



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JOÃO JOSÉ DE SANTANA BORGES

**ÁRVORES E BUDAS: ALTERNATIVAS DO MISTICISMO
ECOLÓGICO E SUAS TEIAS POLÍTICAS**

Salvador,

2011

JOÃO JOSÉ DE SANTANA BORGES

**ÁRVORES E BUDAS: ALTERNATIVAS DO MISTICISMO
ECOLÓGICO E SUAS TEIAS POLÍTICAS**

**Tese apresentada ao Programa de Pós -Graduação em
Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal da Bahia, como
requisito para obtenção do título de Doutor.**

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Miriam Marcilio Rabelo

Salvador,

2011

JOÃO JOSÉ DE SANTANA BORGES

**ÁRVORES E BUDAS: ALTERNATIVAS DO MISTICISMO
ECOLÓGICO E SUAS TEIAS POLÍTICAS**

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Miriam Marcilio Rabelo
Orientadora

Prof^a. Dra. Elena Calvo Gonzalez (USP)

Prof^a. Dra. Ruthy Nadia Laniado (UFBA)

Prof. Dr. Miguel ALmir de Araujo Lima (UEFS)

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (UFRS)

Data da Defesa: 16 de Janeiro de 2011.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora Miriam Marcilio Rabelo, por ter apostado neste trabalho, pelo incentivo e pela elegância na orientação, por ser um exemplo de êxito, leveza e versatilidade; por ter acolhido a minha travessia para Ciências Sociais e ter, com isso, resgatado minha paixão pelo conhecimento.

Aos colegas e professores do ECSAS, nessa sintonia tão afinada e plural e ao mesmo tempo tão unificada, nessa escuta atenta com que sempre fui envolvido.

Aos professores do Programa de Pos-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) em São Lazaro. À professora Ruthy Nadia Laniado, por aulas tão preciosas. Aos professores Carlos Alberto Steil (UFRS), Miguel Almir Lima de Araújo (UEFS) e Elena Calvo Gonzáles (USP) por terem aceito participar da Banca Examinadora.

À CAPES, pelo apoio e suporte indispensáveis à concretização desse projeto de pesquisa.

À Université Charles de Gaulle Lille 3, sobretudo ao Centre Recherche Individus Epreuves Sociétés e aos professores deste Centro de Estudos em Lille na França, que tanto enriqueceram minha experiência por ocasião do PDEE (Programa de Estágio no Exterior) da CAPES.

À professora Armelle Giglio-Jacquemot, pelo essencial apoio na França, por ter compartilhado seus saberes em Antropologia Política e dado a certeza do caminho possível a ser feito.

À sempre estimada Tânia Cordeiro, professora da UNEB, que sempre acompanhou minha trajetória intelectual, com suas bênçãos e amizade, em constante inspiração e diálogo, em anos de mestria.

Às tias Telma, Tanira, Teço, Tana e Tanise, e também minha mãe Tânia, todas filhas de Terezinha, a quem dedico essa tese. A força que delas recebo “enternece a minha vida”.

À minha família amada, dos Borges e dos Moitinho, meu avô Borges, tio Pina, tio Dio, tia Noelide, todos, primos e primas, em especial Isaura, minha querida Nenza, na certeza da torcida, na alegria dos encontros.

A minha irmã Januária, por “respeitar minha brumada e desconfiar do meu silêncio”, com quem compartilhei os momentos mais difíceis e mais belos destes anos. Sobretudo pelo amor. À sobrinha-filha Joana, por tanto esperar. Aos meus sobrinhos, João e Maria, que cobrem meus dias de risos e esperanças.

Aos meus pais, Alael e Tânia, com muito amor e zelo. Ao meu irmão Juliano, pelo apoio e preocupação de alguém que, de irmão mais novo, tornou-se o mais maduro. Aos meus afilhados Emri, Havah e Abby, a quem aguardo todos os anos, em feliz saudade;

A Déa, pelos momentos vividos. A Lais e João Pedro, crianças cheias de promessas e dons.

Aos grupos de Figueira e Terra Mirim, aos professores de yoga, principalmente a Laura Campos, parceira inestimável de saberes e sonhos. Sem essas pessoas, nada disso teria sido escrito.

Aos amigos todos, Ricardo Leal, Stella Soares, Mara, Canário, Elisaldo, Claudia, Julio César, Melina e tantos outros, sobretudo pelo respeito às diferenças, pelo carinho e os laços maravilhosos da amizade.

Ao Deus (dos cem deuses).

*Há um lugar onde muito pode ser feito:
onde há uma conexão direta entre as almas,
onde não é necessário o contato físico,
onde não é necessária a palavra,
onde só uma coisa importa: AMAR.
Com Amor sobe-se a montanha.
Com Amor tiram-se as sandálias.
Com Amor ingressa-se no templo
abençoado.
Com Amor alcança-se o céu.
Com Amor envia-se uma escada da salvação.
Com Amor recolhem-se os restos.
Com Amor abraçam-se os que despertam.
Com Amor guiam-se os que não compreendem.*

**Mira Alfassa, que passou a ser chamada A Mãe e
partilhou com Sri Aurobindo o mesmo caminho
espiritual.*

« A atual crise evolucionária origina-se de uma disparidade
entre as faculdades limitadas do homem – mental, ética e espiritual – e
os meios técnicos e económicos à sua disposição »
Sri Aurobindo

Assim é que nos encontramos, gelados e trêmulos, numa escuridão que não sabemos se é noturna ou
eclíptica, provisória ou definitiva.

RESUMO

A pesquisa apresenta o movimento místico-ecológico enquanto tipo-ideal, buscando compreender as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política de três grupos pertinentes a esse movimento. Num primeiro instante, procura-se formular a questão sobre a concepção de política reinante neste universo e suas implicações para uma sociologia da religião, na temática do misticismo na modernidade. Num segundo momento, a tese envereda-se pela exploração etnográfica das comunidades, no intuito de analisar-lhes o estilo, a forma e o ideal que as animam. Em seguida, e para compor o rol de elementos a fim de abordar a questão formulada no primeiro capítulo, estuda-se as relações de temporalidade que cada grupo estabelece, entremeadas por feixes de histórias de vida de seus agentes, bem como dos conteúdos doutrinários que as reflexões sobre o tempo nas comunidades permitem examinar. Num quarto momento, três categorias de análise são apresentadas, fornecendo o solo propício para pensar a política, a partir das noções de corpo, outro e mundo, presentes nas comunidades. E, por fim, no último capítulo, o enfrentamento com a questão política se dá, revendo as trajetórias políticas dos agentes, seus trânsitos, bem como as ações que os grupos desenvolvem, apontando para a sua aproximação com o campo da política.

Palavras-chave: Misticismo. Modernidade. Religiosidade. Movimento social. Ecologia. Política.

RÉSUMÉ

Cette recherche présente le mouvement mystico-écologiste en tant que type-idéal, elle cherche à comprendre les liens entre vision du monde, style de vie et attitude politique de trois groupes pertinents de ce mouvement. Elle vise dans un premier temps à formuler la question de la conception politique dominante de cet univers et ses implications dans le cadre d'une sociologie de la religion sur le thème du mysticisme dans la modernité. Dans un deuxième temps, la thèse s'achemine vers l'exploration ethnographique des communautés dans le but d'en analyser le style, la forme et l'idéal qui les animent. Dans une troisième partie, afin de réunir une série d'éléments qui sert à aborder la question formulée dans le premier chapitre, on étudiera les relations temporelles établies par chaque groupe qui réunissent des ensembles d'histoires de vie de leurs agents, ainsi que les contenus doctrinaux que les réflexions sur le temps dans les communautés permettent d'examiner. Dans un quatrième temps, trois catégories d'analyse sont présentées, fournissant une base nécessaire pour penser la politique, à partir des notions de corps, de l'autre et du monde, présentes dans les communautés. Et pour finir, la rencontre avec la question politique a lieu dans le dernier chapitre en considérant les trajectoires politiques des agents, leurs mouvements, ainsi que les actions que ces groupes développent, indiquant leur rapprochement avec le champ de la politique.

Mots-clés : Mysticisme. Modernité. Religiosité. Mouvement social. Écologie. Politique.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O MOVIMENTO MÍSTICO-ECOLÓGICO	17
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	17
2.2 UMA GENEALOGIA DO MISTICO MODERNO	20
2.2.1 O envelhecimento pré-maturo da Nova Era	20
2.2.2 Visão panorâmica do fenômeno	21
2.2.3 O misticismo em foco	29
2.2.4 Argumentos de um místico	41
2.3 O CUIDAR DE SI COMO TECNOLOGIA ESPIRITUAL	45
2.4 O CUIDAR DO MUNDO COMO OBSERVANCIA ESPIRITUAL	48
2.5 SOBRE ARVORES E BUDAS – GLOBALIZAÇÃO, VALORES MISTICOS E CONTESTAÇÃO SILENCIOSA	53
2.6 GLOBALIZAÇÃO: CONCEITOS, DIMENSÕES E DILEMAS	58
2.7 ATORES HEGEMONICOS E AS DEMAIS PEÇAS DO XADREZ	62
2.8 OS ATORES CONTRA-HEGEMONICOS: (DIS)POSIÇÕES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS	64
2.9 O MÍSTICO-ECOLÓGICO: UM MOVIMENTO TRANSNACIONAL?	68
2.10 DAS ESPECIFICIDADES DO MOVIMENTO: TENDENCIAS	72
2.11 EPILOGO DO PRIMEIRO CAPITULO	80
3 COMUNIDADE: <i>Poderemos viver juntos?</i> – Um estudo da forma, do estilo, do ideal.	82
3.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	82
3.2 ASPECTOS CONCEITUAIS DE COMUNIDADE	83
3.3. TORNAR-SE PROFESSOR DE YOGA	85
3.3.1 A configuração do grupo em rede	87
3.3.2 Entre o conceitual e o existencial	93
3.3.3 Aproximações ao conteúdo doutrinário – elementos da ética yogi.	96
3.3.4. Formação religiosa pregressa, prenúncios de política	99
3.3.5 De como se chega ao yoga	103
3.3.6 Campo minado, turbulências na rede	107
3.3.7 Aspectos da comunidade no yoga: estética, ética e experimentações	112
3.3.8 Do ideal comunitário	117
3.3.8 Migrações	119
3.4 FIGUEIRA E A ÁRVORE DA ABUNDÂNCIA RESTRITIVA	122
3.4.1 Parêntesis comparativo: do indivíduo-no-mundo ao indivíduo-fora-do-mundo – os grupos em questão	130

3.4.2 Narrativas do silêncio	130
3.4.3 Conflitos sob a árvore da harmonia	134
3.4.4 Normas em questão: as restrições e os motivos sob a grande árvore da abundância	140
3.4.5 Do ideal comunitário em Figueira	148
3.4.6 De como é possível explicar sociologicamente a aparição de uma nave extraterrestre	150
3.5 FUNDAÇÃO TERRA MIRIM: GUARDIÕES ENTRE FRONTEIRAS	156
3.6 CONCLUSÕES DO CAPITULO	160
4 COMUNIDADE: “PODEREMOS VIVER JUNTOS?”- INSPIRAÇÕES ETNOMETODOLÓGICAS	162
4.1 NOTAS SOBRE COMUNIDADE	162
5 SOBRE O TEMPO – UM ESTUDO DOS RITMOS, DOS PROCESSOS, DAS TRAJETÓRIAS	165
5.1 POR UMA SOCIOLOGIA DA TEMPORALIDADE	165
5.2 DO TEMPO GERAL COMO EXPERIÊNCIA HUMANA COLETIVA AOS TEMPOS ESPECÍFICOS	168
5.3 O YOGA: ÊNFASE NO PASSADO, GOZO DO PRESENTE, FUTURO VITORIOSO	169
5.3.1 Tempo mítico	170
5.3.2 O tempo como recurso pragmático	172
5.3.3 O tempo compartilhado	175
5.3.4 A ênfase no agora	175
5.3.5 O tempo narrado	177
5.4 O FUTURO VITORIOSO	179
5.4.1 Figueira: é tempo de necessidades	181
5.4.2 Hierarquias	182
5.4.3 Os Reinos	184
5.4.4 Ritmos em tempo de mudança	186
5.4.5 O tempo profético	191
5.4.6 Outros tempos	194
5.5 FUNDAÇÃO TERRA MIRIM: O TEMPO É COMO UM RIO	197
5.5.1 Entre o sagrado e o profano: o tempo de rituais	201
5.5.2 Os ciclos da comunidade	203
5.5.3 Conclusões do capítulo	208
6 O CORPO, O OUTRO E O MUNDO: UM ESTUDO DA POTÊNCIA, DA RELAÇÃO, DA AÇÃO	210
6.1 MUNDO	210
6.1.1 A geografia mística	210

6.1.2 Mundo em Terra Mirim	218
6.1.3 Corpo, um princípio	219
6.1.4 Agora, o Yoga	221
6.1.5 Da liberdade	225
6.1.6 Corpo, ser-no-mundo e redução fenomenológica	226
6.1.7 Intencionalidade e prática: por um yoga existencial	229
6.2 CORPO EM FIGUEIRA	234
6.2.1 O corpo situado no espaço das contingências e do infinito	234
6.2.2 Corpos em construção, corpos em dissolvência	235
6.2.3 O corpo curado	236
6.3 OUTRO	237
6.3.1 “Agora que me conheço, posso esquecer de mim”: comparações do corpus	237
6.3.2 O outro dentro de mim	239
6.3.4 O outro como o mesmo tornado exótico	240
6.3.4 O Outro reconhecível	241
6.3.6 O outro destoante	246
6.3.7 O outro como aquele a quem se serve	247
6.4 O OUTRO-ALÉM: MITIFICAÇÕES E HIPER-REALIDADES	252
6.4.1 ETs e consciência indígena	252
6.4.2 Terra Mirim: encontro com o Outro	255
6.4.3 Conclusões do capítulo	257
7 CIDADÃO DO MUNDO, CIDADÃO DO ALÉM – Conclusões	259
7.1 QUESTÕES REVISTAS	259
7.2 RETOMANDO TRAJETOS OU: A ARTE DE SALVAR MARIPOSAS	261
7.3 A REJEIÇÃO À POLÍTICA OU A DEPURAÇÃO DO MESSIANISMO	263
7.4 YOGA E A SUPREMACIA DA AÇÃO OU YOGA PRA QUEM NÃO TÁ NEM AÍ	265
7.5 TERRA MIRIM: A INCORPORAÇÃO DO OUTRO OU A MIOPIA HISTÓRICA	268
7.6 UMA APRENDIZAGEM PARA A POLÍTICA	269
7.6.1 Unidade como princípio de ação ou Bondade como virtude apolítica	272
7.6.2 Síntese das relações	278
7.7 PARA UMA NOVA ABORDAGEM DOS MOVIMENTOS SOCIAIS	280
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	286

1 INTRODUÇÃO

Esta tese busca compreender as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política do movimento místico-ecológico. Apresentando-o como uma tendência do chamado movimento Nova Era, a pesquisa intenta descobrir que dimensão política possui esse conjunto de práticas, valores e saberes místico-ecológicos, seus agentes e adeptos. Seja como circuito esotérico nas grandes cidades, seja como uma nebulosa mística indiferenciada, tal conjunto já foi abundantemente relacionado, por diversos autores da sociologia da religião, com um ressurgimento e mesmo renovação do religioso nas sociedades atuais. Muitos desses autores estarão presentes na discussão do primeiro capítulo, que começa apresentando um inventário analítico da literatura acerca da Nova Era. Disposto, todavia, a encontrar um caminho de análise que se aproxime da conexão histórica que o misticismo ecológico apresenta com o ambientalismo, em sua fase “pré-política” (VIOLA, 1990), de matriz comunitária, passo a examinar a presença do místico na modernidade, propondo chamar a atenção para as categorias de “cuidar de si” e “cuidar do mundo” presentes nesse universo. Para tanto, faço as primeiras observações empíricas, ainda de modo panorâmico, dos três grupos místico-ecológicos que compõem o *corpus* da pesquisa. Estes grupos estão assim distribuídos:

1) Um grupo de professores de yoga radicados em Salvador, diretores ou instrutores dos centros, núcleos, institutos, estúdios ou simples espaços de prática, será a fonte relacionada ao yoga, aqui tomado como uma das práticas vinculadas ao movimento místico-ecológico. Embora nem sempre se definam enquanto tais, estes professores, mais do que seus alunos, vivem uma relação com o yoga para além do consumo, porquanto acreditam que para ensiná-lo é preciso incorporar essa filosofia às suas vidas. Georg Feuerstein, um dos autores mais respeitados no meio, autor de “A tradição do Yoga”, vai propor o Eco Yoga, definindo-o como “um conceito que hoje designa a necessária convergência entre a espiritualidade yogue tradicional e o ativismo social que gira em torno das preocupações ecológicas” (Feuerstein, 2005:163). Ainda que os professores entrevistados não portem essa bandeira, todos, de algum modo, se vêem envolvidos com questões ecológicas (o que não é um privilégio deles, aliás). Ademais, neste circuito, abundam cartazes convidando para retiros na natureza, vivências na Chapada Diamantina, em sítios e outros locais verdes.

2) A Fundação Terra Mirim é uma comunidade localizada no município de Simões Filho, na região metropolitana de Salvador. Sua liderança espiritual é a Xamã Alba Maria, psicóloga de

formação, que atua como terapeuta e conduz os trabalhos da comunidade. Terra Mirim possui uma série de atividades ligadas à Educação em geral e à Educação ambiental, além de eventos relacionados à Arte, Dança, Capoeira, combinando o conhecimento xamânico milenar com as tradições culturais da localidade onde está situada.

3)Figueira, aqui tomado como fonte privilegiada de pesquisa, é uma comunidade localizada no sul de Minas Gerais, no município de Carmo da Cachoeira. Em 2008, completou vinte anos de existência, e tem suas áreas em franca expansão, tanto na zona rural quanto na cidade, onde possui 9 casas, uma espécie de complexo de hospedagem e trabalho, recentemente denominado Casa Luz da Colina. Um de seus líderes é José Trigueirinho Neto, cineasta da década de 60, autor de mais de 70 livros publicados pela editora Irdin (da própria comunidade) e pela editora Pensamento. No *Glossário Esotérico*, está escrito:

(...) Somam-se a esse quadro: a dissolução da camada de ozônio da atmosfera, camada protetora da vida na superfície terrestre; a poluição química; a elevação da temperatura do planeta e conseqüente subida dos mares; as enfermidades desconhecidas; as guerras; a superpopulação; a falta de alimentos e de água; a radiação nuclear.(...) Essas informações trazem consigo um sentido de responsabilidade, a demanda de aprofundamento da coligação do ser humano terrestre com a Irmandade do Cosmos (...).(TRIGUEIRINHO, 1994, p.365).

Não obstante serem tomados aqui em conjunto, suas práticas, idéias, estilos de vida e ritmos existenciais demandam formas diferentes de abordagem. Por conseguinte, não se pode aplicar um método comparativo *strictu sensu*; cada grupo demandará uma aproximação diferenciada. Assim, as entrevistas realizadas com os professores de yoga não seriam suficientes para compor um quadro explicativo em relação à Figueira, que exigiu uma abordagem de caráter etnográfico. Foi necessário criar escalas de observação, ora concentrando-se na trajetória existencial dos agentes, ora na composição da vida comunitária, sua rotina e suas atividades. No caso dos professores de yoga, entrevistas e histórias de vida foram sendo realizadas a medida que cada entrevistado indicava dois outros professores com os quais tinha afinidade, procurando levar em conta, desse modo, o aspecto gregário desse grupo urbano, aparentemente composto por “indivíduos isolados”, visto que não há uma instituição formal que os reúna enquanto grupo definido. Assim, um certo nomadismo e errância típicas do ambiente urbano deste movimento puderam ser levadas em conta.

Quanto à Fundação Terra Mirim, além da imersão em algumas semanas de trabalho de campo, foram necessárias a presença em seus eventos, e a composição da história de vida de suas lideranças. Desse modo, pode-se perceber a constante atualização que as trajetórias e percursos individuais realizam quando deságuam na vida comunitária. Em alguma medida, a comunidade de Figueira será mais ostensivamente estudada, pois ela fornece elementos ideais-típicos do que se pretende considerar como movimento místico-ecológico, em suas principais matizes. Os demais grupos, embora tenham importância intrínseca neste estudo, serão analisados na medida em que se contrapõem ou servem de gradações mais ou menos radicais do que é observado em Figueira. Não se pode esperar que o grupo do Budismo seja estudado com a mesma intensidade, visto que sua tematização demandaria um outro trabalho específico, ou ao menos, uma alteração bibliográfica e metodológica extrema. Todavia, não se pode deixar de aproveitar as intuições e projeções do que foi observado em campo, e, de um ponto-de-vista teórico-especulativo, suas alterações com o yoga são por demais esclarecedoras para o que essa tese almeja demonstrar.

Por que estes grupos? A compreensão prévia é a de que os mesmos possam ilustrar tipos gerais de atitude política, assumindo um aspecto mais fortemente individualizado (no caso do Yoga) e um aspecto tipicamente comunitário (nos dois últimos). Ao longo da pesquisa, nota-se um trânsito frequente dos agentes entre esses grupos, sobretudo entre o yoga e Figueira, conforme veremos.

Ainda no primeiro capítulo, dedico-me a considerar o contexto mais amplo em que a busca por compreender a dimensão política desses grupos termina por conduzir: para tanto, exploro as dimensões e discursos acerca da globalização, privilegiando uma abordagem que contempla as formas de atuação dos movimentos sociais transnacionais. Tal empreitada justifica-se em parte pela própria natureza algo globalizante da constituição dos grupos, como por exemplo o yoga e sua chegada ao ocidente, mas principalmente os fios da teia que conectam as comunidades Terra Mirim e Figueira com outras comunidades de proposta semelhante ao redor do mundo e o trânsito frequente de informações que circulam entre si. Não apenas isso: a própria temática da ecologia que estes grupos encarnam tem um caráter fortemente transnacional. Passo, pois a evidenciar formas particulares de atuação que o movimento místico-ecológico possui e o grau de semelhança com outros movimentos contestatórios. Por fim, a pergunta é formulada: diante do exposto neste primeiro capítulo, é

possível considerar o místico-ecológico enquanto um movimento transnacional de contestação cultural?

Os demais capítulos pretendem fornecer elementos para esclarecer a questão. Assim, no segundo capítulo, procuro estudar as formas pelas quais os grupos se apresentam, que estilo de vida partilham, que ideal inspira seus agentes. Faço uso de um exercício etnográfico – que estarão presente em toda a tese, sob forma de relatos de campo, descrições e narrativo - para dar conta do modo como se agrupam, que tipo de comunidade, vivida e sonhada, os adeptos parecem constituir. Uma leitura inspirada na etnometodologia servirá de guia para interpretar os sentidos que os atores atribuem aquilo que fazem, em suas interações e em suas experiências místicas.

No terceiro capítulo, examinarei a temporalidade dos grupos em relação aos seus conteúdos doutrinários. Aqui servirá de inspiração a reflexão de Norbert Elias acerca do tempo, sobretudo quando ele parte do pressuposto que tais reflexões auxiliam a colapsar a dicotomia homem x natureza, conferindo o caráter de aprendizagem humana ao lidar com o tempo. No entanto, como em grande parte da tese, terei como um dos meus interlocutores privilegiados abordagens fenomenológicas como as de Merleau-Ponty e Schutz, que me permitirão pensar as temporalidades específicas que as comunidades elaboram para realizar seus ritmos, ciclos e durações, e interpretá-los à luz das doutrinas que os inspiram.

O quarto capítulo apresentará, em uma análise relacional, as categorias do “corpo”, “do outro” e do “mundo”, tais como tematizadas e vivenciadas pelos grupos e suas doutrinas. O argumento deste capítulo reside na idéia de tais categorias possibilitariam um esforço fenomenológico para pensar a dimensão política do movimento. O corpo considerado como sujeito da cultura, o mundo enquanto totalidade configuradora de sentido, e os outros com os quais as comunidades estabelecem suas relações com a pluralidade dos homens, auxiliarão no passo seguinte. O capítulo 5, que é também a conclusão inclusa da tese, de início apresentará alternativas entre o ‘cidadão do além’ e o cidadão do mundo, na análise das trajetórias políticas e das atitudes do místico-ecológico. No entanto, essa aparente solução complexifica-se na medida em que são postos à prova os atributos colhidos ao longo dos capítulos.

Uma primeira consideração metodológica a ser aqui apontada nesta introdução diz respeito ao caráter tipológico que tal abordagem assume. O místico-ecológico consiste, em boa medida,

em um tipo ideal, na forma como aglutina e exagera certos aspectos da realidade fenomênica do conjunto irrefreável de práticas englobadas no movimento Nova Era – e suas diversas tendências e possibilidades de interpretação – para chamar a atenção para aquilo que o objetivo da pesquisa precisou selecionar. Uma abordagem tributária a Weber, pois, considera o alerta assim proposto por Ringer, em seu estudo acerca da metodologia weberiana:

Em face dessas complexidades, os investigadores devem distinguir entre seus construtos de modelos sociais e institucionais, suas descrições ‘exageradas’ de crenças e atitudes históricas, seus tipos ideais das inter-relações entre ambientes sociopolíticos e idéias e os mundos, crenças e atitudes reais dos agentes históricos que eles esperam compreender. (RINGER, 2004, p.116)

Ao longo da pesquisa, fez-se questão de evidenciar o caráter nada homogêneo do movimento, apontando-lhes as contradições e as fissuras, as disparidades entre discursos e práticas, não sendo esse, no entanto, o intuito de estudá-lo. Assim procurei, na medida do possível, seguir uma lição de Pierre Bourdieu, a de que “o real é relacional”, de que as práticas são intercambiáveis, contra uma leitura substancialista que as considere por si.

Uma segunda consideração metodológica, já mencionada acima, é a de tomar o estudo de Figueira como um campo privilegiado para se pensar a questão central. Assim, a investigação empírica se tornará mais aprofundada quando se tratar desta comunidade, sendo as outras duas fornecedoras de pontos de comparação, seja em termos doutrinários, seja em termos práticos. As razões para tal escolha serão elucidadas, certamente, ao longo da tese. De início, podemos apontar pelo menos uma das características singulares desta comunidade: o fato de existir há mais de 20 anos sem qualquer vínculo explícito com o mercado, no sentido de ‘vender’ materialmente, de obter recursos financeiros da venda de seus produtos, do atendimento terapêutico que proporciona, bem como do aluguel de seus espaços. Sua existência se dá inteiramente pela doação voluntária e anônima de seus colaboradores, e pela execução quase total de auto-suficiência. Certamente, há algo de significativo a ser explorado nessa distinção face às demais comunidades ou grupos do circuito esotérico em geral.

Uma terceira consideração, mais teórica que metodológica, é do sentido geral que se está atribuindo ao termo política. Em momentos cruciais do texto, sobretudo no último capítulo, argumento que a noção de política de Hannah Arendt é a que permite considerar o esforço de se pensar a dimensão política deste movimento, visto que tal noção possui um sentido

originário, o de exercício da liberdade, em meio à pluralidade dos homens. Essa noção, de início, é anterior a identidade da política com o que fazem os políticos, e permite outros achados. É a partir desse enfoque, tomado aqui genericamente, que passarei a examinar a literatura acerca dos movimentos sociais.

Um último aspecto metodológico a ser destacado nessa introdução diz respeito a guinada metodológica que adoto ao proceder ao “tratamento dos dados”. No capítulo dois, por exemplo, parto de uma perspectiva inspirada no trabalho de Goffman acerca das “representações do Eu na vida cotidiana”, para, em seguida, explorar as possibilidades que nos oferece a etnometodologia. Esta discreta mudança de posição levou em conta a necessidade de “tornar-se o investigado”, a fim de apreender-lhe os sentidos que cultivam entre si. A imersão tornou-se inevitável para o próprio êxito do que se esperava obter com a pesquisa. O “enxarcar as mãos” evitou que a análise se dirigisse por caminhos semelhantes aos que chegaram a conclusões consensuais sobre o fenômeno, como “nebulosa”, como “circuito” e procederam sem dúvida a uma necessária e exitosa classificação do campo. A perspectiva aberta por uma sociologia fenomenológica, no entanto, permitiu, em seu turno, uma exploração conscienciosa da experiência, mesmo corporal, que o movimento em questão nos convida a partilhar.

No entanto, para além de uma descrição do sublime da experiência, é preciso levar em conta o instituinte e o instituído (Castoriadis), o estruturante e o estruturado (Bourdieu), e a necessidade de compreensão do movimento demanda uma visada capaz de encarar a estrutura de um campo social que se consolida, que possui suas regras, e investigar, novamente, as contradições e fissuras dos discursos enquanto práticas, e postos em prática. Se, em ‘última instância, “o indivíduo é o depositário do sentido da ação”, é preciso entender, com Durkheim, Elias e Bordieu, em que configuração, campo, sistema, este indivíduo está inscrito, com que *habitus* se vê possuído, incorporado, rotinizado. Para compreender o sentido de política que ele comporta, é preciso investigar sua situação biográfica particular, o estoque de conhecimento que dispõe (Schutz), mas também onde ele se situa de um ponto-de-vista relacional. Este é, em linhas gerais, o percurso que essa pesquisa busca empreender, partindo do entendimento não-excludente que a obrigaria a inscrever-se em uma das correntes citadas. Longe, todavia, de um ecletismo desproposital, sua justificação se encontra no caráter dialógico que a tradição sociológica, de alguma forma, sempre privilegiou.

2 O MOVIMENTO MÍSTICO-ECOLÓGICO

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pesquisa a ser apresentada consiste em uma abordagem tipológica acerca do movimento místico-ecológico, tendo como principais instrumentos uma descrição etnográfica, questionários e entrevistas com os participantes de alguns grupos do assim chamado movimento Nova Era e que, para fins deste trabalho, por razões que serão explicitadas ao longo do texto, será denominado de movimento místico-ecológico. Por ora, é suficiente considerar este último como uma derivação particular da Nova Era, que possui vinculações históricas com o movimento ambientalista, conforme desenvolveremos no tópico apropriado. No primeiro momento, teremos que caracterizar o misticismo em termos gerais; em seguida, exploraremos a literatura acerca do místico na modernidade. Em um terceiro momento, discutiremos dois elementos centrais do misticismo da Nova Era que dizem respeito às especificidades do misticismo ecológico. Num quarto momento, estes ingredientes serão postos à prova enquanto motivações para a constituição de um movimento social transnacional, tendo como pano-de-fundo, a globalização. Assim, lidamos com uma visão panorâmica do fenômeno, sem ainda explorar-lhe a fundo suas particularidades. Todavia, os contornos empíricos deverão, desde já, ser sinalizados. Estes grupos estão assim distribuídos:

1)Um grupo de professores de yoga radicados em Salvador, diretores ou instrutores dos centros, núcleos, institutos, estúdios ou simples espaços de prática, será a fonte relacionada ao yoga, aqui tomado como uma das práticas vinculadas ao movimento místico-ecológico. Embora nem sempre se definam enquanto tais, estes professores, mais do que seus alunos, vivem uma relação com o yoga para além do consumo, porquanto acreditam que para ensiná-lo é preciso incorporar essa filosofia às suas vidas. Georg Feuerstein, um dos autores mais respeitados no meio, autor de “A tradição do Yoga”, vai propor o Eco Yoga que define como “um conceito que hoje designa a necessária convergência entre a espiritualidade yogue tradicional e o ativismo social que gira em torno das preocupações ecológicas”(Feuerstein, 2005:163). Ainda que os professores entrevistados não portem essa bandeira, todos, de algum modo, se vêem envolvidos com questões ecológicas (o que não é um privilégio deles, aliás). Ademais, neste circuito, abundam cartazes convidando para retiros na natureza, vivências na

Chapada Diamantina, em sítios e outros locais verdes. Este grupo será considerado em sua aproximação com o “individualismo expressivo”, uma das chaves interpretativas da Nova Era.

2) A Fundação Terra Mirim é uma comunidade localizada no município de Simões Filho, na região metropolitana de Salvador. Sua liderança espiritual é a Xamã Alba Maria, psicóloga de formação, que atua como terapeuta e conduz os trabalhos da comunidade. Terra Mirim possui uma série de atividades ligadas à Educação em geral e à Educação ambiental, além de eventos relacionados à Arte, Dança, Capoeira, combinando o conhecimento xamânico milenar com as tradições culturais da localidade onde está situada.

3)Figueira, aqui tomado como fonte privilegiada de pesquisa, é uma comunidade localizada no sul de Minas Gerais, no município de Carmo da Cachoeira. Em 2008, completou vinte anos de existência, e tem suas áreas em franca expansão, tanto na zona rural quanto na cidade, onde possui 9 casas, uma espécie de complexo de hospedagem e trabalho, recentemente denominado Casa Luz da Colina. Um de seus líderes é José Trigueirinho Neto, cineasta da década de 60, autor de mais de 70 livros publicados pela editora Irdin (da própria comunidade) e pela editora Pensamento. No *Glossário Esotérico*, está escrito: “(...)Somam-se a esse quadro: a dissolução da camada de ozônio da atmosfera, camada protetora da vida na superfície terrestre; a poluição química; a elevação da temperatura do planeta e conseqüente subida dos mares; as enfermidades desconhecidas; as guerras; a superpopulação; a falta de alimentos e de água; a radiação nuclear.(...)Essas informações trazem consigo um sentido de responsabilidade, a demanda de aprofundamento da coligação do ser humano terrestre com a Irmandade do Cosmos (...)”.(TRIGUEIRINHO, 1994, p.365).

4)Embora não corresponda ao tratamento intensivo de dados que envolvem os três primeiros grupos, teremos como fonte de tematização, as experiências e relatos colhidos nos retiros de um grupo de praticantes do Budismo tibetano em Salvador, vinculados com a CEBB – Centro de Estudos Budistas Boddhi Satva, conduzidos pelo Lama Padma Santem.. O Lama escreveu, entre outros títulos, o livro “O Lama e o Economista: diálogos sobre Budismo, Economia e Ecologia.” e foi militante do movimento ecológico antes de ingressar no Budismo. Em um dos seus livros, *Mandala do Lótus*, lê-se: “Nossa fragilidade é sermos cooptados por esse tipo de inteligência cuja ação, se continuada, não apenas nos trará crescente infelicidade, como também destruirá o suporte da vida no planeta.”(SANTEM, 2006, p.159).

O objetivo da pesquisa consiste em compreender as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política do misticismo ecológico, tomando as modalidades supracitadas. Por que estes grupos? A compreensão prévia é a de que os mesmos possam ilustrar tipos gerais de atitude política, assumindo um aspecto mais fortemente individualizado (no caso do primeiro) e um aspecto tipicamente comunitário (nos dois últimos). Ao longo da pesquisa, nota-se um trânsito frequente dos agentes entre esses grupos, sobretudo entre o yoga e Figueira, conforme veremos.

Não obstante serem tomados aqui em conjunto, suas práticas, idéias, estilos de vida e ritmos existenciais demandam formas diferentes de abordagem. Por conseguinte, não se pode aplicar um método comparativo *strictu sensu*; cada grupo demandará uma aproximação diferenciada. Assim, as entrevistas realizadas com os professores de yoga não seriam suficientes para compor um quadro explicativo em relação à Figueira, que exigiu uma abordagem de caráter etnográfico. Foi necessário criar escalas de observação, ora concentrando-se na trajetória existencial dos agentes, ora na composição da vida comunitária, sua rotina e suas atividades. No caso do budismo tibetano, associei a aplicação de questionários e entrevistas com a observação participante de alguns retiros com o Lama. No caso dos professores de yoga, entrevistas e histórias de vida foram sendo realizadas a medida que cada entrevistado indicava dois outros professores com os quais tinha afinidade, procurando levar em conta, desse modo, o aspecto gregário desse grupo urbano, aparentemente composto por “indivíduos isolados”, visto que não há uma instituição formal que os reúna enquanto grupo definido. Assim, um certo nomadismo e errância típicas do ambiente urbano deste movimento puderam ser levadas em conta.

Quanto à Fundação Terra Mirim, além da imersão em algumas semanas de trabalho de campo, foram necessárias a presença em seus eventos, e a composição da história de vida de suas lideranças. Desse modo, pode-se perceber a constante atualização que as trajetórias e percursos individuais realizam quando deságuam na vida comunitária. Em alguma medida, a comunidade de Figueira será mais ostensivamente estudada, pois ela fornece elementos ideais-típicos do que se pretende considerar como movimento místico-ecológico, em suas principais matizes. Os demais grupos, embora tenham importância intrínseca neste estudo, serão analisados na medida em que se contrapõem ou servem de gradações mais ou menos radicais do que é observado em Figueira. Não se pode esperar que o grupo do Budismo seja estudado com a mesma intensidade, visto que sua tematização demandaria um outro trabalho

específico, ou ao menos, uma alteração bibliográfica e metodológica extrema. Todavia, não se pode deixar de aproveitar as intuições e projeções do que foi observado em campo, e, de um ponto-de-vista teórico-especulativo, suas alterações com o yoga são por demais esclarecedoras para o que essa tese almeja demonstrar.

2.2 UMA GENEALOGIA DO MÍSTICO MODERNO

2.2.1 O envelhecimento pré-maturo da Nova Era

A contra-cultura e o movimento jovem das décadas de 60-70 traziam ao mundo ocidental um conjunto de contestações que repercutiam na música, no cinema, nas vestimentas, pregando liberdade sexual, mudanças de comportamento, e inconformismos diversos. Nos Estados Unidos, os protestos contra a guerra do Vietnã movimentavam toda uma geração de hippies, beatniks, adeptos incontestes do *peace and love*, da iluminação pelo hashish, do *flower children*.

Na França, os protestos estudantis quebravam fronteiras do mundo acadêmico e reivindicavam uma liberdade sem freios, uma vontade de “destruir, por todos os meios hiperpolíticos, a idéia burguesa de felicidade”(34), cujo lema de um dos seus líderes era: “eu tomo meus desejos por realidade porque acredito na realidade dos meus desejos”.

Era um movimento que repercutia em diversos países e assumia diferentes roupagens, mas com a marca da contestação cultural em uma amplitude irreprimível de formas. No livro *L'aventure hippie*, Bouyxou e Dellanoy descrevem um cenário multicolorido e plurimusical que marcaria a história do mundo. No entanto, o movimento de 68 está longe de ser visto de forma consensual, tanto em suas causas quanto em suas consequências.

Isabelle Sommer (1994) procura demonstrar em seu artigo a pobreza da documentação relativa a 68 face a sua “inflação quantitativa”: a maioria se concentra nos famosos eventos; muitas são descrições parciais de sua “parte da verdade”, e mesmo no cenário intelectual, o

jogo é muito mais o de uma celebração ou condenação, do que o de uma busca por compreensão.¹

2.2.2 Visão panorâmica do fenômeno

É em meio a esse universo de luta, contestação e controvérsia que se costuma associar o nascimento da Nova Era. Seu despertar corresponde também a uma idéia oriunda de clássicos da literatura ocultista do século XIX e início do século XX, que anunciavam a mudança de fase da história oculta da humanidade: deixaríamos a era de peixes e entraríamos na Era de Aquário. Na Nova Era, o renascimento do feminino como centro de poder, a religação dos saberes, a derrocada das religiões institucionalizadas, o respeito à natureza e a vida comunitária seriam algumas de suas principais conquistas. Para isso, era preciso buscar o auto-conhecimento, a rejeição de toda autoridade totalitária, a desrepressão do corpo. Assim apregoavam os gurus da época. Meditação Transcendental, o movimento Hare Krishna, as descobertas alucinantes de Castañeda com o índio Don Juan, compunham o cenário.

Muitos estudos já foram realizados sobre esse movimento. A maioria deles data sua origem na década de 70, como forte movimento contra-cultural, como nos assevera Tavares (2010): “a confluência da contra-cultura dos anos 70, de religiões orientais e do esoterismo, um novo conjunto de diversas orientações cosmológicas parecem ver o dia, conferindo ao indivíduo uma importância singular na análise das novas possibilidades de experimentação religiosa”. (TAVARES, 2010, p.102). Ou ainda tal movimento aparece associado diretamente a uma pesquisa de uma “nova consciência”, correspondente aos “novos tempos” e que poderia ter como vetor, a religião. (HERVIEU-LEGER, ANO, p.141)

Daniele Hervieu-Léger (ANO) procura apontar tendências ali desenvolvidas: 1) A atração crescente exercida sobre a juventude, mas não somente sobre a mesma, de religiões orientais como o hinduísmo, o budismo, o sufismo, entre outras. 2) Uma linha de desenvolvimento constituía num esforço, “diversificado ao infinito”, vai dizer a autora,

¹Em uma das interpretações legítimas, o maio de 68 francês aparece como: de acontecimento-ruptura se faz “moment d'adaptation de la modernité d'un capitalisme longtemps no sommeil, moment d'autorégulation (...) qui aurait permis d'accomplir par une révolte douce, soft, le passage de la bourgeoisie d'Etat autoritaire à la nouvelle bourgeoisie financière, libérale et moderne.”(Sommer, 1994:67).

De grupos e movimentos orientados para a maximização do *potentiel humain*. Estes grupos – Ocidente, Cientologia, Meditação Transcendental, etc; buscavam desenvolver recursos inexplorados da personalidade individual utilizando diversas técnicas de tomada de consciência de si e desbloqueio de inibições.

Sobre essa tendência, a autora acrescenta que muitos combinavam aquisições de uma psicologia vulgarizada e práticas de ascese, de meditação e contemplação emprestadas dos místicos orientais os mais diversos e os mais diversamente interpretados. O estudo de Danielle Hervieu-Léger muito nos interessa em momentos específicos do seu trabalho, sobretudo no que se refere a sua pesquisa de campo nas “comunidades apocalípticas neorurais” na França. Nesse momento, todavia, cabe nos centrarmos no fato de que ela é uma das autoras que procuram abordar esse fenômeno de uma nova religiosidade que, na década de 70, aparecia, nos estudos norte-americanos como novas seitas. E que passam a ser identificadas como movimento Nova Era.

Colin Campbell (1997, p.12) aponta características particulares desse tipo de misticismo New Age quando ele trata de uma espécie de religião espiritual e mística derivada desse movimento, marcada por um forte orientalismo. Diz ele:

Além disso, percebe-se que o conceito oriental de auto-aperfeiçoamento ou auto-deificação substitui a idéia ocidental de salvação; a noção de igreja é deslocada por aquela de um grupo de seguidores ligadas a um líder espiritual ou guru; finalmente, a distinção entre crente e descrente é substituída pela idéia de que todos os seres existem em uma escala de espiritualidade, uma escala que pode se estender além dessa vida.

A tomar pelos estudos analisados, o que parece fazer sentido maior no surgimento da Nova Era e no seu tornar-se objeto da sociologia da religião, diz respeito ao considerado “ressurgimento do religioso”, sobretudo se tomarmos as noções mais usuais de “secularização”. Nesse sentido que, em outro trabalho, Hervieu-Léger e Grace Davie vão questionar: “como não insistir nos efeitos, mesmo sublinhando as disparidades regionais do fenômeno – sobre o caráter massivo da desqualificação cultural das crenças oficiais e das práticas da religião convencional, na maior parte dos países em questão?” (idem, p.270).

Elas ainda acrescentam que os números e dados empíricos revelam o trabalho da secularização em curso: “permitem reativar a todo momento, e de maneira frequentemente

explícita, a “velha idéia da incompatibilidade entre a irracionalidade da religião e a racionalidade de uma sociedade governada pela ciência e pela técnica”. (idem, p.270)

a) Visão classificatória

O ressurgimento do religioso, escrevem Léger e Davie, chama a atenção dos pesquisadores para um fenômeno de amplitude vasta, que é a proliferação da crença nas sociedades modernas consideradas como racionalmente desencantadas.

Em relação ao movimento Nova Era, elas propõem uma ampliação da classificação esboçada anteriormente:

1. Corrente espiritualista de grupos e redes mais ou menos informais e extremamente móveis: busca por temas e práticas de diferentes tradições espirituais do ocidente e do oriente combinadas de maneira sincrética. Ênfase no auto-aperfeiçoamento, na autonomia, nos processos de construção de si que passam não pela observância de comandos, mas por uma experimentação personalizada, rumo a transcender o sofrimento e alcançar a harmonia interior.
2. O conversionismo. Aqui, o acento está sobre a ruptura que alcança o convertido. Experimenta-se, nesses grupos, o abandono de um estado de ser antigo em proveito da entrada em um novo estado, “marcado por uma reorganização completa do modo de vida do adepto segundo as novas normas”.
3. Grupos que acreditam e praticam a antecipação de um mundo novo; projetam no futuro, uma humanidade regenerada pela passagem do apocalipse, buscam resgatar e restaurar uma ordem antiga cuja perda supõe ter conduzido a humanidade ao desastre.

O que parece se destacar nesse tipo de classificação é que ele engloba um vasto campo de formas religiosas que não se restringem a Nova Era. E, de fato, iremos encontrar em grande parte dos estudos especializados (CONTEMPOMI Et al) referências apenas ao primeiro tipo. Isso nos leva a duas orientações. A primeira delas é proposta por Fatima quanto as conclusões dos estudos, a segunda diz respeito a um historicização do movimento sugerido por não sei quem. Essas duas abordagens, no entanto, vão desaguar em algumas desvantagens analíticas, para efeito desse estudo.

Uma delas é a de que ao tomar a nebulosa, perde-se de vista a especificidade de suas formas particulares. Essa rede, por sua vez, já foi bastante estudada como o movimento religioso Nova Era (New Age movement) (D'ANDREA, 1996), e como uma nebulosa de práticas e saberes “esotéricos” envolvendo um mercado de bens simbólicos e atitudes próprias de um consumidor de bens religiosos (BORGES, 2001).

Ao adotarmos a classificação proposta, ainda que a consideremos limitada no sentido de que essas dimensões se inter cruzam e é muito difícil que a adoção de uma dada perspectiva não inclua elementos de outra, reconhecemos sua validade para apontar o enfoque que cada estudo conduz. Ora, a abordagem que aqui se quer tomar almeja lidar com o fenômeno enquanto seus efeitos na vida prática sem descartar o exame de sua experiência. Nesse sentido, deveremos examinar os fundamentos da experiência mística. Os aspectos históricos – a especificidade dessa corrente da Nova Era, seus vínculos históricos com a contra-cultura, sua fase de profissionalização dos agentes – e os aspectos fenomenológicos – o exame da experiência mística - não se excluem, mas aqui, ganham um caráter de complementaridade na compreensão do movimento místico-ecológico.

b) Visão analítica

Podemos mencionar também estudos mais integrados a uma visão aproximada a que se pretende abordar, como a que Champion e Rocchi desenvolve em seu artigo “Le soins des âmes et des corps em débat public: l'analyseur psycho-mystique-esotérique”(CHAMPION; ROCCHI, 2000). Os autores atribuem à Nova Era um tendência “millenariste-utopique”. Chamam a atenção para uma idéia que abrange diversas alternativas sociais do momento (agricultura, educação, saúde) e por um trabalho de transformação pessoal fundado na crença de que “para mudar o mundo é necessário mudar a si mesmo.” No decorrer da introdução deste artigo, os autores afirmam ou induzem a crer que este tipo de movimento, em sua tendência milenarista-utópica não existe mais. E questionam: o que foi feito desta rede? O que se tornaram hoje? Onde, a antiga contestação?

