recorrentes em congressos de Cuidados Paliativos, usualmente com apresentação em *datashow*, com imagens de paisagens – às vezes com animais, em especial pássaros – ou pinturas de natureza. Quando o tema enfocado é a morte, geralmente as imagens são alteradas, passando, por exemplo, de uma foto do mar com o sol a pino para um por do sol, da primavera para o outono. Assim, o morrer é expresso como evento tão natural quanto os ciclos diários e sazonais.

A natureza – como espaço e valor sacralizados – está presente em textos técnicos e de divulgação do ideário dos Cuidados Paliativos, e no cotidiano de unidades paliativas. O movimento pela “morte natural”, inserido na causa da “boa morte”, surge na Inglaterra na década de 1990. Trata-se de um modelo inspirado no parto natural, uma proposta ampla e abrangente, na qual o contato com a natureza é de extrema importância. O doente terminal deve permanecer, se possível, em sítios, próximos de água corrente, de florestas e vegetação, em contato com animais (pássaros e animais domésticos, gatos e cachorros). Quando isto não é possível, sugere-se que se mantenha plantas e flores no quarto (seja na residência ou no hospital). Massagens, exercícios respiratórios e de visualização são preconizados e utilizados para relaxamento do enfermo terminal. Os ideólogos da proposta consideram que, a exemplo do parto, é possível vivenciar a morte como um êxtase e, para tal, os cuidadores devem sussurrar mensagens como “vá para a luz, vá ao encontro da luz” aos moribundos (Albery & Wienrich 2000:345). A religiosidade permeia todo o projeto da “morte natural” e o trabalho da assistência ao morrer é concluído com um ritual de despedida – religioso ou não

– oficiado pela equipe, com a participação de outros pacientes terminais e de seus familiares (Menezes 2004b:52). A idéia de que pacientes participem deste tipo de ritual é fundada na aceitação espiritual e psicológica da própria morte<sup>13</sup>.

No Hospital do Câncer IV, observado na etnografia, a natureza como valor é representada pela construção de um ambiente específico, em local inicialmente destinado a uma capela ecumênica, “para reflexão, meditação e oração dos que sofrem”. Trata-se da Sala do Silêncio, aberta à visitação de pacientes, familiares e da equipe paliativista. Possui piso de vinil imitando grama, um pôster com paisagem de cachoeira e aparelhagem de som reproduzindo sons da natureza, como vento, água corrente e canto de pássaros. Completando o ambiente, arranjos decorativos de plantas artificiais e uma pequena fonte de água elétrica, sendo constantemente vertida. A equipe estimula pacientes e acompanhantes a visitarem este espaço, em especial em momentos de maior tensão e sofrimento. Entretanto, no período de observação, constatou-se que o ambiente é pouco frequentado.

Nos Cuidados Paliativos há um processo de incitação à sensorialidade no último período de vida, o que explicita a tensão entre intensidade/otimização do uso do corpo/qualidade de vida e contenção/tempo de vida/quantidade. Os paliativistas valorizam os primeiros pólos (intensidade, qualidade de vida), em contraposição aos profissionais de Unidades de Tratamento Intensivo, que buscam uma extensão quantitativa do tempo de vida do doente (Duarte 1999:27; Menezes 2000).

A sacralização da natureza e da vida, aliadas à crença em outra vida, integram as representações contemporâneas sobre a morte. Pode-se considerar que este *constructo* se apresenta como uma via de mão dupla: tanto absorve e incorpora influências e representações sociais mais amplas, quanto difunde um ideário que, por sua origem médica socialmente tida como legítima, influi, reforça e até autoriza crenças e valores religiosos presentes em diversos contextos. Por fim, cria novas práticas e valores sociais. Para Rumbold, pesquisador inglês sobre os Cuidados Paliativos,

o Projeto *Hospice* rapidamente desenvolveu uma forma específica de oferecer assistência religiosa aos seus clientes. As crenças religiosas não foram impostas, mas este espaço possibilitou a emergência de determinados valores, crenças e orientações, e os doentes foram estimulados à sua incorporação. (Rumbold 2002:6)

### Interpretação da Morte e Espiritualidade

Já era para ela ter morrido antes, há meses. Mas espiritualmente isto não aconteceu. O espírito dela só deixou que ela morresse

depois que eu defendi o mestrado. Ela espiritualmente sabia que era muito importante para mim terminar o mestrado, que eu não ia conseguir se ela tivesse falecido antes. (Profissional de saúde católica)

A fala desta profissional de saúde, que trabalha em hospital público na assistência a pacientes pediátricos com doença degenerativa crônica, é reveladora de um *constructo* interpretativo fortemente influenciado pelas idéias de determinação, “conhecimento espiritual” e capacidade de escolha do doente acerca do momento preciso da morte. A narrativa refere-se ao falecimento de sua mãe, uma senhora com mais de 90 anos, demenciada há vários anos, que não mais reconhecia seus parentes próximos. O exemplo ilustra bem o tema deste trabalho: as interpretações construídas pelos profissionais de Cuidados Paliativos acerca do momento da morte.

Este tipo de relato, que evidencia a crença em um espírito<sup>14</sup>, não é novidade no campo de estudos das ciências sociais sobre religião. Autores como Velho e Droogers, entre outros, apontam que “dentro da sociedade brasileira existe uma ordem de significados que gira em torno da crença em espíritos” (Velho 2003:56), ou, nos termos de Droogers, “uma religiosidade mínima brasileira” (Droogers 1987:65).<sup>15</sup> Indo além, “pode-se dizer que na sociedade brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos freqüente constitui o tema básico na rede de significados que a percorre. O fato de não haver uma explicação nítida e coordenada através de uma hierarquia plenamente legitimada não diminui sua importância” (Velho 2003:57). Cabe também registrar a inarredável dimensão histórica do fenômeno, objeto de diversas investigações<sup>16</sup>.

A fala da profissional de saúde acerca da “escolha espiritual” de sua mãe idosa não é única. Entre os profissionais de Cuidados Paliativos, a crença em “outra vida” e em espíritos é generalizada; independe do pertencimento religioso. Curiosamente, em um país no qual a crença em espíritos é ampla, a instituição médica aceita e incorpora a linguagem da espiritualidade por meio de textos técnicos em língua inglesa e treinamento importado. Para a profissional citada, o espírito possui as características de discernimento, generosidade, capacidade de escolha e determinação do momento da “partida”. Para outros paliativistas, o espírito pode necessitar de algum tipo de auxílio para conseguir a “libertação do plano físico”, o que pode ser ilustrado pelo relato em entrevista, ecoando um discurso comum entre grande parte dos paliativistas pesquisados:

Às vezes, o familiar ‘prende’ o paciente aqui, ele fica muito em cima, chorando, um velório pré-óbito. Na minha cabeça, isto prende o espírito ali dentro. Às vezes, o familiar vai tomar um café e o paciente morre, é impressionante. Quando eu sinto que aquele

negócio está se arrastando, 'digo para o familiar: 'vamos tomar um cafezinho...' e aí o paciente vai em paz. (Assistente social católica)

O relato contém uma interpretação do vínculo relacional entre o paciente e seu cuidador, de uma possível dependência entre o espírito do doente e o de seu familiar. A partir desta leitura, para que a morte ocorra – ou, nos termos da profissional, a “libertação do espírito” – torna-se necessária uma autorização ou aceitação do familiar. A idéia de que o espírito estaria preso no e ao corpo, seja por influência ou pela qualidade da ligação com o familiar, apresenta-se implicitamente neste discurso. No entanto, esta situação pode ser diversamente interpretada, como o que se passou com um filho extremamente dedicado. Ao ser chamado para atender um telefonema em outro recinto, seu pai faleceu. O rapaz, ao retornar, encontrou-o com as mãos cerradas. Ficou extremamente angustiado, por não ter podido ajudá-lo “no momento em que mais precisou”. Ele interpretou a postura corporal paterna como sinal de solidão e sofrimento espiritual no momento preciso da morte.

As interpretações podem ser diversas, dependendo da perspectiva, do relacionamento com o moribundo e, sobretudo, do sistema de crenças. Mesmo na França, país em que a psicanálise e a compreensão psicológica constituem um referencial hegemônico, há uma preocupação com o mesmo fenômeno, nomeado pela assistente social brasileira como “prender o espírito” ou o “velório pré-óbito”. Em pesquisa etnográfica realizada em unidades paliativas de Paris, Castra (2003:321) observou a preocupação da equipe com a aceitação da morte pelos familiares, em processos agônicos prolongados<sup>17</sup>. Quando os profissionais consideram necessário, conversam com os acompanhantes, instruindo-os a formularem um consentimento explícito e verbalizado para o doente – mesmo que este já esteja inconsciente ou em estado de coma. Neste caso, a leitura é psicanalítica. Trata-se de aceitação psicológica dos cuidadores do paciente e de sua tranquilização: o familiar deve dizer claramente que todos estão bem, que tudo em casa está resolvido, que a vida da família seguirá harmoniosamente (Menezes 2004b:185).