Eles procuram compreender, através de pesquisa-participante, duas tendências: 1) os que preferiram seguir prioritariamente uma tradição religiosa específica (hinduísmo ou budismo, principalmente); 2) os que valorizavam a bricolage: “ a vontade de seguir seu mestre interior para escolher suas próprias referências espirituais”.

Nos quatro grupos estudados por Champion e Rocchi, h'a uma evidente terapeutização do movimento. De um lado, pode-se unificar tais alternativas, visto que, “As atividades terapêuticas e as crenças que as fundam têm em primeiro lugar a ideia da responsabilidade pessoal dos adeptos quanto ao seu próprio mal-estar, e isso constitui o elemento unificador dos terapeutas e de seus clientes”. (CHAMPION; ROCCHI, 2000, p.243) Por outro lado, em referência a rede por eles estudada, os autores mencionam que acusações contra charlatães e associações com a medicina convencional demonstram que não parece haver o sentimento de pertencer a uma mesma coletividade. O desejo de legitimar-se e a procura de clientes leva os terapeutas, observam eles, a preferirem associações com a medicina alopata ou com os psicólogos oficiais. E dizem mais: o caráter relativamente heterodoxo dessas praticas não são necessariamente associadas à contestação social. OS grupos estudados pretendem resolver os mesmos problemas psicológicos – gestão de stress, mal-estar no casamento, dificuldades no trabalho, falta de confiança em si – que os outros métodos mais legítimos que não cessam de se desenvolver com as exigências tanto sociais quanto pessoais que pesam sobre o “indivíduo incerto” de hoje.

O que os autores passam a descrever a partir daí demonstra o descompasso entre as crenças oficiais da terapêutica psico-místico-esotérica e as práticas dos terapeutas. Ainda assim, eles sugerem que a busca pela distinção social entre os grupos, a concorrência e a disputa pela autenticidade, convivem com uma espécie de “protesto ou protesto social implícito”. Esse protesto encontra-se entre os terapeutas que evocam a espiritualidade e definem-se por referir-se a uma realidade supra-empírica: em termos de princípio impessoal imanente de energia divina:

Eles exprimem uma certa aspiração a um mundo unificado – contestando implicitamente a sociedade contemporânea fundada sobre a separação: à commencer sur celles de l'homme et de la nature, du corps et de l'esprit _ et à un mode de pensée globalisant. (CHAMPION; ROCCHI, 2000, p.245).

De um lado, o “supermercado espiritual” parece ser o resultado histórico da efusiva criação que representou a *New Age* (um estilo musical suave, bastante vendido nas lojas de Cds parece contrastar com o tônus revolucionário que possuía o mesmo nome). Do outro, sementes potenciais de contestação: racionalidades alternativas, busca de sentidos “em um mundo que não faz mais sentido”, aspirações a uma medicina que procura dar conta da globalidade da pessoa humana e a um saber unificado. Também, igualmente, vão dizer os autores, os valores

ecologicos; bem como a importância essencial da subjetividade, o trabalho de resgate do “verdadeiro ser”. Essas são as pistas deixadas pelos autores nesse artigo sobre a Nova Era – ou o que se fez dela – em se tratando do território francês.

Uma das maiores dificuldades ao compreender tanto a globalidade quanto a especificidade daquilo que compõe o movimento hoje esta em seu caráter de nebulosa, difícil de ser categorizada. As classificações acima citadas reforçam essa ideia de nebulosa, que se torna um desses conceitos-chave, senão uma analogia ou uma metáfora que unifica o fenômeno, mas que impede de ver suas diferenças internas. Embora o marco histórico de surgimento da Nova Era seja consensual entre os autores, anos 60 e 70, é preciso levar em conta que as fontes desse movimento encontram-se em períodos pregressos: remontam ao hermetismo, ao ocultismo, à alquimia, a um certo gnosticismo, à magia; mas, sobretudo a fontes ainda mais distantes, como o yoga e o budismo, que florescem como alternativas essenciais na pesquisa individualizada do adepto de hoje.

Tavares procura fazer um inventário analítico dos principais estudos sobre o movimento Nova Era. A autora coloca em cena duas teses sobre esse novo movimento religioso: aqueles que, como Bellah (1986), vêem tais movimentos como resposta à crise da modernidade; e aqueles, como Danielle Hervieu-Léger, consideram que os mesmos asseguram uma maior visibilidade à dinâmica religiosa da modernidade, cuja produção é distinta de uma simples reação à crise.

Enquanto Carozzi vê na busca por autonomia o marco do movimento (a autonomia do “corpo que sabe”), Tavares nos lembra que não só a autonomia pode ser vista como exclusividade da New Age como não pode ser considerada como única matriz da mesma.

Se para Leila Amaral, tais experiências da Nova Era se realizam através do consumo, para Tavares, tal fenômeno não pode ser reduzido a um única dimensão comercial. A New Age se apropria do discurso científico, do consumo, propõe experimentações terapêuticas: o religioso não é uma experiência a parte, mas se realiza como híbrida. Esta, aliás, torna-se a chave de interpretação de Tavares, em que ela vai propor uma leitura inspirada no conceito de rede de Bruno Latour, para mostrar o hibridismo e a fluidez que caracterizam a Nova Era, procurando fazer ver a importância de percorrer o circuito dessa rede transnacional: “ele revela as novas configurações que adquirem o social.” (TAVARES, 2010, p.104).

No entanto, ainda assim, corremos o risco de obter as desvantagens explicativas que nos fornecem o “modelo da nebulosa”: ao nos darmos por satisfeito com a generalidade e a pluralidade do fenômeno, perdemos de vista sua historicidade, suas particularidades, fissuras e contradições. No solo da diversidade, há diferenças que não podem ser suficientemente abordadas por classificações estanques, nem por afirmações irreduzíveis quanto ao seu caráter híbrido. Sem rejeitar em absoluto tais abordagens, poderemos utilizá-las enquanto mapas ou vias de acesso, sobretudo quanto ao caráter de “livre circulação” (CAROZZI, 2000). Assim, podemos lidar com um aspecto constitutivo do movimento e que muito se adequa ao efeito de trânsito dos atores místico-ecológicos em suas trilhas e errâncias, em sua fixidez temporária em uma modalidade e em sua abertura para novas experimentações. Para tanto, só mesmo um convite à experiência pode nos resgatar das generalizações e abstrações explicativas pouco compreensivas.

c) Visão crítica

Retornaremos a algumas dessas abordagens em momentos oportunos. Por ora vale salientar mais um observador externo que contribui para apontar diferentes formas de interpretação do movimento em estudo. Além do modelo da “nebulosa”, do esforço classificatório, das descrições etnográficas e da abordagem que privilegia o hibridismo da Nova Era, podemos nos referir também a uma abordagem crítica do movimento.

No prefácio de seu livro “La culture du narcissisme: la vie américaine à un âge de déclin des espérances”, o psicanalista Christopher Lash dedica uma sessão a examinar o fenômeno New Age. O autor faz uma leitura do tipo de narcisismo desenvolvido pelo movimento, à luz do conceito do “princípio do Nirvana”, em Freud. Trata-se, diz ele, da busca pela paz absoluta, o estado mais alto da perfeição espiritual nas numerosas tradições místicas. O narcisismo se distingue do egoísmo ordinário e do instinto de sobrevivência naquilo que se refere às exigências do corpo. A consciência da morte e a vontade de ficar na vida pressupõe a consciência de objetos distintos de mim. O narcisismo não reconhece a existência separada de mim, e, portanto, não crê na morte.

Lash desenvolve a ideia do que ele chama de narcisismo secundário, típico da New Age, através do retorno à lógica do nascimento, na psicanálise: quando o indivíduo nasce, ele perde o sentimento oceânico, ganha a consciência de impotência, advinda da dor de ter nascido.

Com a experiência repetida de gratificação e a atenção do seu entorno, pouco a pouco, o recém-nascido desenvolve uma certa confiança interior que lhe permite tolerar a fome, o desconforto e a dor emocional. No estado de narcisismo, o indivíduo desenvolve duas estratégias possíveis: 1) A busca pelo êxtase e união com a mãe – o que Lash chama de simbiose regressiva e esta na base de muitas das experimentações da New Age; 2) A imagem de um estado de autonomia completa, a ilusão solipsista de onipotência e a consequente negação da realidade.

O fascínio pela natureza, a natureza que dá a última palavra, Lasch diagnostica como este processo de simbiose regressiva, como tentativa de reparar erros. Enquanto que o fascínio pela tecnologia é visto por Lash como forma de negar a dependência. Essas duas tendências convivem no narcisismo coletivo destes tempos.

Resta ainda explicar como um respeito exagerado pela tecnologia pode coexistir com a renovação de antigas superstições, com a crença na reencarnação, com uma fascinação crescente pelo oculto e com as formas estrangeiras de espiritualidade associadas ao movimento New Age. (LASH, 2006, p.302).

Através de uma lente que tudo explica através de um mesmo princípio, Lash continua. “As angustias específicas do mundo moderno parecem ter acentuado os antigos mecanismos de negação das limitações: doença, perda, envelhecimento e morte”. Para ele, a New Age busca restaurar a ilusão de simbiose. Ao invés de querer impor a vontade humana ao mundo indocil da matéria, o movimento New Age, afirma Lash, nega simplesmente a realidade do mundo material, propondo o retorno ao Nirvana.

O movimento New Age faz reviver a teologia gnostica sob uma forma fortemente adulterada por outras influências com as quais são misturadas às imagens provenientes da ficção científica: a evasão humana da terra para um outro lugar situado no espaço. (LASH, 2006, p.305).

O que salta aos olhos nesse tipo de abordagem é a tendência à totalização e à homogeneização do que se pretende nomear de “New Age”. Lash parece desconhecer que no seio desse movimento, há também um trabalho de reflexividade que busca, por exemplo, levar o adepto a lidar com a dor, a perda, as sensações de impotência, sem delas fugir. O budismo, certas formas do yoga e do xamanismo lidam, à sua maneira, com esses conteúdos.

Mas Lash prossegue, implacável: “Tudo conspira a encorajar atitudes de fuga diante dos problemas psicológicos da dependência, da separação e do individualismo, e a desencorajar o realismo moral que permite aos humanos aceitar *les contraintes* existenciais que limitam seu poder e sua liberdade”. (LASH, 2006, p.307).

Curioso observar como, de fato, alguns setores do movimento concorrem o mesmo espaço terapêutico que a psicanálise. Se essa concorrência se apresenta como motivação para uma tal investida não nos cabe aqui responder. O que nos interessa é, no entanto, aproveitar os argumentos de Lasch como um elemento de análise a ser acionado durante a investigação empírica. Essa abordagem crítica é útil na medida em que nos possibilita certos caminhos de análise que estariam obliterados sem esse tipo de interlocução. No entanto, a precariedade de seus recursos empíricos só nos convida a uma maior necessidade de investigação, *in locu*, do que é feito e do que é dito no seio do movimento em questão.

De um modo análogo ao conceito de nebulosa, uma abordagem desse tipo, embora ofereça algumas vantagens, peca por englobar práticas de uma pluralidade que não se reduz a uma homogeneidade de propositos, além de desencorajar uma observação mais atenta às particularidades que conformam o conjunto.

Se, no entanto, é permitido falar de diversidade, há também um componente mais duradouro que ultrapassa mesmo o momento efervescente do movimento, e parece estar em sua “essência”, correndo todos os riscos que essa palavra pode nos levar. Para aprofundarmos a observação quanto a necessidade de investigar a experiência, conferindo solo às abstrações, consideremos, pois, o misticismo.

2.2.3 O misticismo em foco

Este capítulo possui uma centralidade considerável dentro do escopo da tese. O seu intuito é o de desenvolver o referencial analítico que permita aproximar os grupos em estudo da abordagem acerca dos movimentos sociais, não os tomando enquanto tais no sentido *strictu senso*, mas nos beneficiando das vantagens analíticas de tal empreendimento. Trata-se, em alguma medida, de um movimento religioso rico em diversidades e diferenciada

autocompreensão por parte dos agentes, mas cuja preocupação central permite considerá-lo enquanto movimento místico-ecológico.

A tarefa agora consiste em circunscrever o conceito, em elucidar as relações entre os grupos aqui considerados e esse conjunto mais amplo, tomando provisoriamente a concepção de que o movimento místico-ecológico é parte da Nova Era. Uma hipótese central é a de que certas tendências desse amplo conjunto também encerram ainda, uma potencial atitude de contestação social, pautada em princípio, pelo “cuidar de si”, mas que abrange valores de solidariedade e coesão sociais, em uma nova configuração.

Em que medida um discurso se converte em prática? Como uma prática produz discurso? Como um estilo de vida pode ser estudado enquanto ação coletiva? O argumento a ser desenvolvido passa por considerar que o cuidar de si pode ganhar uma dimensão política, como expressam as ações pontuais ou planejadas dos agentes a esses grupos ligados.. Esse enfoque diz respeito antes a uma discussão acerca da religião na modernidade, particularmente do que se tem chamado de “nova” religiosidade e religiosidade “pós-tradicional”. Precisamos, antes de mais nada, examinar os sentidos dessa religiosidade. Vamos nos defrontar com um de seus elementos centrais: o misticismo.

Adotamos aqui a centralidade do misticismo para compreender o fenômeno, colocando em segundo plano o termo religiosidade, e mesmo espiritualidade. A este último iremos nos referir a partir da perspectiva de Foucault. Por que assumimos essa centralidade do misticismo em nossa abordagem? Uma resposta provisória advém da necessidade de discernir esse movimento da religião tradicionalmente conhecida, que implica em uma institucionalidade mais centralizadora, bem como uma distinção, se formos adotar a perspectiva Durkheimiana, entre o Sagrado e o Profano. O estudo dos grupos demonstrara que essa distinção não se aplica de modo tão veemente. Por razões que serão melhor explicitadas ao longo do tópico, um exame fenomenológico do misticismo deveser buscada.

Há tantos significados para o místico quanto se pode falar da diversidade de dimensões que ele comporta. Em seu esforço para desenvolver uma fenomenologia do místico, Sall e Bruseke (2006) vão propor três formas fundamentais da realidade mística: a primeira remete a uma experiência subjetiva e pessoal cujo centro é a idéia de união com Deus ou com o princípio fundamental de toda realidade. Aqui estamos no campo da experiência mística. Uma

outra forma é a que se apresenta como o inominável, o místico em si mesmo, a sua essência. Em terceiro, temos o pensamento místico, uma formulação racional de sua justificativa.

Se queremos auscultar a experiência corporal dos místicos se se quer apreender-lhes o sentido, devemos levar em conta o seu aspecto gnóstico, um mundo próprio, uma realidade mística a ser examinada sociologicamente, seu caráter doutrinário. E enfim, um discurso místico que porta uma racionalidade própria e que se faz assumir certa posição, a partir da qual se olha e se atua no mundo. É preciso, portanto, associar um exame da doutrina, em termos ideais; compor a narrativa dos agentes místicos e descrever as experiências de campo – e esta opção metodológica é tributária de uma preocupação Weberiana com uma sociologia compreensiva.

Sall e Bruseke afirmam que grande parte das reflexões sobre o místico, sobretudo os que o tomam como simples crença ou falsa visão da realidade ou como sendo uma experiência irracional, carece de uma abordagem histórica para melhor compreendê-los. E é o que se propõem a fazer, alegando o aspecto incompleto das costumeiras acepções do misticismo, em que não há explicitamente uma preocupação em observar as formas históricas pelas quais o místico se manifesta. A sua perspectiva implica também em discernir o dado místico do fato religioso institucionalizado. Há ainda uma recusa dos autores em considerar a experiência mística como sendo irracional, tal como Freud, por exemplo, assim a qualificou, ao abordá-la como um “sentimento oceânico” – uma estratégia individual de satisfação do estado infantil de dependência absoluta ou uma tentativa de restabelecimento do narcisismo ilimitado.

Mas é a experiência subjetiva de um estado místico, tomado enquanto metodicamente cultivado, que vai ganhar uma maior expressão para os autores. Tomando-o como parâmetro, Sall e Bruseke vão entender que quatro elementos centrais caracterizam os estados místicos em geral: 1) inefabilidade – não há palavras para tal sentimento; 2) qualidade noética – os estados místicos são estados de conhecimento, de uma visão interior dirigida às profundezas da verdade; 3) transitoriedade – tais estados, em seu clímax, não podem ser sustentados por muito tempo; 4) passividade – “o místico tem a impressão de que sua própria vontade está adormecida e às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior”. (JAMES, apud SALL; BRUSEKE, 2006).

Levando tais elementos para uma primeira aproximação do campo de nosso estudo, podemos assim, destacar-lhes a pertinência. Em linhas gerais, e correndo o risco de já parecer

generalista, veremos essas características presentes de algum modo nos grupos estudados. No Budismo Tibetano, a experiência da meditação tem algo de inefável, mas também e, principalmente, pressupõe um estado de conhecimento acerca das Nobres Verdades. Aqui, o praticante entra em meditação para melhor atuar no mundo, sem se identificar com as formas percebidas. Esse estado de lucidez tende a se prolongar no cotidiano do praticante, mas esse prolongar é proporcional ao tempo de prática e a dedicação de seu brio a esse sentar-se. Daí a transitoriedade da experiência ser algo problemático, embora bem menos que no yoga, em que esse estado “vem e vai”. No Yoga, em geral, a meditação pode levar o sádharma (praticante espiritual) a píncaros de bem-aventurança (ananda), durante a prática, para depois voltar à experiência ordinária de todos. Da passividade, cada grupo tem relações distintas: no Budismo, essa passividade assume a forma de um não reagir aos impulsos, o de não tentar controlar o fluxo da respiração. No Yoga, a passividade é relativizada: pode assumir apenas um momento do sádharma (prática espiritual), mas em geral, o yogin almeja estar no controle do que é, por natureza, incontrolável. No entanto, ainda assim, há um momento em que ele entrega o fruto de seus esforços a Ishwara (comumente traduzido por Deus, mas não necessariamente).

Das comunidades Figueira e Terra Mirim, essas características portam um grau maior de complexidade. Em Figueira, o adepto promove o “esquecimento de si” para entregar-se por completo à obra. Em Terra Mirim, o xamã não abdica de sua personalidade, mas a potencializa através da comunicação cada vez mais aberta com o mundo das forças da natureza. Suas adeptas vêm-se imbuídas de uma missão que não passa por renegar os seus gostos e aversões, mas por ocupar lugares estratégicos nos espaços institucionalizados e ali serem “guardiãs do planeta”.

A ação e a renúncia à ação inserem uma tensão central no debate sobre o misticismo de todos os tempos. Em seus clássicos estudos sobre as religiões mundiais, especialmente no texto “As rejeições do mundo e suas direções”, Weber elabora dois tipos ideais para dar conta das relações que o místico tem com o mundo.

Em Weber, o misticismo puro, extramundano, aparece como tipo ideal em contraposição ao ascetismo intramundano. Entre essas formas históricas, tomadas de forma aproximativa, aparecem combinações tendenciais dos tipos puros: assim temos, o misticismo intramundano e um ascetismo extramundano. Certamente porque os tipos ideais, sem carecer entrar em uma

discussão metodológica, aqui como alhures, não são exatamente tipos puros. Mesmo em “Ética protestante e o espírito do capitalismo”, Weber demonstra um componente místico na doutrina de Lutero e no Pietismo.

O misticismo implica que o crente se torne “receptáculo” do divino, enquanto o ascetismo produz um crente que se torna um “instrumento”.

Ora vaso, ora instrumento – veremos essa combinação em Figueira. De um lado, a incomunicabilidade ou o silenciamento em relação a experiência mística vivida em momentos específicos no dia; do outro lado, um ascetismo agudo ao primar pela qualidade do trabalho, a racionalização dos meios de subsistência, a organicidade das tarefas e atividades que sustentam a comunidade.

Esse senso prático de instrumento se conjuga com os momentos em que o adepto se torna “vaso” de forças do divino: ao entoar mantras, ao participar de Vigília, os mais antigos na comunidade aconselham que o iniciante tente se tornar uma “página em branco a ser escrita por Deus”. A idéia de uma comunidade perfeita, alimentada por um fogo espiritual, e por contatos subjetivos com um centro interplanetário denominado Mirna Jad, cujo “portal interdimensional” se encontra na própria comunidade, vai fornecer argumentos para evidenciar o caráter exemplarmente místico da comunidade de Figueira.

A respeito do pensamento místico, S e B vão compor um mosaico de fragmentos históricos que demonstram uma espécie de apelo universal da mística. Este apelo sugere, na visão dos autores, um tipo particular de relação entre o ideal e concreto. Em sua formulação, vão argumentar:

A idéia é uma categoria ambígua; ela constata algo além do fatural. A idéia do belo, por exemplo, paira acima das coisas belas e reais. É assim, algo misterioso, imaterial. Pois a idéia tem a tendência de sobrepor-se às coisas reais, identificando-as com a sua Idéia. Eu não vejo uma árvore, mas a idéia da árvore. Desta forma, as coisas sofrem um julgamento: em caso de divergência entre a idéia e a coisa em si, a segunda torna-se imperfeita e errada. (SALL; BRUSEKE, 2006, p.37)

Em Figueira, tomada aqui como o mais aproximado dessa *rationale* mística que relaciona idéia (o centro intraterreno) com coisa em si (a própria comunidade), os habitantes vivem a realidade material – o trabalho, as relações interpessoais, o alimentar-se, o dormir, e tudo o mais -, como expressão necessária e quase sempre imperfeita do imaterial. Em alguns, no

processo de introspecção em meio à vida cotidiana, começa a haver um pendular envolvimento com o mundo interno, no qual as pequenas coincidências externas são sinais desse envolvimento, e mais a mais, vislumbres do contato de uma parte mais profunda e quase sempre inacessível do seu próprio Ser, com a civilização intraterrena de Mirna Jad. Além disso, é no silêncio que tal encontro se dá. Ora, cultivar o silêncio é próprio da atitude mística, pois desde Eckart apud S e B: “O vazio atrai Deus, ele não tem como resistir, ele tem que preencher o vazio no coração do homem; a alma deve fazer a sua parte, tem que se unir ou concentrar em Deus e se estender e levantar com humildade em sua direção.”(48). Conforme será verificado nos relatos que se seguem, o “Deus” ganha significações bastante diferenciadas nas quatro modalidades da mística aqui estudadas.

No momento, o que será mais evidenciado, para além dessas caracterizações do místico em um ou mais grupos, é compreender a base comum que os define enquanto tal. Nesse sentido, um dos componentes mais essenciais do místico está na sua visão monista da realidade. A partir dessa visão, poderemos entender porque a *Unyo Mística* entre o místico e o seu Deus se torna possível e almejada. No outro extremo, um anti-misticismo religioso irá conceber Deus como inacessível e caberá ao crente obedecer aos seus ditames.

Ao abordar as duas influências do sociólogo da religião, Roger Bastide, Michael Lowy e Erwan Dianteill vão fornecer importantes contribuições para refletir sobre os limites de se pensar a experiência mística. Os autores de *Sociologias et religion: approches dissidentes* vão identificar em Bastide, as leituras fundadoras de Bergson de um lado e de Durkheim, do outro, evidenciando a capacidade de síntese Bastidiana em relação a duas abordagens tão distintas.

Como Bergson, Bastide não reduz a religião a um fato coletivo, o misticismo sendo justamente para ele a expressão extrema do individualismo religioso. Isto porque ele se interessa em grandes místicos, como Tereza d'Avila. Ele apresenta o tipo puro de um fenômeno que se degrada quando se socializa, quer dizer quando a massa imita a elite. Encontra-se, sob a escrita de Bastide, a ideia de que os verdadeiros místicos são virtuosos cujo êxtase não se explica nem pela pressão coletiva, nem pela patologia do corpo. (...) Em outras palavras, a virtuose não se contenta em reproduzir a sociedade: ele a renova. (DIANTEILL; LOWY, 2005, p.124).

Bastide associa essa visão, oriunda de suas leituras de Bergson, com a seção da obra de Durkheim dedicada à eferescência coletiva, cuja imagem de um grupo em pleno caos orgiástico à ideia da religião apenas exercendo uma função de controle social. Nesta seção das

“Formas Elementares da vida religiosa”, Durkheim parece admitir, vão dizer os autores, algo além do moral e do intelectual. Neste sentido, é que Bastide vai encontrar o liame entre Bergson e Durkheim para compor sua pesquisa sobre “as formas elementares da vida mística.

A ideia de virtuose coaduna com a que vemos em Weber, quando procura descrever por exemplo, as formas de racionalização observadas nos exercícios ascéticos do yoga. Também se mostra evidente que o adepto em Figueira, torne-se monge ou não, precisa passar por uma transformação profunda advinda de uma rejeição heroica aos seus impulsos primitivos. O cultivo de si aqui toma uma forma particularmente interessada na aquisição de um estado místico superlativo. Por outro lado, encontraremos na exaltação dos rituais em Terra Mirim, algo similar a essa efervescência de que nos fala Durkheim e de quem Bastide recebe influência.

Bastide explora claramente os limites da abordagem racional do êxtase. Se se pode considerar que o misticismo é uma fusão entre o sujeito que adora e o objeto adorado, entre a alma humana e a alma divina, como dar conta claramente e distintamente de uma tal experiência? Uma abordagem cartesiana do misticismo, dizem os autores, é necessariamente imperfeita, porque permanece dualista.

Sall e Bruseke (2006, p.82) vão mostrar como a experiência mística foi banida pela teologia cristã, em parte pela necessidade da Igreja de monopolizar os meios de salvação. Tal banimento na escolástica, via processo de racionalização, “preparou o chão para o desenvolvimento do pensamento científico que deveria tornar-se logo um adversário maior e mais eficiente da dogmática romana do que os próprios místicos”.

Não é necessário examinar essa importante hipótese formulada pelos autores aqui mencionados, para trazer à tona aquilo que ela mais nos aponta como essencial enfrentamento: qual é o lugar do místico na modernidade? Uma vez que nos detemos nessas páginas iniciais aos aspectos gerais do misticismo e os ilustramos com alguns exemplos do próprio objeto de estudo, a tarefa agora consiste em uma consideração histórica do místico em um tempo por natureza hostil a sua presença: o contexto moderno.

Seguindo a pista de Sell e Brüseke, iremos nos referir, inicialmente, a duas abordagens distintas das relações entre mística e modernidade. A primeira está centrada no clássico

trabalho de Max Weber que, ao considerar que a tônica da modernidade está em um processo generalizado de racionalização, e sua conseqüente autonomização das esferas – política, econômica, estética, mística e erótica, reflete sobre os valores inconciliáveis e o progressivo banimento do misticismo em seu caráter irracional, contraditório aos ditames modernos. É claro que essa tinta carregada merece relativização por força da própria ponderação teórico-metodológica de Weber, que não coaduna com reducionismos ou simplificações unilaterais ao considerar o devir histórico. Até porque em certo momento de seus estudos, e isso Sell e Bruseke não parecem levar em conta, Weber afirma que na modernidade, o misticismo atende certo tipo de camada social intelectualizada, onde encontra refúgio. E de fato, as tendências convivem entre si mas é inegável, desse ponto-de-vista, o recrudescimento da mística na aventura moderna.

Salientar uma oposição entre a mística e a modernidade racionalizada e desencantada pode nos levar a pensar que o “conceito de misticismo significa um tipo de orientação evasiva da ação neste mundo, que permite a racionalização da auto-isenção de responsabilidade do ator enquanto sujeito tanto sobre o curso, quanto sobre as conseqüências de suas ações”, conforme Alexandre Cardoso demonstra em seu artigo. É possível encontrar marcas dessa inação presentes nas diversas formas do misticismo do indivíduo-fora-do-mundo de Louis Dumont, bem como nas categorias do hinduísmo e do budismo que pregam a irrealidade do mundo. Isso está presente sobretudo em segmentos mais radicais da escola Vedanta, que considera tudo como uma ilusão sob a qual se revela o Brahman, a realidade absoluta. A partir dessa concepção, é possível desde já solucionar a tensão ao supor uma atitude anti-política radical do misticismo.

É, no entanto, o próprio Weber quem vai demonstrar, argumentam Sell e Bruseke, que diante da ética social orgânica, pela qual as religiões buscam acomodar-se de forma conservadora a ordem social vigente no mundo, o misticismo pode assumir conseqüências *revolucionárias* quando “as expectativas escatológicas de um início {ou fim} do milênio da fraternidade flamejam (...). O místico transforma-se então num salvador e profeta.” (WEBER, 1982 apud SALL; BRUSEKE, 2006, p.126).

A despeito dessa potencialidade revolucionária, tema desse estudo num momento adequado, podemos então nos referir a um componente específico do misticismo aqui estudado. Há uma tradição mística ocidental que, conforme nos ensina Foucault, tem uma forte imbricação com

a religião institucional. Tal imbricação pode ser estudada em termos weberianos quando se estabelece a distinção entre os três tipos de agentes religiosos: o mago, o profeta e o sacerdote. Enquanto a magia está voltada para a manipulação de forças “sobrenaturais” de acordo com o próprio interesse ou o interesse do “cliente”, o profeta estabelece um ethos de ruptura do código de ética tradicional, instalando e mesmo renovando o espírito religioso; o sacerdote é o mantenedor da estrutura religiosa. Do ponto-de-vista místico, o profeta é o tipo ideal que mais se aproxima de sua experiência e razão de ser. Seu compromisso com a fonte direta da experiência originária da religiosidade, muitas vezes questionando as formas tradicionais pelas quais a religião se estabelece, pode servir de ligação entre o campo religioso e outros campos, como o científico e o filosófico. A exemplo, no caso ocidental, temos a alquimia, cujos princípios originariamente derivados de uma gnose, de uma busca pelo sagrado em uma de suas denominações, vai desaguando por método e ordem, aos fundamentos científicos (Foucault e outros). Como já foi mencionado, aliás, o misticismo ocidental foi antes da própria ciência, um dos maiores inimigos da instituição da Igreja.

O misticismo ecológico, no entanto, absorve ainda que indiretamente, um outro componente muito comum a Nova Era e que reside naquilo que Cambell denominou de orientalismo, uma tendência geral que se infiltra em uma nova religiosidade ocidental. Tal orientalismo tem como fundamento a substituição do modelo deus-criatura do dualismo judaico-cristão para um modelo monista de unicidade entre uma entidade impessoal e unificadora, Brahman, e suas manifestações plurais. Essa idéia, método e fim de toda ascese mística, é fundamento originário dos grupos místico-ecológicos e corporificado numa maior atuação junto à natureza como “a manifestação do todo do qual somos parte”.

Não surpreende, portanto, descobrir que há ramificações do ambientalismo que lembram um movimento espiritual, e não um movimento estritamente religioso; aqueles nos quais “o auto-desenvolvimento” anda de mãos dadas com a ação direta para salvar o planeta”(CAMPBELL, 1997, p.15)

Essa idéia geral, em plano abstrato assim considerado, corporificaria alguma atitude prática nas relações sociais? Essa é questão central. Ela encontra respaldo teórico na concepção weberiana.

Antes, todavia, conforme salientam Sall e Bruseke (2006), a oposição entre mística e modernidade aparece na obra de Weber, sobretudo quando ele assevera que “as tentativas

místicas e intelectuais específicas de salvação frente a essas tensões sucumbiram por fim ao domínio mundial da não-fraternidade” (WEBER, p.408 apud SALL; BRUSEKE, 2006, p.127). Em outros termos, “sob as condições técnicas e sociais da cultura racional, uma imitação da vida de Buda, Jesus ou São Francisco parece condenada por motivos exclusivamente externos.”(1982, p.408). Ou ainda, como demonstram os autores, na Ciência como vocação, Weber afirma que:

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados. (1967, p.51).

Pensar com Weber contra Weber, como nos ensina Bourdieu, poderá nos ajudar a compreender o fenômeno místico como que originando um outro tipo de atuação na modernidade, inusitadamente pautada pela crítica da mesma. A observação empírica e a interpretação de suas descobertas nos guiarão a tais conclusões? É o que veremos em momento oportuno. É importante salientar que, conforme nos lembra Weber: A contemplação mística do mundo nem sempre tem por consequência a fuga do mundo, no sentido de uma abstenção de todo contato com o ambiente social. O místico também pode, inversamente, por ter a prova alguma de seu estado de graça, se impor e afirmar este último face às ordens do mundo. (WEBER, p.345)

Mas há uma outra abordagem central nas relações entre mística e modernidade que é exatamente oposta a perspectiva de Weber, na leitura de Sell e Bruseke. Estes se referem a autores que, de um lado, observam a inadequação entre mística e política e do outro, o perfeito encaixe entre misticismo e modernidade. Num primeiro aspecto, Troeltsch (*apud* SALL; BRUSEKE, 2006) considera que a preocupação mística é o bem-estar espiritual do indivíduo, e embora a ética social da mística seja essencialmente tolerante, aceitando as diferenças, Troeltsch vai dizer que: “naturalmente, o resultado é que há uma total indiferença ou impotência em relação a todos os problemas que se relacionam com as questões do Estado ou a economia: apenas sabe-se que tudo deve ser alterado e começar novamente, de forma totalmente nova. Quando? Como? È, sem dúvida, difícil dizer.”(TROELTSCH, 1931, p.801 *apud* SALL; BRUSEKE, 2006, p.133)

Para Robertson e outros autores, sobretudo os que enxergam o advento de algum “reencantamento do mundo”, as orientações místicas são muito mais adaptações do que contestações diante da ordem social moderna. A perspectiva é de que o misticismo é útil para a manutenção da estruturada sociedade industrial e seu *status quo* pois fornece nichos terapêuticos e torna os indivíduos capazes de se adaptar às alterações no curso da vida, nas oportunidades oferecidas e, também, mudanças nas expectativas profissionais. Há uma abundante literatura que reforça essa adequação. Podemos nos referir ao menos a teses como a de Leila Amaral que em “o Carnaval da alma”, relata uma série de vivências que facilitam a adequação do participante no mundo, através do consumo de suas terapias e trabalhos corporais.

Aqui então, apresentamos as peças de argumentação. De um lado, os que consideram o misticismo como antagônico a modernidade, em virtude do seu caráter irracional e contemplativo, destoante do racionalismo e atividade modernas. Autonomização das esferas, racionalização e burocratização, desencantamento (retirada da magia como palco de ação e sentido) e individualismo são alguns dos temas que reforçam tal argumentação. O misticismo aqui aparece relegado a esfera privada, competindo com o erotismo, em boa medida. Do outro lado, temos o misticismo como pertinente a racionalidade moderna, e mesmo ocupando uma “função” de manutenção do *status quo*. E as pesquisas demonstram toda uma oferta de produtos e serviços, um “fast food” espiritual, delícias e sabores do sagrado em tempos do triunfo do terapêutico, como um grande veio de consumo.

Em seu artigo “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”, Daniele Hervieu Lèger procura analisar as perspectivas antagônicas que relacionam religião e modernidade no pensamento sociológico: “Para alguns, este impulso religioso nada mais é do que um impulso regressivo, irracional, como acontece em períodos de perturbações e incertezas. Para outros, ali se afirma a irreduzível dimensão religiosa da humanidade, para além dos triunfos provisórios da razão e do positivismo.” (LEGER, ANO, p.32). Prometendo-se um maior enriquecimento teórico através do exame das comunidades emocionais abordadas por Weber, ela reformula a questão: “Que significa a expansão destas comunidades emocionais, nas perspectivas das problemáticas clássicas da secularização? Trata-se como alguns o sugerem, de uma volta do recalcado, que manifesta assim, os limites da secularização nas sociedades modernas? Ou de um processo de recomposição mais

complexa do trabalho da religião nesta sociedade moderna racionalmente desencantada?” (HERVIEU-LEGER, ANO, p.34).

Adequação ou contestação? Há um empobrecimento do nosso esforço de pensar as comunidades místico-ecológicas se dermos um peso maior a essas alternativas. Todavia, se pensarmos em termos durkheimianos e advogássemos por uma função da religião em geral, e do misticismo em seus momentos pontuais – enquanto vivência no meio de tantas outras vivências, poderíamos reencontrar o argumento de adaptabilidade e adequação do místico aos tempos modernos, diminuindo essa tensão acima alegada. Lèger reforça essa adaptabilidade ao ponderar que: “projetado fora do cotidiano por uma experiência extraordinária, o homem deve, necessariamente, voltar ao mundo comum para garantir sua própria sobrevivência.(...) A função da religião institucional é realizar a aclimação da experiência religiosa comum nas rotinas da vida cotidiana, assegurando sua reativação periódica dentro de limites precisamente controlados.”(HERVIEU-LEGER, ANO, 36).

No entanto, ao lidar com o misticismo em sua forma mais radical ou pura, essa adequação do Sagrado ao cotidiano comum se torna problemática (embora pareça, de algum modo, inevitável). Em termos ideais, tanto na comunidade de Figueira, quando há uma forte rejeição e mesmo ruptura às próprias expectativas de êxito mundano, quanto no yoga, quando o praticante deve empenhar-se para exercer sua independência frente aos padrões da vida comum, a mera função atestativa da ordem social se dissolve a partir de pontos de inadequação. O yogue, no sentido idealizado, é aquele que busca a liberdade mais originária, ainda que, estando no mundo, preste obediência aos seus ditames. (Eliade). Para o adepto de Figueira, “não vos enlanceis ao que deve morrer”: as estruturas que vigoram no mundo estão em vias de esfacelamento. Para o Budismo, essas estruturas sempre foram frágeis, impermanentes: além disso, “samsara está em crise” (Lama Padma Santem).

Se, além disso, seguíssemos a pista de D’Andrea (1996) e advogássemos por uma conexão histórica entre o romantismo (a tradição do Bildung, cultivo de si, estudada por Simmel), o chamado “novo” espiritualismo (teosofia e outros segmentos), contracultura dos anos 60 e 70 e o movimento Nova Era, veríamos a construção de um discurso acerca da modernidade: um discurso crítico contra a massificação e reificação do homem, contra o banimento do Sagrado da esfera do conhecimento científico (Blavatsky e outros), contra as conquistas destrutivas da civilização moderna(contracultura dos anos 60), rumo a um individualismo senão reflexivo,

ao menos expressivo, como se nos apresenta a Nova Era. Neste último, certamente, o aspecto crítico se dissolveria em grande parte na incorporação do elemento mercadológico de suas alternativas.

De todo modo, poderemos encontrar as fontes daquilo que iremos chamar de contestação silenciosa. Se não estamos diante das “alternativas históricas” evocadas por Marcuse, estamos diante de uma rejeição ascética ou mística ao “sistema”, ou, no mínimo, a rejeição dos padrões de conduta por ele engendrados, sobretudo os que levam a degradação ambiental.

Assim, a análise que interpreta os “renascimentos” religiosos atuais – entre eles, a Nova Era e o misticismo ecológico desta derivado - como sendo uma forma de “reinvestimento” do universo simbólico moderno, perfeitamente adequado ao sistema social, esbarra nas origens doutrinárias e mesmo no *modus vivendi* das tendências místicas aqui estudadas. O movimento que estudamos, portanto, em sua interface com a modernidade, revela uma constante tensão entre a adaptabilidade e a contestação. Reduzi-lo a um desses termos seria danoso a sua compreensão abrangente. Salientar uma dessas alternativas para compreender as formas pelas quais se manifesta se nos apresenta como o caminho a ser trilhado. Sua vantagem está em salientar, do ponto-de-vista sociológico, conexões entre religião e política pouco iluminadas, mas promissoras enquanto revelam uma criatividade social própria destes tempos.

Tanto assim nos assevera Bastide, citado por Lowy: As comunidades de base, os hippies e as novas igrejas nos colocam uma questão que não se pode ocultar. E a Sociologia aplicada deve tornar-se, para respondê-la, uma sociologia da imaginação criadora, onde nos teremos todos uma tarefa a cumprir, um esforço a fazer, por consequência um dialogo a instaurar entre aqueles que não estão ainda providos de todos os benefícios da modernidade e aqueles que, tanto rassasiés, a rejeitam em bloco. (BASTIDE apud LOWY, ANO, p.143)

2.2.4 Argumentos de um místico.

É preciso fazer falar o místico. O seu testemunho não deve ser tomado como palavra final, mas como um discurso de dentro, um interlocutor necessário, um importante elemento para a compreensão sociológica do fenômeno. Estaremos aqui nos defrontando com aquilo que Sell

e Bruseke chamou de pensamento místico. Para isso, faremos referência a resposta que Sri Aurobindo, pensador e yogi moderno, fornece ao que ele chama de duas críticas ao misticismo e a espiritualidade.

Sri Aurobindo é considerado como um dos grandes pensadores indianos do século XX, não só pelo universo do Yoga, mas também por seu trabalho na literatura, poesia e pensamento hindus. Para Feuerstein (2005, p.51-52),

Com o yoga integral de Sri Aurobindo, entramos na modernidade. Esse yoga é a prova viva de que a tradição yogue, que sempre primou pela capacidade de adaptação, continua a desenvolver-se, reagindo às mudanças das condições culturais. (...) Sri Aurobindo juntava na sua pessoa as raras qualidades de um filósofo original, por um lado, e de um místico e um sábio, por outro.

Sri Aurobindo, além de ser um yogue, é citado por Trigueirinho² (Figueira) e por Alba Maria (Terra Mirim), como referência fundamental na busca da espiritualidade. A comunidade de Auroville, no sul da Índia, é inspirada em seus ensinamentos e é considerada pela Unesco como patrimônio da humanidade.

Aspectos de sua biografia podem funcionar como índices de algumas relações possíveis entre o misticismo e a política. Quando criança, Sri Aurobindo foi enviado para a Inglaterra pelo pai, cujo anseio era evitar que ele tivesse qualquer contato com a cultura hindu. Depois de estudar Literatura em Oxford com grande êxito, retorna ao seu país e se decide por abraçar a causa da libertação da Índia. Antes de Gandhi, torna-se um dos líderes desse movimento. É perseguido e finalmente preso em 1908 (MERLO, 2010). Durante o período que passou na prisão, tem uma série de experiências místicas, visões e inspirações que o levam a escrever alguns trechos fundamentais de sua vasta obra. Ao sair da prisão, decide deixar a política e se entregar a uma causa maior, que envolve a visão de um mundo sem fronteiras, sem nacionalismos. Em 1910, viaja para Pondichery, ex-colônia francesa no sul da Índia e lá é que se reúne um pequeno

²Em Glossário Esotérico, está escrito: “O trabalho de Sri Aurobindo é amplo e inclui vários setores da vida planetária. Os livros de sua autoria foram publicados pelo Sri Aurobindo Ashram (Pondicherry, Índia) e traduzidos do inglês para vários idiomas. Todavia, os que puderem lê-los no original usufruirão seu poder mântico, cujo ritmo e vibração atuam de modo profundo e transcendem a informação que contêm. (...) Impossível avaliar externamente a grandeza do impulso trazido ao planeta pela presença e pelas realizações de tal ser”. (TRIGUEIRINHO, 1994, p.424-507)

número de discípulos que mais tarde se tornará um ashram funda a primeira comunidade ao redor de si.

Pelo conjunto de sua obra, que envolve desde poesia até pensamento político, passando por história e mitologia hindus, bem como interpretações das escrituras sagradas do hinduísmo, Sri Aurobindo (1872-1950) pode ser considerado como aquele que conseguiu formular, de modo mais aproximado aos ditames da racionalidade ocidental – em virtude de sua formação intelectual na Inglaterra - os dados da experiência mística. A primeira crítica ele resume com a seguinte assertiva: “o místico dá as costas à vida”:

O místico, nesta concepção, é o homem que se desvia para o irreal, para regiões ocultas de uma terra de quimeras autoconstruída, e lá perde o seu caminho... O místico ou se desprende da vida, como o asceta de um outro mundo ou o visionário distante, e por isso não pode ajudar a vida, ou então não traz nenhuma solução ou resultado melhor do que o do homem prático ou o do homem de intelecto e razão. (AUROBINDO, 1974, p. 67)

Para responder a essa crítica de alheamento do mundo pelo místico, crítica que se coaduna com um dos argumentos acerca de mística e modernidade esboçados no tópico anterior, Sri Aurobindo vai primeiro considerar que a tarefa da espiritualidade não é solucionar problemas humanos com base no presente ou passado, mas “criar um novo fundamento de nosso ser e de nossa vida e conhecimento”. A tendência do místico para a ascese ou para um outro mundo, vai dizer Sri Aurobindo, “é uma afirmação extrema de sua recusa em aceitar as limitações impostas pela Natureza material: pois sua razão de ser é ir além dela; se ele não pode transformá-la, deve deixá-la.”(ibidem).

Ao mesmo tempo, o yogue nega que o místico tenha se colocado do lado de fora da vida da humanidade, e assim ele vai citar alguns sentimentos que, em sua visão, se fizeram presentes graças às vivências místicas: “o sentido de unidade com todos os seres, a insistência em um amor e compaixão universais, a vontade de gastar as energias para o bem de todas as criaturas, são centrais para o florescimento dinâmico do espírito”. O que esteve no fundamento ético das religiões universais, contributo dos místicos para as suas formações, no entanto, não foi devidamente vivido pelo ‘homem da massa’, que, segundo Aurobindo, “sempre desviou o impulso espiritual, por estar afastado do ideal espiritual ou por adotá-lo como forma, rejeitando a mudança interior.”(SRI AUROBINDO, 1974, p.68)

Mas Sri Aurobindo acaba por naturalizar a distinção interior e exterior, apostando que a solução não pode ser alcançável por meios externos, “embora estes também tenham de ser usados”. E vai ser eloquente ao afirmar: “não se pode recorrer à espiritualidade, para haver-se com a vida, por um método não espiritual, ou tentar curar-lhe os males com panacéias – os remédios políticos, sociais ou mecânicos que a mente está sempre tentando usar e que sempre malograram e continuarão a malogar na solução do que quer que seja”. (SRI AUROBINDO, 1974, p.68). Ao dizer que “os velhos males continuam a existir sob nova forma”, o mestre de yoga advoga por uma transformação interior, não levando em conta a condição social desse interior.

A segunda crítica por ele apontada diz respeito ao conhecimento: “o conhecimento místico é puramente subjetivo” – objeção ao “método de descoberta da Verdade e contra a Verdade que ele descobre”. Ele vai dizer que tal objeção tem como base “uma compreensão errônea da natureza do conhecimento espiritual”. A verdade espiritual, afirma Sri Aurobindo, “é uma verdade do espírito, não uma verdade do intelecto, não um teorema matemático ou fórmula lógica”(ibidem).

Sua alegação é de que há uma infinita diversidade em sua busca pela verdade, e que esta multiplicidade é “o sinal da aproximação da alma a uma realidade viva, não a uma abstração ou a uma figura construída das coisas, que podem ser petrificadas em alguma fórmula morta ou rígida”. (AUROBINDO, 1974, p.69) Aqui nos deparamos com um caráter dinâmico do pensamento místico, que incorpora a racionalidade com um forte aroma filosófico e rejeita imagens congeladas, visões enrijecidas, fórmulas prontas. Mas as palavras de Sri Aurobindo são contundentes quanto ao que ele julga ser o conhecimento intelectual, formatado pela civilização européia:

A dura noção lógica e intelectual da verdade como uma só idéia que todos devem aceitar, uma idéia ou sistema de idéias anulando todas as outras idéias ou sistemas, ou um fato limitado singular ou fórmula singular dos fatos que todos devem reconhecer, é uma transferência ilegítima da verdade limitada do campo físico para o campo muito mais complexo e plástico da vida, da mente e do espírito. (SRI AUROBINDO, 1974, p.69)

Alguns autores poderiam argumentar que tais campos não são assim tão distintos e que mesmo no campo físico, já se descobrem descontinuidades e amplitudes que impossibilitam pensá-lo de forma tão unívoca. Mas o yogue prossegue dizendo que tal transferência foi

responsável por muito dano: “ela reduz a filosofia a um labirinto infindável de disputas estéreis; a religião foi invadida por este engano e contaminada com dogmatismo, fanatismo e intolerância de credo.”(ibidem)

Percorrer uma trilha de observações como essa nos levariam ao “sonhar sabendo que se está sonhando” de Nietzsche e que se configura com um dos elementos do que se convencionou chamar de um pensamento pós-moderno? Autores como Campbell (1997), assim o consideram. Não se pode chegar tão rapidamente a tal conclusão, que abriria todo um universo de questões as quais fugiriam de nosso interesse atual. O que nos importa frisar é que há elementos de um discurso acerca da modernidade que vale a pena investigar, se quisermos compreender as fontes da contestação a que referimos ainda sucintamente ao longo do capítulo.

No entanto, é forçoso que compreendamos o ingrediente técnico desse discurso contestatório. Para tanto, um exame mais preciso do termo espiritualidade nos será deveras útil. Começemos por explorar os trabalhos de Foucault acerca deste conceito.

2.3 O CUIDAR DE SI COMO TECNOLOGIA ESPIRITUAL

Para Foucault, assim podemos definir espiritualidade: “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc. que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.” (FOUCAULT, 1997, p.19)

Este conjunto de transformações autoimpostas para o “despertar da alma”, implica em constante voltar-se para si mesmo. Interessante observar o modo como Foucault desenvolve a trajetória deste cuidar de si. Ele remonta aos gregos antigos, particularmente ao diálogo entre Sócrates e Alcibiades, e aos conselhos acerca do cuidar de si, numa fase em que este último ingressa na maioridade e se prepara para exercer sua vida política. Não há coisa melhor a fazer do que ocupar-se consigo mesmo para melhor governar a cidade.

Também em Epicuro: todo homem, noite e dia, e ao longo de sua vida, deve ocupar-se com a própria alma. Foucault está então, interessado em saber “de que maneira este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral.”(FOUCAULT, 1997, p.13)

Essa incitação ao auto-cuidado alcançou, vai dizer Foucault, “uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto.” (FOUCAULT, 1997, p.13) Tal cultura, no pensamento do autor, possui uma série de contraposições perturbadoras: “soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo.”(FOUCAULT, 1997, p.17).

Essa dicotomia indivíduo x coletividade se apresenta em muitas searas da Nova Era. Vale lembrar que, se tomarmos os estudos sobre a nova religiosidade engendrada por esse movimento, veremos, em boa medida, o apontar para um certo individualismo, de tipo expressivo, que se manifesta, por exemplo, na rejeição do agente a padrões religiosos instituídos; e, na tentativa de compor uma síntese particular, o adepto típico da nova era tende a recusar autoridades absolutas. (CAMPBELL, 1997; ANDREAS, 1997; CAROZZI, 1999)

Assim nos demonstra Contepomi (1999): “Para os seguidores locais da Nova Era, a liberdade é a chave da transformação. E a autêntica liberdade se encontra no interior do indivíduo. A liberação pessoal se consegue separando os véus que escurecem “ao verdadeiro Eu”, praticando o desapego e provocando fraturas. Somente rompendo as ataduras – culturais, ideológicas, emocionais – que permeiam as histórias de vida, cada qual aprenderá a “ser si próprio”.(...) Postulam que a Nova Era é anti-dogmática e anti-autoritária; luta contra a ortodoxia, os sufocamentos e hierarquias sem consenso: ‘apenas devo obedecer ao mestre interior, fonte de verdade e sabedoria’ é a idéia-força que governa as experiências.”(CONTEMPOMI, 1999, p.137)

Mas nem tudo é ruptura e liberdade no mundo da Nova Era. E mesmo a liberdade é conquistada através de uma ampla disciplina: no yoga, essa disciplina se encontra formulada no atributo da *tapasya* (esforço sobre si mesmo) que se converte em *swadhyaya* (auto-estudo),

como uma importante figuração dessa necessidade que o adepto tem de esmerar-se para obter essa soberania. Tal processo encontra ressonâncias no estudo de Foucault sobre essa gênese do cuidar de si como valor: “Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente específicas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no como tal está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados (...) A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma idéia manifestada na Grécia Arcaica e, de resto, em uma série de civilizações – senão em todas, por certo número de práticas (...)” (FOUCAULT, 1997, p.59)

O desenvolvimento descrito por Foucault, ao comentar Alcebíades de Sócrates por Platão, vai nos ajudar a compreender os mecanismos desse trajeto. De acordo com Foucault, o cuidar de si possuirá três ocorrências: na primeira, o conselho de Sócrates a Alcebíades era de prudência: ocupa-te de ti mesmo e aprende suas próprias insuficiências. Na segunda ocorrência, há um questionamento acerca deste eu com o qual deve ocupar-se – e aqui se apresenta a alma, como a agência que faz uso deste corpo. E, desde já, faz-se referência ao governo de si para melhor governar a cidade. Na terceira ocorrência, o cuidado de si passa a consistir no conhecimento de si. Então, encontramos, para Foucault, os momentos constitutivos do platonismo “e, justamente, um daqueles episódios essenciais na história das tecnologias de si, na longa história do cuidado de si, e que terá um forte peso ou, pelo menos, efeitos consideráveis durante a civilização grega, helenística e romana: práticas de concentração do pensamento, de retraimento da alma em torno de seu eixo, de retiro em si, de resistência etc.”(FOUCAULT, 1997, p.85).

Curioso como as técnicas de purificação e de concentração da alma no mundo grego, descritas por Michel Foucault, encerra as mesmas características do ascetismo yoguico. Em boa medida, e a tempo, enquanto o primeiro conjunto envolve um cuidar de si para governar a cidade, o yogi asceta busca, senão a inação, ao menos “a ação perfeita”, desde que desvinculada dos frutos da ação. Em termos ideais, o yogi consumado não vê o poder mundano como objetivo, mas sim o poder de transcender o mundo como uma meta parcialmente almejada por sua busca pela iluminação. Todavia, “o ponta-pé na escada da existência” não é um fim consensualmente almejado pelo yoga. Muito menos por Figueira e pelo Budismo, e de modo ainda mais distante desse ideal, está a Fundação Terra Mirim, comunidade que se contrapõe de modo quase absoluto a qualquer visão extramundana de rejeição do mundo. Em sua página

na Internet, encontramos de modo explícito, inclusive, a sua posição política especificada, sobretudo em termos de inclinações político-partidárias.

O que há de comum entre estes quatro grupos e mesmo entre os que podem ser englobados sob o rótulo Nova Era? Ou, de maneira mais condizente com o interesse desse estudo, com o chamado movimento místico-ecológico? O cuidar de si aparece como esse elemento central e se manifesta de modo diverso em cada um deles. O convite da Nova Era, em geral, implica em assumir esse cuidar de si, de modo quase obsessivo. Abundam formulações terapêuticas, sínteses de tradições espirituais e fragmentos de tradições, todas voltadas para o auto-cuidado, em uma infinita possibilidade de combinações. Em termos elementares, podemos aplicar aquilo que Foucault chamou de contraposições perturbadoras: “soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais teria senão ocupar-se consigo” (FOUCAULT, 1997, p.17).

Mas a ambivalência deste cuidado também é ressaltada por Foucault: “temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas.” (ibidem). Mas ainda há muito a explorar acerca do fundamento dessas tecnologias de si, observando-as no contexto de prática dos grupos aqui estudados. Para tanto, os capítulos a seguir deverão cumprir esse intento. O que nos importa agora é exhibir, de modo panorâmico e reticular, a importância deste elemento na formulação do argumento central: o cuidar de si é um ingrediente essencial deste movimento. Dos desdobramentos que assume o auto-cuidado depende a existência social de rede do movimento e eficácia de seu discurso geral.

2.4 O CUIDAR DO MUNDO COMO OBSERVANCIA ESPIRITUAL

O que representa o mundo para o místico? Neste tópico, cabe-nos retornar a discussão sobre a tipologia weberiana de rejeições do mundo aplicadas a aspectos doutrinários dos grupos aqui estudados.

Por que a rejeição do mundo aparece como forte alternativa no caso do yogi e do budista, ao menos de certo ponto-de-vista? A resposta parcial para essa questão nós vamos encontrar em suas fontes discursivas. No yoga, temos três escolas que disputam os óculos através dos quais o yogi passará a olhar o mundo: Samkhya, Vedanta e Tantra. No Sâmkhya, o mundo se desvela na dualidade entre Púrusha (comumente traduzido como espírito) e Prakriti (traduzido como natureza). A evolução cosmogônica do mundo se dá nesta dupla existência: o eterno e atemporal Púrusha e o reino da Prakriti, ou manifestação, e suas camadas. O objetivo do adepto dessa corrente é encontrado no yoga: a liberação das cadeias da manifestação de prakriti pela identificação com o Púrusha.

No Vedanta, o estudo do último dos Vedas (conjunto de escrituras sagradas da Índia Antiga), o mundo inteiro é uma ilusão e Brahman é a realidade absoluta. De modo mais refinado, a realidade do mundo é condicionada, relativa e inconsistente, maya (ilusão); Brahman é o princípio por detrás de toda manifestação ilusória. O objetivo do vedantin é reconhecer essa ilusão e viver para o Brahman, o Imanifesto. Ora, de modo mais ou menos imediato, não se pode esperar nenhuma ação de quem considera que toda realidade física é ilusória, o sonho de um Deus.

Entretanto, não é o que apregoa Krishna, no Bhagavad Gita, uma das mais importantes escrituras hindus, considerada por muitos como “a bíblia do yogis”: “a ação é melhor que a inação”; “cumpre o teu dharma”; “age”; “entra na batalha” – são exortações de Krishna a Arjuna, para que este assuma a sua posição na lendária batalha que estava prestes a acontecer, pela qual o arqueiro discípulo temia. Agir mas sem esperar pelos frutos da ação; agir de modo hábil, e todavia desapegado dos resultados a que essa ação levaria. Esta é a conclusão para o impasse ali travado, com diversas interpretações e conseqüências, em termos doutrinários. A ação livre de resultados é o objetivo almejado pelo yogi nesta senda.

O Tantra, compreendido como um amplo sistema cultural cujas origens se perdem na bruma dos cultos matriarcais pré-védicos, mas que retoma força na idade média indiana, inaugura um outro modo de ver as relações entre corpo e mundo e isso traz conseqüências apuradas à prática do yoga, conforme veremos no capítulo destinado a essa discussão.

Temos, no outro grupo, o Budismo. Obviamente, não se pode falar do Budismo de modo homogêneo sem incorrer em deturpações e imprecisões, mas tomando-o em linhas gerais, a partir dos ensinamentos do Budismo Tibetano tal como professados pelo Lama Padma Santem³, o mundo condicionado pode ser visto pela metáfora da Roda da Vida. O mundo está sujeito à impermanência, à transitoriedade; a verdadeira natureza da mente é a vacuidade, de onde co-emergem os fenômenos. Nada é sólido quanto parece, e o budista busca na meditação a sabedoria de Lótus que o conecta com o Real: a realidade fenomênica não tem uma existência independente, estável, autônoma. Há uma relatividade nas projeções que se afiguram no mundo. Daqui também poder-se-ia deduzir que não há muito o que fazer. No entanto, o ideal do budista é o caminho do Bodisatva: aquele que almeja a iluminação em benefício de todos os seres, e que trabalha sem cessar para o bem-estar e a liberação de todos do sofrimento – que é a base de uma das Quatro Nobres Verdades reveladas pelo Buda. O trabalho do Lama Padma Santem e seus discípulos vai na contramão dos que consideram que ingressar no budismo é ingressar numa senda de alheamento e descolamento do mundo em busca do próprio bem-estar. Há uma forte motivação para os seus encontros e retiros que está para além da conversão ao budismo, e resulta na divulgação do entendimento de suas chaves para compreender e atuar no mundo.

Se examinarmos também o terceiro grupo, o qual adotaremos com mais profundidade na observação da vida comunitária, veremos que em Figueira há uma síntese dessas duas atitudes. Uma crítica e rejeição aos valores mundanos são acompanhadas de uma mensagem e práxis de atuação no mundo. O mundo possui duas faces: uma realidade externa, imperfeita, fragmentada, em vias de destruição, e uma realidade interna, potente, oculta, unificadora, perfeita e infinita. É preciso trazer ao mundo externo, algo do mundo interno, através do trabalho, do silêncio e da oração. Conceitos como solidariedade e perdão, tão presentes nos ritos e nas falas da comunidade, podem ser explorados como componentes de atitude política, sobretudo se considerarmos a política como Arendt a conceitua. Isso todavia, faremos em um capítulo específico.

Destes quatro grupos, a Fundação Terra Mirim é a que mais parece invocar uma visão de mundo engajada em um contexto cultural e político bem delimitado. A tradição xamânica,

³ Lama Padma Santem é o Lama brasileiro da tradição do Budismo Tibetano de mesma linhagem do Dalai Lama. Doutor em Física pela UFRS e professor dessa instituição por vários anos, foi militante do movimento ecológico e praticante de Yoga, até ser ordenado pelo seu mestre budista, o Lama tibetano Rimpoche.

associada ao forte exercício de terapeutização, em nada obstaculariza o agente a atuar no mundo, assumindo posições, encarnando a espiritualidade de modo terreno. Poderíamos pensar em um misticismo intramundano, fortemente marcado por esse engajamento. Suas lideranças coadunam com um discurso intelectual de intervenção e, desde o site, tem-se clareza quanto aos vínculos institucionais necessários para a sua existência: a implementação de projetos com apoio internacional e nacional, o compartilhar dos resultados dos serviços profissionais de cada um para a manutenção da comunidade, os desafios e dificuldades encontradas para fazer essa opção pela vida coletiva – tudo se faz presente em um discurso racional e mundano.

Esta descrição sumária dos grupos em estudo nos serve apenas para mostrar as tendências e possibilidades que, teoreticamente, servirão de tipos gerais na compreensão do estilo de vida e atitude política do movimento místico-ecológico. Têm sido apontadas até o momento, as marcas que permitem considerar o fundamento crítico deste movimento face ao seu contexto moderno. Para tanto, foram salientadas algumas relações entre a mística e a modernidade, de um lado, e os ingredientes do misticismo atual em termos de cuidar de si e de possíveis modos de “cuidar” do mundo que este movimento desentranha. Essa preocupação nos conduz ao campo da política.

Política aqui é aproximada dessa visão mais origin'aria que encontramos em Hannah Arendt, quando ela afirma que é a pluralidade dos homens que constitui a esfera política. É a particularidade dos homens o fato de serem os únicos seres capazes de ação: nem os animais nem os deuses podem fazê-lo. É dito que os deuses, inclusive, só agem por intermédio dos homens – e essa noção de política enquanto atividade humana voltada para a ação e para o discurso, na pluralidade dos homens, é essencial para o que se quer analisar nesse estudo. Ora, uma tal concepção de política enquanto atividade humana que envolve a ação e o discurso na administração de meios para atingir o bem comum, a esfera pública, é necessária para não restringir a política ao que fazem ordinariamente os políticos. Política envolve pois o exercício da liberdade humana: o poder começar. (ARENDR, 2008)

Carozzi (2006) nos ajuda a perceber que a grande maioria dos estudos que procura articular religião e política o faz a partir de alguns eixos comuns: pressões das grandes organizações religiosas sobre o Estado para garantir a implementação de certas políticas, as atitudes dos membros e do aderentes de determinadas organizações religiosas em relação a certos itens da

agenda política; as convicções religiosas dos funcionários de governo; a criação de partidos políticos por parte das organizações religiosas; as políticas de Estado em relação ao pluralismo religioso.

Esto parece indicar que El Estado, por un lado, y las grandes organizaciones religiosas, por outro, ocupan un lugar hegemónico em nuestra concepción de La articulación entre religión e política, a pesar de que todos mantenemos definiciones más amplias tanto de una como de la otra cuando las consideramos por separado. (CAROZZI, 2006, p.12).

Por outro lado, a autora também vai indicar que há um outro modo de articulação entre religião e política que foi muito freqüente entre a década de 60 e 70, que consiste em indagar, a partir de alguns marcos teóricos do marxismo, sobre as relações entre religiosidade popular, consciência de classe e revolução.

Dadas las escasas oportunidades que la historia latinoamericana proporciona para investigar empíricamente esta relación, las respuestas a las cuestiones así levantadas son generalmente especulativas refiriéndose al potencial transformador de la religión y sus potenciales límites que parecen depender más del grado de simpatía que el investigador tenga con la actividad religiosa que de su análisis de algún caso concreto de relación. (CAROZZI, 2006, P.13)

Seria exaustivo e pouco eficaz compor um inventário desses estudos. A própria autora se exime da tarefa, buscando converter seus esforços na análise de quatro casos empíricos relacionando movimentos sociais e Nova Era na Argentina, evidenciando antes “*la cross-fertilización entre los estudios de nuevos movimientos religiosos y los de nuevos movimientos sociales*”(CAROZZI, 2006, p.14).

Entre o rol de possibilidades dessa articulação proposta pela autora, podemos destacar: 1) grupos religiosos têm o potencial de atuar como fontes, facilitadores e potencializadores de movimentos sociais, emprestando-lhes suas estruturas de organização e comunicação, bem como visões, habilidades e táticas que podem ser utilizadas por distintos movimentos sociais emergentes; 2) a relação encontrada por Kent (1993), em que os grupos religiosos podem apropriar-se da retórica de um movimento social modificando seus objetivos, como no caso em que “grupos religiosos orientalistas jerarquicamente organizados que proponían la transformación individual, por un lado, y la retórica del movimiento de la Nueva Izquierda em

los Estados Unidos, por otro.”(CAROZZI, 2006, p.16). 3) Adicionalmente, alguns estudos têm encontrado que os novos movimentos sociais possuem características tradicionalmente atribuídas aos movimentos religiosos em geral: os sentimentos otimistas que emergem da convicção de que finalmente “el bien triunfará sobre el mal; la inmersion “efervescente” en las actividades del movimiento que celebran su unidad y su propósito o uma vision espiritualizada de la situación que el movimiento busca alcanzar,a menudo suscitan sentimientos asociados a la sacralidad”. (CAROZZI, 2006, p.16).

A que possibilidade de articulação o presente estudo tenderá encontrar? Uma quarta perspectiva pode se abrir, quando um movimento religioso, de cunho místico, se apresenta como uma alternativa de participação política, de fundo ecológica, e parece angariar adeptos de outros movimentos sociais, inclusive outrora filiados a partidos políticos de esquerda, conforme pôde se verificar nas entrevistas que compõem o material empírico desta tese. Mas nessa primeira aproximação, uma tarefa mais geral se torna premente. Perguntar-nos sobre o cenário, o pano-de-fundo que descortina para nós a contextualização do místico-ecológico é também indagar sobre a historicidade do movimento, tarefa a ser realizada em parte, no tópico seguinte.

2.5 SOBRE ARVORES E BUDAS – GLOBALIZAÇÃO, VALORES MISTICOS E CONTESTAÇÃO SILENCIOSA

Nesta seção, pretendo discutir conceitos e questões referentes ao movimento místico-ecológico em um território pouco freqüentado por suas marcas doutrinárias: o território da política. Tal empreendimento nasce da suspeita de que esse conjunto de práticas e saberes oriundos de um campo comumente identificado como religioso, o da espiritualidade, tem algo a dizer de modo muito particular no que tange aos “novos movimentos sociais”, surgidos nos anos 60 e 70, portando bandeiras múltiplas de afirmação identitária e de contestação de valores, a exemplo: o movimento das mulheres, o movimento anti-homofóbico e o movimento ambientalista. Há um cruzamento de interesses e visões de mundo entre esses movimentos e o misticismo ecológico que tem proliferado no âmbito urbano (SOARES,1997), mas que parece encontrar sua expressão máxima na formação de comunidades e ecovilas;

entre elas, a comunidade Figueira, localizada em Carmo da Cachoeira, sul de Minas Gerais, e a Fundação Terra Mirim, localizada em Simões Filho, Bahia.

Tarrow define movimentos sociais como “desafios coletivos baseados em objetivos comuns e solidariedade social numa interação sustentada com as elites, opositores e autoridades. Esta definição, vai dizer Tarrow, tem quatro propriedades empíricas: protesto coletivo, objetivo comum, solidariedade social e interação sustentada.”(TARROW, 2009, p.21) A ruptura produzida pelos movimentos sociais, Tarrow vai reconhecer que “quase sempre pública por natureza, pode assumir também a forma de resistência pessoal coordenada ou de afirmação coletiva de novos valores”(TARROW, 2009, p.21). Isso implica, por exemplo, “desafiar códigos culturais através de novas práticas religiosas e pessoais” (TARROW, 2009, p.22).

Em outros termos, o desafio agora inaugurado resvala na contextualização política do objeto de estudo. Certamente, muito dos autores aqui convocados não estudam o tema do misticismo, mas seus achados, suas reflexões, podem contribuir na constituição de uma espécie de pano-de-fundo, ou, no mínimo, um rol de questões que lhe servem de guia, de parâmetros para compreender as atitudes políticas que se fomentam neste campo. Uma pista para essa compreensão pode ser dada por Nogueira (2004), quando ele insinua que: “As idéias democráticas estão sendo hoje, simultaneamente, estimuladas e emperradas pela vida contemporânea. Há uma situação objetiva (material e espiritualmente falando) que as excita e trava.”(NOGUEIRA, 2004).

Ainda de modo generalizante, na tentativa de chamar a atenção para uma aspiração presente nos movimentos sociais de hoje, podemos fazer referência a um dos símbolos do movimento Zapatista. Trata-se de um quadro que reproduz o planeta, com todos os seus seres, circundado por humanos de diversas etnias, todos de mãos dadas, formando um grande círculo que corresponde aos contornos da Terra. No centro, um mosaico de cores, pássaros, árvores e animais. Nada mais emblemático: “Para todos, tudo”. “Um outro mundo é possível”. O movimento Zapatista não será aqui estudado. Mas sua referência é apenas para identificar certa aspiração comum, a idéia de uma unidade planetária em sua diversidade de formas e seres. Este é o componente básico essencial na visão de mundo do misticismo ecológico. Mais sobre ele será dito ao longo dessas páginas. Por ora, faz-se necessário discutir os fundamentos de natureza política que justificam sua inserção nesse campo.

Em “*Um estado para a sociedade civil*”, Nogueira demonstra que o terreno das relações entre Estado e Sociedade civil mostra-se bastante congestionado na passagem para o século XXI. Para tanto, ele vai relatar um triplo esgotamento: primeiro, o modelo de desenvolvimento do capitalismo no decorrer dos dois últimos séculos. Assim ele o descreve: agressivo, predatório da natureza, impulsionador da produção intensiva de bens de consumo supérfluos, baseado na subordinação da ciência e da tecnologia aos ditames da produção mercantil, “cronicamente incapaz de produzir, ao mesmo tempo que progresso técnico e superprodução de bens, padrões superiores de vida coletiva, trabalho e distribuição de renda.” (NOGUEIRA, 2001, p.77)

A segunda falência diz respeito ao programa neoliberal, com suas políticas de desregulamentação e de ajustes de clara orientação monetarista. Para Nogueira, ainda que o neoliberalismo persista de forma camuflada nas agendas governamentais, o que fica evidente é a inadequação deste programa “aos ideais de uma boa sociedade ou mesmo de uma economia capaz de realizar a essência do capitalismo”(NOGUEIRA, 2001, p.78). Não fica claro exatamente qual seria essa essência, mas Nogueira prossegue. Faz uma vaga referência a crise da esquerda, visto que esta recebeu o impacto das mudanças estruturais que afetaram as sociedades contemporâneas e sentiu os efeitos da desagregação do sistema socialista do leste Europeu.”(NOGUEIRA, 2001, p.78).

A partir do breve diagnóstico que ele vai desenvolver em páginas posteriores, Nogueira reúne os aspectos que envolvem um ressurgimento do potencial crítico para a ação em uma sociedade civil (global?). Aqui estamos diante de um conceito que, sem dúvida, carece maior explicitação: o caráter transnacional dos impulsos para os movimentos sociais se apresenta em um feixe de questões, entre elas, as de natureza ambiental. “São fatos que anunciam um aumento do desconforto global e da disposição cívica de lutar por ‘outro mundo’”. (idem)

No tópico deste mesmo texto, “Vitórias da realidade”, Nogueira argumenta que os reajustes, os enxugamentos e a liberalização oriundos de uma racionalização fundada no neoliberalismo passam a ser vistos por seus próprios defensores como um processo global também produtor de efeitos negativos, até então não reconhecidos ou menosprezados. “Em decorrência, os trabalhadores, vítima principal dos ajustes neoliberais, deveriam esforçar-se para quebrar a cultura individualista neles introjetada ao longo da história do capitalismo e recuperar mais plenamente os vínculos de solidariedade e o espírito de luta.” (NOGUEIRA, 2001, p.80)Em

que medida, isso tem condições objetivas de ser realizado foge aos parâmetros desse trabalho. Ainda assim, termos como “solidariedade” e “espírito de luta” estão por demais presentes no discurso dos agentes do movimento místico-ecológico, seja como referência simbólica nas canções que a animam, seja enquanto componente doutrinário⁴ motivador de suas ações.

O autor revisa as promessas do reformismo liberal, concluindo que suas receitas não ofereceram alternativa real aos problemas do capitalismo. Mesmo onde havia padrões reais invejáveis de equidade, tais problemas penetram pelas fendas da ordem social, encarapitados nos ombros de desempregados, estrangeiros e migrantes. Cristalizam-se e ganham inédito aprofundamento em países historicamente desnivelados e que há décadas vivem uma expectativa de que estariam para iniciar uma era de maior justiça social.” (NOGUEIRA, 2001, p.83)

Mas Nogueira está particularmente interessado em comentar os efeitos neoliberais nos países latinoamericanos. A crença de que era preciso “fazer crescer o bolo para depois distribuí-lo” redundou em uma falência do milagre: o crescimento econômico em nada contribuiu para o desenvolvimento social mais amplo. Ele vai dizer que “ a inoperância dos governos ressoou na sociedade, colaborando sobremaneira para tensionar as relações sociais e a convivência democrática.”(NOGUEIRA, 2001, p.84)

De modo quase otimista, Nogueira afirma haver um modo de pensar as relações entre economia e sociedade, presente nas agendas de governo, ONGs e partidos democráticos, bem como se insinua nas agências internacionais de fomento. Este novo modo de pensar faz crer que: “a política econômica não pode ser concebida de costas para a sociedade, como atributo de técnicos e funcionários preocupados em racionalizar custos e em privilegiar a lógica dos mercados: ela precisa ter um forte e claro conteúdo social.” (NOGUEIRA, 2001, p.85).

Embora sua preocupação central seja a busca por uma noção de Estado compatível com o projeto democrático e sua relação com a sociedade civil, uma reforma pela qual lutar, o autor lança questões cruciais para o debate acerca das moções de um movimento radicalmente alternativo, emergente, que, todavia, não vê o Estado como solução inevitável

⁴ Em um dos CDs de Yatri, uma das palestrantes de Figueira, intitulado “solidariedade”, há um discurso que intenta ampliar o conceito de ser solidário: não o é se o fazemos para o grupo ou uma causa que defendemos, pois ainda há um certo egoísmo; tal noção deve ser estendida para além dos padrões convencionais.

instrumento/meio para a transformação ou o conjunto de transformações sociais requeridas. (NOGUEIRA, 2001, p.87)

Sobretudo quando afirma que a crise tem uma causa de natureza essencialmente política, o autor depreende de tudo isso o que “faz com que a sociedade perca a capacidade de planejar destinos e viver utopias.”(NOGUEIRA, 2001, p.90). Ainda em meio a crise, o autor reafirma que “o projeto democrático não se encontra bloqueado, mas desativado. Repõe-se a cada dia, a cada dia impõe recuos à hegemonia neoliberal. Não por meio da celebração abstrata de valores superiores (liberdade, igualdade, justiça social), mas de inúmeros atos cotidianos de contestação, de “desobediência”, de quebra de hierarquias autoritárias, de conquista de novos espaços de organização, de repúdio a injustiças e atrocidades.” (NOGUEIRA, 2001, p.100).

Ele vai dizer ainda que “a plena ativação do projeto democrático depende de um encontro entre essa desobediência civil e a política, tanto no sentido de uma reunião da vida com as instituições (associativas e representativas) quanto no sentido de uma melhor articulação entre interesses, identidades, valores e opiniões.”(NOGUEIRA, 2001, p.101) E vai além: “Isso significaria repor o fazer política como atividade que se ocupe das questões fundamentais, “não para dar a elas respostas definitivas, mas que não possamos deixar de nos perguntar quem somos, por que estamos juntos e que objetivos desejamos alcançar.” (NOGUEIRA, 2001, p.101). Se levamos adiante este argumento, poderemos então compor uma articulação com o que se poderia chamar de reflexividade do mítico-ecológico. O diagnóstico de desencantamento da política, mesmo que seja precitado, pode ser um indicador da fragilidade das alternativas hodiernamente instituídas, tendo como exemplos os relativos fracassos do neoliberalismo e mesmo do comunismo de Estado, ainda que em termos axiológicos. Estaríamos de um fosso que demandaria outras alternativas, ao menos do ponto-de-vista ético? Um discurso profético, oriundo do imaginário místico, poderia responder a esse fosso?

As reflexões de Nogueira culminam em uma direção não imediatamente relacionável ao nosso tema. Ele termina por criticar a noção de uma sociedade civil genuína sem o Estado. No entanto, suas constatações aqui expressas apontam para um terreno fértil quando se quer pensar a política a partir de valores que não se reduzem ao campo político e que são oriundos de fora dele. O que se está demandando aqui é uma re-significação da política, ou, ao menos, uma abertura para novos sentidos para a política. Essa abertura se ressentida da precariedade dos sentidos já postos, da falência ou do esvaziamento de um certo sentido majoritário do

político. Por outro lado, pode-se perceber elementos que induzem a uma colocação do problema em outros níveis.

Esta reflexividade, marca da modernidade para Giddens, encontra ressonância em uma atitude reflexiva que é componente essencial de um *habitus* místico contemporâneo. Os próximos capítulos terão como exercício o aprofundamento desse *modus vivendi*, em suas várias dimensões. Mas há um aspecto ainda não mencionado do misticismo ecológico atual que assume centralidade se quisermos compreender o movimento: o seu caráter transnacional. Em setembro deste ano de 2009, estaria programado um grande evento na comunidade de Figueira, que ocorre anualmente e reúne cerca de 2000 pessoas de todo o mundo. Delegações da Europa, Estados Unidos e principalmente dos demais países da América Latina, sobretudo os do Cone Sul, preenchem as amplas acomodações da comunidade; há, inclusive, os que levam barraca para acampar em suas grandes áreas, para a Reunião Aberta, onde se faz uma avaliação geral do movimento. Semanas antes, porém, os outrora convidados receberam um e-mail, informando o cancelamento da reunião e das hospedagens, em atendimento “às circunstâncias globais” e em “atendimento às solicitações do ministério da Saúde”, quanto a evitar aglomerações em virtude da epidemia da gripe suína. Foi sabido, entretanto, que a solicitação veio da própria Secretaria da Saúde do município de Carmo da Cachoeira, pelo temor da população local a epidemia.

Os fortes vínculos internacionais e o cumprimento de uma agenda transnacional de seus agentes são uma marca do movimento místico-ecológico. Qual a origem dessas imbricações? Nesse sentido, rumo a globalização, encaminhamos nossas indagações. Aqui, o pano-de-fundo da modernidade ganha um acento mais específico: diz respeito a um discurso que tem amplas repercussões políticas, econômicas e culturais – a globalização e seus dilemas passam a ser a chave para compreender a inserção política do misticismo ecológico na modernidade.

2.6 GLOBALIZAÇÃO: CONCEITOS, DIMENSÕES E DILEMAS

Que elementos teóricos permitem pensar a globalização? Trata-se, é certo, de um objeto empírico multiforme, sobre o qual não se diz em definitivo “o que é”, mas que, fundamentalmente, É (BARTELSON, 2000). Está em curso: é inevitável? Como fenômeno

sócio-histórico que se acumula, que atravessa fases e permite leituras polissêmicas, a globalização tem início no século XVI, com a disseminação do cristianismo sobre os povos colonizados, segue o século XIX com o acirramento da colonização e chega ao século XX com uma progressiva descolonização pós-segunda guerra mundial, a assunção da Guerra Fria e a dissolução da mesma, consagrando a hegemonia norte-americana sobre o mundo globalizado. A discussão que esse tópico introduz diz respeito à atual fase da globalização. Como caracterizá-la?

A sua dimensão econômica possui uma significação central na discussão de muitos autores. Procuram eles evidenciar, por exemplo, a evolução dos ciclos de reprodução do capital que marcaram o século XX, salientando duas fortes tendências: a supracitada dominação norte-americana que, aliás, caminha nos últimos anos, para uma derrocada de sua posição outrora majoritária no cenário internacional, de conseqüências imprevisíveis, e o fortalecimento do neoliberalismo, com suas teses vitoriosas até a alguns anos atrás. “Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, e em escala ainda mais ampla desde o término da guerra fria, o capital adquiriu proporções propriamente universais.”(IANNI, 1996, p.19).

A maior mobilidade das mercadorias e de capitais, o nível de interpenetração das economias nacionais e a maior integração que tudo isso supõe no conjunto do sistema e nos distintos mercados mundiais, são algumas das principais tendências constitutivas da globalização e, vai dizer o autor, refletem mudanças profundas nas bases técnicas e nas relações econômicas, sob as quais se desenvolvem a produção, a circulação e o financiamento de bens.

Já Held argumenta que qualquer descrição da globalização como simples perda do poder nacional distorce o que está ocorrendo. De um lado, a desregulamentação do capital. De outro, estados tem se tornado centrais em novos tipos de colaboração transnacional, como as formas de aliança militar e os avanços dos regimes de Direitos Humanos. Ao contrário de Reyno (1990), Held atesta para um maior poder estatal no contexto da globalização em relação ao período precedente. Os governos, em sua visão, estão ajudando a criar e agora a compartilhar a arena global com outros agentes e organizações: intergovernamentais, agências internacionais, instituições quase supranacionais com a União Européia, participando intensamente de políticas globais.

Mas uma das maiores contribuições de Held para pensar o objeto de interesse central desse artigo é a sua idéia de comunidade política de destino. Uma coletividade auto-determinada – pode não ser significativamente localizada nas fronteiras de um único estado-nação. Sua emergência se dá em um contexto marcado por uma série significativa de novos tipos de problemas de fronteiras: epidemias como a malária, o tema do uso de recursos não-renováveis, ameaças de destruição em massa, entre outros temas, não podem ser facilmente categorizados em termos domésticos ou internacionais. A visão de uma comunidade política de destino, e mais amplamente, de uma comunidade de destino planetário, fornece um importante componente para a formação a visão de mundo místico-ecológico, conforme se verá mais adiante.

Antes, contudo, é necessário explorar melhor o campo teórico-discursivo acerca da globalização. Bartelson vai elencar três paradigmas que frequentemente aparecem na literatura acerca desse fenômeno histórico. Há, em primeira instância, a noção de *globalização como transferência*, como mera difusão de informações, tecnologias e de trocas internacionais, sustentadas por sistemas financeiros. Esta seria uma visão incompleta, detentora de uma insuficiência analítica, por não levar em conta a noção de sistema multidimensional em que não apenas o econômico impera como poder globalizante. A segunda visão deriva do estruturalismo e descreve a globalização como ‘transformação’; numa perspectiva macrofuncional, as unidades nacionais seriam residuais em relação ao sistema, de onde provém as transformações estruturais.

Uma terceira abordagem, e certamente Held nela se inclui, prioriza a idéia de inovação no campo político, em que novos referenciais tendem a destruir unidades identitárias, em que há uma alteração das condições reais de existência sócio-política e que as próprias identidades dos agentes são colocadas em questão pelos movimentos transnacionais. A noção de *transcendência*, cara a essa perspectiva, é especialmente adequada para compreender os mecanismos de ação do movimento que se quer analisar neste texto.

Destas três abordagens, como um mosaico, somam-se as dimensões da globalização: enumeram-se seis: a histórica, a econômica, a financeira, a cultural, a política e a normativa. Para efeito deste estudo, as dimensões cultural e política apresentam-se como de maior relevância, porquanto serão tratadas com maior acuidade.

Prosseguindo a idéia de comunidade política de destino, Held é um dos autores que apostam no modelo cosmopolita da democracia, como capaz de dar conta de uma das tensões mais freqüentes do direito internacional na globalização: como conjugar o civil e o universal, levando em conta identidade nacional, filiação religiosa, soberania estatal? Podem os direitos serem efetivamente traduzidos em direitos humanos ou universais? Ele argumenta que a globalização tem gerado forças a favor da consagração de diferentes direitos de cidadania. O desejo de preservar algo significativo e tangível dentro da cultura local, afirma ele, no contexto de profundas tendências globalizantes, é o que sustenta boa parte dos fenômenos políticos mais tensos/intensos da atualidade, da revitalização étnica ao separatismo político e os movimentos a favor da democracia local.

Para Held, enquanto política de auto-determinação, o modelo cosmopolita de democracia abre a possibilidade de criar um marco institucional expansivo que regule de forma democrática o estado e as sociedades. A soberania do estado passa a atender a “constelações espaço-temporais maleáveis”, em que os estados deixam de ser os únicos centros de poder legítimo e os agentes passam a ter múltiplas cidadanias.

Held ainda afirma que o estabelecimento de um modelo cosmopolita de democracia tende a fortalecer a democracia dentro das comunidades e as associações civis desde fora, por meio de uma rede de agências e assembleias regionais e internacionais. O impulso a favor desta rede resvala em uma ampla gama de processos e forças: o desenvolvimento de movimentos transnacionais básicos com claros objetivos regionais ou transnacionais, como a proteção aos recursos naturais e o meio ambiente, prevenção ou luta contra epidemias, direitos e obrigações legais com “o patrimônio comum da humanidade, a proteção dos desamparados, a defesa dos direitos humanos e o uso da violência, emergência e proliferação de instituições que coordenam forças e transnacionais desde a ONU e suas agências até as redes e organizações políticas regionais.

O autor defende a idéia de que é preciso criar novos mecanismos organizativos e legais para o futuro, concebido em termos cosmopolitas, fundado no direito democrático básico e pela interconexão profunda entre as comunidades e suas relações democráticas. É certo, no entanto, que a idéia de “universal” e até de “direitos humanos” são passíveis de crítica por representarem abstratamente ideários tipicamente ocidentais. Wallerstein vai alertar quanto ao uso desatento de tais termos, assim como vai colocar em questão a própria noção de soberania,

mostrando o quanto o uso da mesma, no cenário político internacional, é problemático e desigual. No entanto, continuando no plano normativo do “dever ser”, onde estão assentados os ideais cosmopolitas, Held nos lembra que:

O Bem democrático é o marco de referência para a elaboração da política pública, porém os resultados da dialética entre autonomia ideal e real, a ideal e a alcançável, a ideal e a urgente seguiram sendo contingentes, submetidos a negociação política cotidiana e a toma lá dá cá contínuo da prática democrática em todos os níveis. (HELD, 2000 – Tradução livre).

Ainda no plano ideal de filosofia política, é este autor que vai dizer:

Uma democracia cosmopolita deve sempre ser um conjunto de organizações, associações e agências que promovem seus próprios projetos, sejam econômicos, sociais ou culturais, porém estes projetos devem sempre estar sujeitos às restrições dos processos democráticos e a estrutura comum de ação política. (HELD, 2000 – Tradução livre)

Autonomia e regulação que favoreceriam a atuação de comunidades ecológicas que buscam a auto-suficiência? Para tal demanda, é necessário antes enfrentar os dilemas históricos que se acumulam com a globalização.

2.7 ATORES HEGEMONICOS E AS DEMAIS PEÇAS DO XADREZ

Ainda que o título deste tópico sugira algo semelhante, é preciso evitar uma visão puramente maniqueísta ao se tratar da globalização. Nada é tão definitivo, embora algumas marcas gerais possam ser, de longe, observadas. Uma delas diz respeito à percepção do jogo de forças ambivalentes que prevalecem no contexto da globalização.

No que diz respeito ao estado-nação, alguns autores consideram sua derrocada evidente, como foi mencionado acima. No entanto, alguns expoentes apontam para um novo reordenamento do estado, enquanto agente das classes dirigentes, e neste caso submetido a uma elite supranacional, sendo que Estado nasce imbricado pelos interesses do capitalismo. Se os interesses multinacionais enfraquecem seu poder, o reordenamento da política internacional, tendo em vista a mutação no ciclo de reprodução do capitalismo na fase do capital global

(decorrente do receituário do neoliberalismo), proporciona também outras funções e sentidos para o Estado, sobretudo quando se trata da tendência ao multilateralismo abrangente.

Behzad Yaghmain procura investigar os fundamentos econômicos dessas transformações do papel do Estado, revisando e fazendo uma crítica à tradição da teoria da regulação, de matriz francesa. Ao reconhecer a importância do conceito de regulação para analisar a atual complexidade do estado na acumulação capitalista, ele vai fazer ver que, em primeiro lugar, “a regulação do sistema capitalista é uma criação social. Suas crises estruturais são manifestações da não-conformidade entre instituições econômicas e sociais, a incoerência do esquema de reprodução e o equilíbrio entre acumulação e consumo”.

E em segundo lugar, após fazer uma revisão histórica das fases de acumulação do capital e seus modos de regulação, o autor mostra que, na teoria tradicional, a economia internacional é vista como a soma total de várias unidades nacionais. O que acontece, no entanto, é que tal perspectiva limita a habilidade de teorizar sobre os arranjos regulatórios emergentes no cenário do neoliberalismo. O ponto central para Yaghmain é levar o debate ao cenário da acumulação global. O neoliberalismo aqui representa “uma configuração regulatória que facilita a acumulação das frações mais globalizadas do capital. Mas isso não necessariamente implica na resolução da crise dos lugares nacionais. Leva, em muitos casos, ao aprofundamento da crise. O atual regime de circulação do capital global, sob a égide do neoliberalismo, requer modos de regulação que estão para além do poder estatal. O autor menciona um estado supranacional para atualizar as formas atuais de contradição entre capital e trabalho e a competição de capitais como contratendências dentro do emergente global regulatório. Nesse sentido, a criação da Organização Mundial do Comércio é um importante passo, inclusive para a formulação e o fortalecimento das condições regulatórias da acumulação internacional e acordos multilaterais

As transnacionais constituem-se em importante foco de atores hegemônicos nesse contexto. Reyno (1999) mostra que não somente estamos diante de uma crescente presença das empresas transnacionais na economia mundial e no processo de globalização como também, e principalmente, esta presença concentra-se em um pequeníssimo número de grandes corporações que tem suas bases maiores nos países desenvolvidos.

Para o autor, essa base nacional das grandes corporações tem sido um dado de primeira importância na hora de avaliar os conteúdos do atual processo de globalização e, em particular, o grau em que o dito processo aponta ou não tanto para uma crescente dissociação entre as empresas transnacionais e seus respectivos países de origem, beneficiando-os, bem como o monopólio tecnológico e estratégico que as mesmas dispõem. Além disso, o autor vai evidenciar os grandes capitais como principais atores da globalização, e os impactos das empresas transnacionais sobre os Estados. Estes tornam-se figuras subordinadas aos ditames dos organismos transnacionais sob o comando do grande capital de caráter global.

Bertrand Badie pode aqui ser lembrado quando ele mostra que:

Os acordos assinados com o FMI por diferentes governos da Ásia tiveram especialmente o efeito de reduzirem, ou mesmo de porem em causa a especificidade das receitas asiáticas de desenvolvimento: a soberania é aqui atacada na sua própria essência, as *collapsing economies* conduzem à instalação de um mecanismo de banalização neoliberal de inspiração anglo-saxônica, diminuindo as opções governamentais e reduzindo a particularidade dos modelos”. (BADIE, 2000, p.142).

Para Ianni, estes compõem controvérsias sobre como administrar as dívidas interna e externa, como desestatizar ou regular a economia, reduzir tarifas, acelerar a integração regional.

São controvérsias em boa medida induzidas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) o banco Mundial (ou Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD)) e o Acordo Geral de Tarifas e Comércio (GATT) substituído em 1995 pela Organização do Comércio (OMC); mas também agiliadas pelos lobbings, marketings e mídia, sempre em escala mundial. São estruturas globais de poder, às vezes contraditórias em suas diretrizes e práticas, mas sempre pairando além de soberanias nacionais e regionais.(IANNI, 1996 p.21).

2.8 OS ATORES CONTRA-HEGEMONICOS: (DIS)POSIÇÕES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

É preciso verificar se o ideal de uma sociedade cosmopolita, anteriormente tratado, seu caráter doutrinário e como postura moral dos seus proponentes (HELDS, HABERMAS), mantém a mesma estrutura de poder no cenário internacional, quando privilegia a ação dos países de

“autoridade superior” para resolver conflitos entre Estados beligerantes. Velasco e Cruz aponta para essa dimensão pouco elucidada do ideário, elencando algumas críticas contundentes ao modelo de Helds. 1) A falta de clareza quanto à própria idéia de “comunidade política”, a ausência da categoria “povo”, o que tornaria as consultas facilmente manipuladas pelas burocracias globais, públicas e privadas.2) as expectativas demasiadas na constituição pelas organizações e pelos movimentos transnacionais de uma sociedade civil global. Para Velasco e Cruz, é preciso olhar com ceticismo para essas projeções: “Elas tendem a minimizar a heterogeneidade que se manifesta nesse espaço, ao qual passam a atribuir significados intrínsecos (...). Elas silenciam um aspecto perturbador, qual seja, a relação funcional e genética que algumas das mais importantes dessas organizações mantêm com o universo dos grandes grupos econômicos e com os estados.”(VELASCO; CRUZ, 2004, p.224).

Velasco e Cruz procura evidenciar a permanência da lógica de poder no discurso de Held e mesmo de Habermas quando alega que os mesmos teriam apoiado a intervenção militar dos Estados Unidos no Iraque. Sua perplexidade, todavia, se volta para um comentário de Held acerca da “intervenção humanitária” que integra o repertório da democracia cosmopolita, exercendo-se inclusive no campo das relações de mercado, com o direito de aplicar sanções econômicas para impor a observância de normas sociais a firmas e a países recalcitrantes. “Seria o caso de perguntar: será que Held tem consciência exata do que diz? O que está sugerindo? A aplicação em escala global, do modelo de embargo imposto há mais de quarenta anos a Cuba? Ou tem em mente algo mais incisivo, como as sanções aplicadas ao Iraque desde a Guerra do Golfo – que (...) já ceifaram centenas de milhares de vidas?”(VELASCO; CRUZ, 2004, p.224).