Na assistência ao morrer, os paliativistas buscam construir um ambiente tranquilizador, para alcançar uma “boa morte”, aceita por todos. No entanto, nem sempre isto é possível. Por vezes, o desespero do paciente, expresso corporalmente na proximidade de seu falecimento, é interpretado negativamente, como em um episódio relatado por uma enfermeira entrevistada. Nos minutos finais de sua vida, um doente segurou e apertou fortemente a mão da profissional. Para ela,

Ele queria sugar minhas energias de vida, era um espírito cheio de inveja de minha saúde. Ele sabia que ia morrer e tentou sugar minha vida. Nem todos os espíritos são iluminados, tem alguns

revoltados com a saída daqui e eles querem levar a gente junto. Depois desse paciente, eu nunca mais deixei que outros segurassem minha mão, especialmente quando estão piorando. Fiquei apavorada, passei alguns dias me sentindo fraca depois do óbito deste doente. (Enfermeira católica)

A fala da enfermeira explicita um paradoxo: de um lado, se trata de uma paliativista, dedicada à assistência ao morrer, ao acompanhamento da “totalidade bio-psico-social-espiritual” do doente até o final de sua vida. Por outro lado, a profissional recusa atender à demanda do paciente de um contato físico. Há uma diversidade de interpretações acerca dos gestos e posturas corporais dos moribundos, que variam segundo as crenças prévias de cada ator social e seu vínculo relacional. Assim, o espírito pode ser classificado positiva ou negativamente: tanto pode ser iluminado, generoso e sábio, quanto pode ser invejoso e destrutivo. A maioria dos relatos referem-se às qualidades positivas do espírito do morto. Os relativos aos aspectos negativos são predominantemente citados por enfermeiros e técnicos de enfermagem, o que pode ser compreendido por seu contato mais próximo com o paciente, com sua agonia e sofrimento<sup>18</sup>.

De qualquer modo, com qualificação positiva ou negativa, o espírito é concebido e referido recorrentemente como possuindo a capacidade de influenciar situações ocorridas após a morte do doente, como a que foi relatada pela enfermeira – “ele sugou minhas energias e fiquei fraca”. O espírito tem a qualidade de continuar interferindo na vida dos que permanecem, um indicativo da valorização do indivíduo – esteja ele vivo ou morto. O mesmo pode ser ilustrado pelo episódio relatado por uma familiar de uma doente idosa, viúva há muitos anos. Esta senhora, de uma família judia não praticante, foi enterrada ao lado de seu esposo, de acordo com a tradição judaica<sup>19</sup>. Alguns dias após o enterro, seu filho retornou ao cemitério e constatou o aparecimento de flores na terra, fato considerado excepcional pelos coveiros. Sua interpretação foi de que “o pai recebeu a mãe com flores, ele fez com que brotassem flores no túmulo”<sup>20</sup>. Cabe destacar que a crença em espíritos não integra o judaísmo, de modo que tal interpretação pode ser compreendida no contexto da “religiosidade mínima brasileira”.

Para muitos paliativistas e familiares, o ideal é que após a morte o espírito afaste-se e “parta em paz para outra esfera espiritual”. Diversos profissionais de Cuidados Paliativos entrevistados referiram rezar ou meditar silenciosamente ao perceberem a proximidade do óbito. Geralmente as preces são dirigidas a Deus, com pedidos de “que seja bem recebido por Ele, em paz, com tranqüilidade”. Enquanto a maioria dos paliativistas se dirige a Deus, uma médica pede aos

irmãos do plano espiritual, que estão vendo o irmão sofrer, que possam levar ele para um ambiente de luz, sem sofrimento, e esclai-

recer o que está acontecendo. Pelas crenças que tenho é um resgate cármico que tem que ser respeitado. (Médica espírita kardecista)

As orações dos profissionais do Hospital do Câncer IV são realizadas em silêncio, na maior parte das vezes sem o conhecimento dos familiares, o que é justificado pelo fato de se tratar de uma instituição pública, sem vínculo religioso. Paradoxalmente, o referencial da espiritualidade é de suma importância para a equipe e, por vezes, surgem tensões entre paliativistas e familiares, relativas às distintas concepções religiosas, como em um episódio relatado por uma assistente social católica. Com a piora de uma paciente internada, seus familiares solicitaram permissão para realizar uma prece, com um número maior de visitas do que o permitido pelas normas institucionais. Nas palavras da paliativista:

A paciente, que estava em coma, não ficou nada bem com aquela prece. Ela chegou a agitar, balançar na cama e tremer, como se estivesse 'baixando o santo'. Foi muito estranho, ela estava comatosa, sem responder a nenhum estímulo. Me senti mal com aquele ritual e senti que a paciente também não estava bem. Pedi que eles descessem e eles entenderam numa boa, até porque a paciente ficou agitada. (Assistente social católica)<sup>21</sup>

A instituição não permite mais de duas pessoas visitando simultaneamente um mesmo paciente. A alteração desta norma hospitalar foi consentida em atenção à liberdade religiosa e espiritual dos familiares. Uma vez que o profissional considere que um ritual está transtornando o ambiente, ele é interrompido e proibido. Este episódio evidencia a existência de dilemas na implementação, na prática, de uma proposta de assistência espiritual ao processo do morrer. Há que se destacar a diversidade religiosa presente: tanto profissionais quanto pacientes e familiares podem pertencer – e muitas vezes pertencem – a distintas religiões e aderir a crenças as mais variadas. No entanto, os conflitos são resolvidos pela afirmação do poder e da hierarquia institucional.

### Considerações Finais

Na constituição de um novo campo profissional direcionado à assistência ao morrer, a esfera da religiosidade ou, nos termos dos paliativistas, a espiritualidade, torna-se objeto de intervenção de uma equipe de saúde. Neste processo, há um jogo de forças, que podem ser representadas esquematicamente por um triângulo: a instituição médica, os doentes e seus familiares. Ele opera de forma extremamente dinâmica, dependendo dos modos de imbricamento

entre os valores e as representações atribuídas à biomedicina e à religiosidade preeminentes em cada vértice. A instituição médica funda-se sobre um saber científico, reconhecido socialmente, exercido por profissionais de saúde, e sua intervenção é dirigida aos pacientes. A nova proposta de assistência ao morrer amplia sua esfera de atenção, ao considerar os familiares objeto de atenção e de cuidados. No entanto, isto não é suficiente: eles devem passar por um processo pedagógico para que se tornem membros da equipe de “cuidadores”. Devem apreender o ideário da “boa morte”, para auxiliar na realização dessa meta. Os profissionais devem ser treinados para assistir o doente e sua família, agora transformada em vetor de difusão da causa e de seus valores. Foucault (1999:199) já descreveu, clara e definitivamente, o processo histórico pelo qual a família se tornou o agente mais constante da medicalização do social.

Como compreender então a inclusão da assistência espiritual no jogo de forças entre os vértices do triângulo? Em primeiro lugar, cabe lembrar a origem desse postulado. De acordo com os militantes da causa da “boa morte”, a referência à espiritualidade teria sido introduzida por Cicely Saunders, com base em seu conceito de “dor total” – o que criaria a demanda a este tipo de assistência. Em uma segunda abordagem, nos Estados Unidos, em seus primórdios, o movimento pelos Cuidados Paliativos não apresentava qualquer referência explícita à religiosidade, mas continha diversas idéias Nova Era, como a importância do contato com a natureza e do encontro com a própria essência. Assim, pode-se afirmar que os Cuidados Paliativos ecoam representações sociais mais amplas.

A difusão social de um sistema de crenças – dos profissionais de saúde para o doente e seus familiares e vice-versa – somente é possível em um terreno receptivo. Para Rumbold, “o interesse público em espiritualidade não é proveniente de um retorno da autoridade religiosa, mas de uma crescente autoridade do *self*” (Rumbold 2002:9). Esta afirmação converge com as considerações de Duarte (2005) acerca do Individualismo como ideologia moderna declaradamente laica – uma forma paradoxal de religiosidade. Para Duarte (2005), trata-se da constituição de uma visão de mundo, uma cosmologia alternativa, que funciona substantivamente como uma religião, sem se apresentar como tal. Indo além, o caráter cosmológico dos valores do

[...] ‘individualismo ético’ (subjetivismo, culto do eu, privilégio da escolha, ênfase na adesão ou na responsabilidade pessoal), do ‘hedonismo’ (afirmação do *self* etc.) e do ‘naturalismo’ (fiscalismo, cientificismo etc.) [...] permite que se os considere ao mesmo tempo do ponto de vista de sua relação com o horizonte laico da modernidade (ou da modernização) e com o campo explícito das religiões. (Duarte 2005:143)

Na assistência ao período final da vida de um doente, o aparato médico reafirma o valor e a centralidade do Indivíduo, em um *constructo* sofisticado e refinado, direcionado à pacificação e domesticação da morte. A medicina, com sua proposta de assistência humanizada ao morrer, constrói um modelo de atendimento às demandas dos doentes e familiares, no qual a crença em espíritos e em outra vida é extremamente relevante.

Partindo dessa perspectiva, como articular os nexos entre biomedicina e religiosidade? Em um primeiro olhar, se poderia afirmar que a esfera da religião aparentemente estaria englobando a da biomedicina. Mas, sob outra perspectiva, poderia se afirmar justamente o contrário. Não se trata, portanto, de resumir os nexos entre as duas esferas a um englobamento nos moldes hierárquicos<sup>22</sup>. Nesse sentido, religião não é mais nem menos do que a medicina, não é cabível esse esquema de classificação e valoração. Partindo da compreensão de um *ethos* religioso moderno não confessional, anteriormente citada (nos termos de Duarte 2005), pode-se considerar que a medicina integra uma cosmologia que funciona como uma religião, sem que se apresente como tal. De acordo com Luckmann (1967:36), “o indivíduo autônomo vai selecionar, entre certo número de possibilidades, para construir seu sistema privado de ‘significado último’ [...] A religiosidade individual não é, portanto, mais a réplica de um ‘modelo oficial’”.

Os Cuidados Paliativos afirmam os valores da escolha, da autonomia e, em última instância, da supremacia do indivíduo. A ampliação dos horizontes de intervenção da medicina – baseada nos saberes científicos – para a esfera da espiritualidade pode ser compreendida como extensão do domínio religioso, em um sentido mais abrangente. Para Rumbold (2002:9), “houve uma inversão da autoridade: da autoridade de uma tradição específica sobre os indivíduos para a do indivíduo sobre as tradições religiosas. Esta inversão foi mediada pela ciência”.

A ideologia da saúde e da perfeição corporal constituem referências centrais na sociedade ocidental contemporânea. Para Walter (1996:81), “uma sociedade obcecada com a saúde é, em última instância, uma sociedade obcecada com a morte”. No enfrentamento da falência do corpo e da saúde, surge a necessidade de estabelecer uma significação para a vida ainda possível. A morte precisa de um novo sentido e os Cuidados Paliativos tomam a si a responsabilidade de produzi-lo em um projeto ambicioso e sofisticado – que, em última instância, reafirma a cosmologia vigente em cada contexto. Assim, nos Estados Unidos, há uma valorização extrema da autonomia e da construção de uma “morte ao próprio jeito”. A singularidade individual é uma referência central e relatos de familiares sobre sensação (ou intuição) de presença espiritual do recém-falecido são difundidos em textos como prova de bem-estar do morto (Walter 1996:45).

Pesquisas quantitativas (*European Values Survey*, EVS), realizadas em diversos países da Europa em diferentes anos (entre 1947 e 1990) sobre crenças

(em Deus, na alma, em vida após a morte, no inferno, na reencarnação, na ressurreição, no céu, no pecado, em algum tipo de espírito), revelam um aumento do número de pessoas que acreditam em alma e em vida após a morte, e uma retração da crença em ressurreição, em inferno e no céu. Os dados apontam diferenças entre os países e entre regiões de cada país, como, por exemplo, entre moradores de áreas rurais inglesas e londrinos – o que pode ser compreendido pela permanência (ou não) de valores mais tradicionais em espaços rurais (Walter 1996:37). Evidenciam também uma maior adesão à crença em outra vida e em espíritos por parte de idosos e de pessoas adultas que acompanharam algum parente em processo de morte<sup>23</sup>. Há uma diferença marcante em termos de gênero: as mulheres inglesas, independente de confissão religiosa, tendem a ser mais místicas e a declarar crenças em outra vida e em espíritos (Walter 1996:37). Diversos autores apontam uma maior religiosidade entre as mulheres. Para Walter (1996:38), um maior número de respostas femininas sobre crença em outra vida após a morte e em espíritos poderia se justificar pelo fato de que são as mulheres que mais se dedicam aos cuidados de familiares doentes. Indo além, os relatos de sensação da presença de um espírito de um morto geralmente se referem ao ambiente doméstico. Há poucas narrativas deste tipo de sensação em espaço público e são as mulheres que permanecem por mais tempo em casa. Acrescente-se que os cuidados em torno da morte – assim como os relativos ao nascimento – são delegados às mulheres. Vale ainda ressaltar a presença feminina no surgimento dos Cuidados Paliativos.

No Brasil, há uma mescla de referências, mas destacam-se a psicológica e a espiritual em sentido mais abrangente, independente de confissão religiosa. À primeira vista, as interpretações de familiares e profissionais brasileiros sobre a escolha espiritual da morte poderiam ser consideradas como expressões da religiosidade brasileira. Mas, a partir da importação dos modelos de assistência ao morrer inglês e norte-americano pelos profissionais de Cuidados Paliativos brasileiros, pode-se afirmar que está em curso uma nova construção, resultado do encontro entre as representações sociais mais abrangentes em torno da morte, e as produzidas pelos membros de cada contexto social específico. Não se pode afirmar, portanto, que se trata de um fenômeno exclusivamente brasileiro, mas sim que o extenso ideário da “boa morte” está passando a ter um “jeitinho brasileiro”, agregando crenças amplamente difundidas aos modelos inglês e norte-americano<sup>24</sup>.

A comunhão de interesses nas duas esferas – aparentemente tão díspares e até consideradas como pólos opostos –, aqui nomeadas como ciência (biomedicina, medicina, saberes psicológicos e psicanalíticos) e religião (espiritualidade, *ethos* religioso), reitera o indivíduo (valor) e a necessidade de controlá-lo e construí-lo – em vida e pós morte – em uma modelagem que reafirme a ideologia de nossa cultura ocidental.

A nova área de assistência ao morrer é difundida por seus ideólogos como um discurso libertador, capaz de propiciar a aceitação social da morte, de incluir o moribundo, antes personagem estigmatizado socialmente. Ao propor uma atenção à espiritualidade, os profissionais da causa da “boa morte” se apresentam como porta-vozes de uma demanda social de abertura a novos horizontes. Ao contrário do que os militantes dessa causa afirmam, os Cuidados Paliativos não constituem uma alternativa libertária à exclusão social da morte, mas sim uma sofisticação e refinamento dos mecanismos de controle do indivíduo – em sua vida e morte. Mais ainda, a nova modalidade assistencial evidencia e enfatiza as marcas da modernidade, além de expressar as tensões contraditórias, estruturantes e instituintes da sociedade ocidental contemporânea.

Por fim, a crença em espíritos e em outra vida, produtoras de interpretações de familiares e dos profissionais de Cuidados Paliativos sobre o momento e as circunstâncias da morte, podem ser compreendidas como manifestações em torno das determinações do espírito do doente. Dizendo de outro modo, pode-se afirmar que o discurso centrado na “escolha espiritual” está remetido ao valor do indivíduo e à negação de sua morte. Em última instância, trata-se de negar a morte, afirmando a permanência do indivíduo, ainda que em “outra esfera” ou “outro local”.

## Referências Bibliográficas

- ALBERY, Nicholas; WIENRICH, Stephanie (orgs.). (2000), *The New Natural Death Handbook*. Londres: Virgin, 3ª ed.
- AMARAL, Leila. (2000), *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- ARIÈS, Philippe. (1981), *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BASZANGER, Elizabeth. (1995), *Douleur et Médecine, la fin d'un oubli*. Paris: Seuil.
- BECKER, Ernest. (1997), *The Denial of Death*. Nova Iorque: Free Press Paperbacks.
- BREIBART, William. (2003), “Espiritualidade e sentido nos cuidados paliativos”. *O Mundo da Saúde*, edição especial sobre “Cuidados Paliativos”: 45-57.
- BYOCK, Ira. (1997), *Dying well. Peace and Possibilities at the end of life*. Nova Iorque: Riverhead Books.
- CAMPBELL, Colin. (1997), “A orientalização do Ocidente”. In: *Religião e Sociedade*, 18 (1):5-21.
- CASTRA, Michel. (2003), *Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs*. Paris: PUF.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (1983), *O mundo invisível. Cosmologia, Sistema ritual e noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- CLARK, David. (1998), “Originating a movement: Cicely Saunders and St. Christopher’s Hospice 1957-67”. *Mortality*, v. 3: 43-63.
- CLARK, David; SEYMOUR, Jane. (1999), *Reflections on Palliative Care*. Buckingham: Open University Press.
- CORRÊA, Marilena. (2001), *Novas tecnologias reprodutivas: limites da biologia ou biologia sem limites?* Rio de Janeiro: UERJ.
- DROOGERS, André. (1987), “A Religiosidade Mínima Brasileira”. *Religião e Sociedade*, 14/2: 62-86.

- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (1983a), "O Culto do Eu no Templo da Razão". *Boletim do Museu Nacional* (nova Série – Antropologia) 41 (Três Ensaios Sobre pessoa e Modernidade): 1-69.
- \_\_\_\_\_. (1983b), "Pluralidade Religiosa nas Sociedades Complexas e 'Religiosidade' das Classes Trabalhadoras Urbanas". *Boletim do Museu Nacional* (nova Série – Antropologia) 41 (Três Ensaios sobre Pessoa e Modernidade): 1-69.
- \_\_\_\_\_. (1999), "O Império dos Sentidos: Sensibilidade, Sensualidade e Sexualidade na Cultura Ocidental Moderna". In: M. L. Heilborn (org.). *Sexualidade: O olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2003), "Indivíduo e Pessoa na experiência da Saúde e da Doença". *Ciência e Saúde Coletiva*, 8 (1): 173-184.
- \_\_\_\_\_. (2004b), "A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 55: 5-18.
- \_\_\_\_\_. (2005), "Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira". In: M. L. Heilborn et al. *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (2004), "Família, Reprodução e Ethos Religioso – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes". Trabalho apresentado na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda.
- FOUCAULT, Michel. (1993), *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. (1994), *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (1995), *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (1999), *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- GEERTZ, Clifford. (1989), *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan.
- GOFFMAN, Erving. (1972), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- KÜBLER-ROSS, Elizabeth. (1969), *On death and dying*. Nova Iorque: MacMillan.
- LEE, Dorothy. (1968), "Codificações lineares e não lineares da realidade". In: E. Carpenter & M. McLuhan (org.). *Revolução na comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- LUCKMANN, T. (1967), *The Invisible Religion*. Londres: MacMillan.
- LUNA, Naara. (2004), *Provetas e clones: teorias da concepção, pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, PPGAS/UFRJ
- MAGGIE, Yvonne. (1992), *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- MAUSS, Marcel. (2003), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MENEZES, Rachel Aisengart. (2000), *Difíceis decisões: uma abordagem antropológica da prática médica em CTI*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, UERJ.
- \_\_\_\_\_. (2004a), *Em busca da 'boa morte': uma investigação sócio-antropológica sobre Cuidados Paliativos*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, UERJ.
- \_\_\_\_\_. (2004b), *Em busca da boa morte. Antropologia dos Cuidados Paliativos*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Garamond.
- RUMBOLD, Bruce. (2002), *Spirituality and Palliative Care: Social and Pastoral Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- SARAMAGO, José. (2005), *Intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAUNDERS, Cicely et al. (1995), *Living with Dying: A guide to Palliative Care*. Oxford: Oxford University Press.
- STANWORTH, Rachel. (2004), *Recognizing spiritual needs in people who are dying*. Oxford: Oxford University Press.

- STRATHERN, Marilyn. (1992), *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VELHO, Gilberto. (2003), *Projeto e metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 3ª ed.
- WALTER, Tony. (1996), *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife*. Londres: MacMillan.