Isso nos demonstra que, de algum modo, o discurso do poder hegemônico se insinua mesmo no plano teórico da proposição de utopias como a do modelo cosmopolita. Esse aspecto invalidaria tal proposta? Não necessariamente, mas aponta para a complexidade discursiva presente no cenário: “direitos humanos”, “soberania”, “humanitarismo”, estes e outros termos carecem da devida atenção às especificidades históricas quando são utilizados. Podem escamotear ideários corrompidos, contra os quais os movimentos transnacionais devem se insurgir contra, também no espaço das disputas simbólicas, travadas nos grandes debates acadêmicos (BOURDIEU, 1999).

No cenário da globalização, a dimensão cultural tem um peso determinante para compreender o surgimento e fortalecimento dos movimentos sociais, particularmente dos movimentos transnacionais, e especificamente do movimento místico-ecológico transnacional. Um dos aspectos dessa dimensão cultural, no que diz respeito aos motivos da contestação, é abordado por Fraser (2000). Ela argumenta que a partir de 80, muitos que levantaram bandeiras da sexualidade, gênero, etnicidade aspiravam não somente afirmar bravamente identidades negadas mas por trazer uma dimensão mais rica para batalhas sobre a redistribuição de riqueza e poder. No entanto, sua observação mais aguda é a de que a centralidade das lutas por reconhecimento identitário no final do século XX, envolvendo batalhas pelo multiculturalismo, em que há um relativo declínio de lutas por redistribuição comunitária.

Para a abordagem multiculturalista, afirma Fraser, o problema da má distribuição é secundário em relação ao problema do reconhecimento, visto que as desigualdades econômicas são simples expressões de hierarquias culturais. A autora evidencia o reducionismo presente nessa abordagem, apesar de reconhecer que o culturalismo pode ser bem aplicado em certos contextos – onde a depreciação identitária pode ser perfeita e imediatamente traduzida em injustiça econômica. Mas, em seguida, acrescenta que tal sociedade puramente cultural não existe no mundo atual onde a mercantilização invade todas as sociedades em algum grau.

A dimensão cultural, a discussão sobre a identidade, a afirmação de estilos de vida – tudo isso diz respeito diretamente ao movimento com o qual nos deparamos neste estudo. Para apresentá-lo, todavia, convém explicitar, ainda que de modo sumário, o solo de inquietações do qual emerge. Em uma observação aparentemente banal, Ianni nos dá uma importante pista para reconhecer a demanda de sua principal fonte: “são muitos os que já reconhecem que vivem no mesmo planeta, como realidade social, econômica, política e cultural. O que parecia, ou era, uma abstração, logo se impõe a muitos como realidade nova, pouco conhecida, com a qual há que se conviver. O planeta Terra torna-se o território da humanidade”. (IANNI, 1996, p.26)

Um dos pilares do movimento místico-ecológico está na assunção dessa percepção de que, em meio à diversidade plural de culturas e religiões, há uma unidade que religa o humano aos outros seres e ao planeta que habita. Ainda em seu caráter meramente retórico, tal crença ou atitude básica parece ser originária de práticas e saberes, e de um modo de

rejeição/contestação a tudo o que não coaduna com essa crença, ou mais especificamente, uma rejeição aos sistemas de poder e suas dinâmicas excludentes.

Ianni prossegue: “É muito significativo que a problemática ambiental, ou propriamente ecológica, tenha sido reaberta em termos bastante enfáticos na época da globalização. Em poucos anos, formaram-se movimentos sociais empenhados em denunciar as agressões ao meio ambiente, reivindicar medidas de proteção, exigir a reposição de condições originais”. (IANNI, 1996, p.26)

Esse o contexto em que muitos começam a compreender que possuem problemas similares, a despeito de viverem em condições diversas, em lugares distantes, sob distintas formas de governo.(...) O que era local e nacional pode tornar-se mundial. O que era antigo pode revelar-se novo, renovado, moderno, contemporâneo. Formas de vida e trabalho, imaginários e visões do mundo diferentes, Às vezes radicalmente diversos, encontram-se, tensionam-se, subordinam-se, recriam-se. (IANNI, 1996, p.29)

Quando Touraine menciona o movimento ecológico como aquele capaz de aglutinar atitudes em torno de um conflito central, era certamente a esse aspecto unificador do plural a que se referia. Era, sobretudo, referência a um movimento que contém em si uma rica heterogeneidade de atuação, de tendências e correntes muitas vezes divergentes e que Viola procurou sistematizar em algumas categorias.

Este seria, no entanto, apenas um dos movimentos transnacionais existentes neste contexto. Em “*From lumping to splitting: specifying globalization and resistance*”, Tarrow evidencia que nem todos os movimentos de resistência se referem diretamente à globalização. Ele menciona a campanha anti-WTO em Seattle como pretexto para um protesto doméstico, entre outros. O protesto Free Tibet também não se pode referir à globalização; antes, ele só é possível graças à mesma, conforme se verá nas páginas seguintes. Sua luta pode ser considerada de caráter nacionalista, mas seu apelo cosmopolita e multicultural é, de longe, muito mais expressivo. Trata-se, em boa medida, de uma luta por reconhecimento de caráter cultural. O próprio Dalai Lama admite ter abdicado da independência política, sua luta é por uma autonomia cultural, marcada pelo budismo e por tradições milenares de seu povo. Que interesses econômicos justificariam a empreitada? Este é um índice da importância que um fenômeno cultural possui como motivação para a contestação.

Tarrow vai propor o exercício analítico de desmembrar os termos globalização e resistência, demonstrando o quanto de difuso e divergente costuma ser encapsulado em um mesmo conceito. Assim, a seu ver, para o termo “globalização” no que se refere aos estudos de contestação transnacional, convém distinguir duas partes importantes do processo: integração econômica global e internacionalização. Quanto à integração econômica global, seu diagnóstico aponta para a forte versão de que o projeto econômico internacional neoliberal governe todas as formas de atividade econômica. Os Estados estão perdendo sua autonomia, são subordinados ao poderio econômico americano. E por internacionalização, ele quis dizer: “ a apropriação ou construção de organizações, redes e instituições além das fronteiras nacionais”.

Estas distinções são, para Tarrow, cruciais para perceber as diferentes formas de ação dos movimentos. Muitos deles operam com a globalização (internacionalização) contra a globalização (integração econômica). Do mesmo modo como fez em relação à globalização, Tarrow vai propor tal desmembramento para o conceito de resistência. Para ele, diferenciar as formas de ativismo transnacional e os atores que os escolhem é fundamental para compreender seus mecanismos dinâmicos: *formação de coalizão* (são temporários ou duradouros?), *repertórios de ação diferenciada* e *dinâmicas moderadas e radicais*.

Ele tece uma crítica aos estudos que focalizam apenas os movimentos na relação com políticas nacionais e ignoram tanto rotas internacionais de movimentos domésticos quanto as visões transnacionais de muitos movimentos. Figueira, aqui tomado como o núcleo de um movimento místico-ecológico surgido no Brasil na década de 80, tece uma ampla teia de contatos, uma rede de grupos em todo o país, América Latina, Europa e Estados Unidos. Estudar tal movimento passa por considerar essas rotas internacionais, mas principalmente a visão transnacional que inspira seu discurso e sua ação.

2.9 O MÍSTICO-ECOLÓGICO: UM MOVIMENTO TRANSNACIONAL?

Alguns elementos definidores da proposta foram enunciados no tópico anterior. Em primeiro lugar, o objeto de interesse pertence ao rol de um movimento já consolidado no cenário global e que o expressa: o movimento ambientalista. Viola e Leis(1996) explicita duas correntes

centrais deste movimento: uma majoritária, que assume a dimensão política plenamente e que se subdivide em radical e reformista; e uma minoritária “que não assume nem as características nem as regras da dimensão política, enfatizando atitudes éticas e espirituais de tendência biocêntrica”. (LEIS; VIOLA, 1996, p.91). O Budismo engajado, mas principalmente Figueira podem ser classificados nesta tendência minoritária. Utilizaremos estes dois grupos como elementos empíricos da discussão a ser aqui travada.

Em segundo lugar, chamou-se a atenção para a importância do aspecto cultural na constituição dos movimentos que emergiram pós-70, em que o político, tal como convencionalmente conhecido até então, deixa de ser estruturante central da existência de uma ação que se pauta pela identidade cultural, pela afirmação de um estilo de vida ou de um ideário que o distingue. Em terceiro, este suposto movimento também reincorpora o político em outras bases: referindo-se aqui a formas alternativas de contestação, ou mesmo a de uma atitude de rejeição expressa aos padrões políticos convencionais, o que, de certa forma, representa uma atitude política. Essa atitude parece ser herdeira e representante contemporânea do que se convencionou chamar de “maio de 68”, e que envolve uma forte contestação de valores, além da intervenção da vida privada no rol da discussão pública.

Se é dado pouco peso a esse movimento de caráter religioso, lembremo-nos de uma das críticas de Tarrow aos estudos sobre movimentos transnacionais: além de nem todos se referirem como antiglobalização (neste caso, corresponderia a uma alterglobalização), alguns movimentos transnacionais tem um forte caráter religioso, como foi o caso da intervenção da Christian AID – organização cristã- e o Al-Quaeda no episódio da guerra contra o Afeganistão, o que além disso, demonstraram ser fortemente vinculados aos Estados-Nação respectivamente, dos Estados Unidos e do próprio Afeganistão.

Taibo pode ser aqui convocado para elucidar os motivos pelos quais um movimento de contestação transnacional tem sua razão de existir. Veremos como cada um dos motivos elencados por Taibo podem ser suscitados para explicar a emergência do movimento místico-ecológico. O primeiro motivo: dar réplica a uma globalização capitalista marcada pela sobrevivência da exploração e das exclusões. O movimento místico-ecológico, nas vertentes a serem enfatizadas, se pauta por uma crítica sistemática ao *modus vivendi* produzido pela sociedade de consumo. Atribuem as causas da exclusão e da exploração a esse *modus vivendi*.

Na palavra de um de seus líderes: “o aparente conforto dessa civilização não permite enxergar o caos no qual ela se encontra.”. (TRIGUEIRINHO, 1999).

Sobretudo, como Taibo afirma: “las redes antiglobalización se han opuesto decididamente a lo que há dado em llamarse pensamiento único, esto es, a la idea de que no existe outro horizonte que el que dictan las reglas propias del capitalismo global”. (TAIBO, 2007, p.56) A luta contra o pensamento único diz mesmo respeito à ação discursiva dos grupos aqui referidos. Tanto em Figueira, como no Budismo Engajado, há uma constante discussão de fundo cognitivo acerca da visão de mundo que predomina no cenário capitalista: resistência ao “consumismo” se conjuga por “uma vida mais simples, em contato com a natureza”. A idéia de que se deve evitar absorver os noticiários televisivos como versão definitiva da realidade, a precaução quanto a não aderir ao “desespero coletivo” incitado pela mídia, podem aqui se tomados como fatores de rejeição ao pensamento único, visto que este “pensamento único” tem sido em grande parte formado pelas agências de notícias internacionais que ofertam uma certa visão de mundo *unidimensional* (para usar uma expressão de Marcuse, teórico crítico frankfurtiano).

Do segundo motivo elencado por Taibo, oriundo da crítica ao endurecimento das condições de trabalho assalariado que se registra tanto no norte quanto no sul do planeta, não há muito o que este movimento possa explicitar. Ainda assim, na vida comunitária de Figueira, há um forte aroma “comunista” na noção de que nada é efetivamente possuído por ninguém mas apenas cuidado para que todos possam usufruir dos recursos ali produzidos. Há também uma quase ausência de trabalho especializado, uma vez que todos os moradores e visitantes procuram obter experiência nos diversos setores de trabalho, do plantio de alimentos à limpeza das áreas, num quase ocultamento da distinção de classes, embora essa afirmativa deva ser feita com muita cautela e não se tenha dados suficientes para sustentá-la (o habitus de classe permanece evidenciado em traços do comportamento e da linguagem, por mais que o indivíduo, uma vez aderindo à comunidade, pareça romper todos os vínculos com a vida pregressa.)

A terceira explicação de Taibo diz respeito à referência que o surgimento da contestação possui face aos problemas da democracia liberal. Esta “no solo sirve para esconder un escenario lastrado por profundas injusticias: se materializa en instituciones vacías de poder,

permanentemente subordinadas a formidables instancias empresariales de cariz transnacional”. (TAIBO, 2007, p.56).

Os movimentos do Budismo engajado e de Figueira parecem compartilhar plenamente com outros movimentos transnacionais do sentimento de que a opressão assume formas muito diversas e nem sempre tem um cariz estritamente econômico. Conforme se verá adiante, também estas expressões do místico-ecológico enaltecem “a riqueza das civilizações, a diversidades dos povos do mundo e de suas culturas, a complexidades das situações, das geografias e das histórias” (apud TAIBO, 2007 - traduzido livremente). Aqui, de um modo um mais propriamente místico que ecológico, vale referir a uma das crenças gnósticas de Figueira: a de que cada povo possui um arquétipo, uma missão cumprir em relação ao mundo (o Brasil, por exemplo, teria a tarefa oculta de “expressar a bondade”). Certamente, tais discursos extrapolam o racionalismo que inspira os estudos sobre a contestação, mas abre uma possibilidade de incorporar a criatividade social nestas abordagens, considerando que as crenças, os mitos, os símbolos produzem efeito na vida cotidiana da comunidade.

O quinto motivo diz respeito à contestação quanto ao espasmo belicista. Aqui há pouca ressonância no movimento, por sua própria natureza, visto que o seu discurso é pacifista até mesmo na maneira de contestar. Claro que no que diz respeito ao Budismo Engajado, a crítica contundente ao modo que a China vem tratando a questão do Tibete desde sua invasão está presente, sob forma de protestos, que clamam por paz e autonomia cultural ao Tibete, diretamente contra a versão totalitária do imperialismo chinês.

Do último motivo apontado por Taibo, a crítica a esquerda tradicional é assumida pelos agentes do movimento. Em geral, conforme observado em pesquisa de campo em Figueira, muitos dos atuais participantes tiveram uma trajetória política marcada por filiação ou simpatia aos partidos políticos como o PT, o PV e o PSOL, mas em geral se dizem descrentes dessa forma de atuar. “Mudar o mundo sem tomar o poder” quer dizer *tudo* para eles.

2.10 DAS ESPECIFICIDADES DO MOVIMENTO: TENDENCIAS

No livro “O labirinto: ensaios sobre ambientalismo e globalização”, Hector Ricardo Leis afirma: “a emergência e desenvolvimento de um setor espiritualizado e/ou religioso do ambientalismo não se deduz do desejo extemporâneo dos ambientalistas, nem de uma necessidade externa ao próprio movimento. Um ambientalismo extremamente laico não tem condições de perceber as causas profundas da crise ambiental, nem de avaliar sua gravidade.”(LEIS; VIOLA, 1996, p.120).

Para efeito deste tópico, , foram utilizadas observações de campo na comunidade Figueira, bem como entrevistas com alguns visitantes e moradores. Figueira ocupa uma grande extensão de terra, possuindo uma reserva florestal própria e uma área de plantios que garante grande parte do que é consumido internamente. Além disso, vive de doações de seus colaboradores e das atividades da Editora Irdin, que publica livros e CDs com as “partilhas” de seus líderes. Figueira se define como “centro espiritual que presta serviços informalmente, sem constituir sociedade, seita nem instituição. Suas atividades são realizadas por voluntários e mantidas por doações espontâneas”. (SINAIS, 2008).

Durante a segunda estadia deste autor, havia, de acordo com os dados fornecidos pela Secretaria, em torno de 500 pessoas na comunidade. Sua estrutura material é bastante impactante à primeira vista: são prédios como o Núcleo Sohin, uma Biblioteca em cada área, salões de palestra em cada prédio e grandes dormitórios que permitem acomodar mais de duas mil pessoas em um mesmo período. Em setembro, haverá o que eles chamam de “reunião geral”, e é esperado esse contingente vindo de “todas as partes do mundo”, sobretudo da chamada região do Cone Sul: Argentina, Paraguai, Uruguai, Venezuela e Equador. Devido ao grande fluxo de visitantes e moradores dessa região, as leituras e partilhas em geral são bilíngües, e quando há delegações de países de língua inglesa ou francesa, Figueira conta com um sistema de tradução simultânea.

Há uma organização social que supre as necessidades e demandas da comunidade, dividida em setores: secretaria, setor de plantios, setor de manutenção, são alguns deles. Afora as atividades de subsistência, o grupo possui o que chamam de Ritmo Diário, que começa às 5h com “sintonia grupal” e se desenvolve em trabalhos diversos, desde a limpeza das áreas,

passando pela preparação dos alimentos, até os plantios e a organização das tarefas. Durante a pesquisa, foram coletados depoimentos e histórias de vida, dentre as quais, ao menos duas delas podem ser aqui brevemente mencionadas⁵.

Marcelo, 28, vem de Campos do Jordão, é um estudante de Agronomia, praticante de Yoga, e que conheceu Figueira depois de um longo trajeto existencial em busca de “compreender o mundo para ajudar em sua transformação”. Começou pelo curso de Sociologia na PUC de São Paulo, onde participou do movimento estudantil. Durante uma viagem à ecovilas na região Centro-Oeste, ficou fascinado pela possibilidade de auto-suficiência daqueles grupos e resolveu estudar Agronomia para “servir mais concretamente ao seu ideal”. Vê Figueira como um modelo de comunidade quase perfeito, embora lhe pareça “excesso de disciplina”, em certos momentos.

Tiago, estudante de Jornalismo em Porto Alegre, é filiado ao PSOL, participou das edições do Fórum Social Mundial que ocorreu em Porto Alegre. Seu entusiasmo pelo movimento político tem sido cada vez minado. Em Figueira, ele encontra um equilíbrio que não consegue ver nas discussões dos grupos do Fórum.

Os estudos realizados por membros de Figueira dizem respeito a um constante exercício de reflexividade (para usar uma expressão pouco comum em um universo religioso): seus temas envolvem o vegetarianismo, a libertação dos animais, a regeneração do solo e o cultivo de sementes puras, o cuidado com a saúde, a situação do planeta, o “caos” do cenário internacional, o preparo para situações de emergência devido à crise ambiental, crítica à dependência do petróleo por essa civilização, o uso de fontes alternativas de energia, e em tudo isso, o que se pode resumir como “o dado espiritual”, em que a própria natureza torna-se agente, em que “as atitudes de cada membro repercutem no todo”.

Em uma das partilhas, um dos líderes exclamou: “nós não somos carpideiras, somos seres de ação”, ao ouvir as lamentações de um dos colaboradores acerca do mau trato que os seres de outros reinos (vegetal e animal) vem sofrendo pela ação humana. A idéia é a de que a vida comunitária em Figueira exprima outros padrões de conduta. Em uma linguagem que conjuga interpretação de sonhos, personificação de elementos da natureza, propostas alquímicas, com

⁵ Os nomes dos informantes foram devidamente trocados.

diretrizes concretas para a ação no mundo, Figueira pode ser considerado uma expressão de um movimento global que assume tais características? Certamente o tratamento dado ao objeto enquanto movimento social transnacional de contestação merece algumas considerações. Há que se reconhecer certas ambivalências nessa abordagem.

Quando se tenta compor tal associação, estar-se-á remetendo a um modo de construir o objeto. Não é nem mesmo o caso de que os integrantes desse movimento portem essa bandeira e assim se classifiquem enquanto tal. Certamente, a percepção de se pertencer a um movimento social como este é difusa por parte dos agentes. Nesse sentido, valeria a pena classificar essa nebulosa de práticas, saberes e vivências que constituem, por exemplo, o yoga, o budismo, o xamanismo e o fenômeno em torno do nome de Figueira como um movimento social transnacional? Tal expressão é fruto de um recorte interessado em perceber as conexões entre a cosmovisão oriunda dessas práticas e uma atitude política a ela relacionada. De antemão, não se pode falar nem mesmo de uma atitude política específica e homogênea, nem mesmo absoluta ou hegemônica no seio desse conjunto.

Enquanto modalidade mais amplamente relacionada ao que Melucci considera como movimento de contestação de valores, Figueira é um caso típico das formas comunitárias pelas quais o místico-ecológico se estabelece. A vida em comunidade é um dos fenômenos mais promissores para encontrar ali um *bios politicum* em realização, em termos de organização e de negociação com o entorno. Assim, há que se estudar o relacionamento entre Figueira e Carmo de Cachoeira, analisando os impactos provocados por sua permanência ali, bem como a atitude dos habitantes da cidade quanto à comunidade místico-ecológica há duas décadas estabelecidas em suas redondezas.

Uma pausa para a teorização. Ainda com relação ao enquadramento proposto, Melucci deve ser citado ao lado de Touraine, como autores que pensam os movimentos sociais para além do político instituído, abarcando temas em aspectos afirmativos como estilo de vida, identidade cultural, contestação de valores e crenças alternativas. Sobretudo os chamados “novos” movimentos sociais não se limitam a um rol de reivindicações de ordem redistributiva de recursos, de enfrentamento ao poder político hegemônico, mas, principalmente, se constituem a partir de uma forte expressão de visão de mundo, de sonho coletivo, de novas formas de luta pelo reconhecimento identitário nas sociedades modernas. Melucci vai mostrar a importância que as lutas envolvidas “em torno do Ser” tomam muitas vezes o lugar central que o

movimento “em torno do Ter” assumia, sobretudo quanto às conquistas dos direitos dos trabalhadores.

Se há algo de perigosamente ideológico nessa descrição, convém apontá-lo, mas não como o enfoque principal da presente discussão. A rejeição aos recursos explicativos do marxismo em qualquer de suas vertentes principais e seu poder de atualização deveria ser alvo de desconfiança. No entanto, para além da constatação de que a perspectiva marxista ortodoxa e programática não consegue mais dar conta da conjuntura que o capitalismo atual engendra, embora seus conceitos centrais e seus recursos analíticos não podem ser desconsiderados para compreender essa mesma realidade, o que se observa é que as novas demandas dos movimentos sociais se articulam em uma centralidade de ordem cultural que, ao que parece, não foi devidamente tratado por Marx, nem era sua preocupação central. Não se pode exigir que um dado paradigma sociológico dê conta de explicar tudo. Nesse sentido, vale a pena recordar da observação de Bourdieu, por exemplo, ao afirmar certa complementaridade de perspectivas: “Weber viu o que Marx não viu, sobretudo porque Marx viu o que viu”. Portanto, o ressentimento teórico há de ser relativizado se se quer enxergar as dinâmicas e os desejos de um movimento como o movimento místico-ecológico e superar o velho esquema “resistência X alienação” que marca grande parte dos estudos acerca do fenômeno de natureza religiosa, como efetivamente, este objeto de estudo é.

Como e por que retirá-lo de um campo de estudos religiosos e encontrar nele um componente político de nobreza como uma espécie de ativismo pacífico e redentor da humanidade? Em primeiro lugar, o supracitado Weber já havia evidenciado a possibilidade das conexões causais entre fenômenos religiosos e realidades econômicas, por exemplo. Assim, é mister acreditar que, tal como Bourdieu salientou, as práticas sociais escapam a qualquer visão ingenuamente substancialista, visto que elas são mesmo intercambiáveis. Em boa medida, é possível conceber alguma ligação, por mais que haja valores contraditórios operando em um mesmo indivíduo ou grupo, entre cosmovisão (religiosa) e atitude (prática, econômica, política). Tal ligação, longe se efetivar em mera causalidade, é aqui entendida como pertencente a um conjunto de valores, saberes e práticas que conferem sentidos a totalidade de uma existência, individual e coletiva.

No texto, “Um objetivo para os movimentos sociais?”, Mellucci aponta uma série de características que auxiliam a pensar no místico-ecológico, aqui representado por Figueira,

enquanto movimento social. Sobretudo quando ele afirma que tais movimentos não têm apenas caráter político: “eles se concentram nas necessidades de auto-realização, mas não numa orientação política, porque contestam a lógica do sistema nos campos culturais e na vida cotidiana das pessoas.” (MELLUCCI, 1989, p.17). Ele sugere que o envolvimento pessoal e a solidariedade afetiva são condições para a participação em muitos desses grupos, uma vez que os conflitos que os mobilizam “saem do tradicional sistema econômico-industrial para as áreas culturais: eles afetam a identidade pessoal, o tempo e o espaço na vida cotidiana, a motivação e os padrões culturais da ação individual”.(MELLUCCI, 1989, p.18).

Em “A conquista do presente”, Mellucci argumenta que “a forma do movimento é uma mensagem(...), um desafio simbólico aos padrões dominantes. Às pessoas é oferecida a possibilidade de outra experiência de tempo, espaço, relações interpessoais, que se opõe a racionalidade operacional dos aparatos”. (MELLUCCI, 2001, p.30). Na comunidade de Figueira, as atividades são sempre permeadas pelo silêncio, pelo uso “correto” do tempo, pela sintonia com o “Eu Superior”. Seus integrantes acreditam que estão auxiliando a transformação do planeta através de sua ação silenciosa, do aprimoramento dos padrões de conduta humanos, da disseminação de uma mensagem de solidariedade cósmica, posto que alicerçada na crença de uma “Unidade” que integra a todos a uma mesma situação de incerteza quanto ao destino planetário.

Em Mellucci, pode-se ler: “Como profetas sem encantamento, os movimentos contemporâneos praticam no presente a mudança pela qual eles estão lutando: eles redefinem o significado da ação social para o conjunto da sociedade”. (MELLUCCI, 2001, p.30). Ainda que de forma “reencantada”, essa é a proposta de Figueira, quando pronuncia: “a transição pela qual a Terra passa na presente época aconteceria harmoniosamente se os seres humanos sintonizassem com leis espirituais.” (FIGUEIRA, 2006).

Figueira possui uma ampla rede de intercâmbios com outras comunidades místico-ecológicas. Seu periódico mais importante, *Sinais de Figueira*, tem uma tiragem de 150 mil exemplares no Brasil e 27.500 exemplares na Argentina e possui distribuição gratuita. Enquanto expressão do movimento místico-ecológico, sua natureza é reticular, seu caráter é nebuloso, sua ação tem algo de inusitado, e suas causas de luta são as mesmas que a de muitos dos movimentos sociais transnacionais alterglobalistas. Este se concretiza em construção de realidades materiais, ancoradas em idéias de rejeição ao modelo padrão. Apesar de muitas vezes ser tomado como

pertencente ao mesmo pacote, Figueira rejeita o discurso da auto-ajuda, contesta religiões oficiais, e se define contra: o Estado, a política convencional, a saúde convencional, a economia convencional. Seu tom apocalíptico é uma marca freqüente no discurso dos líderes, embora anunciem com muita ênfase a possibilidade de um novo modo de gerir os recursos ambientais e de reconstruir os relacionamentos humanos em bases mais fraternais. Portanto, seu ser contra não segue os padrões habituais de contestação: não há passeatas, petições, bloqueios, invasões. Adere a um modo pacifista de organização. Afirmam um mundo novo, tentam construí-lo com suas próprias forças, em espaços do possível.

O segundo exemplo a ser mencionado diz respeito ao grupo relacionado ao budismo e talvez diga mais diretamente respeito ao caráter transnacional do movimento místico-ecológico. Embora seja comumente considerado como uma religião oficial, o Budismo possui um amplo espectro de correntes diversas, de forte caráter intelectualista, sobretudo as que têm sido majoritárias no Ocidente. Com uma doutrina de caráter universalista, o Budismo se afina e se metamorfoseia facilmente nos diversos contextos em que encontra. Por não necessitar da figura de um deus, e por alicerçar sua doutrina na solidariedade e compaixão frente à verdade do sofrimento universal, sua mensagem tem ganhado adeptos nas redes de contestação em que se infiltra. Exemplos desse movimento budista contemporâneo é relatado fartamente no livro do jornalista Perry Garfinkel, *Buda or Bust*, uma narrativa de viagens por todos os países em que Budismo se encontra difundido e misturado nas mais diversas culturas e circunstâncias políticas, desde a Polônia até a China, passando é claro pela Índia e pelos Estados Unidos, Japão e Tailândia.

Na Polônia, por exemplo, há um retiro impactante nos campos de concentração de Ashwitz, que relembra a história do assassinato dos judeus pelo nazismo e confronta formas de lidar com essa realidade histórica marcada no cotidiano dos poloneses. Há também o célebre exemplo do professor Goenka que vai ensinar meditação Vipasana nos presídios, com resultados animadores.

Um dos exemplos mais contundentes do livro é o ritual dos monges ecológicos no nordeste da Tailândia, que ordenam simbolicamente as árvores com faixas amarelas para protegê-las de serem cortadas pelos interesses ilegais de madeireiras: “Amarraram uma fita em volta das árvores, depois em volta do Buda, e em volta dos pulsos dos monges e depois nas pessoas que assistiam – ficamos todos conectados uns com os outros. Prejudicar um é prejudicar todos.

Essa era uma demonstração gráfica do princípio budista da natureza inter-relacionada de todas as coisas. Somos todos interligados ininterruptamente em um organismo vivo.”(GARFINKEL, 2007, p.172).

No Yoga, essa proposta se encontra disseminada nos breves retiros na chapada Diamantina, em que professores conduzem seus alunos para uma ambiência propícia ao cultivo de valores ecológicos. No entanto, essa modalidade se encontra em ampla composição com interesses pecuniários. Isso descaracterizaria o movimento? Se assim for, outros tantos movimentos sociais deixariam de sê-lo. O que nos interessa chamar a atenção é a variação de matizes e os modos como os discursos são articulados para a composição de formações sociais mistas. Não faria sentido para nós advogar, em nome de um valor pessoal, pela pureza das manifestações do movimento místico-ecológico. Essa “pureza” não se encontra em parte alguma da vida social. Enquanto discurso, ela quer ocultar as relações de poder, as contradições, as estratégias dos agentes.

Ainda quanto à doutrina espiritualista cuja síntese Figueira e mesmo o Budismo expressam, “mestres” afirmam que a ação silenciosa é mais poderosa do que o movimento desordenado e agitado da labuta diária. O movimento preciso, a supervalorização de uma atitude meditativa, a noção de karma, a que resultados práticos podem nos conduzir?

O que esperar, em termos de atitude de contestação, de um movimento para cujos integrantes tudo deve se constituir em sinais para uma harmonização cósmica? Em que todos os aspectos contingentes da realidade são justificados por uma necessidade nem sempre razoável? Por que agir, se a noção de injustiça é sempre relativa ao humano e subordinada a uma harmonia suprahumana? Esse paradoxo inevitável de ser enfrentado só é intransponível se não dermos um giro mais amplo em torno do argumento da “harmonização” e verificarmos o crescente descontentamento quanto a situação do mundo globalizado.

Os místicos deixam de ser apenas “vaso” e passam a tornar-se “instrumento” do Divino, quando a ordem interna é contribuir com o exemplo de que é possível um estilo de vida diferenciado: e aqui o apelo ecológico ganha uma de suas expressões mais contundentes. Se a sociedade de consumo tem levado a civilização a uma crise magistral, cabem aos espiritualistas promoverem um estilo de vida mais consciente do drama ambiental nas grandes cidades, nas formas predatórias que constituem o *modus vivendi* habitual quanto aos recursos

do planeta. Este seria, em linhas gerais, o componente individualizado do que se observa na prática dos adeptos do movimento.

Para reforçar a nossa suspeita poderemos aqui nos referir ao trabalho de Lowy e Dianteill sobre abordagens insolitas da sociologia da religião. No capítulo dedicado ao historiador Eric Hobsbawn, os autores o apresentam como sociólogo do milenarismo paysan, entusiasta por movimentos que são tomados como primitivos e minoritários.

Enfim, ele pode tornar-se milenarista sonhando um mundo totalmente novo que não conhecera o mal, um mundo de igualdade, fraternidade e de liberdade, uma espera do apocalipse. Este gênero de sonho milenarista é inerente à sociedade paysan. Os autores comentam que de todas as formas de revolta primitiva, os milenaristas parecem ser, aos olhos do historiador, os mais aptos a se tornarem revolucionários.

Para Hobsbawn, o gênero de comunidade que produziu heresias milenaristas não se prestam a uma distinção muito clara entre o religiosos e o secular. Discutir sobre a questão de saber se uma seita é religiosa ou social é sem objeto, porque ela sempre sera, de uma maneira ou de outra, as duas. (LOWY, 1965).

Para os autores, esta hipótese – a confusão, o hibridismo, a osmose entre o religioso e o sociopolítico – é um dos elementos mais interessantes das pesquisas de Hobsbawn sobre o milenarismo paysan. Eles alegam que Hobsbawn abre uma apaixonante pista de pesquisa que merece ser percorrida, não somente por historiadores mas também por sociólogos e antropólogos políticos. Eles mencionam, de seu próprio trabalho de campo, dois exemplos: o exército zapatista de libertação em Chiapas e o Movimento dos sem-terra no Brasil – são milenaristas e modernos. O primeiro nasce da fusão do guevarismo e da revolta arcaica das comunidades maias, com o messianismo cristão das comunidades de base, sob a égide suprema do lendário milenarista Emiliano Zapata. O resultado deste coquetel político-cultural e religioso explosivo, dizem os autores, foi uma das mais originais rebeliões dos anos 90.

Não é necessário discorrer exaustivamente sobre tais movimentos para evidenciar o nosso argumento. Conforme mencionado no início deste capítulo, a preocupação central na pesquisa é o de analisar os efeitos, as implicações da vida religiosa nas outras esferas, em especial, na vida política de seus adeptos. Ao indagar sobre a dimensão política de um universo

predominantemente religioso, nos deparamos com fortes indícios de uma forma sutil de contestação social, convivendo com a habitual passividade ou conformidade com o *status quo* e com aproximações à temática dos novos movimentos sociais, bem como uma forma de organização propiciada pelo intercâmbio transnacional. Apontamos, nessa literatura, para tematizações que confirmam a nossa suspeita. Nos capítulos que seguem, de caráter mais aproximado da etnografia, poderemos confirmar ou deslocar a hipótese que nos norteou até aqui. Neste sentido, uma descrição sensível e atenta às particularidades do fenômeno deveria ser tentada.

1.11 EPILOGO DO PRIMEIRO CAPITULO

Durante parte da pesquisa aqui relatada, ecos de um movimento Free Tibet eram manifestados por uma série de emails convocando para uma manifestação mundial protestando contra a invasão chinesa. Antes mesmo das Olimpíadas, jornais noticiaram as manifestações em várias partes do mundo deste movimento. Seriam as Olimpíadas da China uma estrutura de oportunidade política (TARROW, 2002) para este movimento? Certamente, mas sobretudo, uma fase de visibilidade (MELLUCCI, 1989) de um movimento cuja latência se alimenta de uma forte contestação dos valores hoje encarnados pelo Estado Chinês, por sua bruma de poluição à guisa de um crescimento econômico alarmante, elogiado e temido.

Aproveitar conceitos como o ideal cosmopolita sem aderir ao discurso intervencionista ambivalente de Held, acompanhar os ecos da crítica marxista e aplicá-los ao cenário global, e sobretudo, perceber as potencialidades da distinção entre o poder de dominação e o poder-fazer discutidos por Holloway – constituem um dos pilares do roteiro que, em parte, foi seguido neste capítulo. O que na primeira parte do mesmo era considerado como os fundamentos críticos do misticismo na modernidade, passou a ganhar maior concretude na historicização aqui empreendida, tomando o campo discursivo da globalização como horizonte de contextualidade.

No que diz respeito ao objetivo central da tese, este capítulo se apresenta com uma visão panorâmica, quase que exterior ao que será mais foco de atenção nos capítulos que se seguem. No plano teórico, essa primeira abordagem terá permitido articular a visada macroteórica que

pretende observar, quase que à distância, os movimentos sociais e seu cenário global, com uma visão de dentro, uma compreensão existencial dos agentes e de como eles se fazem agentes. Este é o desafio teórico-metodológico da tese. Assim as teorias dos movimentos sociais serão debruçadas em um material empírico que, por sua vez, será registrado à luz de uma microssociologia, inspirado em uma etnografia das interações que conformam as comunidades místico-ecológicas.

Mais do que oferecer respostas, todavia, este capítulo procurou modos de colocar uma questão: que dimensão política estes grupos comportam? Essa indagação nos leva a estudar a literatura sobre os novos movimentos sociais e o cenário da globalização. Uma objeção possível para tal investida é a de que o misticismo ecológico não poderia ser considerado um movimento social, sobretudo se levarmos em conta a definição usual deste conceito que estabelece a existência de um adversário e um posicionamento acerca do estado. De fato, há razões clássicas para tal argumento. No entanto, o debate precisa seguir seu curso.

De modo geral, sobre os dilemas da globalização, é possível que o movimento místico-ecológico tenha muito ainda o que mostrar. Por ora, seria oportuno convocar um historiador e um compositor para dar conta de um provisório desfecho:

Não sabemos para onde estamos indo. Só sabemos que a história nos trouxe até este ponto e- se os leitores partilham da tese deste livro – por quê. Se a humanidade quer ter um futuro reconhecível, não pode ser pelo prolongamento do passado ou do presente. Se tentarmos construir o terceiro milênio nessa base, vamos fracassar. E o preço do fracasso, ou seja, a alternativa para uma mudança da sociedade, é a escuridão. (HOBSBAWN, 1997, p.562)

Eu não espero o dia em que todos os homens concordem/ apenas sei de diversas harmonias bonitas, possíveis/ mas sem juízo final. (CAETANO VELOSO. In: Fora da ordem)

3 COMUNIDADE: *Poderemos viver juntos?* – Um estudo da forma, do estilo, do ideal.

O título deste capítulo tem duas inspirações. A primeira surge do livro de Touraine, quando ele aborda as diversas visões de mundo presentes nos movimentos sociais da atualidade, observando essa colcha de retalhos como se apresentam as plurais manifestações do desejo coletivo. A segunda, do filme *Huckabees*, quando um ativista ecológico utiliza como tática de protesto a poesia, e num dado momento de fúria pelo não comparecimento do público à sua instalação contestatória, se questiona: “poderemos viver juntos e lutar por uma causa em comum?” Sua resposta no filme é “não”.

3.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Este capítulo se propõe a discutir aquilo que primeiro se apresenta na observação dos grupos estudados: as formas pelos quais seus agentes estão integrados, o que constitui a forma social que os engloba. O termo comunidade será utilizado para designar tais grupos. Em que consiste pertencer a um conjunto de pessoas que aspiram ao ideal místico-ecológico? Consideramos que uma questão dessa natureza nos auxilia na formulação que se torna o eixo central desta tese e que podem ser definidas, largamente, como as relações entre o misticismo e a política, e especificamente, como as relações entre estilos de vida místicos e atitudes políticas.

Para compreender tais relações, tentativa de síntese se faz necessária: assim, uma análise existencial dos yogis e dos membros das demais comunidades deve se somar a uma compreensão da conjuntura em que tais indivíduos se lançam. Embora este capítulo intente discutir como as trajetórias individuais desembocam nas comunidades, é preciso mostrar também como as comunidades dão sentido ao aspecto individual dos agentes que as formam. Ainda que uma leitura preocupada com os significados que os agentes atribuem ao aspecto coletivo de suas práticas esteja na ordem do dia, é relevante também a ela acrescentar uma explicação causal das condições que circunscrevem a formação dos grupos. Ao cabo da síntese entre essas duas perspectivas, uma explicação de natureza histórica poderá ser ambicionada.

Em outras palavras: associar uma visada de influência etnometodológica, ou antes, fenomenológica, ou ainda, existencial, com uma tentativa de leitura de inspiração bourdieusiana será a proposta a ser seguida nessas páginas. Seu objetivo de longo alcance, entretanto, é fornecer uma compreensão weberiana do movimento, no sentido de interpretar os sentidos da ação que os componentes desses grupos compartilham.

3.2 ASPECTOS CONCEITUAIS DE COMUNIDADE

Em primeiro lugar, cabe-nos interrogar acerca do termo comunidade. “Ter algo em comum” a define, em uma interpretação primeira, elementar. Ao associar esse algo imediatamente ao lugar onde se habita como um bairro ou uma vila corre-se o risco de hipostasiar a comunidade, considerando-a enquanto dada, sem refletir-lhe a natureza das relações entre os agentes que a constitui. O uso corriqueiro da palavra é condizente com aquilo que Garfinkel chamou de “padrão suposto”, ou o que Schutz chamou de tipificação: uma espécie de lugar comum não questionado, uma suposta crença coletiva baseada no modo de percepção que a qualifica. E geralmente, “comunidade” acaba sendo associada à localidade “pobre”. Poderemos tomar a tarefa de discutir o conceito de comunidade com base na sociologia clássica (Weber), na filosofia política⁶ ou na antropologia social. No entanto, a perspectiva que primeiro nos interessa é a que contrapõe “comunidade” à “sociedade”.

Na bibliografia sobre o tema, sobretudo se adotarmos a tradição da sociologia alemã, o conceito comunidade aparece associado, em termos contrários, a “sociedade”, principalmente para designar a série de transformações ocorridas no final do século XIX e os primeiros cinquenta anos do século XX, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos, em que se pôde falar sobre sociedade de massas: uma sociedade regida pelo fenômeno das comunicações de massa, em que os laços comunitários se tornavam frouxos, e os indivíduos eram tomados como isolados, atomizados, receptores passivos das mensagens midiáticas – como sugeriram as primeiras teorias da comunicação de massa (WOLF, 1997). Muitas críticas foram feitas ao hoje superado modelo de comunicação de massa. No campo de estudos da comunicação, essa

⁶Ver discussão sobre o comunitarismo referências aqui.

discussão, embora relevante, não pode ser mais tomada como paradigmática. Mas retendo essa imagem, podemos extrair dela uma boa pista para compreender, de forma comparativa, os grupos que aqui se encontram: sobretudo yoga, Figueira e Terra Mirim.

Essa oposição entre sociedade e comunidade tem uma larga trajetória no pensamento social. Retomando Tonnies, Weber procura elucidar a referida distinção ao definir comunidade através do conceito de relação social, “na medida em que a orientação da ação social – seja no caso individual, na média ou no tipo ideal – baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes”. (WEBER, 2002, p.71) A relação social do tipo sociedade é, “por outro lado, o resultado de uma reconciliação e de um equilíbrio de interesses motivados por juízos racionais, quer de valores, quer de fins.”(idem). De um lado, uma relação fundada em ligação emocional ou afetiva, que pode ser, por exemplo, “uma irmandade espiritual, um relacionamento erótico, uma relação de lealdade pessoal, uma relação de herança nacional ou o companheirismo de uma unidade militar” (WEBER, 2002, p.72), Do outro, uma relação de tipo racional, baseada em valores ou fins, como em um mercado livre, em que “o conflito real de interesses com a correspondente competição por oportunidades não se altera”. (WEBER, 2002, p.73)

Tal oposição ainda não significa dizer que uma coerção real não possa ser encontrada mesmo nas relações comunais mais íntimas. Weber ressalta, porém, que a maioria dos relacionamentos sociais compartilha tanto da comunidade quanto da sociedade. E que, também: “o conceito de comunidade é mantido deliberadamente vago e conseqüentemente inclui um grupo muito heterogêneo de fenômenos”. (WEBER, 2002, p.73)

Com essa abertura conceitual, podemos salientar aqui a *rationale* dessa empreitada: ao tomarmos a idéia de comunidade em contraposição à de sociedade, estamos também deliberadamente nos distanciando da noção de nebulosa que sustenta grande parte dos estudos sobre o movimento Nova Era, como um conjunto indiferenciado de práticas neo-esotéricas, uma *bricolage* infinita de combinações de crenças e fragmentos de cultos que têm raízes no oriente e nas tradições afro-indígenas. Aproximamo-nos, pois, de uma perspectiva que assuma as particularidades dos grupos aqui estudados.

Se considerarmos a polarização comunidade e sociedade, sabendo-a plena de conseqüências, poderemos dar conta da distinção entre estes três grupos: os yogis, grupo urbano de

indivíduos dispersos, compartilhando supostamente visão de mundo e valores em comum, encarnariam com mais propriedade o pólo “sociedade”, enquanto Figueira e Terra Mirim, em diferentes gradações, se aproximariam do pólo “comunidade”.

Antes, contudo, de oferecermos essa hipótese como solução, cumpre-nos perguntar: como essas duas categorias nos auxiliam a pensar o tipo de relação existente entre os yogis e os membros de Figueira? Ao buscar a particularidade dos grupos, também queremos evidenciar o relativo grau de êxito que eles obtêm em suas propostas. Uma comparação possível pode ter como pista o relato de agentes que transitaram por esses grupos: Vitória, por exemplo, percorreu vários caminhos espirituais, fez o curso de formação em Shivananda Yoga, conheceu as comunidades do Capão, e seu comentário lança uma luz sobre os fundamentos comunitários: “não deu muito certo, porque as pessoas viviam zen, mas não queriam trabalhar.”

3.3. TORNAR-SE PROFESSOR DE YOGA.

Por que deveríamos concentrar o estudo no grupo de professores de yoga? O que representam? Ora, se quisermos apreender os sentidos que conformam a atitude yogi e as disposições que a filosofia yogi engendra, devemos partir dos indivíduos que mais fielmente portam o seu conteúdo. É provável que o professor de yoga encarne esse tipo. Sabemos que o yoga tem sido amplamente divulgado e praticado por pessoas do mundo inteiro, e que tem se tornado uma prática a mais nesse supermercado de bens simbólicos que o mundo contemporâneo oferta, em termos de cuidar de si (BORGES, 2001). Essa adesão é, na maioria das vezes, parcial e pragmática, de modo que o indivíduo não precisa ter acesso a filosofia e metafísica yogis para realizar seus exercícios físicos e vivenciá-los como uma prática desportiva, laica. Ser professor de yoga exigiria, via de regra, um maior comprometimento, um engajamento, um mergulho mais profundo na tradição. Um dos mestres mais referendados no meio, Iyengar adverte que:

E relativamente fácil ensinar uma matéria acadêmica, mas ser instrutor de arte é muito difícil, e o mais 'árduo ainda é ser professor de ioga, porque esses professores devem ser seus próprios críticos e corrigir sua própria prática. A arte da ioga é inteiramente subjetiva e voltada para a prática. (...)

São muitos requisitos exigidos para ser um professor. (IYENGAR, 2001, p.222).