## Notas

- <sup>1</sup> Este artigo integra minha pesquisa de Pós-doutorado “Conexões contemporâneas entre biomedicina e religiosidade”, no Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, sob a supervisão de Luiz Fernando Dias Duarte. Uma parte das idéias aqui expostas foi apresentada no GT Pessoa, Família e *Ethos* religioso da XXIX ANPOCS. Agradeço os comentários e sugestões de Diana Nogueira de Oliveira Lima, Edlaine de Campos Gomes, Luiz Fernando Dias Duarte, Marcelo Natividade, Naara Luna, Octavio Bonet e Patrícia Birman.
- <sup>2</sup> O Projeto *Hospice* é uma expressão utilizada para designar a nova filosofia de assistência ao último período de vida do doente “fora de possibilidades terapêuticas” de cura, cujos valores centrais são o respeito à autonomia do indivíduo, em uma instituição organizada de forma distinta dos hospitais: o *hospice* – que compreende um espaço para a expressão das singularidades de cada morador e, ao mesmo tempo, que possibilite uma assistência às necessidades do doente.
- <sup>3</sup> Cabe destacar a relevância da categoria “vida” no Ocidente. Para Duarte (2005: 159), “a representação cientificista e iluminista de natureza foi retomada e sublimada pelo Romantismo – sobretudo sob a forma do valor da vida”. A categoria “vida” é, sobretudo, afirmada na conceptualização e compreensão dos fenômenos naturais (Duarte 2004:9): “por oposição ao modo ‘mecanicista’ prevalecente na então chamada ‘fisiologia’ – herdeiro direto do modelo newtoniano [...] a ênfase na especificidade dos seres vivos enquanto totalidades em si veio a ser a base de toda a biomedicina do século XIX, através do conceito de ‘organismo’”. Em outro artigo, Duarte (1999: 27) desenvolve uma análise histórica acerca das estratégias de maximização da vida e otimização do corpo – uma construção de grande importância nas representações de vida/morte no Ocidente. Vale acrescentar que, na contemporaneidade, a medicina não apenas busca prolongar a vida, mas volta-se, sobretudo, à criação e reprodução da vida. Sobre o tema: Luna (2004).
- <sup>4</sup> Não me estendo sobre o tema e cito os principais autores que o analisaram; Foucault (1993, 1994, 1995, 1999) e Ariès (1981, 2003).
- <sup>5</sup> A medicalização pode ser compreendida como um processo pelo qual a continuada evolução tecnológica modifica as práticas da medicina, por meio de inovações em várias áreas, como métodos diagnósticos e terapêuticos, indústria farmacêutica e equipamentos médicos. A medicalização do social pode ser referida à redescritção médica de eventos como gravidez, parto, menopausa, envelhecimento e morte, além de comportamentos tidos como desviantes, como alcoolismo e drogas (Corrêa 2001: 24).
- <sup>6</sup> Tradução de minha autoria, como todas as citações a seguir, salvo menção expressa.
- <sup>7</sup> Destaca-se a importância da atenção dos profissionais de saúde aos familiares do doente, que tanto passam a ser objeto de cuidados, quanto devem passar a integrar a equipe paliativista, como “cuidadores”.
- <sup>8</sup> Inicialmente, na Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, Austrália e outros. No Brasil, ainda não há uma definição relativa à especialidade, mas foram fundadas duas associações profissionais: a Associação Brasileira de Cuidados Paliativos e a Academia Nacional de Cuidados Paliativos. A emergência de uma nova especialidade médica deve ser considerada como uma produção coletiva, vinculada ao contexto histórico e social no qual ela se insere. O movimento pelos Cuidados Paliativos surgiu tanto no interior do meio médico como em resposta às críticas sociais aos excessos de poder do médico. Este movimento passou a ter legitimidade social a partir da construção de

um campo específico do saber: o do cuidado a um novo sujeito – o doente em processo de morte – com características próprias, tornando-se necessários novos conhecimentos e competências técnicas.

- <sup>9</sup> Kübler-Ross (1969) identificou cinco etapas do processo do morrer: negação, revolta, barganha (ou negociação), depressão e aceitação. Saunders incentivou pesquisas voltadas ao controle da dor, especialmente o uso regular de morfina. À pioneira dos Cuidados Paliativos é atribuída a ruptura com a idéia de dependência física dos opióides, que passam a ser administrados oralmente, de forma preventiva e regular (Castra 2003:46). De acordo com Baszanger (1995), durante muito tempo a medicina dedicou-se à cura das doenças, negligenciando a atenção ao controle da dor.
- <sup>10</sup> Em sua busca pelo reconhecimento dos Cuidados Paliativos pelo Sistema Nacional de Saúde inglês, Saunders associou-se a políticos, advogados e à igreja (Menezes 2004b: 54). Até a incorporação dos Cuidados Paliativos ao sistema de saúde público, nos anos 1980, havia um movimento – no qual Saunders era a principal líder – de protesto pelo abandono dos moribundos pela instituição médica.
- <sup>11</sup> Para Campbell (1997:18), o movimento Nova Era representa a herança cultural deixada pelos contraculturalistas dos anos 1960, em conjugação com o material vindo do Oriente. De acordo com Amaral (2000:15), a Nova Era é um fenômeno heterogêneo, um campo de discursos variados que se cruzam e por onde passam os herdeiros da contracultura: o discurso do autodesenvolvimento; os curiosos do oculto; o discurso ecológico de sacralização da natureza e do encontro cósmico do sujeito com sua essência, e a reinterpretação *yuppie* dessa espiritualidade centrada na perfeição interior. O movimento Nova Era caracteriza-se por seu posicionamento contrário às instituições formais religiosas. Nota-se o paradoxo na incorporação de referenciais provenientes da Nova Era pela instituição médica.
- <sup>12</sup> Duarte (1999:23) analisa a relevância da categoria sensibilidade na constituição da cultura ocidental moderna. Parafraseando Foucault, este autor denomina um “dispositivo de sensibilidade”, com surgimento no mesmo momento histórico em que Foucault localiza o surgimento do dispositivo de sexualidade. A sensibilidade comporta três aspectos centrais: a perfectabilidade (busca de aperfeiçoamento indefinido), a preeminência da experiência e o fisicalismo (separação radical entre corpo e espírito). A sensibilidade está articulada ao hedonismo e ambas as categorias integram o *ethos* privado moderno. Cabe acrescentar que há uma crescente valorização da sensibilidade no âmbito religioso contemporâneo, seja nas diversas denominações revivalistas, seja na religiosidade Nova Era.
- <sup>13</sup> Na sociedade ocidental contemporânea, a morte é usualmente percebida como uma ruptura na trajetória em direção ao sucesso ou ao progresso (Lee 1968:166). A idéia da morte como um êxtase indica a construção de uma nova possibilidade de valor em relação a este evento.
- <sup>14</sup> Sobre a categoria espírito, cf. Cavalcanti (1983:35): “Os espíritas escrevem *Espírito* com maiúscula, distinguindo-o de *espírito* com minúscula. No primeiro caso, trata-se de uma individualidade moral, de uma subjetividade. No segundo caso, trata-se do elemento que se opõe à matéria”. As referências aqui citadas parecem se encaixar em ambas as definições.
- <sup>15</sup> A “religiosidade mínima brasileira” é uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, veiculada pelos meios de comunicação de massa e também pela linguagem cotidiana. Ela integra a cultura brasileira. Embora ela exista numa sociedade pluriforme, não depende das religiões ou do Estado (Droogers 1987: 67).
- <sup>16</sup> Dentre as quais a de Maggie (1992) sobre magia no Brasil no final do século XIX e metade do XX. A autora conclui em seu livro: “O feitiço não seria sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea” (Maggie 1992:274).
- <sup>17</sup> O “tempo prolongado” do processo pré-agônico não é um conceito técnico, mas uma expressão usada pela equipe de saúde para o período que antecede o óbito. A extensão é avaliada e determinada pelos paliativistas.
- <sup>18</sup> Com exceção de uma assistente social católica, que se referiu à possibilidade do espírito do recém-falecido causar algum mal: “após o óbito eu trato de tudo, converso com a família e oriento com a documentação. Mas tem uma coisa que não faço de jeito nenhum: não desço no elevador com

o corpo". Diante desta resposta, perguntei o motivo desta decisão, ao que ela respondeu: "meu trabalho terminou ali, tive contato com o doente em vida, não quero correr o risco de ficar perto do corpo, o espírito ainda pode estar ali e pode me fazer mal".

- <sup>19</sup> O enterro é feito sem a colocação de uma lápide, permitida apenas vários meses após o enterro. O local da sepultura é identificado por um número, ficando visível um monte de terra.
- <sup>20</sup> Na cultura ocidental contemporânea, "a morte não retira a identidade ou individualidade da pessoa, que continua a existir na memória dos que permanecem" (Strathern 1992: 64). O indivíduo – como valor central – deve permanecer, assim como suas relações: "A partir da premissa de que os ingleses encaram a pessoa como única, as relações nas quais ela está inserida contribuem para sua história individual. Mas a pessoa também é distingüível de suas relações. É precisamente porque os agentes individuais são assim concebidos com tendo uma existência à parte de suas relações que após a morte elas podem permanecer como eram" (Strathern 1992:65). Em outras culturas, a morte determina um processo de "desconcepção" (*deconception*) do indivíduo pelo grupo social, quando o nome do morto é apagado, em um processo de despersonalização: "Do ponto de vista dos trobriandeses e de outras sociedades no Massim, isto representa uma curiosa inversão na conceituação de pessoa. Lá, a pessoa é definida através de suas relações sociais ao longo da vida [...]. Com a morte elas não são destruídas. Quando a vida cessa – quando a pessoa não é mais ativa em suas relações com os outros – os que se relacionaram com o falecido devem alterar a relação. Sem que isto seja realizado, o morto continua a influenciar os vivos" (Strathern 1992:64).
- <sup>21</sup> A profissional refere "ter se sentido mal com o ritual" e, a partir de seu próprio referencial subjetivo, deduziu que a paciente "também não estava bem". Neste episódio, nenhum profissional médico ou da enfermagem foi solicitado a intervir, aferindo o funcionamento dos órgãos e sistemas corporais da doente.
- <sup>22</sup> O conceito de conexões merográficas, formulado por Strathern (1992:72), pode ser de utilidade neste ponto. Sua idéia se refere a relações entre concepções (como natureza/cultura; indivíduo/sociedade; pessoa/vida, entre outras) que podem ser abordadas sob pontos de vista distintos. Como exemplo, cultura pertence ao domínio da atividade humana. Sua idéia refere-se a considerar que uma entidade não é substituída pela outra como uma nova versão, mas uma ordem diferente do conhecimento é criada.
- <sup>23</sup> A crença em espíritos e em outra vida pode surgir ou se fortalecer em momentos de crise. Para Becker (1997), trata-se de uma defesa psicológica contra a idéia da própria mortalidade.
- <sup>24</sup> Vale destacar a exclusão de qualquer referencial espiritual na implementação dos Cuidados Paliativos na França e da ênfase à leitura psicanalítica sobre o processo vivenciado por todos os envolvidos no processo do morrer.