A maioria das entrevistas realizadas mostrou esse engajamento existencial do professor com sua própria prática. Desenvolver uma prática pessoal, experimentar no próprio corpo os ensinamentos que oferta em aula, conduzir-se a partir de uma reflexão sobre os princípios 'éticos que são à base da disciplina yogi – eis alguns ingredientes que, em tese, correspondem ao receituário do professor. O estudo dos aspectos não visíveis (preceitos éticos, formas de meditação, reflexões sobre o "Ser" que se deseja alcançar) do yoga passa a ser praticado, necessário mesmo, para os que aventuram ensinar. Esse *apriori*, no entanto, não deve ocultar o fato de que tal engajamento, mesmo entre professores, nem sempre se dá de forma unívoca, conforme veremos nos relatos a seguir. Feuerstein, ao escrever "Diretrizes para a escolha de um professor, terapia ou aula de yoga", afirma que:

E difícil recomendar este ou aquele professor, pois as personalidades e os métodos de ensino variam imensamente e nem sempre a mesma personalidade ou o mesmo método funcionam para todos. O mais importante é que os praticantes compreendam que existe uma diferença entre um professor de Yoga e um guru. (FEUERSTEIN, 2005, p.29)

Ele escreve, em outro momento, que o professor está apenas a alguns passos adiante do caminho espiritual em relação ao neófito. "Os instrutores novatos têm a incrível tendência de cometer o erro egocêntrico de bancar o mestre." (FEUERSTEIN, 2005, p.98).

Aqui, torna-se necessário uma breve apresentação sobre o yoga, suas doutrinas e vertentes, bem como a constituição do yoga no Brasil e em Salvador, as tendências dominantes, e os conflitos mais aparentes entre elas. Para Desikachar, filho e discípulo de Krishnamacharya, o yoga – literalmente, união, integração – tem diversos significados, entre eles: "atingir o que era antes inatingível"; "agir de maneira que toda a nossa atenção esteja dirigida à atividade que estamos desenvolvendo no momento"; "ser um com o divino". A diversidade seminal dessas definições aponta para a complexidade do campo semântico: ora o yoga é objetivo, ora é meio, ora é modo pelo qual se atinge o objetivo. Envolve sempre um esforço, uma aplicação.

Essa diversidade é também assumida quando se trata de se perguntar: quais os tipos de yoga existentes? Podemos selecionar uma visão que engloba os quatro caminhos principais, mas também podemos nos referir ao número simbólico proposto por De Rose (1982) de 108 tipos

diferentes (BORGES, 1997). Ou, ao menos, aos 20 elencados em seu livro “Prontuário de Yôga antigo”. A, todavia, uma visão que defende que por traz de todos esses tipos, existe algo em comum que os unifica. E uma terceira visão que rejeita a noção de modalidades ou tipos, evidenciando o caráter “transdisciplinar” dessa disciplina de autoconhecimento.

No Brasil, as escolas de yoga que mais se destacam são o Hatha Yoga, em suas diversas formas e estilos, entre eles, O Iyengar Yoga e o Ashtanga Vinyasa Yoga; e o Swasthya Yôga, fundado no Brasil. Quanto a este 'ultimo, seu mestre, De Rose, é conhecido por suas posições contundentes e se constitui em uma liderança que marca uma posição categórica no campo dos professores de yoga no Brasil. Entre estas posições, está a de que a grafia correta da palavra é com acento circunflexo (“Yôga”) e que a modalidade por ele “sistemizada”, o Sw'asthya Yôga, é a mais antiga e a mais completa, baseada em raízes que remontam ao período pré-védico da história da Índia. Conseqüências dessas posições na estruturação da rede de professores no Brasil e em Salvador serão analisadas ao longo do capítulo.

Embora possamos encontrar um grande número de locais em que se ensina o yoga - nas academias, estúdios, condomínios, empresas, faculdades - decidimos por nos concentrar basicamente nas instituições que tem no yoga o seu principal foco. Detivemo-nos fundamentalmente nos professores que atuam no ViaCorpo, Espaço Ser, Espaço Charanam, Espaço Mahatma Gandhi, Korpus, Santosha, Espaço Rosácea. Não privilegiamos uma leitura estrutural-institucionalista, mas optamos por compreender as trajetórias existenciais e seus entrecruzamentos.

3.3.1 A configuração do grupo em rede

A pesquisa privilegiou uma estrutura de rede de relações que o grupo de professores parecia espelhar. Fazem referências uns aos outros, possuem conceitos e atitudes, nem sempre de simpatia, uns com os outros. Participaram de eventos em comum: cursos, workshops; leram os mesmos livros do universo yogi e compartilharam entre si. Mais do que as instituições a que estão momentaneamente ligadas, procurou-se partir dessa rede que foi sendo revelada como gerada por fios de relação nem sempre bem nutridos, mas de alguma forma, criados. Os espaços assim foram tratados como pontos de chegada que possui uma característica algo

reveladora da natureza dessa rede: a circulação de professores entre eles. Márcio e Guillermo vieram da formação da Korpus e montaram seus próprios estúdios. Laura C, foi aluna de Ana Maria, que também deu aulas a Márcia, da Rosácea.

Abundam cursos de formação em Yoga. Duração? Variações diversas. Três anos de formação na Korpus, de onde vieram Márcio, Guillermo, Juliana, Israel. 1 ano (básico) na Uniyôga. Dois módulos intensivos de um mês cada. A vida inteira. Uma semana, Duas semanas. Um dia. Nenhum período definido. Instituições como a Aliança do Yoga oferecem balizas para mensurar critérios de avaliação dos cursos. Qual o alcance dessa iniciativa?

Quais os critérios que identificam um professor de yoga apto a lecionar? Na grande maioria dos casos, cada escola adota seus próprios critérios. Ou não os adota. Ou o instrutor, aparentemente, não veio de escola alguma. O que fica patente, através das entrevistas e das observações em campo, é que o professor de yoga *se faz*.

Professores	Formação Profissional	Instituições
Adrian	Educação Física	Uniyôga, Samtosha
Guillermo	Psicólogo	Korpus, Charanam
Juliana	Atriz e bancária	Korpus, Charanam
Virgínia	Educação Física	Espaço Ser, ViaCorpo, Espaço Ser
Ferreira	Médico	Uniyôga
Márcio	Turismólogo	Korpus, Yogashala
Laura	Dançarina	ViaCorpo
Márcia	Psicóloga	Rosácea
Eliane	Educação Física	Yoga Dinâmica
Gilmar	Pedagogo	Korpus
Israel	Educação Física	Korpus
Ana Torres	Biblioteconomia	Charanam
Carlos Yanamoto	Sociólogo	Uniyôga, academias
Lucas	Estudante de Eng. Civil	Charanam
Tatiana	Psicóloga	Mahatma Gandhi
Camila	Educação Física	ViaCorpo, Mahatma Gandhi
Ana Maria	Historiadora	ViaCorpo

Três referências teóricas podem ser aqui acionadas para a busca de compreensão desses trajetórios. A primeira delas consiste na acepção Weberiana de carisma. Aqui, o indivíduo portador de carisma tem suas possibilidades ampliadas, o grupo lhe atribui poder, ele detém capacidades especiais. Se considerarmos a tipologia weberiana, chegaremos a uma caracterização prévia do “lugar de fala” do professor de yoga.

Embora ele não seja um mago; tipicamente sua figura se aproxima muito mais deste do que, por exemplo, de um sacerdote. Não a, na maioria dos casos, um sistema institucionalizado de crenças sob o qual o professor de yoga conduz seus alunos. Sua afinidade, portanto com o profeta exemplar se revela ainda mais compatível, visto que o yoga, assim como o budismo, via de regra, rejeita dogmas absolutos e convida o adepto a experiência por si mesmo o que os ensinamentos dos mestres lhes indicam. Nesse processo, a figura do professor, ele mesmo sendo um experimentador exemplar das técnicas de ascese yogi, torna-se emblemática. O carisma, em termos weberianos, constitui num dom pessoal. Ao referir-se às técnicas de salvação do yoga, o próprio Weber entende o yoga como sendo um método de virtuosidade religiosa:

Este método se transforma freqüentemente em uma combinação de higiene física e psíquica e de regulação também metódica de todos os pensamentos e de todos os atos, na sua forma e no seu conteúdo. Ele vai no sentido de maestria a mais completa das afecções do corpo e da alma; uma maestria vigilante voluntária e hostil aos instintos, e implica uma regulação sistemática da vida (...). (WEBER, 2003, p.330)

Sujeito que está às intempéries e obrigações da vida cotidiana, o professor de yoga tem poucas condições de atingir esse estado de maestria num sentido puro. Afinal de contas, tal ruptura com um mundo da vida comum é impraticável. Todavia, ele conta com outros recursos para sustentar o seu carisma, produto de suas práticas e virtuosidades, perante o grupo que o assiste. Ele pode representar o papel idealizado de portador desse carisma recorrendo àquilo que Goffman chamou de fachada: “equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação”. (GOFFMAN, 1985, p.29)

Essa noção permite compreender o esforço sobre si mesmo como fundamento do yogi na conduta perante seus alunos. É a composição da fachada, através de um conjunto de

acessórios estilísticos, que o professor de yoga deve construir a fim de representar aquilo que ele almeja ser. Aqui nos dirigimos para o aspecto comum da vida social que Goffman analisou com base no pressuposto de que somos atores representando papéis. A basicamente dois tipos de representação: num deles, o ator acredita no papel que representa; no outro, em que Goffman define como uma representação clínica, o ator sabe que está representando, e controla consciente os recursos cênicos, de modo a obter êxito nas suas interações. No caso do professor de yoga, é preciso que ele creia no papel que representa, para que a eficácia de sua representação seja, em parte, assegurada.

Um caso anedótico ilustra, todavia, como o carisma e a fachada podem ser singularizados. A mesmo aqueles para quem a “fachada” é um componente quase desnecessário para se ter “carisma”. Ao final de uma aula de yoga, Letícia⁷ se depara com um monte de areia na frente do seu estúdio. Ainda encontra o pedreiro concluindo o serviço. Pergunta: o que significa isso? O pedreiro: “dona Luzia (a vizinha) quem mandou”. Letícia mostra-se indignada, começa a falar alto: “quem deu a autorização?” e vai ao encontro da vizinha para cobrar explicações. Os alunos assistem a cena e, ao vê-los ali parados, ela se volta para eles/ “e se eu não fizesse yoga, seria muito pior”. Eles riem e um deles diz: “Não se preocupe, Letícia, n'os não vamos deixar de fazer yoga com você por isso.”

Aqui Letícia tem a atitude típica de reparação ao lidar com um deslize ocasional na segregação de auditório, todavia, tal deslize foi em parte remediado na interação, certamente por ser dotada de um carisma que a revela enquanto professora pouco dada a uma postura de “mestra”.

O carisma de Weber e o conceito de fachada de Goffman podem ser 'uteis para iluminar as situações em que o professor de yoga se vê envolvido em seu papel. Se a primeira noção nos remete aos valores próprios do agente, como uma espécie de resultado esperado de seu labor, de seu trabalho sobre si, de sua prática pessoal, a segunda noção nos faz lembrar que a uma dose de cálculo no modo pelo qual o professor se lança para a conquista e manutenção de seu corpo de alunos. Veremos, contudo, que essa posição teórica distanciada deve aliar-se a uma escuta atenta dos sentidos que o professor confere à sua trajetória, em busca de uma compreensão existencial de sua conduta em relação ao ideário que o inspira.

⁷Ao relatar casos envolvendo os professores entrevistados, seus nomes serão substituídos por pseudônimos.

Ainda assim, ao considerar o grupo de professores enquanto um tipo particular de comunidade precisamos olhar para a forma e o estilo comunitários que esse grupo desenvolve. Aqui, certamente, importa-nos não apenas encontrar o que integra os agentes em uma unidade com definições específicas, mas também aquilo que os distingue: em outras palavras aquilo que define suas posições em um espaço social determinado. Para tanto, faz-se mister utilizar uma abordagem inspirada em Pierre Bourdieu, explorando os conceitos de campo e habitus.

“Aqui estamos procurando, sobretudo dar conta de um aspecto sequencial na vida de um professor de yoga, de como ele vai gradualmente se inserindo em um universo que implica em mudança de hábitos para a expansão da consciência”. Um “processo” em que, nas palavras de Carlos Yanamoto “quanto mais alto, mais rarefeito fica”.

O grupo de professores de yoga foi definido ao longo dos contatos intermediados por uns e outros, deixando surgir uma tênue rede de relações, nem sempre oriundas de seus grupos de formação profissional ou de familiares. No entanto, certas condições estruturantes puderam ser observadas. Se notarmos a disposição dos agentes que formam esse grupo, poderemos acompanhar os fios de uma rede que se fortalece e se expande a cada mirada.

A descrição a ser empreendida promete revelar essa rede através de um conjunto de remissões breves e fugazes: o ritmo com que tal descrição é realizada quer dar conta também dessa fugacidade e versatilidade com que a rede pode ser tecida, como se não precisasse de resistência e durabilidade em seus fios (que se renovam constantemente, reunindo pessoas afins em dado momento, e no momento seguinte, privilegiando outros laços). De modo espontaneísta, ao modo do poema “Quadrilha”, de Drummond de Andrade, poderemos tentar descrevê-la. Assim, Camila é filha de Marina, cujo marido é professor de Yoga, e ela mesma uma aficcionada pela prática, e é proprietária de um restaurante natural tradicional em Salvador, freqüentado por professores de yoga, artistas, intelectuais, uma espécie de *intelligentsia* soteropolitana, em que um olhar interessado em captar estruturalmente a vida social perceberia ali a conformação de certa camada intelectual de uma classe média urbana, herdeira de movimentos de contestação, e mesmo participantes históricos do momento de repressão da ditadura militar.

Neste restaurante, como em outros frequentados por componentes da rede (de professores e alunos de yoga, atuais ou potenciais), encontramos o mural de alternativas esotéricas, onde abundam serviços e produtos do universo místico-ecológico (BORGES, 2001).

O professor da UFBA Renato da Silveira é um dos seus freqüentadores mais assíduos. Autor de “o Candomblé da Barroquinha” foi exilado no período da ditadura militar, e têm participado dos retiros anuais em Itacaré com a professora de Yoga Ana Maria. Ela, por sua vez, se iniciou com dona Lucy, professora que provavelmente trouxe o yoga para Salvador. Ana Maria iniciou Laura na senda. Laura encontrou Alã e o apresentou a Matthew, professor veterano inglês que tem iniciado centenas de praticantes em todo o mundo.

Ele também ensinou Ashtanga para Thiago, que foi iniciado por Catia Karen e Maurício Wolf em Porto Alegre. Cátia foi professora de Alan em Floripa. Alan tem sido aluno de Ana Maria, que também ensina para Paulo e já ensinou para Márcio e Adrian. Adrian fez o curso de formação com Pedro Kupfer, em Floripa. Pedro Kupfer foi também professor de Alan, que foi colega de Carlos Yanamoto na Unyôga, que foi onde Adrian começou a praticar. Márcio foi da mesma turma de Israel no curso dado por Tom, que também ensinou a Guillermo e a Juliana. Guillermo fez aula com Virgínia, esposa de Fábio, que também deu aulas no ViaCorpo. Márcio e Alan são iniciados pelo Ananda Marga, cujo monge que representa essa instituição em Salvador fica hospedado no andar de cima do restaurante Health Valley, propriedade de Johnny, africano e praticante de yoga.

Seu restaurante vegetariano é freqüentado por grande parte dos professores de yoga de Salvador, juntamente com outros transeuntes, em grande parte pertencentes à camada intelectual que também freqüenta o Ramma, mas que tem no Grão de Arroz um dos seus pontos de encontro mais antigos. É no Health Valley que se ouvem conversas sobre o fim do mundo e o início de uma era comunitária. Acordos são fechados. Convites são feitos. Como se partilhassem de uma visão de mundo semelhante, um adepto da Rosacruz, um ator praticante de yoga e um professor de yoga comentam o filme 2012. Falam brevemente sobre a antiga profecia maia que parece ter inspirado o filme.

Comentam prosaicamente sobre a criação de uma comunidade de pessoas preparadas para “os tempos de emergência”. Mudam de assunto e passam a falar sobre a delícia que é a feijoada

vegetariana. O professor de yoga convida o ator para mais uma aula; o ator já pratica yoga em outra escola.

Instituições e indivíduos são interligados em uma cadeia, em uma trama que conecta cada um a todos. A rede se espalha para outros estados do Brasil e retorna a Salvador, gerando outros fios de tessitura. Virgínia fez curso de yoga em São Paulo com Anderson Allegro. João conheceu Anderson em Joinville e fez um minicurso com ele sobre Power Yoga, o estilo ensinado por Virgínia, que João indicou a Miguel Almir, professor da UEFS, que também atuou em movimentos da década de 60 e atua em movimentos alternativos de hoje. O yoga é para ele uma grande fonte de inspiração em seus trabalhos corpoéticos. Laura Campos começou a praticar yoga com Ana Maria que mora na França boa parte do ano, e Laura continuava suas aulas com Márcia, diretora da Rosácea.

As duas se encontraram em Itacaré, ambas como alunas de Ana Maria, que também ensinou a Paulo Carrilho, aluno de Eliane Calado e professor de yoga na fundação Terra Mirim. A rede se estende e sai da esfera do grupo de professores de yoga em Salvador para territórios mais amplos do movimento místico-ecológico. Caberá ao indivíduo a costura desses espaços, a formulação de sínteses, o habilidoso trânsito entre eles. Paulo deixou a escola de yoga que fundou em Camaçari e foi morar durante quatro meses em Figueira: pretendia ficar um ano. Na comunidade, tornou-se uma figura chave na Editora Irдин, atuando como organizador das livrarias em cada área e evento da comunidade. As livrarias são a única fonte de arrecadação sob forma de venda de produtos da comunidade, que vive inteiramente de doações de seus colaboradores. Em dado momento desta tese será importante analisar o conjunto de disposições que ensejam a contribuição financeira daqueles. Por ora, continuemos a examinar as relações comunitárias e societárias entre yogis.

3.3.2 Entre o conceitual e o existencial

Na visão de muitos (D'ANDREA, 2000), o forte espírito contestador dos anos 70 deixou lugar para a busca por relaxamento, aprimoramento interior, o culto ao corpo e a busca da saúde, o que foi apontado no capítulo primeiro e conforme os testemunhos aqui colhidos. Os filhos dos que investiram suas vidas na transformação política, correram riscos e repudiaram certas

formas de religiosidade como forma de alienação, em nada se parecem com seus pais. Estes também mudaram, alguns, talvez até os mais rebeldes, se tornaram executivos. Há aqueles que guardam traços hippies, mas de boutique. O yoga e outras alternativas místicas ocupam suas vidas. Em boa medida, há um conjunto de disposições estruturantes, perfeitamente compatíveis com gosto e a aspiração pelo yoga. A construção de um estilo de vida é pautada por uma trajetória cheia de singularidades e interstícios.

Nova concepção absolutizante pode dar conta das situações existenciais que levam praticantes de yoga a se encontrarem na senda. O que os levou até ali? Virgínia era professora de Educação Física. Fábio, decorador. Guillermo, psicólogo. Márcio, estudante de turismo. Laura, estudante de Dança e amante do rock nos anos 80. Trajetos pouco lineares fizeram com que essas pessoas, em dado momento, se conhecessem. E o motivo desses encontros estava irremediavelmente ligado às suas buscas como aspirantes ao estado de União a que o Yoga consiste, seja como caminho, seja como fim. Seja como técnica, prática, método, seja como o próprio objetivo, aquilo a que Patanjali se refere: “estar assentado em sua verdadeira natureza”. Examinemos as implicações desse aforismo nas estratégias de singularização de cada agente.

O que é estar assentado em sua verdadeira natureza? Para Laura, é um espaço de silêncio, é um estado de presença. Para Guillermo, é não ter medo de desejar. Para que o adepto conquiste esse estado de União com o Todo, não raro ele precisa isolar-se de tudo. (SHIVANANDA, AUROBINDO, MAHARISHI, et al). No entanto, como nada nesse universo é definitivo e homogêneo, os mestres abordam tal isolamento como uma etapa, uma fase, que pode ser inclusive criticável se levada às últimas conseqüências: alega-se que é “fácil atingir a iluminação em cavernas e mosteiros, mas essa iluminação precisa ser posta à prova no mundo.”

As interações surgiam também a partir de encontros pontuais e workshops e vivências onde os professores e aspirantes a professores acabam tomando contato. Não há regularidade constante no intercâmbio entre os mesmos. Frequentemente, há tentativas de associações duradouras, trabalhos em grupo, embora as escrituras indiquem que “o caminho do yogue é um caminho solitário”

Por que nem sempre tais associações entre professores funcionam? Virgínia, Fábio, João e Laura (os dois primeiros casados e ambos os professores) tentaram iniciar um trabalho em conjunto, chegaram a fazer divulgações desse grupo, mas não houve continuidade. O que se observa, em geral, é o constante desenvolvimento do individualismo expressivo. A busca pelo aprimoramento pessoal muitas vezes implica, no grupo em particular, em certo isolamento para palmilhar o seu próprio caminho. Em Salvador, ao menos, não se tem uma proposta coesa de associação que integre as diversas linhas e gerações de profissionais. Iniciativas isoladas e sem continuidade já foram tentadas, mas quando não há um ingrediente financeiro, ou uma troca ou parceria que envolva recursos econômicos, a idéia de associação ou de uma comunidade almejada fica comprometida. Israel lamenta a falta de tempo para se reunir com seus colegas de formação, afinal cada um vai “seguindo sua vida” e fica difícil “achar tempo para todos se encontrarem”. Laura sente a ausência de um grupo forte, de uma comunidade “efetiva”.

Dada a essa primeira constatação, aqui tomada de forma abrupta, poderíamos indagar: como é possível pensar em um grupo coeso de afinidade política e atitude mais ou menos uniforme se cuja manifestação efetivamente não acontece? Como atribuir a esse grupo uma atitude mais ou menos coincidente, uníssona, ou ao menos, que o permita considerá-lo enquanto comunidade? Partimos do princípio de Pierre Bourdieu que indica que as “práticas são intercambiáveis”, ou melhor, elas se confirmam, se ajustam, implicam em disposições mais ou menos comuns. Frequentar cinema e teatro, apreciar certos tipos de filmes e peças, adotar um gosto musical mais ou menos coincidente – essas distrações da vida social, aparentemente banais, têm muito a dizer sobre o estilo de vida de um grupo de indivíduos.

Depois, um alinhamento político mais ou menos uniforme pode ser apreendido das entrevistas. Modos de vestir, o apreço por batas brancas por exemplo, modos de caminhar, um gestual mais ou menos conformativo, a preferência pela alimentação vegetariana, um desembaraço quanto às convenções mais ou menos contingentes (como o ato de casar-se na igreja), tudo isso compreende um padrão de vida que embora não defina esse grupo em termos exclusivos, pode auferir um tônus à compreensão de suas relações comunitárias, sobretudo também, se recorreremos à idéia de relação social de comunidade em Weber, como pautada pelas afecções e conteúdos de uma afetividade irrefreável.

3.3.3 Aproximações ao conteúdo doutrinário – elementos da ética yogi.

Uma das objeções que fazemos primeiramente é a idéia de comunidade como algo já dado. Idéia muito comum quanto ao seu uso no discurso público, geralmente associado à idéia de localidade.

Mas se levarmos em conta a visão de mundo yogi poderemos abrir uma cortina de compreensão acerca do que acontece com esse grupo de professores enquanto comunidade místico-ecológica. Trata-se de um universo imenso que para ser tematizado, é preciso realizar alguns recortes estratégicos. Do ponto-de-vista doutrinário, tentaremos discorrer sobre o Ashtanga Yoga. Esta modalidade, considerada como o yoga Real ou o Yoga de Patanjali, tem a sua sistematização realizada no Yoga Sutra.

Atribui-se a esse conjunto de aforismos a escritura que tornou o yoga uma escola do pensamento hindu, datada por volta de 2 a.C. a 300 d.C. Escrituras mais antigas já mencionavam o yoga, como os Vedas e as Upanishads, mas o Yoga Sutra revela um conhecimento específico, um monumental tratado sistemático do yoga, seus métodos e objetivos, coisa que nas obras anteriores aparecia de modo esparso e assistemático. Patanjali, a quem se atribui a composição da obra, disserta sobre os oito passos ou partes do Yoga. Primeiramente, as prescrições éticas, Yamas e Nyamas, que descrevem um receituário de conduta do yogi, visando favorecer a prática, envolvendo a relação com os outros e consigo mesmo, composta de máximas como: Ahimsá, ou não-violência, Satya, veracidade; Asteya, não-roubo; aparigraha, não-possessividade; o controverso Brahmacharya (muitas vezes traduzido como celibato, em outras como economia da energia sexual); temos também, na sequência: sauchan, purificação; samtosha, contentamento; tapas, auto-superação; swadhyaya, estudo de si mesmo e das escrituras; Ishwara pranidhana, entrega de si mesmo. Estes dez preceitos têm inúmeras interpretações e mesmo traduções diferenciadas acerca do seu sentido.

O que grande parte dos comentaristas assevera é que tais “mandamentos” não devem ser “impostos”, mas vivenciados como o solo onde os demais ramos da prática florescem.

A metáfora utilizada por Iyengar “A árvore do Yoga” designa essa composição integrada das partes que se confirmam e se reforçam. Assim, é que Taimni indica que tais passos iniciais

compreendem a busca do yogi às condições superiores que alavancam sua prática. Assim, *satya*, o exercício da veracidade, compreende o controle da palavra, o evitar pronunciar inverdades, o buscar corresponder o pensamento, a fala e a ação. No dizer de Pedro Kupfer, um dos professores mais respaldados do Brasil, o evitar qualquer falsidade corresponde a *satya*. No entanto, como tal máxima pode ser de fato empreendida no dia-a-dia? Para muitos dos entrevistados, essa é uma das práticas mais difíceis. Nos tempos de hoje, como os yogis contemporâneos praticam essa máxima? Um dos problemas que podemos detectar na fala dos entrevistados e na observação sistemática de suas aulas, é que os *yamas* e *nyamas* são geralmente olvidados das práticas.

Na opinião de Alan, não se fala em código de ética ou algo do gênero, muitas vezes por receio de demonstrar alguma doutrinação como às religiões tradicionais. Mas principalmente em virtude do caráter mercadológico assumido nas academias, estúdios e espaços de yoga, que precisam, de algum modo, atrair seu público, ávido pelas posturas que aumentam o bem-estar, a saúde psicossomática, o condicionamento físico. Aos aspectos filosóficos ou metafísicos do yoga, pouca atenção é auferida. Embora muitos dos professores se esforcem por tratar dessas questões em suas aulas. Trata-se inclusive de uma estratégia de singularização, a busca por um diferencial no ambiente competitivo dos professores de yoga em Salvador.

O terceiro *anga* ou parte do yoga de Patañjali é *ásana* (posição física). Esta é a verdadeiro chamariz do yoga hoje: seja em termos estéticos, pelos efeitos na musculatura e na esbeltez da figura de quem pratica assiduamente, seja em termos terapêuticos, o sucesso que se atribui ao yoga hoje se dá graças aos *ásanas*. No contexto do Yoga Sutra, todavia, os *ásanas* consistiam em sentar-se para a meditação. Mesmo depois, com o advento do Hatha Yoga, as posturas eram executadas para garantir maior estabilidade do corpo nas práticas meditativas. O *ásana* hoje em dia divide escolas, através de estilos distintos de praticá-lo: com suavidade ou vigor, estático ou dinâmico, ou uma combinação de modos, é pelo *ásana* que o yoga se torna mundialmente conhecido.

Há críticas dentro do universo yogi quanto a essa supremacia da “parte física”. Mas a ênfase no *ásana* torna-se sociologicamente compreendida, se levarmos em conta que é através de sua performance que se pode realizar o engajamento na prática: a maestria de execução determina o modo com que os alunos decidirão suas escolhas por esse ou aquele professor. Em termos pragmáticos, é o *ásana* que traz efeito, que evidencia o ganho, a vantagem, o êxito.

O quarto anga do sistema de Patanjali é o Pranayama. Domínio da bioenergia, expansão da energia vital, captação de prana, ou simplesmente, exercícios de controle e expansão da respiração, este anga é menos epifanizado que o anterior e começa a fazer parte do mundo invisível yogi. Mas há toda uma discussão sobre a existência do prana: a idéia de uma energia inteligente que confere vitalidade a quem sabe manipulá-la. Presente na atmosfera, o *prâna* representa o que Kupfer (2000) considera como o único dogma yogi: a crença, todavia, precisa ser experienciada para funcionar. É necessário, pois um fazer: nesse caso, praticar o *pranayama*.

O quinto *anga*, uma espécie de elo perdido do Yoga, é *prathyara* – comumente traduzido por abstração dos sentidos, consiste para muitos numa reeducação dos sentidos. Compreende a seleção do que deve ser percebido, mas principalmente uma espécie de refinamento dos sentidos, um aguçar da sensibilidade, tornando-a inteiramente direcionada para dentro, para o mundo interior do yogi. Este direcionamento se consuma em *dhárana*, concentração, quando o yogi reúne sua consciência, sua atenção em um único ponto. Aqui, Krishnamurti e Rohit Meta introduzem uma concepção diferenciada acerca do valor desse direcionamento: eles afirmam que tal esforço é artificial e poderá causar um embotamento dos sentidos. Polêmicas a parte, *dhárana* já faz parte do curso superior do yoga, e corresponde na visão de Iyengar e de Meta, a um patamar que não pode ser mais praticado, ou treinado, mas usufruído. A concentração é um estado adquirido pela prática dos demais membros acima referidos.

A concentração por sua vez, desemboca na meditação. E esta, no *samádhi*, entendido como o objetivo do yoga. Estes dois últimos angas serão discutidos no capítulo seguinte, pois envolvem questões que fogem do âmbito proposto neste capítulo. Esses aforismas são precursores do que muitos vão chamar de ecologia interna: essa atitude de constante vigilância sobre si, essa atitude de auto-observação e de burilar dos conteúdos internos, produzindo uma despoluição dos aparelhos emocionais e mentais, pelo menos em termos ideais, conduzem ao objetivo do yoga. Os yamas e nyamas envolvem atitudes que se devem manter diante do outro. Pode-se indagar se é possível essa comunidade de seres libertos de condicionamentos e, principalmente, a que conseqüências práticas tal grupo, uma vez existindo, poderia conduzir no plano político. Ao serem indagados sobre as idéias que surgem da associação entre meditação e política, muitos dos professores negaram haver qualquer relação entre esses dois termos anacrônicos. Essa observação, todavia, deve ser aprofundada

no capítulo específico. Cabe-nos continuar a questionar sobre os sentidos de comunidade do universo pesquisado.

3.3.4. Formação religiosa pregressa, prenúncios de política

O que parece definir o campo dos professores de yoga é que, mesmo que eles não trabalhem nessas questões em suas atividades como instrutores, suas trajetórias de vida, não raro, são perpassadas por temas existenciais de conflito e poder. Assim, Guilherme e Adrian se depararam com situações semelhantes ao enfrentar a autoridade de onde partiam. O primeiro em relação ao grupo de anarquistas na Espanha que, segundo seu ponto-de-vista, demonstrou ser altamente hierarquizado internamente e seus integrantes praticavam aquilo que apenas em discurso, combatiam. Adrian teve uma experiência semelhante em outro campo, na União do Vegetal, quando começou a repudiar o grau de “autoritarismo, machismo e sectarismo” da seita. Ambos encontraram no yoga uma forma de criar raízes em sua existência, assumir os seus destinos.

Guillermo acredita que com o yoga passou a assumir sua vida mais terrena. Adrian, surfista inveterado, mencionou que passou a viver o yoga com o nascimento de sua filha. O que temos, portanto, à primeira vista, é uma oscilação: ora o yoga aparece como uma espécie de acomodação por parte de espíritos libertinos, ora como um aceno para a libertação de alguma situação opressora. O primeiro tipo, o de acomodação, pode ter sua origem na retirada de algum engajamento político. O segundo, o de aceno à liberdade, coincide com a retirada de algum cenário religioso. Em ambos os casos, o Yoga parece fornecer um desenraizamento da condição pregressa.

Essa categoria de ruptura de nível, tipicamente comum aos que enveredam o caminho, possui no yoga um referencial próprio de justificação, sobretudo em termos arquetípicos, ou simplesmente, míticos. Shiva, considerado como o primeiro mestre de yoga (quanto a esse título em particular, Shiva e Krishna disputam), é também membro da trindade hindu, composta por Brahma, o Criador; Vishnu, o destruidor; Shiva, o transformador. Este último representa o poder de transformação do yoga, é também o bailarino Real que, com sua dança, reproduz a criação e a destruição dos mundos. Esse poder de transformação, em termos

míticos, faz com que, por exemplo, Israel, professor de yoga da Korpus, tenha deixado a atividade comercial e passado a se dedicar ao yoga e à atividade salva-vidas, para desagrado da família.

Como eu lhe falei eu trabalhava com vendas, a empresa entrou numa fase um pouco difícil, eu precisava. Além da empresa, compramos uma padaria, minha família tem uma concepção de comércio muito grande. Minha vida era trabalhar pra ganhar dinheiro, eu fui criado nessa onda de comércio, e aí eu passei a ver que não tinha nada a ver isso comigo. Apesar de eu ter essa vocação. Aos dez anos, meu pai virou pra mim e disse; vc já é homem, agora va trabalhar. Então eu tive isso aí muito forte, mas chegou um momento que eu disse, não e isso que eu quero pra mim., Daí eu sai da empresa, fechei a padaria, quando eu nem pensava, comecei a dar aula de yoga (...)

Rupturas de menor calibre, rupturas mais radicais: entrar para a vida do Yoga sempre implica aquilo que Mircea Eliade chamou de *rupture de niveau*. Mas quem é capaz de tal ruptura, em sua forma radical? Se tal fosse mesmo a exigência, o yoga seria bastante hermético e inacessível, sobretudo se considerarmos esse apreço que os homens possuem pela normalidade do mundo da vida, a conformação em padrões e normas que nos auxiliam na condução das diversas situações, e nos ajudam a defini-las. (Garfinkell, mas também o interacionismo simbólico). Para acompanhar o marido Carlos Yanamoto nas aventuras da consciência em que se enveredava no yoga, Soraya decide entrar em um instituto de yoga, mesmo se considerando “fora de forma”, ao julgar pelas virtuosas que vê o marido se aplicando em posturas corporais.

Quem pode praticar yoga? Quem se torna público em potencial para o professor de yoga? Não há praticamente pré-determinações. O yoga pode ser praticado por qualquer um, em qualquer lugar, sob quaisquer condições. Para Pedro Kupfer, “basta ter um bom par de pulmões”. Ainda que consideremos demagógica uma afirmação como esta, há um acento de adaptabilidade na infinidade de técnicas corporais que podem ser utilizadas pelo praticante, em que cada um pode chegar a compor sua própria síntese. Em que pese a tradição, e com ela, as linhas que a fundamentam, os tipos, modalidades e estilos, os mestres e os seus ensinamentos, o yogi tem como mestre maior, o “mestre interno que habita o próprio coração”. Ele “fala com o silêncio, com o silenciar da mente.”

Ora, essa ausência de uma autoridade exterior ao praticante, embora não seja total, haja visto a existência dos mestres, é todavia essencial na escolha de Adrian e Joaquim, por exemplo,

entre aqueles que aspiravam por algum tipo de liberdade. A veracidade, Satya, parecia ser o motivo latente para as mudanças que ocorreriam com o aprofundar da prática de cada um. Uma estratégia de normalização poderia aqui ser apontada. Mas ao mesmo tempo, os conflitos doutrinários entre uma ascese vertical e um abraço místico do mundo estão presentes nos relatos colhidos. Assim, um posicionamento de individuação, de busca ascética para auto-realização, a rigor, pode implicar em um desfazer dos laços com o mundo. Vamos observar algo dessa atitude na literatura específica do yoga.

A etnometodologia nos permite investigar como cada agente se percebe em suas interações. E como essas relações são permeadas por crenças em comum, pela fabricação de um vocabulário, de modos de ver e fazer que se auto-justificam. Assim, é comum justificar certa ausência em um compromisso assumido com um de seus pares, com a idéia, por exemplo, de estar “vivendo o meu processo”; e o outro certamente não teria muito mais o que dizer, pois “o processo” é inquestionável. Quando “o processo” passa a ser vivido por alguém, desde Krishnamurti, tudo o mais passa a ser secundário, a não existir, a ser talvez, a própria manifestação de Maya, a ilusão. Só o processo existe. Em que consiste esse processo? Em essência, trata-se de uma crise existencial, ou de um momento de grave questionamento de si, ou mesmo, um encadear de ações que conduzem o agente a seu lugar no mundo, em que as crises todas, físicas, emocionais, profissionais, existenciais, passarão a ser sintetizadas. Pode acontecer algo semelhante com o que ocorre com os praticantes do grupo de Figueira, a chamada noite espiritual, algo já esperado, sobre o qual CDs e livros podem esclarecer auxiliar na tipificação de momentos difíceis, mas superáveis.

Mas na trajetória dos professores, observa-se um itinerário linear, ao serem questionados sobre a vida religiosa antes do yoga. Há um traço comum, é de que a maioria deles nasceu na tradição da igreja católica. Carlos e Virgínia, por serem de origem nipônica, tiveram no budismo japonês, sua raiz religiosa. Outros, como Camila, já nasceram da experiência algo *hippie* de seus pais. Muitos, como Adrian, demarcam a ruptura com a religião tradicional: “na adolescência, quando tudo terminou com a Eucaristia” e ele passou a se dedicar a outras prioridades, visto que para ele era uma espécie de obrigação. “A espiritualidade só voltou muito depois”, com a sua entrada na União do Vegetal. Virgínia e Fábio já foram católicos, budistas e hoje freqüentam a Umbanda. Em suas residências, encontramos representações de entidades das mais diversas, desde Shiva, Ganesha, até Oxum e Oxossi.

Outras combinações possíveis podem ser exemplificadas pelo testemunho de Carlos Yanamoto:

Eu sou cristão, NE? Formal...mas pra mim todas as religiões ... todos os avatares que passaram por aqui vieram fazer algo pra humanidade. Buda fala uma coisa muito parecida, eu acredito que até esse lado de Krishna também. Cristo ficou 40 dias no deserto, jejuando. Agora, na visão que eu tenho, deve ter levado várias vidas. Mas existe também uma história... Fiz Sociologia na PUC de São Paulo. Eu realmente era um ateu e materialista. Se tinha alguma filosofia na minha vida era o marxismo.

Duas histórias de vida bem diferentes marcam as polarizações encontradas no universo do yoga. Enquanto Laura, proveniente do que se costuma convencionar de classe média alta, teve sua formação religiosa de infância entre o suposto ateísmo do pai e o catolicismo não-praticante da avó, Ana Torres vivia intensamente entre o catolicismo e o candomblé, que no início era tolerado e mesmo praticado pela mãe. Com o agravamento do alcoolismo do marido, a mãe de Ana se vinculou mais fortemente ao catolicismo. Isso a obrigou, como contra-partida, a retirada dos símbolos do candomblé de sua residência. Ana, por sua vez, se viu obrigada a freqüentar exclusivamente o catecismo do qual “gostava muito”, sobretudo porque foi ali que começou a dar aulas para crianças, aos doze anos de idade.

Laura se associou a Virgínia que praticava junto com Ana que conheceu Guillermo e tornou-se sua colaboradora, graças a Juliana, que ensinava no Charanam. A rede permanece se ramificando e se tornando mais entretecida por laços que uma vez formados, criam outros laços ainda que os fios originários estejam desfeitos ou temporariamente apagados. É o caso de Ana Maria e Laura, que, juntas, fizeram várias associações que marcaram a trajetória de outros professores. Agora não mais se interagem.

Esta *bricolage* aponta para um dado que no dizer de alguns estudiosos, é uma das marcas da religiosidade brasileira: Ortiz, Soares. Sônia Weidner Maluf (2003) vai defender que:

A paisagem religiosa brasileira, descrita a partir da religião, permite uma relativização de certas categorias sociológicas utilizadas largamente no estudo dessa esfera do social, tais como o conceito de campo religioso ou de mercado simbólico religioso.(...) Esses conceitos não servem, no entanto, para explicar a complexidade e a riqueza do fenômeno religioso contemporâneo no Brasil. (MALUF, 2003, p.161)

Ela vai dizer que uma das características dessa pluralidade religiosa brasileira atual é “o pragmatismo da vivência religiosa e a diluição dos princípios e dos valores espirituais”. (MALUF, 2003, p.161).

3.3.5 De como se chega ao yoga

No depoimento de Adrian, aparece essa preocupação inicial com um motivo pragmático ao escolher praticar yoga: sendo surfista, passou a ter um problema de coluna e a tratá-lo de modo convencional, inclusive com fisioterapia e musculação. Mas “Treinava com mais frequência, fazia musculação, fisioterapia, peguei até background em formas de como tratar aquilo, ressonância magnética. Nesse processo de buscar algo alternativo a musculação, algo que eu não gostava na academia, aquele bate-estaca altão, todo mundo naquela futilidade, aquela coisa da estética. Coincidentemente, alguns surfistas profissionais conhecidos mundialmente tiveram o mesmo problema que eu tive e disseram que com o yoga recuperou, eles estavam voltando a competir. Coincidentemente abriu uma escola do swáthya aqui perto e eu fui lá.”

Neste mesmo depoimento, Adrian afirma que sua motivação para fazer yoga foi sendo transformada. O que Adrian parece não notar em seu testemunho singularizante é que a motivação da maioria dos alunos ao fazer yoga consiste em auferir os seus benefícios estéticos. O bem-estar, as promessas de saúde e o controle do stress estão na maior parte dos discursos de propaganda do yoga em geral, e principalmente na adoção do yoga por parte dos alunos: Marcelo, ex-aluno de Laura e atual aluno de sua mestra, Ana Maria, tem como principal objetivo perder peso – algo que os saltos e o dinamismo com que as posturas do ashtanga vinyasa yoga são executadas parecem lhe prometer.

Essa motivação básica, elementar mesmo, embora não hegemônica e muito menos absoluta, parece ser a tônica dos tempos do *triunfo do terapêutico*. Esse cuidar de si, não mais voltado para um auto-conhecimento transcendental, mas para um hedonismo e um presenteísmo já bastante frisados por autores pós-modernos, parece ser a marca da prática do yoga nos tempos hodiernos. Observemos, pois, um trecho da entrevista com um dos agentes, realizada no dia 20 de janeiro de 2010:

João: Como foi seu primeiro contato com o yoga?

Laura: João, ali é a lua, olhe, que coisa mais linda, quase invisível aqui que lindo lua nova será que é a lua? aqui, quase não dá pra ver... gente, é ela... ela já nasceu? Então eu tinha asma quando eu era adolescente... poxa, como foi meu primeiro contato com o yoga, não lembro, eu conheci um francês, acho que o nome dele era Felipe, e ele morava até aqui no Rio Vermelho, e eu fiz, eu fui experimentar uma aula de yoga com ele e eu vi que era um trabalho de corpo muito que me deixava extremamente calma, risos, ai eu adorei, era aquele trabalho de respiração e eu saia flutuando da aula.

Se adotássemos um certo plano de leitura, um certo enfoque estrutural(ista), poderíamos ter como hipótese a tipificação de que a prática do yoga pertence a uma certa camada social média, média alta, a uma certa elite econômica disposta a pagar o preço da salvação de seus tecidos e músculos. Quando, no entanto, rompemos essa tipificação básica, esse modo de visar o objeto (o qual certamente tem suas vantagens analíticas), nos deparamos com os depoimentos dos praticantes. Estes, de modo plural, não podem ser classificados isoladamente em termos de classe. Podemos nos referir a estudantes que vêm ao yoga em busca de concentração, e mesmo aqueles, entre os quais, um dos expoentes da tradição hoje, que escolhem o yoga por questões essencialmente existenciais.

Uma insatisfação generalizada quanto a vida em “caixas”, “que nos distanciam da natureza” e da “natureza essencial” parece ter sido o motivo para Pedro Kupfer⁸ se embrenhar, desde o fim da adolescência nessa “cultura”, que é como ele define hoje o yoga. A meditação yogica pode ser inclusive, de acordo com um praticante, um ‘bom substituto para o LSD’. Assim, ir em busca do próprio “barato interior” pode não ser endereçado a uma classe social específica. A constatação de que a busca recorrente da atividade ser privilégio de uma camada média urbana intelectualizada também merece dois questionamentos. O primeiro, derivado da etnometodologia, que evidencia que tais generalizações partem de padrões supostos, implícitos (e aqui poderíamos fazer o exercício semelhante que Garfinkel fez em relação ao estudo do suicídio, em Durkheim).

O segundo questionamento nos leva a indagar se não estaríamos aqui com um problema semelhante ao encontrado por Norbert Elias no seu estudo sobre a comunidade de Winston Parva. Ele demonstra que o que faz os moradores da mesma localidade se sentirem superiores

⁸Autor de *Yoga pratico* e um dos professores mais reconhecidos no ramo.

em relação uns aos outros, em nada tem a ver com o que se costuma convencionar como classe social. O que predomina enquanto motivo de distinção se refere, neste caso particular de uma relação entre estabelecidos e outsiders, é a antiguidade do grupo que se considera superior em relação ao que é discriminado. Para efeito do presente estudo, embora o fato de pertencer uma classe social mais favorecida possa assegurar uma maior possibilidade de se interessar ou ter acesso a uma prática como o yoga, tal pertencimento está longe de ser determinante enquanto motivo⁹

Mas o que motiva essa busca pelo mundo interior? O que se espera encontrar por lá? Tal unidade de intenção ou de propósito nem sempre é clara no início, como nos exemplifica o depoimento de Israel:

Entrei na Korpus para aprender dança de salão, eu nem sabia o que era yoga. Quando eu era adolescente ali em Amaralina, tinha uma escola de yoga, e sempre que eu via me atraía, eu não sabia o que era, mas me chamava. Fiz uma aula aberta com Tom. Primeira aula me apaixonei. Era tudo o que eu queria. Era isso o que eu queria pra minha vida. Sou apaixonado por tudo que é expressão corporal, natação, mergulho, boxe, me ligava a tudo que era do corpo, a natureza, a cachoeira, aí o yoga acho que fechou essa coisa toda.

Todavia, se levarmos em conta a mitologia própria do yoga, nem sempre acessível aos primeiros contatos, veremos que uma das respostas esotéricas e específicas da finalidade na prática reside na odisséia do despertar da kundalini. Trata-se de uma energia ígnea que reside na base da coluna. Ao despertar essa serpente de poder, obtém-se poderes, siddhis, as perfeições. Torna-se um exímio místico, repleto de dons, visões, qualidades intrínsecas, e atinge-se a iluminação. O mundo interior é o que há de mais precioso na vida de um yogi. Mas o mundo interior não se sustenta sozinho. Ele é derivado do mundo originário, o mundo da vida, de onde tudo o mais se pode ser concebido. O mundo da vida, porém, aparece ao yogi como uma conquista a ser alcançada. Sua maestria quer se manifestar, quer se fazer ver, quer júbilo e febre do mundo. E seu trunfo, acredita ele, é que a prática lhe dispõe de uma potência capaz de assenhorar-se de seu mundo exterior. Ter pequeno controle ou algum controle sobre os acontecimentos à sua volta pode ser um dos siddhis a serem alcançados. O outro é de supremacia sobre suas volições instintivas.

⁹Uma série de entrevistas demonstram a origem humilde de muitos professores de yoga.

Um dos argumentos que podem ser aqui desenvolvidos mais amplamente diz respeito à carreira de cada instrutor. Consta-se, na maioria dos casos, que os saberes que vão sendo adquiridos ao longo de seu trajeto não constituem em um conjunto uniforme de idéias e práticas perfeitamente coincidentes e harmoniosas, mas muitas vezes contraditórias e auto-excludentes. Assim, um professor de Hatha Yoga já foi instrutor de Swásthya Yôga, e portanto, aderiu a um conjunto de idéias que em nada coadunam com o seu repertório atual: de que o swásthya yôga “é o mais completo”, de que a mistura de várias correntes ocasiona o temido “choque de egrégoras”, de que o yôga antigo não é espiritualista, entre outras afirmações inquestionáveis. Após romper com a escola, tais achados passam a ser questionados, relativizados ou completamente negados. O que o yogin faz é assumir sua síntese particular, lançando mão a cada instante de um conhecimento pragmático, daquilo que num dado momento, possui efeito e sentido específicos. Um exemplo: Após romper com a escola do swásthya e passar anos estudando e freqüentando outros grupos de “auto-conhecimento”, incluindo o budismo e o espiritismo, Carlos afirma que não sabe exatamente qual a linha que segue, fazendo uma “mistura” de tudo o quanto aprendeu. Esta postura pode ser inclusive justificada em termos doutrinários:

É praticamente desnecessário enfatizar que o Yoga é uma ciência experimental e, como todas as ciências, constantemente são descobertas novas técnicas, por instrutores que transmitem aos seus discípulos. Assim, cada instrutor de nível avançado, embora seguindo os princípios gerais do yoga e as técnicas de sua escola específica, imprime um toque pessoal aos seus ensinamentos, introduzindo certas práticas secundárias de sua escolha. (TAIMNI, 2006, p.29).

As *sínteses expressivas* portanto, permitem que um antigo praticante de meditação silenciosa se torne adepto de uma visão mais tântrica da prática, e se disponha a engajar-se no esmero de sua performance física, a fim de garantir os aspectos aparentes de sua evolução à mostra. O desembaraço ao caminhar, a hígidez dos músculos, a definição do abdômen, a esbeltez da figura como um todo, “a limpeza da tez”, são indícios de uma prática assídua. Ou, ao menos, é assim que os *shastras* (escrituras antigas) descrevem o período de empenho do praticante. A conquista dos alunos, em boa medida, depende dessa demonstração silenciosa de uma prática que garante benefícios a olhos nus.

Tais observações, aparentemente banais, são aqui elaboradas para dar conta das técnicas corporais como um ingrediente essencial do estilo de vida do yogi contemporâneo. Em

Salvador, há aquelas academias em que a ênfase no Hatha Yoga é considerável. O Hatha Yoga é tipo ou modalidade de Yoga que é datada do período medieval na Índia e surge inicialmente com o intuito de facilitar a prática do Raja Yoga. Para dedicar-se às práticas mentais, era preciso desenvolver um corpo diamantino capaz de suportar o “empuxo evolutivo” do sádhana. No entanto, o Hatha Yoga vai gradualmente se tornando um sistema autônomo de conhecimento e busca via o corpo. Esta mudança de postura existencial marca a influência tântrica no caminho espiritual da tradição yogi, conforme veremos no capítulo quatro.

3.3.6 Campo minado, turbulências na rede

Em Salvador, o que parece ser uma fronteira bastante clara entre dois grupos distintos de professores pode ser desvendado nos relatos. Ao que parece, o Swásthya Yôga é o berço de grande parte dos instrutores nesta cidade. Mesmo aqueles que nunca pertenceram à sua escola, tem alguma posição frente a mesma, geralmente negativa. Uma comunidade se define também pela diferença. E a diferença dos dois grupos define uma situação de fronteiras. O grupo do swásthya é claro a respeito.

Márcio explica que, para ele, é impossível sair da prática sem fazer política. Aqui ele acrescenta todos os atos que envolvem uns e outros. Perguntei se professores de yoga seriam capazes de uma ação coletiva para o bem da cidade. Em outras palavras, se a prática conduz à ação. Acredita que, em algum nível, “mesmo como nossas diferenças, constituímos um grupo afinado... em alguma dimensão, participamos de uma vida em comum”

Por mais que o professor de yoga creia em sua responsabilidade exclusiva, o senhor absoluto de seu destino, ele se vê emaranhado em uma teia que o sustém. Sua legitimidade enquanto professor de yoga é sempre conferida por outrem. Nem sempre se trata de um mestre instituído, mas muitas vezes de um mestre instituinte: na maioria dos casos, um colega, um outro professor de yoga que o estimula a dar os primeiros passos no ofício. Ainda que depois os vínculos se rompam, ou se tornem precários, os dois mantêm uma profunda relação de causa-efeito invisível. Ao remontar a história, as pequenas e grandes ingratidões podem se tornar salientes demais, e um desconforto é inevitavelmente sentido. A vida social é também feita destes desenlaces.

Se atentarmos para a distribuição espacial e social dos locais de prática na cidade, verificaremos que é no Rio Vermelho, na Barra e na Pituba que se concentram o maior número de estúdios, núcleos, academias, espaços de yoga. Santosha, ViaCorpo, Espaço Ser, entre outros, no Rio Vermelho; Espaço Mahatma Gandhi, Casa do Yoga, núcleos da Uniyôga na Pituba. A concorrência e a boa vizinhança equilibram-se em uma balança incerta. Tensões e conflitos permanecem latentes, encontrando suas vias de expressão em boatos e pequenas intrigas. O trânsito de alunos entre uma escola e outra é um dos principais motivos para tais interjeições.

A expressão “ética econômica das religiões”, utilizada por Weber, não tem como foco maior a as teorias éticas dos compêndios religiosos; “por mais importantes que compêndios possam ser”, argumenta Weber, “em certas circunstâncias servem simplesmente de instrumentos do conhecimento. A expressão “ética econômica refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões”. (WEBER, 2006, p.309). O exame desse contexto psicológico e pragmático do yoga é o que se busca nessas páginas. Embora não se trate de uma religião mundial, como esta é entendida por Weber, o yoga faz parte de uma cultura religiosa ampla denominada hinduísmo, classificada por Weber em seu texto clássico acerca da psicologia social das religiões mundiais. Cultura religiosa, nesses termos, envolve um conjunto de elementos que giram em torno da distinção entre o sagrado e o profano, para usar o conceito de religião em Durkheim e que em muito pode ser relacionado ao estudo do yoga.

O yoga confere um sentido de sagrado a movimentos físicos que, de outra forma, seriam classificados como ginástica. Ora, esses movimentos físicos, associados a técnicas de respiração, são executados em fins de um resultado místico. Tal afirmação seria, de fato, combatida por grande parte dos professores de yoga, que querem afastar-se do termo misticismo na descrição das atividades que executam. Mas a mera descrição dos efeitos já sugere algo além do físico, e uma busca pela transcendência, sintetizada pelo axioma da revelação do Ser Puro ou do Puro Ser, *Swa rupa* (forma própria, verdadeira natureza).

Há uma hierarquia, explicitada ou não, entre professores de yoga. Se adotarmos a tipologia de uma das escolas, o Swásthya, teríamos na base, o instrutor, em seguida, o professor, e finalmente, o mestre. Mas entre os professores das demais linhas, é comum ouvir que o termo

mestre é muito pretensioso para ser utilizado por alguém. Ao que De Rose vai contra-argumentar que o mestre de Yôga é apenas alguém versado no ofício, como um mestre de capoeira, ou mestre de obras. Obviamente, em termos pragmáticos, tal não é o efeito adquirido: quando se utiliza a palavra mestre, confere-se tal autoridade inquestionável ao sujeito portador do título, que, em sua escola, nada poderá contradizê-lo, sob pena de expulsão do grupo. Certamente, este é o motivo para que os demais professores, desenraizados de uma escola hierarquizada como a UniYôga, evitem portar um título como este. Yoga, afinal, encontra-se no bojo da Nova Era, que tem como uma das principais características, a rejeição a autoridades absolutas e instituídas, a rejeição a uma verdade única e excludente, rejeição a dogmas (ainda que muito seja plantado de dogma nesse terreno).

Os que escrevem ganham ascensão, bem como os que têm acesso aos meios de comunicação. Há aqueles que buscam tal acesso, via publicidade. Há aqueles que conseguem através de contatos com a mídia, através de algum prestígio, e de um acesso mais ou menos exclusivo aos donos da palavra. As oportunidades para dar alguma versão pública de sua atividade não são igualmente distribuídas. O capital social dos professores é desigual: há os que estão no quase anonimato, conhecidos através de relações interpessoais, há aqueles que possuem alguma visibilidade pública, e há aqueles que dominaram o cenário, que estão circulando em espaços instituídos, em empresas públicas, em universidades.

As disputas implícitas dos yogis locais reproduzem as disputas explícitas dos yogis que ocupam posições de destaque no cenário nacional. Duas entidades nacionais representam essa disputa no sentido macro: a Unyôga, do grupo de De Rose, e a Aliança do Yoga, fundada por Pedro Kupfer. Estes dois organismos se contrapõem quanto à questão da regulamentação profissional. Enquanto a Unyôga defende a regulamentação, sob o argumento da atividade não se tornar refém da Educação Física, a Aliança do Yoga é contrária à regulamentação, visto que não há um princípio unificador que possa servir de critério comum para avaliar a qualidade das aulas ministradas pelos professores, ou mesmo, de sua prática. Alega-se que, ao regulamentar a profissão nos termos propostos pela UniYoga, o perigo que se corre é o de impor os critérios específicos de uma escola sobre as demais, num conjunto de controvérsias que vão desde a grafia do nome (Ioga, Yoga, Yôga), até o tempo destinado à meditação em uma aula.

Embora o yoga advenha na sua origem de um encontro privado do indivíduo consigo mesmo, e que seu mundo seja repleto de bruma, os yogis contemporâneos também precisam de alguma exposição para existir “em um mercado cada vez mais competitivo”. Os mais antigos se queixam de uma provável banalização. Sobretudo quando o método que professam se constitua em uma espécie de marca, em que se torne necessário ser franqueado. É o caso, por exemplo, do Ashtanga Vinyasa Yoga, em que apenas há três professores devidamente autorizados por Patabbi Jois para ensinar no Brasil. Para adquirir tal autorização, é preciso ir à Índia e praticar com o neto do mestre. Essa é uma história que vale a pena ser contada, como um ingrediente a mais, e talvez um dos mais centrais, para a compreensão do contexto psicológico do yoga em Salvador. Iyengar, por sua vez, também observa a necessidade de ter criado a certificação para distinguir entre aqueles que dizem ensinar o seu método e aqueles que de fato estão aptos a ensiná-lo:

Há muito pouco valor nos certificados dos professores. O valor está na maneira como o professor realiza seu ensino.(...) à medida que o ioga foi se tornando popular no ocidente, muitas pessoas passaram a dar aulas, alegando que ensinavam pelo método de Iyengar. Alguns usaram meu nome e, lamentavelmente ainda o fazem, para ensinar coisas que eu mesmo nunca ensinei.(...) Por isso introduzi certificados para os professores, a fim de que pudesse ser mantido um sistema uniforme e não houvesse mais confusão entre métodos de ensino.”(IYENGAR, 1998, p.228)

Visitar aulas de yoga nessa cidade é uma grande aventura psicossomática. A diversidade das formas convive com a regularidade de certos clichês, exaustivamente repetidos, não raramente tornados mecânicos. O sentido de alienação aqui pode ser explorado. Alienação no sentido marxista ou derivado do mesmo. Mas também alienação no sentido definido por Elias, de necessário distanciamento da realidade para melhor compreendê-la e sobre ela atuar. A consciência-testemunha que o yogi quer desenvolver ilustra este tipo de intencionalidade, esse modo de mirar o mundo.

Em seu artigo “*Um jogo de sentidos: a Ocidentalização do ioga como orientalização do Ocidente*”, Almeida (2006) salienta a um aspecto que ela considera central para que o ioga tenha atingido tão elevados índices de sucesso no Ocidente: “O ioga é uma prática individualista em que o sujeito vai ao encontro de si. (...) E uma filosofia centrada no indivíduo, nas suas ações e intenções, na sua auto-disciplina e nas suas capacidades de autodomínio físico e espiritual. Por outro, invoca uma certa introversão e um certo isolamento

do mundo” (ALMEIDA, 2006, p.168). O argumento da autora é de que essa disposição individualista se coaduna com a obsessão que as sociedades industrializadas do Ocidente têm com o Eu, o que culmina no que ela chama de espiritualismo narc'isico. Este termo por sua vez é apropriado pela autora da reflexão de Lash sobre o narcismo coletivo que impera na sociedade americana.

Se observarmos, contudo, os depoimentos e relatos dos praticantes de Ashtanga Vinyasa Yoga, e em outros discursos do próprio universo yogi, tal percepção pode ser relativizada. A força gregária, a pulsão de estar-junto, o liame social, estão presentes na percepção dos yogins quando eles discutem a diferença que há entre a prática individual e a prática coletiva. Se tomarmos, por exemplo, os praticantes de Ashtanga Vinyasa Yoga e mesmo um componente ideológico do Swásthya Yôga, ver'íamos a importância que é dada o grupo.

No primeiro caso, as aulas no “estilo Mysore” (em que o professor e seus assistentes apenas corrigem os alunos),há uma ausência de fala que é convidativa ao mergulho na vivência respiratória: o respirar em conjunto reproduz um barulho semelhante “as ondas do mar” e isso “te leva a ir além do que se fizesse sozinho”, como se o grupo estimulasse o progresso individual.

No caso do segundo, há uma explicação mais mística que clama pelo conceito de egrégora, uma espécie de organismo coletivo, resultante das forças individuais, mas sempre maior que a força das mesmas, porquanto tenha uma autonomia quase mágica. Ora, esse pré-conceito utilizado por De Rose em muito se assemelha à concepção durkheimiana de social. No entanto, é possível perceber um uso estratégico do conceito para consolidar sua proposta de fixar o praticante na escola, alegando que a combinação de ensinamentos e práticas do “mesmo cumprimento de onda” tende a causar um temido choque de egrégoras, em que a vítima seria esquarterada energeticamente, sendo puxada em várias direções.

Para Carlos, a ruptura com a escola não foi isenta de conflitos internos e externos. Viu-se isolado em um longo período e contou com a ajuda de um outro professor de yoga, também dissidente, que o mostrou caminhos alternativos aquele proposto pelo Swásthya. Carlos lembra que um dos últimos momentos em que pôde experimentar a força da união do Swásthya foi quando seu filho nasceu e um chá de bebê providencial foi organizado pelo grupo: “meu carro saiu abarrotado de pacote de fralda”.

3.3.7 Aspectos da comunidade no yoga: estética, ética e experimentações – da doutrina à práxis.

Afora esse tom catastrófico, podemos então examinar o sentido do termo comunidade para os yogis. Na tradição, uma comunidade de yogis pode ser exemplificada pela instituição hindu denominado “ashram”, traduzido normalmente como mosteiro, que abriga uma estrutura de caráter milenar na Índia, envolvendo mestres e discípulos. Os ashrams costumam acolher ocidentais que vão a Índia para receber ensinamentos espirituais diretamente da fonte. Lá se submetem a uma rotina e a uma vida simples, permeada por meditações, práticas, trabalhos coletivos, rituais e palestras com o mestre.

Um ritmo existencial particular é cultivado pelo ashram: partilhar do mesmo local em que mestres e praticantes antigos comungam suas vivências é considerado um impulso poderoso para o progresso espiritual. Cláudia, aluna de yoga, relata como foi importante para ela ir à Índia e ter acesso aos mestres que vivem em seus ashrams. É como se sua prática ganhasse mais densidade, e fizesse com que ela acreditasse na permanência de seu interesse e motivação para praticar.

Além desses ashrams, podemos mencionar sua disseminação em outros países, com uma estrutura bastante semelhante, e principalmente, as comunidades que atualizam esse conceito. Para tanto, alguns exemplos: a comunidade do Via Mão no Sul de São Paulo e a comunidade internacional Auroville, no Sul da Índia. Sri Aurobindo fala da comunidade de seres gnósticos. O Chakrananda e a Montanha Encantada, que oferecem cursos intensivos e encontram uma forma de sobreviver. Os retiros de fim-de-semana.

É no cotidiano de uma escola de yoga, no entanto, em que se pode observar melhor o uso da fachada nas interações envolvendo professores:

Ao chegar para confirmar a entrevista, fui atendido por uma recepcionista sorridente, do tipo que precisa evidenciar o seu contentamento perante a vida. O contentamento como disposição existencial parece ser a tônica do que se espera obter nesses espaços. Em uma das paredes, Shiva, imenso em um quadro grandiloqüente, do outro lado, Jesus Cristo. Também: Ganesh e Vishnu estavam presentes. Israel me recebeu um pouco vacilante, ainda assim,

bastante simpático. Com a chegada de Tom, pôs-se a relatar rapidamente a conversa que acabava de ter comigo, como que a prestar contas de algo. O desinteresse de Tom se tornou evidente quando, após eu dizer que ele “também” havia sido indicado (o que soou como uma ofensa discreta em relação a hierarquia), deixei entender que não se tratava de uma entrevista para a mídia, mas “para a faculdade”.

Sedentos de opinião pública, os professores precisam esforçar-se para dar visibilidade aos seus projetos. No caso específico, Tom e Israel tratavam do retiro para o carnaval e ficou notório que eles gostariam que maior número de pessoas se inscrevesse. Ao que me pareceu, a palavra “indicado” soou particularmente forte para Tom, que ergueu uma das sombrancelhas e manifestou algum desagrado. Talvez esse pequeno ato, quase imperceptível, tenha relação com o fato de semanas atrás, uma matéria na *Muito* ter sido publicada, contando com a presença de quatro professores, entre os quais, ele não se incluía.

Ouvi uma reclamação semelhante de outra professora, que também gostaria de ter sido contemplada pela matéria. Aqui podemos nos aproximar de Bourdieu, quando ele formula que uma das regras do campo implica em que os mesmos troféus sejam igualmente almejados pelos agentes: estar na mídia não deixa de ser um troféu, em um espaço concorrencial já bastante preenchido. Abundam ofertas, do mesmo modo que abundam demandas. Aliás, é comum que, com o tempo, os que portavam demandas, se tornem, eles mesmos, ofertas, entrando em um circuito de consagração do professor. Talvez seja, para muitos, um malefício da banalização: a proliferação de certificados de conclusão de cursos pouco duradouros para ensinar yoga. Há, porém, aqueles que dedicam a vida a este nobre ofício.

Experimentações

Continuamos, pois o exame das disposições comunitárias do grupo de professores de yoga em Salvador. Podemos em termos estruturais, arriscar a concepção de campo social aplicado a esse grupo. Campo social, nos termos de Bourdieu, indica um conjunto de atores e instituições que em interação com outros campos, compõem a vida social. O campo social tem regras próprias e busca sua própria autonomia ainda que interdependente face aos outros campos. Pierre Bourdieu estudou o campo artístico, o campo político, o campo religioso, o

campo acadêmico, aplicando a mesma noção a definir intrinsecamente o modus operandi de um campo.

Assim, em um campo social, os atores estão em busca de legitimidade e de ocupar posições de distinção, visando o seu próprio interesse, dispondo de um leque mais ou menos internalizado de senso de jogo, de disposições estruturadas e estruturantes, pertinentes ao campo. A conquista por posições privilegiadas é um motor essencial nas ações dos sujeitos. Legitimação e status é seus principais objetivos, capital simbólico sua principal moeda. E assim se define o funcionamento interno a todos os campos, uma teoria que de tudo parece dar conta, a partir de princípios habilidosamente estudados para tornarem-se generalizados e universalizantes, sobretudo quando se trata de estudar uma realidade marcada por dominantes e dominada. As especificidades de cada campo são levadas em conta, mas na medida em que engenhosamente reproduzem as mesmas características, e os efeitos de campo podem ser escrutinados.

É possível encontrar tais características e efeitos no estudo do grupo dos professores de yoga aqui designados. Mas primeiramente, em virtude da inserção desse grupo em um mercado mais amplo, o da oferta de bens de saúde integral, em que o terapêutico se une ao espiritual, sua especificidade, de cujo recorte aqui se faz necessário, não poderia ser determinada sem perder de vista esse conjunto mais amplo, este sim, passível de ser identificado como um campo. Gurus abundam nesse cenário. São eles os que ocupam posição de destaque. Seus nomes tornam-se exemplarmente conhecidos. Mas estes gurus raramente podem ser identificados exclusivamente como yogues, salvo os que apagam de sua trajetória qualquer vestígio de uma “interdisciplinaridade” inevitável, ou como De Rose, explicam que todas as outras atividades eram “perda de tempo”. Na maioria dos casos, o yoga sempre aparece associado a alguma outra prática, evidenciando aquilo que Bourdieu chama de “prática intercambiável”. Guillermo é terapeuta, Laura fez mestrado em Dança e é professora de Pilates. Márcio foi turismólogo. Ana Maria, esta sim, manteve-se íntegra em sua escolha existencial, do yoga retirando o seu sustento, e mantendo-se em posição de destaque no “campo”.

É possível compreender a ação depreciativa face a outras modalidades de yoga daqueles que se aferram ao seu tipo, ao seu modo, à sua tradição. Para legitimar-se, é preciso destruir o que lhe aparece como oponente – regra do campo. Indo além das fronteiras de Salvador, podemos

nos referir a uma disputa nacional que se reproduz de modo mais ou menos holográfico no universo soteropolitano. Trata-se da cisma entre a UniYôga e as demais modalidades, representadas parcialmente no Aliança do Yoga e que envolve uma disputa doutrinária, ideológica e mercadológica. Em um momento, a disputa esteve polarizada entre Hermógenes e De Rose. Cada um dos agentes via a disputa de modo diferenciado. Enquanto o primeiro nunca fazia alusão a De Rose, este publicou um livro onde escrevia abertamente contra o oponente. No *Yôga, mitos e verdades*, há uma arquitetônica crítica ao grupo de espiritualistas. A principal peça de argumentação é a de que o yôga autêntico não é espiritualista, mas naturalista, “matriarcal, sensorial e desrepressor”.

Enquanto uma das principais chaves de evolução do yoga é a dissolução do ego, o mestre do Swásthya Yôga tem seu curriculum vitae publicado em todos os livros de sua autoria. Essas e outras alterações radicais da conduta habitual do professor de Yoga fizeram parte da história de grande parte dos professores entrevistados para esse estudo. Mesmo aqueles que não lidavam diretamente com a referida disputa, herdaram esta visão de seus professores que, em raros casos, não se envolveram na questão. Virgínia não conheceu pessoalmente De Rose, mas foi iniciada por um dos seus principais discípulos, Anderson Allegro, que rompeu com o mestre para formar seu próprio grupo, em associação com um outro ex-discípulo de De Rose e hoje principal adversário, Pedro Kupfer.

O grupo de De Rose concentra-se com mais unicidade de propósito, ao reinvidincar o título de yôga autêntico, mais antigo, ultra-integral e outros slogans. Um dos ex-filiados à rede, Carlos Yanamoto, afirma que o controle “dos caras era muito forte” sobre os praticantes; “eles sabiam da vida de todo mundo”, sob a constante vigilância acerca das conversas e atos de cada participante do grupo. Há também nesse grupo, um sistema de legitimidade que abriga todo instrutor filiado à rede. Os instrutores acabam se promovendo como experts em certo aspecto da prática, seja em pranayama, seja em ásanas musculares, seja em outro anga (parte da prática) qualquer. Viajam pelos estados oferecendo cursos nas diversas unidades da Rede, sendo projetados pelos instrutores locais que, por sua vez, também são acolhidos em outros estados para promover seus cursos, vender seus livros ou CDs. Há um apoio comercial entre os pares que reforça o sentimento de integração pretendido pela “egrégora”.

No que diz respeito ao grupo não-vinculado a De Rose, podemos mencionar um momento de intercâmbio entre instrutores locais: os workshops ministrados por especialistas em Ashtanga

ou Iyengar, ou derivados destes dois estilos, como o Satya Yoga. No Mahatma Gandhi, um professor francês de Iyengar realizou um workshop que reuniu grande parte dos professores de Salvador. Estavam lá Eliane Calado, Tatiana, Laura Campos, Márcio Brandão, entre outros. Um olhar atento pôde detectar o sutil sentimento de competitividade entre os instrutores ao observar a prática alheia e compará-la à sua.

Há um atributo no campo dos professores de yoga que confere maior legitimidade a professores com maior circulação nacional e, sobretudo, internacional. Tais professores possuem capital simbólico suficiente para cobrarem mais caro por suas aulas e para escolher o espaço que querem ensinar em sua curta temporada no Brasil, por exemplo. Esses contratos são, todavia, pouco estáveis. Mário¹⁰ vive e ensina em Londres e vinha sendo promovido por Leticio desde o ano de 2000 quando o primeiro começou a intensificar seu trabalho no período de verão. Ao ensinar no instituto de Leticio, as aulas de Mário eram mais caras que as habitualmente dadas pelos professores do instituto, entre eles, o próprio Leticio, que cedia seus horários para que seu mestre pudesse dispô-los naquele período do ano. Leticio e outros professores, inclusive, freqüentavam as aulas de Mário, para o seu próprio aperfeiçoamento como praticantes e como professores.

No início do ano de 2009, porém, para surpresa de todos, Mário informa a Leticio que deixará de dar aulas no referido instituto. Passa a lecionar em outra sala, no bairro onde mora quando vem ao Brasil, um local construído para esse propósito, por uma de suas alunas. Motivos abundam para uma decisão como essa: comodidade por ser mais próximo de sua casa, maior facilidade para os seus alunos e, provavelmente, um maior retorno financeiro. No entanto, para Leticio, tal ato representou uma ruptura e uma traição incompreensíveis. Um conflito entre os dois antigos mestre-discípulo passou a ser explicitado. Como explicar tal conduta à luz dos yamas e nyamas, a ética yogi?

Uma outra forma de associação pode ocorrer entre professores que decidem dar aulas juntos. Ou professores que sublocam o espaço de outro professor, mais estabelecido. De qualquer modo, o capital simbólico mais alto é detido pelo proprietário do espaço. Todavia, a depender do carisma do professor em trânsito com os seus alunos, tal capital simbólico é, em parte

¹⁰Alguns nomes e situações foram ligeiramente modificados para guardar sigilo dos envolvidos.

transferido para o mesmo, que pode dele fazer uso e mudar-se para outro espaço, ou fundar o seu próprio.

De qualquer forma, os alunos comumente circulam entre os diversos espaços. O que procuram? Muitos buscam no professor de yoga aquilo que Weber denominou de “profeta exemplar”. Anunciam não um novo mundo, mas um novo estado de ser; e o fazem, não por pregação, mas, por exemplo, por conduta de vida. E que estado novo de ser anunciam? “Um corpo são, uma mente equilibrada, uma saúde perfeita, uma capacidade maior para ‘administrar o stress’”. Nenhuma utopia política, nenhum mundo superior, nenhum lugar no paraíso. Talvez sim, um maior domínio e “soberania sobre a existência imediata”- conforme veremos no capítulo “Sobre o tempo” – o equilíbrio, o bem-estar, no máximo grau de exaltação, alguma vivência com o Transcendente, através da meditação. Mas mesmo a meditação no yoga praticado nesses núcleos, pode não ir além de uma agradável sensação de prazer, ao diminuir a frequência das ondas cerebrais, e de um formigamento nas pernas.

Não se costuma encontrar o enfrentamento das grandes questões da existência, nem mesmo uma compreensão profunda de *Dukkha* (sofrimento) ou *Klêsha* (angústia existencial). A iluminação, ou *samadhi*, é metafísico demais para ser posto em prática. Tais impressões, oriundas da observação das aulas, devem ser relativizadas quando assumirmos com maior relevo a tarefa de desvendar atitudes e interesses que deságuam no campo da política.

3.3.8 Do ideal comunitário

O presente objetivo convém reforçá-lo, consiste em examinar as disposições de um grupo para a comunidade imaginada. Uma comunidade ideal pode ser encontrada nos relatos sobre os ashrams dos mestres hindus: Babaji, Shivananda, Aurobindo. Em tais comunidades, afirmam os viajantes, há um conjunto de exercícios bem estabelecidos, uma rotina de trabalho e uma hierarquia construída e mantida com coesão. Seria, pois, a comunidade ideal de um yogi clássico. Todavia, estamos em uma situação relativamente contrária: fragmentação, no sentido de diferenciação contínua – alunos se torna professores, fazem seu próprio caminho (como é o caso de Marcos), liberdade – na medida em que nada obriga o aluno a permanecer

com o mesmo professor; ausência de referenciais sólidos e absolutos – que permitiriam uma maior fixidez do aluno junto ao professor.

A aspiração de cada professor parece ser a de fortalecer os vínculos com os alunos, acompanhar a evolução na senda que cada um deles se permite fazer. Através de lista de emails, de contínuos convites a eventos, cursos, workshops, a comunidade de cada professor é tecida e reforçada. Esses emails circulam também entre os outros professores, de modo que se forma uma comunidade imaginada de conhecimento, como círculos concêntricos que possuem intersecções entre si. Os alunos trafegam entre esses círculos até encontrarem – provisoriamente – uma comunidade que lhes acolhe e que está afinada às suas necessidades de momento. Liana, irmã de Camila, já frequentou aulas de Ana Maria, depois de um aluno desta, em seguida do colega desse aluno de Ana Maria, até encontrar um professor que foi da linha Swásthya e que acabava de montar sua própria linha. Entre a tradição inventada e o invento de novas tradições, o yoga se metamorfoseia e assume novas faces.

Nota-se nesses discursos o quanto de apelo ao indivíduo há nessas comunidades. Dos professores de yoga, pode-se dizer que a individuação é o que confere sentido à prática. Ao buscar o yoga, busca-se esse alto grau de diferenciação – da qual as mônadas, de Tarde – confere uma imagem apropriada. Viagens ao exterior do país, cultivo de hábitos de consumo ecologicamente corretos, hábitos de leitura e compartilhar de livros entre si, relacionados à filosofia yogi, mas também à literatura universal, frequentar restaurantes vegetarianos, cinemas e salas de arte na cidade – eis alguns dos componentes do conjunto de práticas intercambiáveis que os professores de yoga mantêm entre si.

\

Ao questionar sobre o sentido de comunidade que os professores têm uns com os outros, o sentimento de pertença que nutrem, a despeito das diferenças de estilo, Márcio defendeu a idéia de uma “união subjacente”, uma união que existe e pode não ser vista, mas que mantém a todos unidos “a um mesmo propósito”. Esse propósito pode inferir, não é tematizado conscientemente. Interessa-nos, todavia, saber a dimensão política do mesmo. A segunda fase da pesquisa com os yogis consistirá na formação de um grupo focal para debater o sentido de política que compartilham, enquanto comunidade urbana, marcada por um estilo de vida em comum, pela concorrência entre seus pares, pelo individualismo expressivo que parece se destacar como um marco interpretativo de relevância se quiser compreender esse grupo. Mas o que parece ser o fundamento mais elementar da comunidade é a crença na prática do yoga

como algo transformador. Israel, Carlos, Virgínia, Laura, todos de alguma forma buscaram algum tipo de transformação e encontraram. Laura: “eu queria me curar da bulimia e me curei no yoga”; “eu deixei de ver Salvador como”. (Israel) etc.

3.3.8 Migrações

No livro *“Le pèlerin et Le converti: La religion em mouvement*, Léger fornece uma importante pista para essa tarefa quando aborda as comunidades sob o reino do individualismo religioso. Ela vai dizer que “a paisagem religiosa da modernidade é caracterizada por um movimento irresistível de individualização e subjetivização das crenças e das práticas.”(LÉGER, 1999, p.157). Ela alega, entretanto, que este movimento de individualização não é novo, e, acrescentaríamos, está longe de ser exclusivo do grupo que aqui estamos a estudar. Tal individualização perpassa toda a história do misticismo no Ocidente: história eminentemente paradoxal, porque a busca da união com Deus, passa, na perspectiva mística, por um trabalho de despojamento de si mesmo, por uma simplificação das paixões, interesses, pensamentos, sentimentos e representações, entre os quais se inscreve a singularidade do indivíduo. Esse despojamento, como vimos, apresenta um tom “fraco” no grupo de professores de yoga que estudamos. Sobretudo se compararmos com a comunidade que veremos a seguir.

Esse despojamento, todavia, pode ser gradual, enfrentando um paradoxo expresso em dois tipos gerais enunciados pela autora. “De um lado, a via mística, desenvolvida através de séculos da história cristã, constitui um caminho de individualização da experiência religiosa, reservado – de fato – a um pequeno número de virtuosos, portadores, como diria Max Weber, de um carisma místico. Do outro lado, a via ética, desenvolvida em sua forma racional e metódica, sobretudo pelo calvinismo”. (LÉGER, 1999, p.158).

Que ligação este individualismo religioso, pergunta a autora, possui com a modernidade? Vimos no primeiro capítulo, aspectos potenciais dessa ligação. Para Léger, a nebulosa místico-ecológica é típica representante da mutação moderna do individualismo religioso. Ela alega que o que faz esse conjunto é uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e na sua realização pessoal. Não se trata, diz ela, de descobrir e aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar, cada um por si – sua própria verdade. Ela afirma que, nesse

sentido, nenhuma autoridade pode em matéria espiritual, definir uma ortodoxia se impondo, do exterior, ao indivíduo. O objetivo perseguido é o aperfeiçoamento de si, não no aspecto moral, mas como acesso a um estado superior de Ser.

Eis a dificuldade dos professores aspirantes a mestre: a pouca probabilidade de garantir a fidelidade exclusiva do aluno-discípulo. Muitos optam, portanto, a se eximir de qualquer intervenção na vida particular do aluno, no tocante à alimentação, sono, sexo. O que enfraquece, de algum modo, a ligação com a comunidade ideal: onde tudo é produto de uma disciplina e uma interiorização das normas do ashram. Outros, como De Rose, justificam uma maior autoridade remontando á rigorosa disciplina dos ashrams da Índia, alegando que quanto mais avançado, maior a obediência ao mestre, criando um contra-senso na era da mutação moderna, como se fosse possível implantar um aspecto fundamentalista naquilo que é por natureza sociológica, refratário aos dogmatismos.

Léger argumenta que “esse auto-aperfeiçoamento é acessível por uma gama de práticas psico-corporais”, de uma gama de técnicas das tradições espirituais e místicas. Mas o recurso a essas técnicas, diz a autora, se inscreve numa visão definitivamente otimista das capacidades do homem de chegar, segundo a via por ele escolhida, à plena realização de si mesmo.

Essa busca em geral resume a proposta do yoga, bem como das demais alternativas místico-ecológicas. No entanto, algumas particularidades precisam ser aqui destacadas. No caso do yoga, o que para os estudos sobre New Age – e confirmados por Léger – costuma ser tomado como recusa a toda autoridade religiosa que possa dar a última palavra no processo de busca interior, ganha outros contornos. Tal recusa costuma ser substituída pelo culto pessoal a um guru, ao mestre, que representa um profeta exemplar de tipo novo – como vimos. A experiência de si, não imposta de fora, também precisa ser relativizada. Esse “si mesmo”, como poderemos identificar nos relatos em Figueira e nas aulas de yoga, é colonizado, pré-formado pelas próprias fontes discursivas que convidam a penetrá-lo. Sim, “busque o seu mundo interno” é conjugado com “eis os sinais deste mundo”, “eis o que encontrará aí dentro”. Os mapas a caminho do Ser em geral já são fornecidos pelos gurus. EXEMPLOS.

Léger prossegue: “A salvação visada por esse trabalho de auto-aperfeiçoamento concerne exclusivamente à vida aqui embaixo”. (LÉGER, 1999, p.163). Trata-se de atingir os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade, a

beleza. Isso é perfeitamente observável no campo dos professores de yoga. Mas mesmo neste campo e principalmente no Budismo, e ainda mais em Figueira, essa realização é criticável como um fim em si mesmo. No Yoga Integral, Sri Aurobindo diz que esse é apenas o primeiro passo para trazer essa realização também ao mundo, ao si ambiental. No budismo, há uma crítica ao chamado materialismo espiritual, em que o indivíduo, ao invés de transcender seu ego, fortalece-o ainda mais. Em Figueira, como veremos, essa busca é radicalmente superada, pois o conhecimento esotérico passa a ser todo ele voltado para a realização da missão do indivíduo, que deve “esquecer-se de si” na tarefa que só a ele cabe desempenhar, na consecução do Plano evolutivo.

Nota-se nesses discursos o quanto de apelo ao indivíduo há nessas comunidades. Dos professores de yoga, pode-se dizer que a individuação é o que confere sentido à prática. Ao buscar o yoga, busca-se esse alto grau de diferenciação – da qual as mônadas, de Tarde – confere uma imagem apropriada. Viagens ao exterior do país, cultivo de hábitos de consumo ecologicamente corretos, hábitos de leitura e compartilhar de livros entre si, relacionados à filosofia yogi mas também à literatura universal, freqüentar restaurantes vegetarianos, cinemas e salas de arte na cidade – eis alguns dos componentes do conjunto de práticas intercambiáveis que os professores de yoga mantêm entre si.

Ao refletir sobre o individualismo e as condições de vida moderna, Danièle Hervieu Lèger nos indaga: “Como encontrar em si mesmo as forças que permitem encarar o desmantelamento pessoal induzido pelo modo de vida ocidental, com sua insistência sobre a separação funcional das diferentes atividades humanas e o primado exclusivo que ele atribui à eficácia técnica?”. (LÉGER, 1999, p.124) A autora aponta a resposta possível construída nas comunidades religiosas como as do budismo: “ao lado de um trabalho consigo mesmo, mantido simultaneamente pela relação privilegiada que se estabelece com um mestre espiritual e pela integração flexível em uma comunidade espiritual”. (LÉGER, 1999, p.124).

Estando ele mesmo em busca, o professor de yoga almeja tornar-se esse pólo concentrador de respostas para as inquietações da vida contemporânea. Parece querer consolidar uma “comunidade” em torno de si: os laços afetivos repercutem no grau de fidelização do aluno, e uma pequena comunidade urbana de discípulos do bom viver pode ser enfim aspirada.

\

3.4 FIGUEIRA E A ÁRVORE DA ABUNDÂNCIA RESTRITIVA

Entrei em contato com o grupo de Figueira em 2000, antes de defender a dissertação de mestrado. Naquela ocasião, participei de alguns eventos do tipo “audição”, na casa de um dos membros coordenadores do grupo em Salvador, e fiz um relato de tais eventos no tópico “o silêncio e a comunicação do silêncio”, do capítulo denominado “Das utopias ao mercado das utopias”, quando eu procurava discorrer sobre a oferta de bens simbólicos pelas diversas alternativas de auto-conhecimento do esoterismo contemporâneo. Ao longo dos anos, venho mantendo um itinerário de pesquisa (acadêmico-existencial) que vez por outra tem me aproximado do grupo de Figueira, seja através da consulta aos livros de Trigueirinho, seja através do contato com integrantes do grupo. A primeira viagem à comunidade se deu em novembro de 2007.

Existem atualmente cinco 'áreas para hospedagem em Figueira, que começou com uma fazenda apenas, e logo foram sendo adquiridas outros terrenos. Hoje, Figueira é composta por: *Area Vida Criativa, F2, N'ucleo Sohin, Terras do Sol, Terras da Irmandade*. Há ainda os monastérios e a casa dos espelhos. Cada 'area possui um lago onde se fazem retiros de silêncio em trailers conservados em locais mais isolados. Estão disponíveis também os locais consagrados aos “Banhos ao Ar Livre”, e os passeios pelo “Labirinto” em F2 e no Núcleo Sohin. Figueira também conta com um complexo de nove casas na cidade de Carmo da Cachoeira, denominadas em conjunto de Casa Luz da Colina que, embora fazendo parte do mesmo trabalho, possui funções específicas. Neste capítulo não trataremos deste setor, visto que é destinado a relação da comunidade com o entorno, o que será melhor abordada nos capítulos quatro e cinco.

Embora se costume associar esse tipo de comunidade como algo pouco calcado na vida material, o que sugere um descuido ou uma precariedade quanto aos recursos que correspondem à sustentação e à materialidade de uma comunidade “espiritual”, Figueira surpreende por seu grau de organização. O alto grau de organização da comunidade em nada faz lembrar, por exemplo, o espontaneísmo e improvisação dos *hippies* que conhecemos.

Para ter acesso à Figueira, é preciso marcar entrevista com um dos componentes do grupo da cidade em que se habita. Há grupos de Figueira praticamente em todos os estados do país* e

principalmente concentrados nas cidades do interior de Minas e em São Paulo. Estes grupos começam em geral como grupo de estudos e oração e depois vão se tornando mais e mais “sintonizados” com o ritmo de Figueira. Tornam-se colaboradores. Seus membros fazem doações e passam a fazer parte dos “grupos de sustentação”. Grande parte da manutenção financeira advém desses grupos, espalhados em todo o Brasil. Geralmente tais grupos são formados por pessoas de classes sociais diversas, mas sempre parece haver membros com maior disponibilidade de recursos: em boa parte dos casos, pessoas em idade mais avançada que encontram grande motivação em freqüentar as reuniões e colaborar na sustentação financeira da comunidade em Minas Gerais.

Poderemos compreender melhor essa atitude quando examinarmos o conteúdo doutrinário de Figueira. Uma senhora de mais de oitenta anos, durante uma pequena viagem de ônibus entre uma área e outra de Figueira, confessou para mim: “eu já me sinto quase lá.” Com os olhos brilhando e apontando para o alto: “Não sei bem aonde mas já me sinto lá.” Sem forçar reducionismos totalizantes, é possível indagar se o conforto que Figueira parece dispor as pessoas idosas não seria o mesmo em todas as religiões? Se uma das funções da religião é a de proporcionar este conforto de uma continuidade do além-túmulo, Figueira cumpre bem esse papel, como veremos a seguir.

Há, todavia, uma camada de jovens urbanos de classe média de número significativo, que freqüentam a comunidade. Em sua maioria, cursaram ou estão cursando algum curso universitário, participam ou participaram do movimento estudantil, ou são ligados a partidos de esquerda, ou o foram. Alguns são adeptos de religiões como o espiritismo e prolongam seu *estoque de conhecimento* na vida espiritual em Figueira. Estão em trânsito.

O que torna esse grupo uma comunidade? Que sentidos específicos tal grupo porta? Aqui podemos observar como a perspectiva desenvolvida por Schutz, em uma leitura sociológica da Fenomenologia, permite desentranhar o sentido comunitário formado por Figueira. Para Heritage (1999), “Schutz propôs que a compreensão intersubjetiva dos atores se realiza por meio de um processo ativo no qual os participantes admitem “a tese geral da reciprocidade das perspectivas”, isto é, que apesar das diferentes perspectivas, biografias e motivações que levam os agentes a ter experiências do mundo não-idênticas, eles podem, ainda assim, tratar as suas experiências como “idênticas para todos os fins práticos” (HERITAGE, 1999, p.330). Diríamos, em se tratando de Figueira, que tal identidade se faz para todos os fins místicos: é

comum ouvir as etapas do caminho espiritual, tal como formuladas pelos líderes da comunidade, e nelas se reconhecer. Ou, como é o caso de Kenya e Manoel, se virem em um mesmo estágio, aquele em que não faz mais sentido ouvir músicas da MPB, por exemplo, pois “estão desatualizadas”.

Como veremos nessas páginas, Figueira possui um sistema próprio de tipificações, no sentido de modos particulares de interpretar a realidade, dentre os quais: a relação entre o mundo exterior e o mundo interior e o específico grau de dominância entre eles; o já banalizado axioma esotérico de que “nada ocorre por acaso” e que todas as experiências são objeto de aprendizagem; a gradual substituição da lei do karma para a lei do serviço, e vários outros “mapas” que serão examinados ao longo da tese. Ou mesmo acreditar que uma fala qualquer de um colega de tarefa foi internamente dirigida para a sua tomada de consciência, conforme veremos sucessivamente nos exemplos de interação coletados na pesquisa.

No relato a seguir, tentaremos reproduzir a visada de um aspirante, afinado à busca que se quer alcançar em Figueira. Em conjunto, são trechos do diário de campo deste pesquisador.

Cheguei um pouco antes do horário combinado. A sala ficava no Jardim Apipema, em um prédio medianamente requintado, como o padrão daqueles prédios parecia indicar.

Certifiquei-me com o porteiro sobre a sala, e ele me mandou esperar. Não entrei e aguardei do lado de fora. Com o sol já alto naquela manhã, pequenas gotas de suor vinham à testa. Havia acabado de praticar Yoga em um estúdio ali perto, e isso de alguma forma preparava-me para aquele momento. O que poderia ser vivido com uma ansiedade comum foi ensejado num estado de calma e leveza, sem grandes expectativas. Pensei depois que, inexplicavelmente, aquele era o estado de espírito encorajado pelos membros da comunidade que iria visitar. Parecia de algum modo estar “treinado” para participar da experiência, o que me preocupava enquanto pesquisador. Saber eu manter distância? Ou me tornaria o próprio objeto? Tal dúvida gerava desconforto e punha em cheque minha honestidade de pesquisa. Adotei uma atitude de testemunha de mim mesmo, observando-me enquanto agia, sem maiores tolhimentos. Uma vigilância passiva e observadora parecia-me apropriada.

E foi assim que saudei a entrevistadora, uma senhora de grandes olhos azuis, a fitar-me como se quisesse enxergar além das aparências. Cumprimentou-me com certa curiosidade. Sentamo-nos um diante do outro em uma pequena mesa. Observei a sala: móveis sóbrios, tom

claro, objetos ordenadamente dispostos em uma prateleira: alguns livros, folhetos e CDs, todos da Editora Irдин, responsável pelas publicações das palestras e livros de Trigueirinho (a maioria dos títulos) e alguns outros membros de Figueira.

Fez-me lembrar de seu nome, a quem aqui denomino ficticiamente de Isa. Perguntou-me o que fazia se conhecia algum outro visitante ou morador de Figueira. Respondi-lhe que sim: Sâmara, uma jovem que, por sinal, “havia sido diagnosticada por sua irmã psiquiatra como portadora de psicose”. Não, não mencionei este detalhe, mas a atitude não explícita de Isa sugeriu-me que ela sabia do que se tratava¹¹. Deixei-a discorrer sobre o local, sobre as atividades programadas no calendário, pedindo-me que a ajudasse a escolher a melhor data para a minha viagem, caso a minha proposta fosse aceita pela Secretaria de Figueira, uma espécie de Central que administra tudo que se refere à comunidade.

Marcamos a data em uma colaboração mui harmoniosa. Ouvi-la falar serenamente sobre a Casa da Colina, um espaço terapêutico gratuito, destinado a cuidar dos que ali se destinavam, composto por uma equipe de médicos e profissionais de saúde engajados na causa, chegou a me comover. Ela notou pequenas lágrimas se formando em mim. Tratei-as de fazê-las voltar ao calor vivo dos olhos, não cabia nenhuma manifestação de conteúdo emocional, ou emotivo. Mas sim, talvez fosse útil, demonstrar uma empatia e sensibilidade com o trabalho de Figueira, de modo muito sutil e silencioso. A aceitação, por parte da entrevistadora, quanto a essa “atitude”, foi imediatamente percebida. Não houve menção a valores monetários, mas toda a trajetória da viagem, as atividades ali desenvolvidas, os transportes a tomar para a chegada ao destino da viagem, tudo foi minuciosamente explicado. Discretamente perguntei como aquela estrutura se mantinha, e Isa respondeu vagamente, “por doação e engajamento dos que se afinam à proposta”.