Recebido em 31 de janeiro de 2006  
Aprovado em 10 de março de 2006

**Rachel Aisengart Menezes** (raisengartm@terra.com.br)  
Médica, psicanalista, Mestre e Doutora em Saúde Coletiva (Instituto de Medicina Social, UERJ), Pós-doutoranda em Antropologia Social (Museu Nacional, PPGAS, UFRJ), bolsista do CNPq. Autora de *Em busca da boa morte. Antropologia dos Cuidados Paliativos* (Ed. Fiocruz/Garamond, 2004).

## Resumo

---

Este artigo versa sobre as interpretações construídas por profissionais de saúde acerca da morte de pacientes com doença crônica degenerativa. Relatos publicados e pesquisa etnográfica em cursos, congressos e em um hospital de Cuidados Paliativos para doentes terminais com câncer permitiram constatar uma recorrência de significados, independentemente do pertencimento religioso. O estudo enfoca um *constructo* interpretativo – de profissionais de saúde e de familiares – em torno da trajetória em direção a uma “boa morte”. As interpretações são perpassadas pela idéia de um “espírito” autônomo, capaz de determinar o momento preciso da morte. Os dados da pesquisa são comparados a estudos contemporâneos em distintos contextos sociais.

**Palavras-chave:** morte, religiosidade, Cuidados Paliativos.

## Abstract

---

This article is about health professional interpretations of chronic degeneratives patients deaths. Published reports and ethnographic research at courses, congresses and at one Palliative Care hospital for terminal cancer patients showed the same meanings, independently of the religious belonging. This study focus one interpretation – from health professionals and families – of the trajectory to the “good death”. The idea of an autonomous spirit, capable to determinate the exact moment of death is present in those interpretations. The research data are compared with contemporary studies in other contexts.

**Keywords:** death, religiosity, Palliative Care.

---

# R ESENHAS

---

GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris: La Découverte, 2003, 196pp.

---

*Amanda Dias*

## Entre o Islã e a Modernidade

Publicado pela primeira vez na França em 1993, o livro *Musulmanes et modernes*, de Nilüfer Göle, foi relançado em 2003, em grande parte devido à atualidade da questão que ele aborda: o encontro entre o islã e a modernidade. Através do estudo da experiência turca, a autora enriquece o debate que se observa em diversos países europeus, confrontados por uma geração de imigrantes mulçumanos que busca um “retorno às tradições”, feito à sua própria maneira. A questão também é atual na medida em que traz à luz o processo de modernização da Turquia, esclarecendo a insistência de sua demanda de adesão à União Européia. Göle estuda a entrada da Turquia na modernidade através dos seus aspectos culturais. A autora inicia sua análise posicionando historicamente o problema sem, no entanto, buscar na história uma explicação causal dos eventos atuais. Ao contrário, é o islamismo contemporâneo que convida a uma nova leitura do modelo turco de modernização.

O véu islâmico constitui o fio condutor da obra *Musulmanes et modernes*. Desde os anos 70, assistimos a um retorno do uso do véu, não somente na

Turquia como também nas diásporas de imigrantes de origem muçulmana vivendo em países ocidentais. Segundo Nilüfer Göle, não podemos reduzir esse movimento a um simples retorno às tradições. Por detrás do véu, aparece um novo perfil da mulher muçumana, cuja visibilidade não se limita mais ao espaço interior. Ao mesmo tempo em que as mulheres demonstram sua fidelidade aos princípios religiosos pelo uso do véu, deixam o espaço fechado do privado, através da sua atividade social e política. Dessa maneira, elas colocam em questão tanto o fundamento da organização social islâmica – a segregação dos sexos – quanto a equiparação do ser civilizado ao ser ocidental.

Partindo do movimento das mulheres usando véu, objeto eminentemente limitado, a autora tenta esclarecer, de maneira mais geral, as relações conflituosas entre a civilização ocidental e o islã, a modernidade e a religião, as elites ocidentalistas e o movimento islamista. Para isso, ao longo da sua pesquisa, a autora lança mão de conceitos, análises e métodos de três sociólogos reconhecidos: Norbert Elias, Georg Simmel, Alain Touraine. Seguindo o método de intervenção sociológica de Alain Touraine, Göle criou um grupo com aproximadamente dez mulheres participantes da ação coletiva islamista, organizou encontros desse grupo com diversos interlocutores e ajudou suas participantes a se auto-analisarem.

A única coisa que lamentamos é a ausência de cronologia na parte histórica, que incomoda o leitor não especialista. Procederemos a seguir a um breve apanhado das hipóteses apresentadas na obra de Göle, respeitando sua divisão entre pesquisa histórica, na primeira parte, e intervenção sociológica, na segunda.

Analisando o caso turco, Nilüfer Göle mostra como diversas correntes de pensamento discutiram exaustivamente qual seria o melhor caminho para o país fazer face ao Ocidente. Ao preço de uma grande simplificação, podemos distinguir duas correntes predominantes ao longo do processo de modernização turca: a islamista e a ocidentalista. Enquanto a primeira defendia a preponderância do Islã sobre o conjunto da sociedade, a segunda estava convencida da universalidade do modelo de civilização ocidental.

Göle remonta ao período dos Tanzimat, onde ocorreram as primeiras tentativas de modernização da Turquia. Nesse período, a separação entre as definições morais e materiais da sociedade constituíam o aspecto central do dilema Oriente-Occidente; a questão principal era determinar o lugar do Islã dentro das reformas. Dois projetos políticos propunham respostas diferentes a esse impasse. Para os conservadores, a influência do Ocidente deveria se limitar a seus aspectos técnicos, administrativos e materiais, deixando intactos os costumes e a moral islâmica. Já os ocidentalistas consideravam a civilização como um todo que não poderia ser desmembrado como queriam os conservadores.

As discussões da época eram inéditas ao introduzirem uma nova problemática ao debate: o estatuto da mulher. Sua educação, sua visibilidade social, seus deveres enquanto mãe e dona-de-casa estavam no centro da controvérsia.

O que não surpreende, visto que conservadores e ocidentalistas se opunham justamente no que se refere à adoção de valores culturais ocidentais, e que a sexualidade e o papel da mulher sempre foram um elemento de alteridade fundamental entre Oriente e Ocidente. A questão dos limites da ocidentalização era a questão do lugar da mulher e da sexualidade na sociedade turca. Atendendo-se aos valores islâmicos, os conservadores condenavam a ocidentalização da mulher, que para eles significava a degradação da sociedade; para a corrente oposta, ao contrário, ela não passava de uma condição à modernidade.

As ideologias que ganharam forma durante a época dos Tanzimat se reforçaram entre 1908-1919, período da segunda Constituição. Três importantes correntes de pensamento podem ser identificadas nessa época: islamista, ocidentalista e turquista. *Grosso modo*, essas correntes se distinguem umas das outras “quanto ao seu diagnóstico do declínio do império, quanto aos remédios que elas prescrevem e quanto à sua posição em relação aos direitos das mulheres...” (:22). As três orientações, partidárias da idéia de progresso, optam pelo modelo ocidental. A questão importante continua sendo a da amplitude que a ocidentalização deveria tomar em uma cultura oriental islâmica. A principal diferença é que, se antes a ênfase era colocada nas técnicas, aqui o debate gira em torno da cultura ocidental. As divergências se referem, sobretudo, às identidades culturais, mais especificamente na sua maneira de estabelecer relações entre homens e mulheres, assim como entre os espaços público e privado.

A terceira corrente de pensamento da época, os turquistas, vai além do debate entre ocidentalistas e conservadores. Seu projeto de modernização orienta-se na direção da tradição nacional. Nem prevalência de normas religiosas, nem ocidentalização absoluta: a apropriação da cultura nacional é que permitiria aos turcos inscreverem-se na modernidade. Aqui, a idéia do Estado-Nação é colocada em cena. Diferença feita entre cultura e civilização, torna-se possível para a Turquia integrar o racionalismo do mundo ocidental civilizado, resguardando ao mesmo tempo sua cultura nacional.

Na pesquisa de uma “verdadeira” cultura turca, essa corrente remontou a um passado pré-islâmico, livre das influências árabe e persa. O retorno a uma idade de ouro dá fundamento histórico aos princípios da civilização e permite à sociedade evitar tanto o mimetismo quanto o islamismo.

Durante o desenrolar do debate igualitário dos ocidentalistas, moral dos islamistas e tradicional dos turquistas, cresceu a participação da mulher na vida social e no espaço público. No processo de modernização da Turquia, o espaço da mulher foi redefinido e o tecido social formado pelas tradições islâmicas enfraqueceu-se. Através de uma emancipação “à européia”, as mulheres romperam os limites do privado e ganharam visibilidade física (o véu passou a ser menos usado e freqüentemente adaptado à moda européia) e social (começaram a participar da vida social na companhia dos homens).