A data foi confirmada, a entrevista foi aceita, os preparativos foram feitos. No dia 10 de novembro, estava de malas prontas. Não poderia levar comigo gravador ou máquina fotográfica, não poderia usar celular ou outro equipamento eletrônico. Aceitei as regras e,

¹¹Trata-se de um caso pouco compreendido: após praticar anos de yoga, apaixonou-se por um guia místico na Chapada Diamantina e resolveu morar em Figueira. Voltou de lá dois meses depois com uma espécie de surto “psicótico”, nas palavras da irmã. Atualmente, vive em Juazeiro. Só pode ir a Figueira com a autorização da família.

diário de campo na bagagem, parti. Rumo ao Desconhecido (como convém a um andarilho místico-ecológico destes tempos).

“Espiritualistas de todo o cosmos, uni-vos! É chegado o tempo da síntese: tempo de vigília e de espera. Da entrega à ação silenciosa, um novo mundo nascerá.”

Essa mensagem parece ressoar nos corações e mentes de Figueira. Tal mensagem, de instrução e profecia, conduz o sentido da práxis comunitária nessas paisagens. Localizada no município de Carmo da Cachoeira, sul de Minas Gerais, Figueira é composta por cinco grandes fazendas, conforme mencionado. Três grandes extensões de terra que contêm prédios e núcleos distintos, além de áreas de plantios e floresta. Constituiria uma nova civilização? É o que parecem acreditar os que lá habitam. Por ora, não nos é dado contar o histórico completo dessa comunidade. Sabe-se, através de relatos, que foi fundada por José Trigueirinho Neto e um grupo de pioneiros em 1987.

Há uma espécie de lenda relatada oralmente por um dos visitantes mais informados, de que a sua fundação envolveu o fato de uma árvore – uma figueira – ter sido atingida ao meio por um relâmpago e, no entanto, permanecer viva. Essa figueira se encontra em F1, discretamente cercada e mantida à distância de curiosos por uma cerca que a separa da estrada. Essa estrada, leito de um bosque de árvores e arbustos variados, conduz o visitante do núcleo Vida Criativa ao Núcleo Sohin. A figueira, conforme contou uma visitante mais engajada, serve de portal para uma dimensão interna do lugar: a civilização intraterrena denominada Mirna Jad.

A área começou a ser construída em F1: primeiro, uma bela arquitetura circular denominada Módulo, que contém uma biblioteca, quartos para alojamento e jardins internos a céu aberto; em seguida os demais prédios como um núcleo-sede, casa que abriga 12 quartos para dormitório – cada um contendo quatro camas sob forma de beliches – uma recepção, salão da palestras, refeitório, cozinha, lavanderia, uma pequena sala de atendimento, salas de ferramentas e de material de limpezas, além de um salão dos vegetais, espécie de despensa que acondiciona os alimentos, como frutas e grãos em geral. Há também, na Vida Criativa, a casa do Pomar, a padaria (que fornece pão para toda a comunidade), um lago ao fundo onde se toma banho ao ar livre e, mais além, alguns *traillers* para períodos de retiros solitários (eremitérios). Em toda área, jardins, pomares, animais como pássaros diversos, micos e uma

curiosa iguana. Há quase sempre uma atmosfera de silêncio raramente interrompido por repentinas agitações dos seres que ali habitam.

O silêncio, muito se falará dele a seguir, parece ser a todos repousante. Este autor-personagem-narrador colheu alguns depoimentos de pessoas que chegaram de Belo Horizonte e contam que, ao caminhar livremente pelo local, sentaram-se numa pedra e dormiram longamente, como se viessem de uma longa vida de insônias.

Há também uma fila de iglus que sobe na direção do bosque dos eucaliptos, onde bancos estão dispostos para os que ali querem sentarem-se, contemplativos e enlevados pelo forte aroma que exala dessas árvores altas.

Caminhando por uma estrada de terra margeada por uma floresta mais ou menos densa, chegar-se-á a mais três áreas em F1: o alojamento e a sala do pátio, onde são entoados os mantras em Irdin, protegidas por um bosque denominado “Área de silêncio”, e logo em seguida, cerca de 500 metros de caminhada, nos deparamos com a famosa “Oca”, uma exuberante construção à moda indígena, onde é praticada a Vigília Permanente. Essa Vigília consiste em ter sempre alguém a cada duas horas em silêncio e meditação na oca, nunca deixando o espaço sem antes ser substituído, sempre em silêncio, por um outro colaborador.

Há também o Morro dos Cristais, cuja caminhada exigiria a companhia de alguém já familiarizado com essa área mais selvagem do lugar. Depois da Oca, seguimos a trilha para o Núcleo Sohin, já pertencente a F3, um espécie de “Centro de cura profunda”, um prédio imponente com um imenso pátio interno, a céu aberto, onde há o instigante “labirinto”, que também se reproduz em F2, em meio aos eucaliptos.

Fiquei estabelecido em Vida Criativa, dormindo em um quarto com duas beliches, um armário e uma pequena escrivaninha. A simplicidade não significava aqui precariedade dos materiais utilizados para a composição dos ambientes, tudo sendo de “primeira qualidade”, desde a madeira da grande mesa da copa, até o sistema de som usado nas partilhas com Trigueirinho. A rotina diária, denominada “Ritmo básico”, começava às 05h20 com o toque do sino; às 05h45 nos reuníamos no salão para o silêncio e a leitura do pensamento do dia: alguém lia em voz alta uma frase oriunda dos livros de Trigueirinho ou de diversos “instrutores” como Jesus

Cristo, Buda, Sri Aurobindo, Morya e outros. Lia-se em voz alta, primeiro em português, e depois em espanhol¹².

Em seguida, a coordenadora distribuía as tarefas daquele período da manhã: alguns iam preparar o desjejum que seria servido às 07h15, outros cuidavam da limpeza, e sempre haveria trabalho para cada visitante, geralmente acompanhado por um morador mais experiente. Tudo parecia seguir uma economia de gestos e palavras, e as ações mais simples e ordinárias possuíam tipificações construídas pela leitura e pelas palestras que teriam um momento específico do ritmo para acontecer. Assim, o significado do trabalho coletivo era revestido por uma busca de aprimoramento interior, de contatos com o mundo interno, aquisição de uma disciplina de pensamentos¹³ em prol do “bem comum”.

Ao anunciar o desjejum (como também o almoço, o jantar), a coordenadora sempre frisava a necessidade de permanecer em silêncio e aos que precisavam conversar que usassem a varanda para tal fim, e sempre terminava essas indicações com a frase: “O alimento está servido”. Alimentação vegetariana, saborosa e rica em variedade de saladas, parecia festejada por todos. Alguns comentavam que nunca haviam comido beterraba com aquela cor e textura. De fato, e isso pode ser melhor examinado em outro relatório, os alimentos eram cultivados ali mesmo em Figueira, muitos obtidos das chamadas ‘sementes puras’, completamente isentos de agrotóxicos e pesticidas, conforme se anunciava em um dos folhetos fornecidos na entrevista (mencionada anteriormente). O “Ritmo Básico” prosseguia após as refeições, sempre com pequenos trabalhos variados, no jardim, na padaria, no pomar, na limpeza dos banheiros. Os mínimos detalhes eram considerados importantes, de modo que tudo permanecia sempre, como se dizia, “harmonizado”.

Em geral, havia grande satisfação e contentamento no rosto daqueles que executavam o trabalho. Era como se colocassem em prática as atitudes espirituais vividas internamente. A biblioteca era freqüentada por muitos nos intervalos, e era o momento para trocas de impressões e informações sobre os eventos que ocorreriam em seguida. Naquela semana,

¹²Há um intenso intercâmbio entre Figueira e outras comunidades do chamado Cone Sul, sobretudo da Argentina. Há um expressivo número de moradores, mais ou menos permanentes, que são argentinos, dado que merece uma dedicação específica em outra fase da pesquisa.

¹³Em dado momento, um visitante já familiarizado com esses significados comentou que ao limpar a calha do telhado do núcleo onde fica a biblioteca, sentiu que estava também “limpando a mente de pensamentos importunos e inúteis”.

além das partilhas com Trigueirinho e Clemente anunciadas no calendário anual, havia a presença de comitivas internacionais: uma senhora inglesa que falaria sobre os “Crop Circles”¹⁴, uma senhora americana que ministraria um curso sobre “preparação para a morte”. Além disso, estavam acontecendo um curso de Primeiros Socorros e um outro curso sobre *Plantio de ervas medicinais*. Tais cursos eram gratuitos mas, para freqüentá-los, seria necessário inscrever-se com antecedência.

Essas atividades coadunavam perfeitamente com idéia que os habitantes de Figueira faziam de si mesmos em relação aos “tempos de emergência” que estariam por vir, em virtude da crise ecológica planetária, entendida como “mudança de ciclo”, “acirramento da crise dessa civilização da superfície da Terra”. Assim, Figueira e outras comunidades espalhadas pelo globo seriam de grande ajuda para “suavizar” os momentos do “caos que se aproxima”. Apesar do cultivo da calma, da atenção ao momento presente, da alegria nascida de uma vida mais simples, e outros valores a serem comentados mais adiante, havia em alguns uma espécie de “desespero sereno”, uma expectativa ainda que reprimida por eventos noticiados em telejornais em dias antes da visita à Figueira, que confirmavam o “clima planetário”. Assim, notícias de inundações ou terremotos inesperados eram comentados, previsões sobre ondas gigantes e outras entidades naturais eram sutilmente aventadas, quando então grupos espontâneos, menos integrados à atmosfera de silêncio e serenidade, se formavam.

Mas um clima de maravilhamento quanto à beleza e à harmonia de Figueira sobrepujava o sereno desespero, e tudo parecia estar conectado: caminhos individuais de busca pela espiritualidade e errâncias em diversos estilos de vida pretéritos desembocavam em Figueira. Tais relatos, obtidos de conversas e entrevistas informais, confirmam a hipótese, desenvolvida alhures, de que a busca por sínteses expressivas constitui a tônica desse movimento espiritual hodierno.

¹⁴ São desenhos de grande dimensão que desde 1980 têm aparecido nas plantações de trigo na Inglaterra, reproduzindo símbolos e formas geométricas perfeitas. Há uma série de histórias de um realismo fantástico que atribuem tais desenhos aos extraterrestres, de “civilizações mais avançadas” que a terrestre.

3.4.1 Parêntesis comparativo: do indivíduo-no-mundo ao indivíduo-fora-do-mundo – os grupos em questão

Se analisarmos a trajetória de um professor de yoga que se torna adepto de Figueira, como é o caso de Paulo e Vit'oria, mas também de Pedro Bambini, veremos uma mudança radical de perspectivas. Se na primeira comunidade, havia um contínuo cultivar de si mesmo, o esmero com a aparência, o superlativo cuidado com a saúde, a busca por vezes frenética pelo bem-estar corporal, e mesmo alguma vivência erótica com aspiração mística, a segunda comunidade conduz a um estado de espírito deveras diferente. Aqui, a doutrina shivaísta é substituída pela cristã mais hermética. A humildade e o ascetismo são aspirações que se combinam. A moderação quanto aos desejos, o esquecimento de si, o doar-se por inteiro à vontade divina, a obtenção dos dons é totalmente direcionada para a vida em comum, a busca pela singularidade é derrotada pelo despojamento. O corpo, outrora cultivado em performances e cuidados ritualísticos, passa a ser mero instrumento, quase esquecido, renegado em seus caprichos e desejos. O grupo dionnísiaco dos yogis é deixado para trás. Agora, o andarilho, desfazendo suas malas, encontra-se cercado pela natureza silenciosa do humano em busca do sagrado, o apolíneo esforço de desligar-se do mundo e de suas delícias e incertezas, de suas tentações e de seus riscos.

3.4.2 Narrativas do silêncio

Figueira apresenta um mundo planejado, de descobertas cada vez mais radicalmente sutis. “Nada é por acaso” assim confirma uma moradora, deslumbrada com a rede de coincidências que perpassam sua vida diária na comunidade. Um mundo encantado, povoado por deusas e mantido por contatos com seres intraterrenos e extraterrestres, onde árvores e lagos se transformam em portais de outras dimensões, onde a natureza responde com maior exuberância, graças às relações harmoniosas protagonizadas pelos humanos. Esse mundo convive com a mais exata e precisa racionalização prática no trabalho e na ordem, na distribuição de tarefas, na distribuição dos alimentos, no transporte entre as áreas. Precisão, ordem, silêncio. A comunidade quer espelhar a perfeição dos mundos internos. Com que esmero tarefas simples passam a ser executadas, e a ter significados transcendentais:

Ao varrer o terraço que liga a sede da Vida Criativa ao portão de entrada da área, recolhendo folhas secas caídas das árvores, um mutirão de cerca de oito pessoas foi encarregado de dar maior rapidez as tarefas, pois era dia de partilha, quando pessoas de todas as áreas e da cidade viriam. Muitas vassouras implicam em alguma dificuldade na divisão das áreas de varredura, o que faz com que alguns se amontoem mais em certos cantos. Uma portuguesa rompeu o relativo silêncio ao exclamar: “o que? Você está recolhendo meu lixo?” Ao ver que me assustei, ela gracejou: “estou brincando”, e vira-se para o grupo: “um anjo recolhe meu lixo e eu reclamo ainda, apegada como estou!” E alguém do grupo retruca: “assim é a vida”!

Em seguida, uma argentina, ao varrer a rua de entrada, me confidenciou: “estou feliz”. Por que? “porque estou varrendo, algo está acontecendo.” Alguém replicou: “é como se varrêssemos por dentro, não é?”.

Todos pareciam ser levados a sentir que, ao varrer a entrada da casa central da Vida Criativa, em uma enorme rua de paralelepípedos que passa pela casa do Pomar e vai dar no estacionamento, estavam limpando suas mentes, “limpando o plano etérico”, “prestando um serviço que se amplia no astral”.

Eu e Ramana, uma jovem pernambucana de dezenove anos, estávamos varrendo e cantando mantras de Figueira. Um deles era o complicado “Reverenciar perpetuamente”, com várias linhas melódicas. Quando cantei um trecho: “esquece de ti: deixa para trás/ as tuas expectativas/ ora e eleva-te como uma chama viva”. Mariluce então, 60 anos, contou minutos depois que ela já sentia dor nas costas, mas quando assim cantei, ela pensou: “isso é pra mim”. E pôs-se a varrer, afugentando a dor. Contou-nos que ao se aposentar como professora, passou a se dedicar ao Núcleo de Figueira em São Carlos. Sara, sua vizinha, e que também estava a varrer, usava uma camisa com a inscrição: “III Encontro em defesa dos animais”. Ao pergunta-la sobre essa militância, disse: “estou me afastando dessas coisas, indo cada vez mais para a essência.” Sandra, a argentina, completou: “estamos todos fazendo o caminho de volta”.

Interações como essas indicam que é preciso examinar o conteúdo doutrinário que sustenta essas atitudes, tarefa a ser desenvolvida no capítulo seguinte. O que nos importa neste momento é detectar o tipo, o estilo de partilhamento que se dá nessa comunidade. A forma

pelas quais tais ideias se reproduzem no cotidiano vivido e ajudam a tecer os fios de relação que unem cada indivíduo ao grupo e seu ideário.

Entre as interações observadas, nem todas são sustentadas pelo ideal de valores supramundanos e etéreos. Germinam na comunidade pequenas disputas de poder. A primeira divisão que se pode observar esta na distinção entre moradores fixos e visitantes. Entre os dois tipos, uma variação pode ser detectada, como um *degradé*: moradores fixos antigos, moradores fixos novos, visitantes antigos, visitantes recém-chegados.

Parece haver, pois, uma espécie de dimensão de micropoder quando os mais antigos ordenam aos recém-chegados nas tarefas. É relativamente fácil reconhecer a voz, com o mesmo tom de autoridade, quando se ascende a uma posição de coordenador ainda que temporário, de alguma atividade, mesmo que bem restrita. Pode-se ter a impressão de uma satisfação subliminar em quem ordena pela primeira vez. Já se sente mesmo fazendo parte da “hierarquia” (termo aqui empregado em sentido diverso do que lá é utilizado). Este autor mesmo experimentou a sensação de “estar no comando”, ao orientar um novato “desorientado” a cumprir determinado ato, como o de pegar o balde, o pano de chão e o rodo para passar nas varandas do refeitório.

Dentro do grupo de moradores fixos, há aqueles que se tornam coordenadores e os que se especializam em determinadas tarefas, chamados focalizadores. Tais posições não são fixas, e tudo parece ser mutável muito rapidamente, observando a uma dinâmica própria que poderia ser melhor compreendida no capítulo Sobre o Tempo.

A primeira estadia deste autor foi na Vida Criativa. Observemos a trajetória de alguns agentes: nessa ocasião, Graça era a coordenadora da Vida Criativa: extremamente dinâmica, ágil, comprometida. Andava sempre com o rádio na mão. Uma habilidade superlativa em ordenar e conduzir os trabalhos. Parecia encarnar o primeiro raio, o da vontade-poder, na interpretação de Eduardo, que utilizava “a teoria dos raios”, presente nos livros de Alice Bailey e de Trigueirinho, como *estoque de conhecimento* a fim de classificar as pessoas que o intrigavam. Assim era em relação a todos os coordenadores, seu poder de liderança; a capacidade de administrar tarefas, de gerir o grupo, e nesse caso, um outro raio era visível para ele: o da “ação inteligente”. Conforme a ascensão no conhecimento oculto disponível nas livrarias e partilhas, o adepto passava a adotar tais esquemas.

Na minha segunda viagem à Figueira, fiquei em F2. Goreth era a coordenadora de F2. Pouco antes de eu sair, fiquei sabendo que Graça saiu de Figueira, voltou para Argentina e Goreth ganhou o nome iniciático, Rudra. Essa mudança de nome não possui critérios explícitos, mas corresponde à tarefa singular que o indivíduo realiza em sua existência. Na terceira viagem à Figueira, Rudra era uma espécie de coordenadora dos trabalhos práticos, enquanto Clara era a coordenadora oficial que se dedicava aos assuntos metafísicos, à condução de mantras e oração; Eram dois estilos diferentes. Havia uma anciã, argentina, moradora antiga, que tinha problemas de comunicação com Rudra. As duas não se afinavam e frequentemente comentavam uma sobre a outra: “ela causa problemas demais” _ afirmava Rudra; a anciã dizia que “era perseguida”. Na minha última viagem, Rudra tinha sido afastada. Tentei descobrir motivos mais precisos desse afastamento, mas não consegui ir além: “ela estava ficando muito intolerante, exagerada. Precisava dar um tempo longe, foi convidada a se retirar.” Por quem? Não se sabe ao certo. A secretaria parece ser o centro de poder, mas Trigueirinho certamente é o principal mandatário. Constantemente, as falas cotidianas fazem referência ao José: “O José não vai gostar disso”; “o José incentivou a exposição das sementes”; “O José não gostou da apresentação do coral”. A figura de José, nome mais íntimo para Trigueirinho, é plena de oposições: embora impessoal, sua personalidade se manifesta em gostos que são comentados pelos moradores. Embora sério, ele consegue ser espirituoso e fazer rir. Atento aos valores internos e mesmo alheio ao seu passado como cineasta, faz questão de dirigir a apresentação do coral e coordenar seus ensaios, preocupado com os efeitos de cada elemento sonoro ou visual da apresentação.

Sua biografia poderá ser mais relatada no capítulo específico. Por ora, é válido comentar que sua autoridade paira sobre toda a comunidade, embora ele a exerça sem imposições ou admoestações ostensivas, e sua função seja tipicamente a de um profeta, não a de um administrador.

Tive contato prolongado com Rudra na sua fase anterior ao “exagero”. Ela se mostrou contente com minha chegada e pôs-se a aproveitar minha disponibilidade em todos os tipos de trabalho, desde a cozinha até a distribuição dos alimentos. Mas a principal tarefa que me ocupou um bom tempo na comunidade foi a pintura de portas e janelas ao longo de toda a sede. Foi nesse trabalho que tive interações interessantes com Manoel e com Christian. O primeiro me ensinou as primeiras pinceladas enquanto falava, com ressentimento, do seu

carater radicalmente outsider. Totalmente avesso às instituições, tendo sido casado, passado anos a fazer terapia, só conseguiu algum alento quando teve acesso à obra de Trigueirinho. “Se não tivesse conhecido Trigueirinho teria me internado”. O mundo lhe é completamente equivocado, desde o trabalhar para obter o sustento até votar em um partido político. Enquanto pintava as colunas da varanda da sede, Manoel expressava uma espécie de desprezo pelo mundo fora de Figueira, para o qual teria que voltar em algumas semanas: “estar no mundo sem ser do mundo”, afirmava ele, inspirado em uma vertente hinduista e crista do doutrinário de Figueira.

Manoel viajou antes e eu fiquei encarregado de dar conta de toda a pintura que faltava. Os dias passavam e eu começava a ficar interessado em diversificar minhas atividades, vendo todos cumprirem tarefas variadas, enquanto eu ficava a pintar e a receber críticas de Rudra quanto ao trabalho pouco exitoso. Rudra transformava então essas suaves admoestações em pistas externas para que meu “mundo interior” passasse a assimilar as lições daquele trabalho repetitivo e minucioso: “como a vida espiritual, ela dizia, precisamos concluir nosso trabalho em busca de constante aperfeiçoamento.”

Rudra confidenciou-me que, para ela se decidir por ingressar no caminho, “precisou um raio cair na minha casa”. Literalmente; por ocasião de uma tempestade.

Visão de mundo profética, visão de mundo cinestésica.

3.4.3 Conflitos sob a árvore da harmonia

Naquela ocasião, em julho de 2009, segundo um morador, o maior evento do ano ocorreria em setembro daquele ano: a Reunião Geral, quando estarão os representantes de vários países da Europa e América Latina. “F2 fica lotado de barracas de acampamento”. Se neste exato fim de semana, com cerca de 500 pessoas, os quartos da 'área não foram todos ocupados, fico a imaginar a potencial quantidade de pessoas que Figueira é capaz de abrigar.

Foi possível notar que as distinções de classe são de difícil detecção neste ambiente. Este pesquisador compartilhou uma lavagem de banheiro com um alto funcionário da Ford (um dado obtido com muito custo). Suas roupas faziam-se notar algo elegantes, no entanto, sua

atitude de imediata e oportuna "humildade" para solicitar instrução acerca de como lavar o banheiro denotava um certo desprendimento. Era visível que aquele jovem senhor nunca havia lavado banheiro em sua vida. Em outra oportunidade, ainda lavando banheiro, um professor esclareceu-me o significado daquele trabalho: "aqui percebemos que ninguém é melhor que ninguém".

Ainda assim, com esse relativo grau de horizontalidade nas relações, "larvas mundanas" se insinuavam, querendo chamar a atenção para o curioso fato de que a vontade de poder é onipenetrante. Pequenos conflitos são ocultados pela atmosfera de harmonia que paira sobre a comunidade. A maioria desses conflitos pode ser ilustrada, em termos metafóricos, pela definição com que os moradores mais antigos encarnam os 'raios da criação', sobretudo quando se tornam líderes ou coordenadores ou focalizadores de tarefas específicas. O primeiro raio o da vontade-poder, impera na maioria desses líderes. Este é o raio que, de acordo com Alice Bailey, movimenta forças de criação, possui o ímpeto de realização, o poder de começar algo novo. Muitas vezes, esse raio se manifesta de forma violenta, com precisão e rapidez. É como um dos visitantes observava acerca dos coordenadores: "parecem raios", referindo-se à agilidade com que esses líderes materializavam as atividades. Uma habilidade de governo que imediatamente fazia com que dezenas de colaboradores esvaziassem um caminhão de cadeiras para o salão de partilhas, ou para a 'harmonização dos jardins' de uma área, ou para a rápida varredura dos terraços, ou para a distribuição de tarefas setoriais de cada dia. Internamente, essa capacidade de coordenação é visto como um atributo da própria evolução do adepto. Assim esta escrito:

"Na senda interior o indivíduo estende a mão àquele que está na sua frente e também ao que lhe sucede; Essa senda é composta de uma corrente de seres, vidas e consciências que, em conjunto, se dirigem à libertação". (TRIGUEIRINHO, 2003, p.108).

No entanto, moradores antigos que não eram líderes ou coordenadores gerais, sendo naturalmente focalizadores de tarefas mais específicas - como o pomar, a horta, a casa do bambuzal, o salão de partilhas - nem sempre acatavam com simplicidade as ordens dos coordenadores. Confidenciavam com visitantes abertos a tais confidências, as agruras de seu trabalho. *Presenciei mais diretamente uma dessas confidências, enquanto auxiliava Purusha na ordenação e limpeza do grande salão de F2. Ela se queixava constantemente, não a só a mim mas a outros colaboradores recém-chegados, do quanto o 'pessoal do coral' não parecia*

levar a sério o extenuante trabalho que ela tinha para manter tudo em ordem no salão de partilhas, onde também se davam os ensaios e as apresentações de quem parecia uma espécie de aristocracia da comunidade. Numa outra visita à Figueira, fiquei sabendo que Purusha não mais habitava ali, que acabou se mostrando 'dominada por forças involutivas', de acordo com um morador mais ou menos em trânsito.

Assim, poderíamos assumir uma perspectiva foucaultiana e admitir que a realidade social, seja ela qual for, é plena de uma diversidade irrefreável de poderes, mesmo de micropoderes, que subordinam os homens uns aos outros. Na comunidade de Figueira, essa observação não pode ser tomada como estruturante, muito menos como única possibilidade de interpretação daquilo que une as pessoas em um tal estilo de vida, e os faz habitarem o mesmo espaço simbólico e físico, compartilhando a mesma visão de mundo. Parte do conteúdo doutrinário de Figueira deve ser agora explicitado para responder á questão proposta no título desse capítulo. De um modo mais específico, convém indagar: que visão de mundo justifica a existência desse estar junto e a forma social particular que se configura a partir da mesma? Por que morar em Figueira?

Não vamos encontrar uma única resposta a essas questões. O que, todavia, parece marcar a maioria das respostas acerca dessa temática, é uma espécie de rejeição. A marca da rejeição ao mundo não é, de modo algum, um fenômeno novo. Temos na sociologia clássica weberiana uma essencial interlocução para compreender o tipo de rejeição que encontramos em Figueira.

Encontramos nos opúsculos expostos e distribuídos gratuitamente em cada uma das livrarias e salões de partilha de todas as áreas que compõem a comunidade, e certamente, em todos os núcleos de Figueira espalhados pelo Brasil e América Latina, uma síntese dos ensinamentos e do ideário que nutre Figueira. Eis os seus títulos: *reinos, colaboradores, abrigo, vigília, meeiros, espelhos*. Há também *os atributos do monastério, os atributos de Aurora e os Atributos do Centro Erks*.

Nesses opúsculos, geralmente compilações resumidas de trechos dos livros de Trigueirinho, estão os componentes essenciais do ideário que alimenta a visão de mundo predominante em Figueira. Uma análise de conteúdo dos opúsculos demonstraria a frequência superlativa de tais expressões: estado interno, energia interna, resgate, síntese, purificação, harmonização, hierarquias.

Uma análise discursiva revelaria a existência de dois pólos, como pode ser observado no fragmento do opúsculo intitulado ‘Meeiros’: *“A aparência do progresso que a civilização apresenta não deixa a humanidade ver a profunda crise em que se encontra. Porém, os mais conscientes anunciam a Lei pelo exemplo vivo. Indicam o rumo com seus próprios passos e elevam consigo os que aspiram progredir. Muitos ombros deveriam estar dividindo as inúmeras tarefas disponíveis no conturbado mundo de hoje.”* (4)

A idéia de rejeição esta contida no diagnostico de crise geral da civilização e sobretudo na inconsciência da maioria dessa humanidade quanto à crise. ‘Os mais conscientes’ aparecem, em uma versão exotérica, como mais evoluídos, mais próximos à hierarquia espiritual, e, numa outra versão mais hermética, como ‘eleitos’. No entanto, não se pode dizer que o que marca o ideário em Figueira é a divisão entre eleitos e não-eleitos, conscientes e inconscientes, resgatáveis e não-resgatáveis. Embora essa nomenclatura apareça em muitos momentos como polarizações, tal conclusão seria empobrecedora da gama de diversificações que tal postura assume.

A concepção de Vida Una, reforçada pelos opúsculos, por alguns discursos contundentes de Trigueirinho e de outros instrutores, afasta Figueira da costumeira representação religiosa que divide o mundo entre salvos e não-salvos. Vida Uma significa que todos os seres fazem parte de uma Unidade, e que cada ato de um deles afeta o equilíbrio do Todo. ‘Fazemos parte da mesma humanidade que na China, constrói ogivas nucleares’, assevera um dos instrutores. Há uma postura igualmente não sectária, compartilhada pelo movimento místico-ecológico em geral, e também uma busca de síntese das grandes religiões, em busca da essência de seus ensinamentos, embora se rejeite as instituições que formam a entidade igreja, seja ela de qualquer denominação, pois todas estão “contaminadas por forças involutivas’. Essa síntese pode ser expressa na forma com que citações da Bíblia, do Bhavagad Gita, dos santos cultuados pela igreja católica e de místicos orientais e ocidentais são feitas nos pensamentos do dia e nos livros em geral.

Como essa concepção de Vida Uma se manifesta no viver comunitário em Figueira? Observa-se um estilo particular marcado pela impessoal fraternidade. Muitos adotam o termo ‘irmão’ ao lidar um com outro. Semelhante á noção de ‘irmãos em Cristo’ dos protestantes, em Figueira essa irmandade assume um tom menos específico: irmão pode abranger o universo

inteiro, desde os “irmãos maiores do Cosmos” (noção distinta da de mestre, que segundo Arthur, pertenceria a uma evolução passada) aos irmãos da natureza, englobando não só a humanidade terrestre, mas as humanidades de civilizações intraterrenas. Tais civilizações aliás compõem o diferencial no ideário de Figueira em relação às outras alternativas místico-ecológicas.

Para os adeptos de Figueira, essa Vida Una é composta por várias dimensões, das quais os nossos sentidos físicos só captam sinais da dimensão material. Existem civilizações, ligados a centros intraterrenos, ligados a retiros associados a naves intraterrenas, intramarinhas e extra-terrestres, acessíveis por portais interdimensionais. Um deles está presente em Vida Criativa e é o marco de fundação da comunidade: a Figueira onde caiu um raio, sinal da potência da comunidade como centro espiritual desses tempos de emergência, em conexão com a civilização Mirna Jad, um dos principais centros intraterrenos dessa etapa de transição, que tem uma missão específica na chamada Operação Resgate.

Há uma convergência de esforços de todos os seres conscientes na condução dessa operação, que ocorre “nos níveis profundos de cada ser”. Tal operação diz respeito ao estado de purificação planetária, que se manifesta de modo mais concreto na grande crise ambiental que ocupa a maioria dos jornais noticiários. Todavia, para Figueira, só uma ínfima parte do que realmente acontece com o planeta Terra no que diz respeito ao estado de destruição em que se encontra é revelado pelos jornais do mundo.

E aqui retornamos ao argumento de rejeição. Rejeição ao modelo civilizacional, à escolha da humanidade pelo capitalismo, pelo uso do petróleo como principal fonte de energia, pelos abusos dos recursos naturais e seu esgotamento, pela poluição urbana, pela ênfase na vida material. Mas essa rejeição assume também outras esferas mais particularizadas.

No Encontro Geral de Figueira em setembro de 2010, reuniram-se cerca de três mil pessoas, colaboradoras de várias cidades do Brasil, dos países da América do Sul, sobretudo Uruguai e Argentina, também de Portugal e Espanha. O convite era destinado para “colaboradores com tarefas específicas.” Mais sobre esse evento será relatado nos capítulos seguintes. Por ora, importa-nos escutar a fala de Arthur, como sendo bastante definidora do ideal comunitário que norteia Figueira:

Preservado como estado de consciência, não como muro ou como zona ecológica. Não é um local de lazer, nem clube, nem centro, nem creche. Um centro de Vida Criativa é um passo da humanidade. Não é para repetir nada do que vivemos. (...)Aproximar do arquétipo. Comunidade é a unidade de pessoas afinadas com os novos padrões de conduta. As famílias que aqui virão¹⁵ não podem vir com a vida velha. Temos que cruzar o portal. Não há garantias. Não entro em um monastério para garantir minha velhice. Não se entra em uma comunidade para fugir de maremoto ou terremoto. Não há garantias. Só se entra por amor.

Embora Arthur tenha concedido trinta minutos de intervalo para que nos preparemos para os mantras e evitassemos dispersões durante esse intervalo, pude ouvir fragmentos de conversas no caminho para o banheiro e depois para o filtro d'água. “Não sei se venho de vez ou fico vindo aos poucos”, dizia uma moça para uma outra. Dois senhores conversavam: “Saiba que essa é uma prova que você está passando”. Duas senhoras se abraçavam com grande consternação: “receba *esse abraço de coração voltado para o alto*”, dizia uma delas. Uma mulher se justificava com outra: “... mas eu já tinha me comprometido com a pessoa”.

Diálogos como esses sugerem que a vida comunitária em um centro ascético e voltado cada vez mais para o impessoal só se sustenta porquanto reproduz uma normalidade que é cotidiana, que é familiar. Para além da norma, os indivíduos fundam seus próprios arranjos em suas interações. Estas reproduzem o ideário (“de coração voltado para o alto”), mas também concretamente adequam a norma ao legitimar sutis transgressões (o abraço ocorria, a despeito da norma de se evitar dispersões ou externalizações desnecessárias).

Quando ocorrem tais trocas, fala-se desde sobre as novas revelações da partilha de Shimani: seres estelares de pele grossa que vieram para ajudar na transição planetária até uma admoestação de uma moradora mais antiga com uma mais recente acerca de como e onde colocar os panos que lavam os banheiros diariamente.

Por outro lado, essa compreensão intersubjetiva permite, por exemplo, que o silêncio normativo entre os habitantes de Figueira não seja um empecilho para a sua compreensão mútua. Afinal, silenciar-se é uma norma comum a todos os que passam ali a viver durante

¹⁵Arthur se refere a um novo anúncio de que famílias formadas estariam sendo estimuladas a vir habitar em Figueira. Em 1989, havia essa intenção, todavia, não foi posta em prática, prevalecendo a tendência de indivíduos solteiros ou casados que passaram a conviver como irmãos. De todo modo, o celibato continua sendo norma fixa.

algumas semanas. Essas normas são aprendidas ao longo da convivência em Figueira, são internalizadas, mas também servem de guias de interpretação das situações vividas e dos modos de atuar que as mesmas demandam.

3.4.4 Normas em questão: as restrições e os motivos sob a grande árvore da abundância

Uma discussão sociológica sobre normatividade encontra em Figueira um veio profundo de campo de observação. Uma pergunta pode ser lançada, sob o prisma de algumas reflexões sociológicas, e ter seu lugar de clareamento e sombras no embate entre o funcionalismo de inspiração durkheimiana, via Parsons, e a etnometodologia. Como se sustenta a ordem social na comunidade de Figueira? Se há a ausência absoluta de um poder coercitivo ostensivo material que simbolize o domínio legítimo da violência; como explicar o elevado sentimento de segurança que os moradores parecem ofertar? E mais ainda concretamente, por que as pessoas aderem ao cotidiano extremamente regulado que lhes é oferecido? Como explicar, por exemplo, o êxito do tão nobre silêncio em um salão onde almoçam mais de cem pessoas? Ou como poder manter a harmonia nos banheiros? Como fazer com que todos participem das inúmeras tarefas que mantêm a comunidade funcionando, de modo a crer na gratuidade e nobreza de seu agir, enquanto se lava banheiros e se varre varandas após as refeições?

Para dar conta dessa questão de natureza sociológica, o uso da etnografia ou de um instrumento de descrição por ela inspirado, revela-se de fundamental importância. Recordemos, pois, do modo como se dá o primeiro dia de um visitante em Figueira, através das notas de campo.

Quando o visitante chega pela primeira vez é acolhido por quem está de plantão no dia da recepção (cada área tem a sua) e é convidado a descansar de viagem, informado sobre os ritmos básicos, sobre o horário da oração e do jantar e é encaminhado para o quarto, geralmente coletivo, onde pode ficar “à vontade” e a desfrutar do lugar. Não lhe é pedido nenhuma tarefa, e é o momento mais “livre” de todo o período que ele vai estar lá. Pode dar um passeio pelo pomar, ir até a casa da Oração, dar uma volta no local do banho ao ar livre, desde que seja em silêncio, o que passa a ser reforçado a todo o instante. No dia seguinte, ele começa a integrar as equipes destinadas às tarefas no momento dos ritmos de trabalho. As

opções geralmente são listadas oralmente, mas também o coordenador pode indicar a tarefa que cada um irá desempenhar com exceção daqueles que são “focalizadores com tarefas específicas”, geralmente moradoras ou pessoas mais experientes e com habilidades adquiridas no lidar diário com a atividade.

O primeiro ritmo de trabalho é logo após a sintonia matinal, às 5h15 da manhã, composta por mantras, orações e a leitura da frase do dia, em espanhol e português. Habitualmente a coordenadora ou o coordenador é responsável por essa focalização. Na falta deste, um morador mais antigo dirige a sintonia. Há, em seguida, indicações gerais sobre o trabalho com os mantras e a oração. Esta costuma obedecer a ciclos de 7, 15 ou 21 dias, e muda-se o conteúdo das falas. O mantra pode ser cantado ou falado. Pode ser, por exemplo, um “atributo do monastério”, como: “Colaborar na redenção da vida planetária”. A repetição da frase é crucial para que o som repercuta no éter e produza o efeito necessário. Nenhuma explicação, na maioria das vezes, é dada sobre tal efeito: é preciso que o aspirante procure saber no momento oportuno, ou através de alguma leitura, ou perguntando por escrito nas partilhas, ou então, apenas aceite “no silêncio do coração”. É tempo, pois, de síntese (Trigueirinho): é preciso evitar discussões acaloradas, debates inúteis, perguntas baseadas na mera curiosidade humana.

Parte-se do pressuposto, oriundo da reciprocidade de perspectivas, de que estas normas sejam internalizadas sem dificuldade; de fato, raramente, faz-se necessário intervir com autoridade incisiva para “corrigir equívocos”. O aspirante se depara com dois tipos de comunicação das normas de convivência na comunidade. O primeiro tipo é visto explicitamente nas normas escritas em cada ambiente. Desde o quarto onde ele vai ficar, contendo pequenos cartazes e lembretes em cada cama, e mesmo fixados em um local estratégico para a leitura, fornecendo indicações gerais sobre como se conduzir no quarto: “não use o guardador do colchão como lençol, não coloque suas malas sobre o mesmo; lembre-se que o uso é coletivo; mantenha o quarto em ordem; não faça barulho a partir de 21h; o recolhimento é feito a partir desse horário.” No banheiro, indicações gerais e específicas quanto ao uso da descarga, informando a quantidade de litros d'água utilizada para descarga parcial e completa; o tempo máximo de banho de cinco minutos.” Nos murais espalhados nos prédios que compõem cada 'área, e em cada local, sempre indicações de como tornar a vida coletiva harmoniosa, prevendo situações as mais banais e informando normas de procedimento para uso do material comunitário.

Essas normas aparecem ao senso comum como norteadoras elementares e básicas para se conduzir na comunidade. Na biblioteca de cada 'área também se encontram indicações gerais sobre manuseio, empréstimo e devolução de livros. Estes, por sua vez, compõem, junto com os opúsculos, o segundo tipo de normas com que o adepto vai incorporando conscientemente ao ascender na escada de conhecimento que a comunidade parece conduzir.

Sem descartar o papel que as motivações exercem na interiorização das normas para a persecução de fins, neste caso, misticamente orientados, as reflexões de Garfinkel são bastante férteis para compreender o fenômeno da ordem em Figueira. Crítico da concepção de Parsons no modo como este considera as explicações que seus agentes dão às suas ações (como sendo de pouca valia para o sociólogo), mas, sobretudo na idéia parsoniana de que os agentes como provam de uma internalização bem-sucedida, não teriam condições de refletir sobre as normas, Garfinkell desenvolve uma alternativa a esse modelo. A teoria da ação de Parsons escreve Garfinkell, considera o agente como um “idiota cultural”, ou como portando um “juízo dopado”, em termos de discernimento.

Garfinkell estabelece, pois, na análise de Heritage (1999), um novo território para a análise sociológica: o estudo das propriedades do raciocínio prático de senso comum nas situações mundanas de ação. Para tanto, tornou-se necessário uma variação do procedimento metodológico que consiste em pôr entre parênteses todos e quaisquer compromissos com versões privilegiadas da estrutura social “em favor do estudo de como os participantes criam, reúnem, produzem e reproduzem as estruturas sociais para as quais se orientam”. (HERITAGE, 1999, p.332)

A vantagem que se obtém dessa corrente, em termos analíticos, consiste, entre outras possibilidades, em atentar para o modo como os habitantes de Figueira normalizam as situações que vivem no cotidiano da comunidade. A habilidade em se conduzir por meio da interpretação que fazem dos momentos, como por exemplo, não cumprimentar os “irmãos” que estão em retiro de silêncio (sem considerar isso uma falta de boa educação), implica no êxito com que o visitante apreende as normas de terceiro tipo: aquelas que correspondem ao padrão implícito de conduta, ou mais amplamente a ordem de apreensões do tipo “visto, mas não notado” que fornecem um quadro de normalidade e familiaridade à vida comunitária.

É dessas interações corriqueiras, dentro de um padrão mais ou menos previsível, que Figueira se constitui enquanto comunidade. Um cotidiano que, a despeito da imperiosa regra do silêncio, os burburinhos e as trivialidades também encontram espaço entre aqueles que, via de regra, estariam ali para transcender esses pequenos assuntos humanos: senhoras trocando à meia-voz receitas de culinária vegetariana, rapazes gracejando seus dotes físicos, alegria incontida na surpresa do encontro entre amigos, efusivos cumprimentos entre um homem e um cachorro. Em uma das partilhas, Arthur é levado a expor sua opinião, sob forma de verdade superior, acerca da intimidade dos relacionamentos: trata-se de uma viscosidade, uma degenerescência; para ele, as pessoas devem estar diante do outro como se fosse pela primeira vez. A impessoalidade é norma em larga medida internalizada.

Há um padrão de comportamento e vestimenta, por exemplo, entre jovens aspirantes. A maioria delas corta o cabelo e usa roupas largas e descoloridas, mantém uma atitude ascética e parecem aspirar à androginia. Os olhos brilham de paixão pelo Infinito. Parecem saborear cada gota do manancial do conhecimento cósmico. Um certo ar enigmático sugere vida interior intensa e uma doce impassibilidade confere tônus ao silêncio habitual e ao instante da fala imperativa, quando assume a função de coordenar uma tarefa.

O aprendizado dessas normas é evidente: quando da aparição de uma suposta nave ap'os a partilha de uma sexta-feira, todos viram um objeto não identificado flutuar no céu, à semelhança de um avião incomum. No grupo que saía do salão de partilha, estava um entusiasta dessas aparições, certamente pouco habituado à discrição recomendada em Figueira, que exclamou: “Uma nave!!! Para todo mundo ver! Nossa!” E rapidamente uma senhora mais à frente, voltou-se para ele e fez um sonoro “ppppssssiuuuu!”. Ninguém mais comentou o evento, tido como um fenômeno que não nos deve exaltar.

Em *Padrões de conduta para a nova humanidade*, encontra-se indicações de como o adepto de Figueira, que em potencial seria todo e qualquer ser humano disposto a adequar-se aos novos tempos, deve se portar. Essas normas e padrões são contudo gerais e abstratos, possibilitando interpretações que fornecem base para uma discussão etnometodológica das normas.

Caminhai com retidão, e ireis deixando para trás, sepultadas no esquecimento, as atitudes errôneas nas quais vos deixastes incorrer levados

por vossas emoções. Não batais à porta, porque ninguém a abrirá. Vos mesmos a abrireis com vossos atos, se eles estiverem dentro das Leis. V'os mesmos possuíis a chave e, quando a usardes, tereis uma recepção como jamais haveis pensado. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.49)

Só mesmo através da reflexividade prática que o adepto saberá interpretar situações em que tal norma se aplica. O abandono ao passado, por exemplo, fez com que o informante, durante uma tarefa realizada em conjunto na padaria de Vida Criativa, respondesse a este pesquisador, ao ser indagado sobre sua vida passada na política (em quem votou para presidente, por exemplo): “o passado não faz mais sentido. É daqui para frente”. Mostrou-se resoluto ao negar responder perguntas. A partir de tal situação, tornou-se evidente a necessidade de conduzir a pesquisa com base nesse alerta de raciocínio prático, procurando perceber quando e como se poderia fazer questões sem criar distúrbios evidentes na rotina dos moradores.

É claro que algo que poderia ser considerado como um “experimento etnometodológico”, como daqueles utilizados por Garfinkell para comprovar suas teses acerca da norma como constitutiva da ação, poderia ser aqui relatado. Precisei necessariamente dar-me conta de que utilizava o “método de interpretação documental” que fatalmente me levava a constatar a rejeição que a comunidade teria de uma pesquisa como a minha. Apesar disso, resolvi comunicar minha intenção à coordenadora de Vida Criativa à época, com quem eu tinha um bom nível de entrosamento. Comecei a dizer que estava realizando uma pesquisa sobre a minha experiência em comunidades místicas e pediria autorização para incluir Figueira nesse estudo. Notei o seu embaraço ao dizer que teria que perguntar a Mithuk, mas que achava que certamente não obteria tal autorização, e que eu a cobrasse dela na quarta-feira daquela semana uma resposta. Quarta-feira se passou e a resposta não veio, tampouco foi buscada. Foi necessário um “trabalho acomodativo” para tornar a situação normalizada, não-problemática.

Quando trabalhais, quando vos entregais às tarefas da mudança, vos mesmos operais as transformações e a limpeza necessárias, pois como geradores de energias percebeis o que é indispensável a vossa marcha, e podeis provê-lo com a ajuda dos que têm mais experiência. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.98).

Com essa “norma”, o adepto confirma o valor superlativo que é dado ao trabalho diário na comunidade, bem como o seu papel individual na realização das “tarefas da mudança”, acrescido de um sentido de aprendizado a ser buscado na convivência daqueles que são mais experientes. O silêncio diário, certamente, constitui-se num poderoso instrumento para que

tais normas possam ser melhor elaboradas “internamente”, utilizadas como guias de interpretação na conduta comunitária.