O relaxamento dos costumes não se deu sem gerar um mal-estar na sociedade. Enquanto as sociedades ocidentais buscam os princípios de igualdade (entre raças, cidadãos, classes sociais e sexos), na cultura islâmica, a diferença entre homem e mulher garante a ordem social. Por isso, a autora considera a visibilidade crescente da mulher e seu ingresso no espaço público a chave da ocidentalização turca. No projeto de civilização turquista, a mulher sai do espaço privado purificada da imagem de objeto sexual – tendo por justificativa não sua própria satisfação, mas sim sua utilidade ao seu povo e à construção da república.

Finalmente, é o movimento kemalista que realiza a passagem de um império islâmico a um Estado-Nação laico na Turquia (1923). Liderado por Mustafa Kemal, ele não se reduziu à transformação da estrutura do Estado, representando, nas palavras da autora, “a expressão mais consciente da mudança de civilização que penetrou, desde os Tanzimat, a vida familiar cotidiana” (:51).

O fenômeno da república operou uma mudança que atingiu o cotidiano das pessoas, transformando seu ritmo de vida, seu modo de vestir e sua ocupação do espaço de acordo com os padrões ocidentais. Além da transformação da estrutura estatal, o projeto de civilização kemalista instalou todo um discurso e um *savoir-vivre* ocidentais.

Göle evoca Norbert Elias ao observar que a identificação da civilização à cultura é feita, sobretudo, a partir das experiências francesa e inglesa (distintas da história alemã, onde a dimensão nacional da cultura é preponderante). De acordo com Elias, a “civilização” segundo os conceitos inglês e francês não distingue povos e países, uma vez que é compreendida como um modelo universal. Assim definida, ela representa um ideal a ser atingido por todas as sociedades. Ela se define pelo futuro, e não pelo passado. Göle afirma que o kemalismo turco se refere ao mesmo tempo à essa noção de civilização e à noção de cultura nacional.

A apropriação da civilização e do modo de vida ocidental se revelou nos modos de vestir. Mustafa Kemal chegou a promulgar um decreto a propósito do uso do chapéu. Segundo ele, a vestimenta ocidental seria a vestimenta civilizada e internacional: o uso do chapéu libertava os homens de sua identidade otomana e a rejeição ao véu, pelas mulheres, quebrava a proibição imposta pelas autoridades religiosas. A mistura dos sexos na vida pública foi encorajada. A oposição entre civilidade e não-civilidade liderava comportamento e valores estéticos: em função de uma imagem de civilidade européia idealizada, homens e mulheres adaptavam sua conduta.

A criação de um novo Código Civil de acordo com os princípios laicos foi uma maneira de mostrar ao mundo a mudança civilizacional operada pelo Estado kemalista. Com o código, as relações entre homens e mulheres, até então regulamentadas pela *charia*<sup>1</sup>, foram submetidas a um sistema jurídico moderno.

A igualdade também foi estabelecida, a despeito das tradições muçulmanas fundadas nas diferenças.

Em geral, o processo de modernização é definido como uma evolução, onde liberar-se dos laços tradicionais e das crenças religiosas significa orientar-se no sentido da modernidade. Segundo esse pensamento, as categorias antagônicas do tradicional e do moderno são excludentes. Como constatamos na experiência turca, a pessoa "civilizada" está estreitamente associada a um certo modo de vida. Assim, instrução e vida urbana, apreendidas como condições à modernização, seriam incompatíveis com o véu, que exprime a convicção religiosa. É nesse sentido que, na segunda parte do seu livro, Göle desenvolve a idéia de que uma mulher instruída usando o véu representa em si mesma um paradoxo.

No entanto, o desejo de usar o véu aparece sob a forma de reivindicação política em todos os países muçulmanos a partir dos anos setenta. Na Turquia, as jovens que reivindicam o uso do véu são originárias de famílias modestas, que vivem o islã de maneira tradicional. Essas jovens se diferenciam pelo seu alto nível de estudos e pela sua interpretação do Islã (elas se posicionam como as verdadeiras conhecedoras da religião). Na maioria das vezes, elas começaram a usar o véu quando chegaram em uma cidade grande, durante seus estudos universitários.

De modo geral, as análises que têm como ponto de partida o Islã apreendem o movimento do véu como signo da resignação das mulheres. Entretanto, a pesquisa de Göle demonstra que, ao contrário, essas mulheres "desenham a nova face de um Islã citadino, instruído e militante" (:64). À medida que elas adotam as interpretações políticas e sociais do islamismo, elas se distinguem das muçulmanas tradicionais. Mais do que veicular passivamente a cultura tradicional da periferia, elas aspiram beneficiar-se das aquisições da modernidade. Essas jovens não apareceram nas camadas arcaicas, dominadas pela tradição e deixadas de lado pela modernização, mas nos espaços urbanos, onde os valores modernos se elaboram.

O movimento islamista procura distanciar-se do tradicionalismo religioso buscando novas fontes de legitimidade no período de uma idade de ouro. Através do mito dos primeiros tempos do islã, os atores sociais reinterpretem o Alcorão e reivindicam um islã renovado. Por outro lado, a politização da religião exprime a vontade de se colocar como uma alternativa à civilização ocidental. Assim, distanciando-se ao mesmo tempo do tradicionalismo e da ocidentalização, o fundamentalismo religioso e político permite ao islã orientar-se, paradoxalmente, no sentido da modernidade.

A preocupação de diferenciar-se do Ocidente é um dos temas essenciais dos movimentos islamistas contemporâneos. Segundo Göle, a diferença entre a corrente islamista e o modernismo ocidental concretiza-se pela submissão do

indivíduo à potência divina, pelos rituais regulamentando a coexistência do homem e da mulher, e pela proibição de exposição do corpo da mulher. Usando o véu a mulher relembra a submissão do ser, os limites da intimidade entre homens e mulheres, e o espaço do proibido, comunicando a alteridade do islã face ao modernismo liberal e secular do Ocidente.

O movimento islamista propõe uma nova identidade da mulher, colocando em cena seu caráter “combatente”. Entretanto, ele não questiona as relações entre os sexos. Pelo contrário, o que o islã político idealiza é uma mulher militante na sociedade, mas tradicional na vida privada. Dando às mulheres o papel de “fiel” e “combatente” no contexto da fé e da guerra santa pela propagação do islã (*jihad*), ele reenvia ao futuro a resolução dos problemas que elas encontram na vida cotidiana. Entre a utopia islâmica do passado e a sociedade islâmica do futuro, o islã político nega o problema da mulher, declarando que se trata de um problema das sociedades ocidentais.

O discurso abstrato da felicidade da mulher fundada na utopia islâmica é colocado em questão pelas próprias mulheres islamistas. Expressando suas aspirações a uma maior participação na vida social, elas questionam, na verdade, as relações de poder entre os sexos no interior da comunidade islâmica. Ainda que dissimulada sob o véu, trata-se da nova visibilidade adquirida pelas mulheres na vida pública e do seu esforço para escapar da vida tradicional. Sua identidade de islamista radical exprime e reforça o desejo de liberar-se de uma vida uniforme. Elas buscam diferenciar-se, ao mesmo tempo, da mulher tradicional e da militante idealizada pelo movimento islamista.

A leitura da obra de Nilüfer Göle nos remete ao “orientalismo” de Edward Said. De acordo com Said, o Ocidente produziu um discurso sobre o Oriente como forma de lidar com o mal-estar originado pela confrontação com o estranho e desconhecido. Göle, por sua vez, mostra como, na Turquia, conservadores e ocidentalistas debateram longamente qual seria a melhor maneira de administrar o encontro desses dois mundos. Assim como no Ocidente, as nações orientais precisaram encontrar seus próprios meios de lidar com as questões da alteridade. Cruzando as obras de Göle e Said, nos damos conta dos impactos profundos que esse encontro produziu nas duas partes. Se, de um lado, ele gerou o desenvolvimento do orientalismo pelos ocidentais, do outro, ele abalou a estrutura da sociedade.

Göle analisa os debates ocasionados pelo encontro da Turquia com a civilização ocidental que, longe de ser um encontro de igualdade, operou-se sob a influência do orientalismo. Nesse encontro, as correntes ocidentalistas na Turquia defendiam o ponto de vista segundo o qual, para se modernizar e chegar ao progresso, era necessário ocidentalizar-se. Com o movimento kemalista, a mudança de civilização se efetuou através da ocidentalização não somente das práticas políticas e jurídicas, mas também sociais e comportamentais. No seu

projeto de República, Mustafa Kemal integrou às mudanças das estruturas do Estado toda uma modificação do imaginário dos turcos. Ainda que a opção kemalista incluísse um projeto de cultura nacional, finalmente foi a cultura ocidental que ocupou um lugar central na criação da República.

A modernização não ocorreu de maneira lisa e sem antagonismos, uma vez que tocava as próprias definições da identidade dos turcos. A questão da mulher esteve no centro das mudanças efetuadas pelo projeto de civilização kemalista. A encarnação dos valores modernos permitiu aos turcos abandonar o modo de vida islâmico e apagar a identidade muçulmana das memórias, criando espaço para a instalação de um novo discurso.

O movimento islamista contemporâneo tenta justamente recriar, de maneira coletiva, essa identidade muçulmana suprimida. Aqui, mais uma vez, é a mulher que exprime, através da visibilidade e da ocupação do espaço público, o desejo de mudança. O uso do véu redesenha a alteridade do Islã em relação ao Ocidente, e encarna o projeto islâmico da sociedade que contesta a equiparação que as elites modernistas estabeleceram entre “civilizado” e “ocidentalizado”. O véu islâmico coloca em questão a hipótese orientalista que associa o desaparecimento das tradições ao advento da modernidade, definida, em uma perspectiva evolucionista, em termos de progresso. Ele simboliza uma nova tomada de consciência do sujeito e do modo de vida islâmico. Mais importante, ele expressa o desejo de quebrar o mito orientalista segundo o qual as nações orientais são incapazes de desenvolver sua história nos padrões de suas próprias sociedades e sistemas cognitivos, no lugar de imitar sistematicamente os caminhos do Ocidente.

Na verdade, o conceito de civilização não é neutro, uma vez que designa a superioridade do Ocidente e atribui universalidade a um modelo cultural específico. Da mesma maneira, as mudanças de estilo de vida e dos valores estéticos não foram algo inocente, na medida em que testemunharam e exprimiram a mudança de um universo islâmico para um universo ocidental. É justamente a adoção integral do modo de organização política e social ocidental que é colocada em questão pelo movimento islamista contemporâneo – particularmente pelas jovens que tentam criar uma nova fórmula da modernidade, certamente híbrida e complexa, mas que possui um discurso específico, distinto do que foi forjado pelas potências ocidentais desde seus primeiros passos no Oriente.

A partir de uma leitura do processo de modernização voluntarista e do estudo das práticas islamistas contemporâneas, Nilüfer Göle ilustra as ambivalências de uma história cruzada entre a modernidade européia e a Turquia. Na sua obra, as identidades da mulher e do Islã não são tratadas como categorias fixas, mas como reconstruções no tempo e no espaço. Seu livro coloca em evidência as construções específicas do sujeito e da modernidade, as conjunções

híbridas e as trajetórias históricas assimétricas, interpretando-as como formas da prática social e não como “devaneios” em relação às teorias da modernização.

### Notas

<sup>1</sup> Lei religiosa englobando todos os aspectos da vida individual e coletiva dos muçumanos.

**Amanda Dias** ([diasamanda@yahoo.com](mailto:diasamanda@yahoo.com))

Bacharel em Relações Internacionais pela PUC-MG, mestre em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), é doutoranda em um sistema de co-tutela entre a EHESS e a UERJ. Desenvolve pesquisas relacionadas à situação política no Oriente Médio, aos campos de refugiados palestinos e, mais recentemente, às favelas brasileiras.

CONNOR, James A. *A bruxa de Kepler: a descoberta da ordem cósmica por um astrônomo em meio a guerras religiosas, intrigas políticas e o julgamento por heresia de sua mãe*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, 375pp.

---

Luiz Alberto Couceiro

### A biografia do filho da bruxa Katharina

Por que o escritor norte-americano James A. Connor intitulou sua biografia de Johannes Kepler de *A bruxa de Kepler*, apesar de grande parte das 375 páginas relatar as idas e vindas como cientista, inventor e matemático, a rodagigante de sua vida? Quatro capítulos nos servem para nossa resposta. Nestes, Connor conta a história do julgamento da mãe de Johannes Kepler, Katharina Kepler, acusada de feitiçaria. O autor constrói sua narrativa nos moldes de uma certa historiografia romântica do século XIX, apresentando os dados como verdades absolutas, sem questioná-los, através de relações de causa e consequência. Assim, não há espaço para percepções diversas de um mesmo acontecimento socialmente compartilhado. Além disso, Connor nos apresenta Johannes Kepler como um dos “vultos da humanidade”. Trata-o como um homem que viveu dramas particulares como reflexo de dramas maiores da Europa – as guerras religiosas. Esta é a principal relação de causa e consequência estabelecida pelo autor, como também o cerne da biografia. Através das crenças religiosas de Johannes Kepler, e de seu envolvimento no processo contra sua mãe, Connor fala do contexto histórico mais amplo da política na região, onde hoje se encontra a Alemanha, das relações entre homens vestidos pelo poder local e a nobreza, dos critérios de abertura e julgamento de processos judiciais de feitiçaria e demais heresias, dos métodos de julgamento dos mesmos e das diferentes formas que as pessoas das mais diversas posições sociais encaravam as idéias e a fama de Johannes Kepler, principalmente após sua nomeação como matemático do imperador Mathias.

Em tom de tragédia e injustiça ao inventor impetuoso frente às mazelas das guerras religiosas que assolaram a Europa, no século XVII, e à onda de caça às bruxas que varreu os territórios germânicos, Connor narra a história de um homem incompreendido por muitos de seu tempo. Para um biógrafo, ele comete um erro grave através de comentários que sugerem anacronismos: Kepler pode ser comparado a Gandhi ou Luther King Jr., pois se trata de um homem que tal como os outros dois se “tornaram grandes porque fazem escolhas repletas de coragem moral”. O que tal comentário, parte da introdução, acrescenta ao

leitor? Ora, não é uma biografia, com dados “históricos” – leia-se do “passado”? Connor também fala de uma certa “ignorância” ou “falta de conhecimento” de nosso mundo sobre Kepler. Saber os motivos de tal situação, e até mesmo se procede, já daria um outro trabalho de pesquisa.

Connor é ex-padre jesuíta, formado em teologia e filosofia e professor de inglês em Nova Jersey. Nada disso aponta para um compromisso profissional com o respeito pelas idéias de contexto histórico e historiografia. Portanto, fica fácil compreendermos como Connor explica a influência de Deus nas escolhas da vida de Kepler. Connor quer, ao longo do livro, entender e mostrar ao leitor como Johannes Kepler compreendia Deus. Não quer saber se Kepler tomou tais ou quais decisões justamente porque estava em “seu tempo”, por “motivos de seu tempo” – seja lá o que esta expressão queira dizer. Esta é a primeira advertência ao leitor.

A mazela da vida de Johannes Kepler que encadeia os fatos do livro e que o intitula teve início na cidade onde havia sido criado, onde sua mãe e seu irmão, Christopher, ainda moravam, e onde as pessoas se conheciam, ou achavam que se conheciam, com certa intimidade: Leonberg. Segundo Connor, foi essa presumida intimidade entre Katharina Kepler e Ursula Reinbolt que possibilitou a acusação de feitiçaria da segunda contra a primeira. A história remonta à tia de Katharina.

Katharina havia aprendido com a tia, morta após ser acusada e condenada por feitiçaria, a curar moléstias com ervas locais. A vida inteira, oferecia, espontaneamente, poções e chás aos seus conhecidos. Estes passaram paulatinamente a lhe pedir curas. Aos poucos, ficou conhecida como uma mulher que, ao herdar as habilidades e o conhecimento da tia, tanto podia curar quanto trazer mais malefícios às pessoas que iam lhe procurar para tratar de infortúnios. Sabia da vida de muita gente, de seus problemas mais íntimos, supondo seus motivos quando não os conhecia. Por isso mesmo, construiu a fama de “meter o nariz na vida dos outros”, segundo Connor. Tais informações e suposições eram compartilhadas com a melhor amiga, Ursula Reinbolt, com quem comentava os assuntos mais diversos, desde o aumento do preço dos alimentos, até as intimidades de moradores locais. Quando Katharina curava os vizinhos, era vista na cidade como uma heroína, mas quando não os curava, acusavam-lhe de ter provocado o mal de propósito, uma vez que acreditavam que tinha poderes para isso. Em todos estes casos foi acusada informalmente de feitiçaria, sem que nenhuma das famílias das supostas vítimas levasse reclamações sobre seus atos ao magistrado da cidade, Luther Einhorn. Mas quando Ursula sentiu-se atingida, a história foi bem diferente.

Ursula era conhecida na cidade por ter sido acusada e punida publicamente por prostituição, ter provocado vários abortos, ser vingativa e casada com influente homem da cidade, o vidraceiro e barbeiro do duque. Certa vez, dis-

cutiu um assunto obscuro com Christoph Kepler, irmão de Johannes, que, para insultá-la, lembrou-lhe de seu condenado passado na cidade. Ao ver a situação, Katharina interveio. Ursula, irritada, ofendeu a amiga e jurou vingança. Pouco tempo depois, Ursula, acometida por um problema de saúde, em pleno hospital resolve acusar, em alto e bom som, Katharina de feitiçaria. Ursula afirmava que Katharina havia lhe envenenado com um feitiço colocado em sua bebida, na última vez que estivera em sua casa. Em seguida à acusação, o marido de Ursula, o magistrado local e a própria Ursula exigiram que Katharina fizesse um contrafeitiço para que pudesse melhorar. Ameaçaram-na para que assim procedesse. Tal situação foi entendida pela família Kepler, inclusive Johannes, como gravíssima ofensa, gerando a instauração de um processo jurídico.

Mas houve outra acusação contra Katharina Kepler. Katharina Haller, uma jovem que trabalhava temporariamente carregando tijolos com mais outras da cidade para um agricultor local, acusou-a de ter agarrado o seu braço quando se cruzaram. Reclamou com o pai, que não lhe deu atenção. Mas sua mãe, sim. Esta foi contar a Ursula, que afirmou que a menina estava com uma doença provocada pela suposta feitiçaria de Katharina Kepler. A mãe da menina foi até ela e, com um punhal na mão, exigiu que fizesse o contrafeitiço para curar sua filha. Desta vez, após os gritos de socorro da mãe, foi Christoph quem intercedeu e a salvou.

O magistrado local havia cometido uma série de incorreções na condução da acusação feita por Ursula e seu marido contra Katharina, fatos que Johannes Kepler havia relatado no processo. Até aquele momento, o magistrado havia conseguido que o caso não andasse, e não sabia mais o que fazer para que suas atitudes não fossem julgadas. O jeito foi narrar aos responsáveis pelo processo contra Ursula, em Stuttgart, através de uma carta, o caso da jovem Haller. A idéia era atrasar ao máximo o andamento do processo, com a inserção de uma acusação de feitiçaria que certamente desviaria o curso das investigações. E foi isso que ocorreu. Afinal de contas, somente naquele ano, na pequena cidade de Leonberg, seis mulheres haviam sido condenadas em processos de feitiçaria. É possível que, por seu posto, o magistrado tivesse conhecimento da presença de caçadores de bruxas nas redondezas de Leonberg e do sentimento de perseguição que muitas pessoas compartilhavam caso descobrissem alguém que se enquadrasse nas características de bruxa, largamente propagadas naquela região.

Os estudos das acusações de feitiçaria, há muito realizados pela antropologia e pela historiografia, diferem em alguns pontos dependendo do autor e de suas análises dos dados coletados, mas oferecem duas idéias básicas que os perpassam: (i) a de que as acusações são feitas entre pessoas que se conhecem, geralmente vizinhas, através de brigas que já existiam; (ii) e a de que há, na sociedade estudada, a crença de que pessoas podem produzir o mal, intencionalmente, segundo a manipulação de poderes "sobre-naturais". Para que se

tenha a acusação de feitiçaria é necessário que haja a vontade dos sujeitos de crer na existência do feitiço. Picuinhas locais, histórias particulares que, à época, pertenciam ao âmbito mais geral da vida da cidade de Leonberg, rixas entre vizinhos, ciúmes contra a mãe de um matemático famoso, mesmo sendo analfabeta – comum na época –, servem para confirmar o que dissemos. Um historiador ou um antropólogo saberia o que fazer com estes dados. De toda forma, Connor leva em conta tais características presentes na sociedade na qual vivia Johannes Kepler, ao narrar a história do processo de feitiçaria contra Katharina, desde a sua instauração, em 1616, até a sua conclusão, em 1621.

Connor, ao longo da biografia, narra as brigas pessoais de Johannes Kepler nos vários campos de sua vida, em relação às suas crenças e ao rompimento com a igreja luterana, às suas atividades como matemático e cientista, à escolha de sua esposa, às dívidas que o imperador Mathias tinha com ele e, é claro, ao modo como encarou a acusação de feitiçaria contra sua mãe. Foi o próprio Kepler que ajudou a redigir sua defesa, revelando que acreditava na feitiçaria, na existência de bruxas, e que apenas não havia evidências para que sua mãe fosse acusada de feitiçaria.

Como compreender o mundo criado por Deus? Ou melhor, como funcionava o mundo criado por Deus, mundo este no qual vivia Johannes Kepler? Tal era a questão central de sua vida, segundo Connor, através da qual alimentava suas motivações para descobrir, por meio da observação da repetição dos eventos naturais e de sua posterior classificação em números e fórmulas matemáticas, o seu funcionamento. Como em uma canção inglesa dos anos 1970, para ser intencionalmente anacrônico, era como se Kepler, com seus experimentos e reflexões, dissesse a si e aos de sua época “welcome to the machine”! Kepler entendia a sua ação no mundo através de uma faculdade dada por Deus: o pensamento, que tornava possível decifrar situações até então enigmáticas ou explicadas através de mecanismos, digamos, não-rationais. Mas diretamente ligada ao seu lado místico-religioso. Foi assim que Kepler procedeu para ajudar na instauração do processo contra Ursula, e para defender sua mãe.

Connor utiliza como fontes de investigação os arquivos pessoais de Johannes Kepler, principalmente as cartas do período em que ocorreu o processo contra sua mãe, uma biografia homônima escrita por Max Caspar, e uma coleção que vem editando com Martha List contendo dados científicos e pessoais produzidos pelo próprio Kepler, intitulada *Johannes Kepler Gesammelte Werke*. Utiliza também bibliografia específica sobre Johannes Kepler, e alguns livros acerca da história das guerras religiosas do século XVII e da Reforma.

A obtenção dos dados por Connor foi feita a partir do ponto de vista de Kepler. Assim, não há o cruzamento de fontes que possam conter impressões de outros personagens daquela época, daquelas localidades, sobre os acontecimentos de então. Trata-se, se formos agir com certo rigor historiográfico, de um livro

acerca das impressões do próprio Kepler sobre os acontecimentos de sua vida. Acontecimentos estes envolvendo sua crença religiosa, e seu envolvimento no processo contra sua idosa mãe, acusada de feitiçaria. Este é o segundo alerta necessário, antes da leitura do livro, para que o leitor não confunda, ao menos inadvertidamente, uma pesquisa sobre o que Kepler escrevia sobre si mesmo, com percepções de diversos agentes sociais acerca destes mesmos acontecimentos, e de outros mais que os cercavam.

A forma pela qual Connor organiza sua narrativa da vida de Kepler nos ajuda a compreender, através da literatura investigativa não-acadêmica, ambientes sociais onde ocorreram acusações de feitiçaria. Há dados sobre a percepção dos agentes envolvidos no processo das disputas religiosas de então, as quais alimentavam guerras na Europa, possibilidades de explicação do mundo, das ações de pessoas próximas, do entendimento de fatos mais específicos da vida cotidiana, e até mesmo da organização do universo. A linguagem da matemática e a da física conviviam com a da crença na existência de bruxas. Cometas podiam cair na cabeça daqueles que também acreditavam que feiticeiras erguiam vôo. Connor opina com indignação sobre o esquecimento em relação a Kepler frente ao enaltecimento dos feitos de Copérnico, Galileu e Newton. Muitas vezes, não analisa os dados que apresenta, nem as hipóteses e suposições que levanta. Pretende ser uma biografia justiceira. Seu livro narra como uma certa sociedade concebe as causas de infortúnios, como pessoas podem se acusar e se proteger através do conhecimento mais ou menos íntimo de autoridades locais, acreditando no feitiço. Desde os habitantes de pequenas vilas, até membros da mais alta magistratura das grandes cidades, pessoas de várias camadas sociais partilhavam da crença de que o mal existia, e que havia pessoas com poderes específicos para provocá-lo em outras. É o que nos narra, em detalhes, Connor. Este é o seu mérito, e o bastante para lermos seu livro.

**Luiz Alberto Couceiro** (lcouceiro@uol.com.br)  
Doutorando em Antropologia no PPGSA-IFCS/UFRJ.

Colaboraram com *Religião e Sociedade* em 2005 os seguintes pareceristas:

Alexandre Brasil Fonseca  
Ari Pedro Oro  
Carlos Steil  
Cecília Mariz  
Clara Mafra  
Eduardo Bezerra de Menezes  
Emerson Giumbelli  
Laura Moutinho  
Leonildes Medeiros  
Luiz Fernando Dias Duarte  
Márcia Contins  
Maria das Dores Campos Machado  
Maria Laura Viveiros de Castro  
Mísia Reesink  
Otávio Velho  
Patrícia Birman  
Pedro Ribeiro de Oliveira  
Peter Fry  
Pierre Sanchis  
Rita Segato  
Ronaldo Almeida  
Sandra de Sá Carneiro  
Sérgio Carrara  
Solange dos Santos Rodrigues  
Vagner Gonçalves da Silva



## Instruções para Colaboradores

*Religião e Sociedade* publica textos inéditos no Brasil. A cada número procura-se incluir artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros de diferentes instituições regionalmente diversificadas.

Há um fluxo constante de artigos sobre temas aleatórios que chegam à Revista. Há ainda um fluxo específico que responde aos anúncios de temas dos números de cada ano. A partir da decisão do Comitê Editorial, existe a possibilidade de editar números especiais com artigos encomendados. Os números especiais se somam aos números semestrais regulares. A Revista publica também resenhas sobre obras recentemente editadas, no Brasil ou no exterior.

### Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s). Os textos devem vir acompanhados de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras), de uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês (que expressem os conceitos mais importantes do texto e remetam a temas recorrentes nos estudos acadêmicos) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, última formação, e-mail ou endereço completo).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Havendo discordância entre pareceristas, envia-se para um terceiro. Em caso de aprovação, o(s) autor(es) deve(m) enviar (por via eletrônica, no formato Word for Windows ou programa compatível) à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem definidas pelo comitê editorial. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição. Os pareceristas são escolhidos entre reconhecidos especialistas na temática em questão, considerando prioritariamente os componentes do Conselho Científico e do Conselho Editorial.

### Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano:Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: SOBRENOME do autor, prenome. (data), *Título da Obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2<sup>o</sup> ed.

Artigo: SOBRENOME do autor, prenome. (data), "Título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOURE, Eliane. (1996), "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 3: 35-52.

Coletânea: SOBRENOME do autor, prenome. (data), "Título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. Local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: P. Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: SOBRENOME do autor, prenome. (data), *Título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

### Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo a seguinte forma: SOBRENOME do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas. A avaliação da pertinência para publicação cabe ao Comitê Editorial.

\*

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente na cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista.

As posições expressas nos artigos publicados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião  
Revista Religião e Sociedade  
Ladeira da Glória, 99 – Glória  
22211-120 - Rio de Janeiro – RJ – Brasil  
E-mail: religioesociedade@iser.org.br

*Frank Usarski*

Conflitos religiosos no âmbito do budismo internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro

*Ana Cristina Lopes Nina*

O teatro divino de Kalachakra: um estudo sobre um ritual religioso de massa do budismo tibetano

*Daniel Alves*

Sobre a transitoriedade das identidades religiosas e sua repercussão nas estatísticas: reflexões a partir de um estudo de caso numa comunidade budista

*Vitória Peres de Oliveira*

O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil?

*Alberto Caill Junior*

Entre o público e o privado: Sathya Sai Baba e o oriente no campo religioso brasileiro

*Tiago Coutinho*

Do êxtase religioso ao ecstasy festivo: uma análise simbólica e performática dos festivais de música eletrônica

*Joana Raquel Santos de Almeida*

Um jogo de sentidos: a ocidentalização do Ioga como orientalização do ocidente

*Rachel Aisengart Menezes*

Religiosidade e interpretação da morte

ISSN 0100-8587



9 770100 858009



00001