Sede autênticos com os vossos semelhantes e com vos próprios. Não negueis o que tendes de mais sagrado. Desligai-vos de estruturas, rompei com as vossas dependências. São estas que vos submetem a estados que não são mais os vossos. Sede vos mesmos. Existi em vosso próprio interior. Aligeirai vossa marcha. Aliviai vossa mochila (...) Sem gratidão não vos podeis abrir ao que é verdadeiro. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.113)

Importante atentar para a linguagem com que os livros como *Padrões de conduta para a humanidade*, *Portas do Cosmos*, *A hora do Resgate*, *Encontro Interno* e outros são escritos. Parecem dirigir-se para um destinatário em uma voz impessoal, transcendente, como oriunda de uma fonte superior que muito sutilmente se revela: em geral dizem respeito a seres das civilizações intraterrenas ou extraterrestres que estão a aconselhar, a anunciar e mesmo a profetizar. Essa voz impessoal, lida no silêncio da biblioteca, parece calar fundo na consciência de quem lê, e silenciosamente medita sobre tais palavras. O indivíduo retorna ao ritmo diário com a convicção de sua presença ali, e se esmera a aplicar os ensinamentos obtidos na lida diária. Como um mana diário nas horas livres, não raro observa-se a presença de aspirantes na biblioteca, consultando livros, fazendo anotações, registrando desenhos. Pouca conversa. Muita introspecção.

Além disso, nota-se a vantagem mística que se obtém ao adotar essas normas.

Aprendeis a respeitar o silêncio e aprendereis a amar. Seguindo essa Lei, no silêncio encontrareis a magnanimidade da compreensão cósmica e com ela a diligência para o serviço. No silêncio vos sentireis donos de vossos conhecimentos, e fortes para compreender e empreender os novos caminhos. No silêncio encontrareis a paz que apesar de vossos defeitos vos envolve e vos d'a seguidas oportunidades para a transformação e rejeição do obsoleto. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.68)

Ou ainda:

Tereis uma visão mais global, real e certa de tudo o que acontece ao vosso redor. Jamais sereis surpreendidos por situações que a vida diária vos apresentar. Tereis uma grande compreensão e coragem diante dos fatos, e encontrareis a forma de manejar as forças para que chegueis à vossa meta. (...) Mas estareis diante da paz e da serenidade, que deixarão mais leves as situações conflitantes e turbulentas que virão para quase todos. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.99)

Uma terceira categoria de normas corresponde ao padrão implícito de conduta, ou mais amplamente a ordem de apreensões do tipo “visto, mas não notado” que fornecem um quadro de normalidade e familiaridade à vida comunitária.

“Mas não podeis julgar as condições de vossos semelhantes. Como pretender entender um caminho através de praticas analíticas? Quando o indivíduo desconhece uma lei, ele não deve analisá-la, pois se o fizesse a estaria compreendendo mal; quando ele a conhece realmente, não sente necessidade de agir assim, porque no seu 'intimo essa lei já está bem interpretada”. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.46)

Além do conceito de Vida Única, e o da Operação Resgate, um outro elemento central para compreender o corpo doutrinário em Figueira é a existência das Hierarquias. CITAR. Tudo esta vivo e consciente. A própria água é uma consciência com a qual “teríamos que nos relacionarmos de forma apropriada”.

O cuidado com a água foi à primeira observação de campo feita por mim na visita que fiz às Terras da Irmandade. Ângela me recebeu com efusividade; era uma senhora que aparentava ter sessenta anos, com grande agilidade e poder de decisão. Ela inspecionava o engenhoso sistema de lavagem de louça: eram cinco bacias onde cada prato passava, de mão em mão, de modo que houvesse o mínimo de dispêndio de água e o máximo de rapidez e limpeza da louça. Ela parecia orgulhosa ao explicar como funcionava o sistema e ao avaliar a necessidade de trocar de água. Também cuidava minuciosamente do jardim em formação.

Quando fui encarregado de cobrir a terra com a palha advinda do corte de capim alto feito em outro terreno da mesma área, Ângela mostrou-se irritada, questionando porque essa medida. Ao evidenciar que eu só estava cumprindo ordens, ela desabafou sobre a insensibilidade do coordenador de área para com o jardim, alegando que ela mesma já o havia instruído de forma diferente sobre como lidar com aquela terra descoberta, sobre o quanto ficava feio, ‘horroroso” aquela palha no lugar onde já se configurava o jardim. O coordenador, entretanto, parecia ser o menos tenso entre os outros coordenadores de área por mim conhecidos. Frisava todavia, como os outros, a importância do silêncio e da limpeza. Por ser uma área nova, ainda em harmonização (mas rapidamente construída), Terras da Irmandade carecia da atmosfera de limpeza que imperava em Vida Criativa, ou em F2, havendo ainda muita poeira e terra por preencher. \

Esses pequenos conflitos também podem ser ilustrados pela própria doutrina psicológica que circula em Figueira. Segundo a doutrina oculta que se encontra na biblioteca de cada área, disponível aos colaboradores durante os períodos de descanso e ausência de atividades, existem quatro tipos de fogos. Entre esses fogos, o que ocupa o nível inferior das relações entre os seres é denominado de fogo fricativo: o fogo do conflito, que se manifesta nas interações entre as pessoas. Evolui-se também através dele, necessário durante os períodos iniciais de busca espiritual.

A importância do conflito também está descrita na doutrina dos raios, precisamente no quarto raio, denominado “harmonia através do conflito”. Inevitável em certos momentos, o conflito é visto como um importante instrumento de evolução, e que pode ocorrer no instante em que o indivíduo se lança na vida espiritual, contrariando as expectativas da família, dos amigos, dos amores, como aconteceu com Sandra, que se viu na condição de sair de casa após o filho atingir maioridade, para morar ‘definitivamente’ em Figueira. Abundam casos como esse: a menina pernambucana de 18 anos, decide ser monja e morar em Figueira, “goste quem gostar”. O próprio Trigueirinho relata que precisou deixar completamente a profissão anterior, de cineasta, para assumir a sua missão espiritual.

A compreensão da natureza limitada e relativa dos conflitos parece auxiliar na resolução dos mesmos. Em dado momento, via-se Rudra e a anciã argentina – citadas anteriormente – sentadas juntas, escolhendo as páginas a serem lidas no encontro de sintonia, e depois, combinando amigavelmente uma redistribuição das tarefas. O foco no trabalho, o constante reforço que é dado à supremacia do bem comum em detrimento de preferências individuais (que devem ser cada vez mais suprimidas se quer estar disponível aos trabalhos em Figueira), tudo parece contribuir para a subsunção dos conflitos, ou ao menos para silenciá-los. As tensões entre os moradores são constantemente refletidos à luz dos ensinamentos, das partilhas sobre a ‘nossa natureza ainda humana’ e a necessidade de ir além dela, para se estar em sintonia com as vibrações mais potentes advindas das Hierarquias.

Em uma pergunta feita a Trigueirinho pode-se obter um exemplo de como se lida com as incongruências entre o discurso e a prática na comunidade: “Como se explica a sede de poder de tantos coordenadores?” Respondeu Trigueirinho que se tratava de coisa de alma pequena, e que às vezes pessoas assumiam tarefas para as quais ainda não estavam totalmente preparadas,

mas que tudo isso era fator de crescimento para o grupo, que todos temos que colaborar, que estamos todos em prova. Neste planeta, diz ele, *não há quem não esteja aprendendo*.

3.4.5 Do ideal comunitário em Figueira

Numa das partilhas com instrutores diversos, uma psiquiatra colaboradora de Figueira, fez comparação entre portadores de distúrbios psiquiátricos e os portadores das visões e das vivências espirituais em Figueira. Uma diferença crucial, diz ela, é a existência de metas no caso do segundo e a função que tais visões ocupam na vida do adepto. Como se fosse “uma loucura controlada” diriam alguns. Ou como o poeta Mário Quintana: ‘um louco que tivesse consciência de que é louco’.

Conforme já mencionado: assim como no yoga, o ideal de comunidade encontra-se na existência do ashram, e cada professor parece querer criar o seu “próprio ashram”, em que os alunos tornam-se a salvo das seduções de outras correntes e de outros professores, o ideal comunitário em Figueira pode ser exemplificado pela imagem arquetípica de um centro intraterreno. Nesse caso, Mirna Jad, localizado na região geográfica de Figueira, mas em sua dimensão interna, perfeitamente ordenado, silencioso, em que todos se reconhecem como Um, em que cada um expressa a sua nota musical única, em consonância integral com sua mônada. Os encontros com o monastério, programados no calendário anual, e só abertos para colaboradores que já estiveram em Figueira mais de uma vez, e para os moradores, parece ser um treinamento para esse ideal. Nesse evento, a introspecção é cultivada ao máximo, o silêncio e a prática de mantras ainda mais intensificada, diminuindo-se inclusive o tempo destinado aos trabalhos setoriais. Entretanto, mesmo em tais condições especiais, ocorrem situações inauditas.

Se observarmos a estrutura da comunidade profética tal como formulada por Weber, poderemos compreender parte do êxito com que Figueira parece levar a cabo seu projeto. Um dos visitantes de Terras da Irmandade comparou a abundância de Figueira com a comunidade do Hare Krishna que, na visão dele, estava encontrando dificuldades em se manter.

Assim que sua profecia encontra sucesso, diz Weber, o profeta adquire auxiliares permanentes. Ao lado dos auxiliares permanentes, igualmente dotados de qualificação carismática, existe um ciclo de adeptos que sustentam o profeta-formação ocasional de uma comunidade. Esta é a estrutura da relação entre Trigueirinho, Arthur, Clemente e Figueira, seus colaboradores, guardiães, sustentadores e adeptos.

“A profecia exemplar representa ainda um outro caso. O profeta exemplar indica uma via de salvação por seu exemplo pessoal.”(WEBER, 2006, p.176) Os discípulos mais diretos possuem também uma autoridade particular- os que gravam Cds e portam “o dom da fala”, depois de um longo período de reclusão e prática espiritual. “A transformação do grupo de adeptos pessoais do profeta em uma comunidade é, por consequência, a forma normal que adota a doutrina profética quando ela se torna parte de um cotidiano”. (Weber, 2006, p.178)

Em Figueira encontramos o ideal comunitário também no transdimensional grupo de almas. De acordo com Arthur, pertencer a um grupo desses vai além da vontade pessoal ou da busca por afinidades, transcende qualquer expectativa humana. Os indivíduos podem nem mesmo se conhecer fisicamente, habitar em países diferentes, em dimensões diferentes, e ainda assim, fazer parte do mesmo grupo de trabalho. Tal ideal de impessoalidade nem sempre encontra eco na vida real dos moradores que acabam por cultivar as mesmas impressões ‘humanas’ de empatia e antipatia perante seus pares.

Se pensarmos como operam tais vínculos, iremos nos remeter ao modo como os membros da comunidade pensam a si mesmos enquanto pertencentes ao grupo. Para alguém dessa reflexividade que põe em questão o que seria oriundo da atitude natural, nota-se que os atores de uma comunidade agem a partir da mesma, sem precisar, a todo instante, evocar a lembrança de que pertencem à própria. Ao mesmo tempo, o reforço da linguagem é suficiente para garantir sua estabilidade comunitária: uma comunidade lingüística é assim consolidada. É em Figueira que se pode falar em “partilha” em “ritmo”, “trabalho”, “irmandade”, “sintonia”, “tarefa”, de um modo muito particular. Utilizando tais expressões e outras, o aspirante passa a se sentir parte do grupo. Sobretudo se, acrescido deste vocabulário, a atitude converte-se em um modesto atuar, sem grandes deslumbramentos, com precisão e firmeza na tarefa a cumprir, em silêncio e pouca emotividade. Com o tempo de cultivo dessa atitude, a “vitalidade” do indivíduo assume um aspecto de autoridade e compleição firme, a voz se torna mais eloqüente, os movimentos corporais mais rápidos. Ele pode então assumir a tarefa de

coordenar energias para um determinado propósito, geralmente focalizando a tarefa de um grupo recém-chegado para lavar os banheiros da área, por exemplo.

Se o indivíduo se esmera, se demonstra interesse contínuo e concentração no que faz, ele vai ganhando a confiança de quem coordena e passa a assumir atividades mais amplas, que lhe exijam habilidades outras, que as de seguir os modos de fazer de outrem. Ele vai incorporando e mesmo produzindo seu próprio estilo, sua economia de tempo, espaço e recursos, para cumprir a necessidade do momento. Esse tipo de aprendizagem, bem observado por Elias em seus trabalhos sobre configurações sócio-históricas, é a base da inserção do aspirante no grupo. Assim como o professor de yoga passa por etapas para o seu reconhecimento, o adepto de Figueira vai construindo sua carreira, alcançando graus mais elevados de legitimação, na medida em que se engaja e demonstra estar afinado com os ensinamentos práticos de como se viver junto na comunidade.

3.4.6 De como é possível explicar sociologicamente a aparição de uma nave extraterrestre

Um evento, aqui narrado em primeira pessoa, merece ser destacado. No Núcleo Sohin, no segundo dia de minha experiência em Figueira, foi ministrada uma palestra sobre a “imensidão da vida” e a “vida em outros planetas”, em substituição ao evento “observando o céu com Clemente”, em que os moradores passam a noite ao ar livre, sob a orientação do mesmo palestrante, médico radicado em Figueira e um dos principais instrutores da comunidade. Ao retornar da palestra, no caminho de volta para Vida Criativa, em meio a estrada escura, com lanterna à mão, e acompanhado por um visitante (também era a sua primeira vez na comunidade), notei algo diferente no céu. Bem poderia ser uma estrela, ou parecia um planeta, só que ainda maior. Jefferson exclamou: “é um planeta bem diferente!”. Gracejei: “parece mais uma nave espacial”. Ele retrucou: “parece não, é uma nave... e ela acaba de sumir”. De fato, já não havia mais nada no céu, além das estrelas habituais. Jefferson afirmou que já havia visto muitas e que simbolizavam, de acordo com seus estudos, “um chamado à evolução”. Disse ainda que tais aparições seriam muito comuns em tempos vindouros. Essa fala, aliás, era bem condizente com o que o próprio já havia dito em

conversas anteriores: idéias como “estamos sendo guiados”, de que “o nosso ser interno sabe o que está por vir”, eram bastante recorrentes nos diálogos.

A narrativa continua no diário de campo. Diferentes reações que cada interlocutor teve ao ouvir o relato: quanto mais antigo o morador, mais lacônico e menos entusiasmado com a aparição, dando a impressão de censura: “guarde para si, não disperse”. Os visitantes como eu ficavam entre descrentes e exaltados ante a minha narração.

Agora, uma pausa. Mas então o próprio pesquisador se vê imbricado na crença do mundo pesquisado? Qual o limite para tal “irreverência” do ponto de vista metodológico? Chamo a atenção para a importância não tanto do conteúdo da crença, da fiel correspondência entre o percebido e o significado, mas principalmente para a relação entre condicionamento cultivado da crença e o efeito coletivo da mesma.

“Nada mais subjetivo que os sentimentos. Nada mais objetivo que as representações dos mesmos”. (ESPINHEIRA, 2007). Como então, compreender as emoções místicas em seus efeitos? Em suas representações? Aqui lidamos com um vasto material informativo: brochuras, livros, cds, funcionam como alimento para os moradores e visitantes. A Biblioteca do lugar está sempre ocupada por um leitor silencioso, ávido por obter informações que justifiquem o seu estar-ali. Em dado trecho do livro “Bases do mundo ardente”, Trigueirinho esclarece: “Quando um grupo está reunido, forma-se um vórtice magnético que se coliga com um nível de consciência específico, contata as forças e energias daquele nível e torna-se delas canal. Nos exercícios com os símbolos, percebo ser fundamental que, realizados individualmente ou em grupo, tenham sempre a chama viva do espírito a iluminá-los e conduzi-los. Na verdade, mesmo quando o grupo trata de assuntos práticos, do dia-a-dia, essa chama deve ser, para ele, a razão de qualquer encontro ou atividade.”(TRIGUEIRINHO, 1994, p.149)

Ora, esse unidirecionamento para o espírito produz uma economia de gestos e palavras, um refinamento de atitudes, um comportamento intensamente conduzido que, em algum momento, poderá parecer repressão, no sentido habitual do termo. Mas até a “repressão” é tornada sutil e auto-justificada, para superar “etapas da humanidade anterior”. A atitude com relação ao sexo é mesmo um exemplo dessa repressão: o convite para o celibato promove uma tal economia que se manifesta, desde o preparo do alimento, isento de “estimulantes dos sentidos primitivos”, até o esmero total nas atividades diárias, espécie de “canalização da

energia interna”. Mas, ao contrário da rigidez observada nos corpos de outros grupos de celibatários, o que se observa em Figueira, na aparência ao menos, é que homens e mulheres convivem fraternalmente. Os gracejos e os sorrisos não estão ausentes, mas conversas “picantes” raramente são ouvidas. Uma visitante que passou dois meses no local contou-me que, em dado momento do trabalho da horta, foi pedido a um “jovem de músculos harmoniosos” que vestisse sua camisa. A ordem foi acatada sem questionamentos.

Como conseguir tal sublimação de conduta? É ela humanamente possível? A mensagem doutrinária não indica, por exemplo, que praticar ato sexual seja “errado”. Afirma, no entanto, que, para a evolução da consciência humana, esse estágio precisa ser transcendido. Para ascender ao contato com “os mundos ardentes”, é preciso canalizar essa energia para outras formas de manifestação. A atitude de silêncio interno, oração, mantras, autocontrole funcionam como uma “*tecnologia espiritual*” que parece favorecer tal sublimação.

“O que é decorrente de crença, é real em seus efeitos”. (ESPINHEIRA, 2007) A busca pela androginia parece ser construída desde os detalhes mais práticos como a proibição de perfumes e “roupas que chamem a atenção”, até estímulos mais sutis, como a conduzir o ímpeto de conquista humano para zonas mais etéreas como a percepção do sobrenatural, sob forma de naves, luzes e aromas misteriosos.

A tipificação aqui, para usar um termo de Schutz, diz respeito ao modo habitual em que o percebido (a natureza, os acasos harmoniosos em que “tudo conspira para”, o sobrenatural) e o significado atribuído ao mesmo, se conjugam e se reforçam com a doutrina, o comportamento coletivo e o cotidiano dos moradores. Assim tudo passa a ser tecido e interpretado em uma rede de significados que confirmam o sistema de crenças. Ao mesmo tempo, o cultivo do silêncio, o falar estritamente o necessário, a busca por um uso correto do tempo, parecem impedir o crescimento de pequenos desvios. A tagarelice e a crítica eram firmemente repelidas, como sendo manifestação de “forças involutivas”.

Para a interpretação desses fragmentos de relatos, parece-nos bastante apropriada a leitura sociológica que Schutz se propõe a fazer da Fenomenologia Husserliana. Depois de apresentar os equívocos que permeiam os círculos sociológicos acerca da fenomenologia, Schutz resume a *rationale* necessária para empreender uma investigação nos seguintes termos: “Só através de análises cuidadosas, firme consistência e de uma mudança radical nos nossos hábitos de

pensamento é que podemos esperar revelar a esfera de uma “filosofia primeira”, que leve em conta os requisitos que uma “ciência exata” digna do nome exige.”(SCHUTZ, p.54).

Seu alerta é para dissolver crenças como a de que a Fenomenologia é anticientífica, baseada “numa espécie de intuição sem controle ou revelação metafísica”. Conclui sua nota introdutória afirmando que ela é um método, e tão “científico” como qualquer outro. Schutz começa a tratar da importância da Fenomenologia para as Ciências sociais, evidenciando uma série de pressupostos que fundamentam a existência social e são tomados pelos cientistas sociais como dados reais. A etnometodologia, em momento posterior, vai desenvolver mais radicalmente a idéia de que “a crença de mútuo entendimento entre mim e o outro é uma base inquestionável para a vida comum.” E a vida comum é tecida nessas expectativas quanto a coincidência entre as perspectivas dos agentes. O objetivo de uma investigação dessa natureza consiste em revelar esses pressupostos, trazer à tona o que é sempre “visto, mas não notado” e que subjaz às interações intersubjetivas dos agentes.

Ao levar em conta o “fluxo de consciência” do narrador principal, inspirou-se em um postulado da psicologia de James e da Fenomenologia de Husserl: “nenhuma pessoa hesita em acreditar que sente o próprio pensar e que distingue o estado mental como uma atividade interior diferente dos objetos com os quais pode lidar em termos de cognição.”(SCHUTZ, p.56). Essa é certamente a base para a compreensão do que ocorre em Figueira, nesse fluxo constante entre a visão interior e o mundo concreto vivido coletivamente, numa confirmação contínua da crença no estilo de vida e nos motivos desse estilo.

Além disso, o primado da experiência é aqui estabelecido. Assim, Schutz vai desenvolver habilmente os passos para chegar à necessidade de uma suspensão da crença na existência de um mundo exterior. O que sobra do mundo, pergunta ele, após essa suspensão? “a totalidade concreta da corrente de nossa experiência.” Certamente, só é possível conceber a crença na visão do disco voador em termos analíticos, através desse arcabouço teórico acerca da experiência, que prolonga e atualiza possibilidades de uma consciência voltada inteiramente para a percepção do inaudito. O místico, sob o ponto-de-vista sociológico, é aquele que atualiza fantasmagorias perfeitamente possíveis, criadas coletivamente. Há uma aposta coletiva, ainda que manifestada individualmente, na existência dos seres intraterrenos e extraterrestres.

Estar em comunidade favorece a manifestação de tais entidades. Por que isso se dá? Qual o efeito da vivência comunitária sobre a crença do indivíduo no invisível tornado visível? Há, de certo modo, uma produção de expectativas que se confirmam e se reforçam e se perpetuam. O “ritmo existencial”, imposto pela comunidade, proporciona predisposições específicas, estímulos específicos para essas aparições, para essa percepção “interna”. Curiosa a variedade das reações ao relato acerca do “disco voador”: uma pessoa totalmente alheia à comunidade e ao sistema de vida místico-ecológico gracejou: “terrível esse povo, até efeitos especiais eles têm para enganar vocês”. É certo que não se trata simplistamente de “enganar”. Tal reação só é possível em virtude de um total descolamento ideológico da pessoa que o proferiu, reforçando as expectativas de que um fenômeno dessa natureza existe para “manipular” os crentes.

Uma boa dose de cognitivismo nos ajuda a perceber que o agente adere a explicações já compatíveis com o seu sistema de crenças cristalizado, tendendo a rejeitar tudo o que destoa desse sistema pré-tematizante. No entanto, a tomada de posições e atitudes diante de uma mudança mais ou menos radical de vida como fez Saulo, exige outro grau de interpretação. É Schutz quem vai nos fornecer indicações para tal empreitada. Ele distingue as experiências vividas ou sofridas, caracterizadas por uma passividade básica, das experiências que constituem atitudes, porquanto atribuidoras de significados:

É possível, se assim se desejar, definir os atos relativos a “tomar atitudes” como atos relativos à atividade criadora primária, desde que, como fez Husserl, incluam-se aqui os sentimentos e a constituição de valores através de sentimentos, sejam esses valores vistos como fins ou como meios. (SCHUTZ, p.66)

O que temos nos relatos aqui ofertados é precisamente esse jogo entre sentimento e valor, sendo a emoção mística, o possível elo definidor do grau de intensidade desse sentimento. Quando o narrador principal evoca em si mesmo a disposição de serenidade, ele aciona o valor que lhe foi inculcado (presente no seu estoque de conhecimento – ver Schutz) e o converte em emoção de “serena amplitude no coração”. Uma vez que sua vivência interior parte do seu convívio com os outros integrantes da comunidade, os efeitos de sua emoção são coletivos: traduzem não apenas um gestual harmonioso do corpo, mas também imprimem um certo ritmo em sua atividade, bem como o grau qualitativo com que a exerce.

Ao compor o alimento que será destinado ao grupo, o indivíduo esmera-se. A intencionalidade de seus atos volta-se para um sentimento de oferta à Vida Única. Ao compor sua “fachada” (Goffman), o indivíduo precisa estar investido de uma crença na infalibilidade do mundo interno, que “é onde tudo acontece”. A sua imobilidade corporal oculta uma vasta e intensa atividade interior: ele intenta transmutar sentimentos, elevar os pensamentos, aprumar suas virtudes, fabricar um silêncio íntimo, direcionado a algo “que está além”. Como na Oca, em Vigília Permanente, ele se coloca como uma página em branco e sai fortalecido pelo silêncio ali experienciado.

Invertendo talvez a idéia de Bergson, citado por Schultz, de tensão de consciência cujo mais alto grau se dá no plano da ação e o mais baixo no plano do sonho, o que acontece com o aspirante em Figueira é essa elevada tensão de consciência no sonho e um certo tipo de “relaxamento” no plano da ação. Certamente, o relaxamento aparente só é possível – os corpos disponíveis, soltos, relaxados, sorriso suave e quase permanente – devido a esse burilar interno, a essa constante tentativa dos domínios de pensar e sentir. Essa tentativa é motivada e reforçada pela doutrina transmitida nas palestras ao vivo, nas audições, nos livros.

Em outro momento da pesquisa, será deveras necessário examinar mais detidamente o conteúdo da doutrina. Em linhas gerais, pode-se esboçar uma primeira e sumária impressão, certamente superficial, mas útil para a análise aqui proposta. Os livros de Trigueirinho, em geral, partem de uma obviedade latente: o grau de ameaça da sobrevivência da espécie, da vida na superfície da Terra, atinge um limite máximo, devido à ação destruidora dessa civilização. Sem a ajuda de entidades suprahumanas elevadas, tanto extraterrenas quanto intraterrenas (!), essa vida não seria mais possível. O chamado nos livros e audições em CDs, publicados pela Irdin editora, é destinado ao “despertar para essa realidade” e ao “estímulo” de certas atitudes de colaboração com o auxílio suprafísico das Hierarquias que coordenam o processo de salvação do planeta. Essas atitudes envolvem uma síntese da ética de grande parte dos movimentos chamados espirituais: desapego, fé, simplicidade, auto-controle, disciplina, compaixão, renúncia. Mas também substituição da antiga devoção por uma “abertura ao Divino, ao Eu Superior”, aliadas a uma ação concreta no mundo em transformação.

Compreender o universo intersubjetivo dos agentes revela-se uma tarefa complexa e repleta de possibilidades de interpretações. Ao fazer uso de fragmentos de narrativas, focalizando a atenção no tipo de “agenciamento emotivo” possibilitado pela vivência comunitária,

procurou-se evitar uma análise formal da narrativa em si. Também pouco se foi aventado acerca do contexto (onde principia? Onde finda?), privilegiando a busca por sentidos: as significações partilhadas que levam o agente a participar de um estilo de vida algo diferente, assumindo padrões de conduta pouco comuns, acreditar em uma missão coletiva, fazer-se integrante de uma comunidade de destino imediato, mas também, por sua crença, planetário. A tensão entre uma ansiedade coletiva acerca do “fim do mundo”, altamente refinada graças ao grau de intelectualização, e as técnicas de bem-estar individual foi aqui, de início, sugerida. Convém examinar seus desdobramentos como uma tarefa necessária para a compreensão das atitudes políticas formadas neste campo.

3.5 FUNDAÇÃO TERRA MIRIM: GUARDIÕES ENTRE FRONTEIRAS

Minha primeira incursão em Terra Mirim foi no ano de 1998, quando aconteceu o EcoArte, um evento anual de três dias, onde se promovem e divulgam as experiências da comunidade. Particpei da oficina do Teatro Xamânico, e quem me convidou participou da Oficina de mantras. Na sessão de palestras, a cada momento de intervalo, uma notícia era divulgada, mostrando os 'últimos avanços das atividades de preservação ambiental empenhados pela Fundação. Naquele ano memorável, houve o debate entre Juca Ferreira (que à época era vereador pelo PV), Lama Padma Santem e o professor Sahja: cada um deles trazia sua reflexão sobre a crise ecológica planetária. Enquanto o Lama versava sobre a lei da impermanência e abria uma discussão atemporal acerca dos eventos que nos afligiam, o vereador utilizava dados catastróficos que apontavam para uma impossibilidade de retomar as condições 'ótimas do planeta, os danos eram irreversíveis. Sahja tentou, por sua vez, conciliar as duas visões, apontando para o poder criador do humano. Ao que parece, essa tríade de vozes é 'índice da perspectiva dialógica que marca os trabalhos em Terra Mirim.

A Fundação Terra Mirim foi criada em 1990. Para Alba Maria, é preciso distinguir a Fundação da comunidade: embora façam parte do mesmo território, os propósitos são diferentes. A comunidade foi o primeiro impulso: Alba Maria, como fundadora, criou primeiro um grupo de auto-conhecimento; na 'área onde morava com a família, resolveu abrir para abrigar pessoas embutidas pela proposta de estudar o xamanismo e participar de suas vivências. A Fundação por sua vez, representou um processo de maturação para se manter: o desafio da

sustentabilidade que ainda não foi, de todo, conquistado passa pela origem da mesma, oriunda de uma reunião em que se definiram as bases do trabalho que ali se desenvolvia.

Para Joseh, que mora em Terra Mirim desde 1990, “para entender Terra Mirim, é preciso compreender o seu entorno. “A 'área física da comunidade é cortada, de sudoeste a nordeste, pelo rio Itamboata, pequeno riacho tributário do Rio Joanes, cuja bacia apresenta grande interesse regional por ser o principal manancial de abastecimento de 'água da Região Metropolitana de Salvador.” (336). Em um dos projetos realizados pela Fundação Terra Mirim, projeto 'águas puras de 2002, foram identificadas, afirma Joseh, 164 espécies de remanescentes da Mata Atlântica. No entanto, neste mesmo projeto, foram identificados diversos pontos e situações de risco ambiental, ao longo do leito do rio Itamboata (FTM, 2003 *apud* SANTOS JÚNIOR, 2010). Ele afirma que “o equilíbrio ecossistêmico entre cobertura vegetal, solo e 'água quando não se encontra em forte estágio de degradação, está sujeito a sérias ameaças, em função do crescimento e da diversificação da ocupação humana no local.

Além da forte tematização ambiental que marca os moradores de Terra Mirim, a história da região é singular e representativa do contexto de ação em que a comunidade se insere. Em seu trabalho em vias de publicação, Severiano Joseh dos Santos Júnior nos relata que : “A partir do século XVI, assim como aconteceu em todo recôncavo baiano, boa parte do, hoje, município de Simões Filho foi incorporada como núcleo de produção açucareira, cumprindo demandas da economia mercantil (internacional) do ascendente Império Português. Os primeiros impactos desse processo foram o extermínio (ou miscigenação) da população nativa (tupinambás e Tapuia), a chegada da população negra para trabalhar como escravos nos engenhos, e, do ponto-de-vista ambiental, a grande supressão de vegetação nativa para criação dos engenhos, e mais tarde, para fazendas de gados.”(338)

A região do Vale do Itamboata foi um dos lugares que acolheu a formação de agrupamentos de ex-escravos, de acordo com Cid Teixeira (SANTOS, 2010). Existem atualmente dois quilombos oficializados no local, Pitanga de Palmares e Dand'a, e que aparentam possuir fortes vínculos com a Fundação Terra Mirim: seus membros se frequentam, grupos de arte se apresentam no EcoArte e são vistos como parceiros da causa que move a comunidade.

A implantação do Centro Industrial de Aratu (CIA), em 1967, e o Pólo Petroquímico de Camaçari em 1978, marcam profundas transformações na região de Simões Filho. “Na mesma medida em que houve um gigantesco crescimento do Produto Interno Bruto do município, emancipado apenas em 1961, também cresceu exponencialmente o número de seus habitantes em função da ocorrência de um ciclo migratório atraído pelas promessas do crescimento industrial da região. O que houve, na visão dos moradores de Terra Mirim que se dedicaram a conhecer a história de seu contexto, foi a transformação de Simões Filho “em uma espécie de “cidade dormitório”, com pouca vitalidade econômica local, e o município começou a sofrer uma profunda descaracterização de suas matrizes culturais, de origem rural.”(340)

Em um dos trabalhos de pesquisa realizados por Terra Mirim (Projeto 'Águas "Puras 2), foram investigadas a situação de duas localidades do Vale do Itamboata. Na obtenção de dados de condições sócio-econômicas de Simões Filho e dessas duas localidades em especial, incluindo índices de mortalidade infantil, renda *per capita* e outros indicadores sociais, chegou-se à conclusão: “Atesta-se, assim, que aliadas às antigas relações de base patriarcais, dos desequilíbrios socioambientais presentes na região, o processo de modernização e maior integração às economias capitalistas centrais não vieram acompanhadas de distribuição de renda, de melhorias nas condições de vida dos seus habitantes e de maior capacitação para enfrentar novos desafios.”(342)

'E nesse cenário que, alegam os moradores, Terra Mirim veio fincar suas raízes. A comunidade é permeada por uma multidão de sons: pássaros e cigarras dividem os turnos de cantoria, o som de músicas regionais na casa das Artes, e o freqüente barulho de carros, ônibus e caminhões que transitam pela estrada de cuja margem esquerda se encontra a placa da Fundação Terra Mirim. Na recepção, um portão automático separa o mundo de fora do mundo de dentro. A casa de entrada é composta por um complexo de salas de escritório e ao fundo, a cozinha e a copa. Há então um conjunto de construções simples e rústicas, em que se destacam o prédio do Acolhimento, ao lado da Casa das Artes, a ponte que leva a Casa do Sol, passando pelo Templo dos Mestres, circundado pelo Espaço do Fogo, mais à direita o Templo da Grande Mãe. 'Arvores e bancos de praça compõem o cenário.

Horta orgânica, pomar ecológico, jardim de ervas medicinais, viveiro de mudas e jardins. A maioria das instalações físicas eram intuídas pela Xamã Alba Maria, e foram surgindo em ritmo crescente. Os recursos vinham de seus membros e de amigos colaboradores. Segundo

Joseh, “cada membro tinha a liberdade de propor ações, contanto que fosse acordado coletivamente, e que, ela ou ele se responsabilizasse pelo trabalho, encontrando recursos, formando um grupo de apoio e estando à frente de sua execução”. (345)

Essa ênfase no talento individual dos moradores para assumir missões parece ser marca constitutiva da comunidade. Ao mencionar a saída de Maria do setor de Nutrição e a entrada de Hula neste setor, Alba comenta que “quando a pessoa sente que ela deu o que tinha que dar naquela função, ela pode anunciar sua saída para outra 'área, desde que artráia uma outra para ocupar o seu lugar.”

De acordo com Joseh: “a partir dos dons e habilidades pessoais e coletivas, diversas 'áreas de atuação foram surgindo: educação, arte-cultura, manutenção física dos espaços, agricultura, jardinagem e conservação ambiental, terapias e ritos, gestão administrativo-financeiro, editoração entre outras. Tais trabalhos envolviam também um processo de reeducação pessoal, pois, provocavam seus membros (vindos da cidade) a regressar para a terra”, ao mesmo tempo em que se voltavam para “a descoberta de si mesmos.”(345).

Embora cada morador habite em sua própria casa, em um dos três “condomínios” que circundam a fundação, a vida comunitária é feita por inevitáveis encontros e reciprocidades. Gayatri, italiana que habita em Terra Mirim, de modo sazonal, conta que, mesmo podendo se recolher entre as quatro paredes de sua casa, o som da comunidade a invade. Ela sai de casa e “não pode esconder sentimentos”. Ela diz dos outros moradores: “não são propriamente amigos, mas nos entendemos sem nos falar”. Quando há conflitos, eles se resolvem numa grande roda, onde só os habitantes participam.

Joseh nos relatou o caso de uma estudante de mestrado em Sociologia que veio do Rio Grande do Sul para estudar Terra Mirim. Começou a “observar” defeitos a todo o momento e a desqualificar detalhes da estrutura física e dos hábitos cultivados em Terra Mirim, fazendo observações do tipo:”como? Vocês comem junto dos gatos?”. Ela chegou a aplicar questionários, mas em um dado momento, todos da comunidade se uniram e negaram qualquer suporte à cientista. “Não vamos entregar nosso ouro”. Fizeram uma grande reunião com a envolvida e falaram abertamente sobre a conduta “arrogante” da mesma, que procurou se defender os atacando.

Esse episódio marcou a história da comunidade quanto aos interesses dito científicos. No entanto, o fato de reafirmarem a posição de engajamento na vida local, de interação com os habitantes do entorno, através de projetos de Educação e de resgate das histórias locais, sugerem, ao menos enquanto este capítulo esta sendo escrito, que se trata de uma comunidade onde se vive entre fronteiras. Seus moradores são artistas, terapeutas, administradores, uma advogada recém-formada que se dedica ao Direito Ambiental, e mesmo uma psicóloga, mais antiga na comunidade, que já trabalhou numa das empresas do Pólo Petroquímico de Camaçari. O auto-conhecimento para eles passa por essa encarnação em um mundo desigual, multicolorido, híbrido: aqui se fala de candomblé, capoeira, samba de roda, ritual xamânico, yoga, música, pintura, dança, teatro.

3.6 CONCLUSÕES DO CAPITULO

O estudo das formas de agrupamentos do movimento místico-ecológico, possibilitou que a polarização comunidade e sociedade fosse atualizada em uma verificação no campo. Assim, o grupo de yoga, composto por indivíduos vivendo o contexto de um ambiente urbano, representou o que mais poderia se aproximar da concepção de sociedade, formada por indivíduos com pouca intensidade de convívio, ainda que estabelecessem entre si, afinidades e valores em comum.

O mergulho em suas vidas privadas impedia uma vinculação mais constante entre seus pares, além do que interesses particulares tomavam o lugar de uma unidade de propósitos em comum: as disputas no campo, a busca individual por criar o seu próprio grupo de alunos-seguidores, instaurando uma competição de carisma, em parte sublimadas pelo ideário yogi.

Esse grupo encarnou com mais propriedade o individualismo expressivo, como uma chave interpretativa da Nova Era, em que cada indivíduo assume, no plano religioso, a sua própria síntese. Ainda assim, observações no campo mostram que, para além da concorrência, os componentes doutrinários e as práticas em grupo favorecem a uma relativização do aspecto de disputa, que seria facilmente tomado como estruturante, se o estudo aqui desempenhado não permitisse um exame mais cuidadoso da doutrina. A forma, enquanto o que se apresenta aos olhos do pesquisador, é preenchida por um ideal e que por sua vez, configura um estilo.

Figueira aproxima-se, por sua vez, de um tipo exemplar de comunidade. A unidade de propósitos e a vivência coletiva do ideal correspondem ao nível de pertencimento particular de uma comunidade mística. Indivíduos possuem suas trajetórias singulares que desembocam em outra vida, onde o grupo reforça e estimula o apagamento da vida pregressa e a entrada em um outro plano de existência. Ainda que os adeptos da visão de mundo determinados indivíduos que aderem ao ideário de Figueira.

Terra Mirim aspira pelo sonho comunitário e o realiza nas interações espontâneas de seus moradores. Sua existência social, entretanto, ganha consistência com as concessões que se vê obrigada a fazer para manter-se. O pólo “sociedade” aqui se insinua, a despeito das festas, ritos e o entusiasmo que ganha os ares primaveris da proximidade de seu evento anual, a Ecoarte. A despeito destes ares primaveris, em que a comunidade se vê enamorada de si mesma, em que celebra e publiciza seus feitos - o sucesso do Projeto Águas Limpas (FTM, 2003) – o que garante a sustentação dessa comunidade esta em grande parte ancorado na liderança de Alba Maria, conforme veremos no capítulo 3.

4 COMUNIDADE: “PODEREMOS VIVER JUNTOS?”- INSPIRAÇÕES ETNOMETODOLÓGICAS

4.1 NOTAS SOBRE COMUNIDADE

- Uso senso comum; diversos usos da palavra, etimologia, perspectiva antropológica; perspectiva sociológica.
- origem do título:

No livro de Touraine, quando ele aborda as diversas visões de mundo presentes nos movimentos sociais da atualidade, observando essa colcha de retalhos como se apresentam as plurais manifestações do desejo coletivo; no filme Huckabees, quando um ativista ecológico utiliza como tática de protesto a poesia, e num momento de fúria, diante de multiplicidade de interesses envolvendo a causa ambiental, ele responde com um não à questão posta acima.

Continuamos, pois o exame das disposições comunitárias do grupo de professores de yoga em Salvador. Podemos em termos estruturais, arriscar a concepção de campo social aplicado a esse grupo. Campo social, nos termos de Bourdieu, indica um conjunto de atores e instituições que em interação com outros campos, compõem a vida social. O campo social tem regras próprias e busca sua própria autonomia ainda que interdependente face aos outros campos.

Pierre Bourdieu estudou o campo artístico, o campo político, o campo religioso, o campo acadêmico, aplicando a mesma noção a definir intrinsecamente o modus operandi de um campo. Assim, em um campo social, os atores estão em busca de legitimidade e de ocupar posições de distinção, visando o seu próprio interesse, dispondo de um leque mais ou menos internalizado de senso de jogo, de disposições estruturadas e estruturantes, pertinentes ao campo.

A conquista por posições privilegiadas é um motor essencial nas ações dos sujeitos. Legitimação e status são seus principais objetivos, capital simbólico sua principal moeda. E assim se define o funcionamento interno a todos os campos, uma teoria que de tudo parece dar

conta, a partir de princípios habilidosamente estudados para tornarem-se generalizados e universalizantes, sobretudo quando se trata de estudar uma realidade marcada por dominantes e dominados. As especificidades de cada campo são levadas em conta, mas na medida em que engenhosamente reproduzem as mesmas características, e os efeitos de campo podem ser escrutinados. É possível encontrar tais características e efeitos no estudo do grupo dos professores de yoga aqui designados. Mas primeiramente, em virtude da inserção desse grupo em um mercado mais amplo, o da oferta de bens de saúde integral, em que o terapêutico se une ao espiritual, sua especificidade, de cujo recorte aqui se faz necessário, não poderia ser determinada sem perder de vista esse conjunto mais amplo, este sim, passível de ser identificado como um campo. Gurus abundam nesse cenário.

São eles os que ocupam posição de destaque. Seus nomes tornam-se exemplarmente conhecidos. Mas estes gurus raramente podem ser identificados exclusivamente como yogues, salvo os que apagam de sua trajetória qualquer vestígio de uma “interdisciplinaridade” inevitável, ou como De Rose, explicam que todas as outras atividades eram “perda de tempo”. Na maioria dos casos, o yoga sempre aparece associado a alguma outra prática, evidenciando aquilo que Bourdieu chama de “prática intercambiável”. Guillermo é terapeuta, Laura fez mestrado em Dança e é professora de Pilates. Márcio foi turismólogo. Ana Maria, esta sim, manteve-se íntegra em sua escolha existencial, do yoga retirando o seu sustento, e mantendo-se em posição de destaque no “campo”.

É possível compreender a ação depreciativa face a outras modalidades de yoga daqueles que aferram-se ao seu tipo, ao seu modo, à sua tradição. Para legitimar-se, é preciso destruir o que lhe aparece como oponente – regra do campo. Indo além das fronteiras de Salvador, podemos nos referir a uma disputa nacional que se reproduz de modo mais ou menos holográfico no universo soteropolitano. Trata-se da cisma entre a UniYôga e as demais modalidades, representadas parcialmente no Aliança do Yoga e que envolve uma disputa doutrinária, ideológica e mercadológica. Em um momento, a disputa esteve polarizada entre Hermógenes e De Rose.

Cada um dos agentes via a disputa de modo diferenciado. Enquanto o primeiro nunca fazia alusão a De Rose, este escreveu um livro onde escrevia abertamente contra o oponente. No *Yôga, mitos e verdades*, há uma arquitetônica crítica ao grupo de espiritualistas. A principal peça de argumentação é a de que o yôga autêntico não é espiritualista, mas naturalista,

“matriarcal, sensorial e desrepressor”. Enquanto uma das principais chaves de evolução do yoga é a dissolução do ego, o mestre do Swásthya Yôga tem seu curriculum vitae publicado em todos os livros de sua autoria. Essas e outras alterações radicais da conduta habitual do professor de Yoga fizeram parte da história de grande parte dos professores entrevistados para esse estudo. Mesmo aquele que não lidavam diretamente com a disputa, herdaram certa visão de seus professores que, em raros casos, não se envolveram na questão. Virgínia não conheceu pessoalmente De Rose, mas foi iniciada por um dos seus principais discípulos, Anderson Allegro, que rompeu com o mestre para formar seu próprio grupo, em associação com um outro e-discípulo e hoje principal adversário, Pedro Kupfer.

O grupo de De Rose concentra-se com mais unicidade de propósito, ao reivindicar o título de yôga autêntico, mais antigo, ultra-integral e outros slogans. Um dos ex-filiados à rede, Carlos Yanamoto, afirma que o controle “dos caras era muito forte” sobre os praticantes; “eles sabiam da vida de todo mundo”, sob a constante vigilância acerca dos grupo des

5 SOBRE O TEMPO – UM ESTUDO DOS RITMOS, DOS PROCESSOS, DAS TRAJETÓRIAS

5.1 POR UMA SOCIOLOGIA DA TEMPORALIDADE

Alguns autores afirmam que a temporalidade é um tema pouco debatido na sociologia contemporânea. Para Clignet (1998), o pesquisador em ciências sociais costuma isolar o objeto do tempo e do espaço, a fim de transformá-lo em objeto de estudo. Embora não nos caiba endossar essa crítica, é possível encontrar algumas referências centrais que possibilitem pensar a dimensão do tempo como constitutiva do objeto de estudo aqui desenvolvido.

Podemos nos referir, de início, aos comentários de Durkheim acerca do tempo e espaço Kantianos, não como *aprioris* de um espírito transcendental, mas como categorias sociais. Também podemos refletir sobre as contribuições de Elias ao escrever *Sobre o Tempo* (livro que inspira esse capítulo). Norbert Elias parece seguir o raciocínio sociologizante de Durkheim ao considerar duas tendências gerais que envolvem a tentativa de conceituar o tempo.

Uma delas, de filiação cartesiana, mas que teve sua consecução legitimada em Kant, defende que o tempo “é uma maneira de captar em conjunto os acontecimentos que se assentam numa particularidade da consciência humana, ou, conforme o caso, da razão ou do espírito humanos, e que, como tal, precede qualquer experiência humana”. (ELIAS, p.9). A outra tendência encontra em Newton o seu representante mais eminente, e concebe o tempo como um dado objetivo do mundo criado, um objeto da natureza como os outros, salvo por não ser perceptível.

As duas teorias, afirma Elias, têm hipóteses em comum: uma delas é a que o tempo é um fenômeno natural: para a primeira, um dado subjetivo, enraizado na natureza humana; para o segundo, um dado “objetivo”, independente da realidade humana.

Para Elias, essa oposição reflete um dos aspectos fundamentais da teoria do conhecimento na tradição filosófica. Aqui ele se refere à noção preliminar de que o processo do conhecimento tem um começo e torna sempre a partir de um mesmo ponto.

O indivíduo parece apresentar-se sozinho diante do mundo, como o sujeito diante do objeto, e parece também buscar conhecer; resta saber se é a natureza do sujeito ou a do objeto que desempenha um papel decisivo na construção das representações humanas, bem como na inserção de todos os acontecimentos no curso do tempo. (ELIAS, p.10).

O que Elias vai propor em seu ensaio diz respeito a uma teoria do conhecimento humano ligada à evolução observável desse saber, a partir de uma hipótese que afirma que “o nosso saber resulta de um longo processo de aprendizagem, que não teve um começo na história da humanidade”. (p.10)

Em Durkheim, temos que o estudo das instituições humanas deve seguir um viés metodológico que é assim por ele enunciado:

Toda vez, portanto, que empreendemos explicar uma coisa humana, tomada num momento determinado do tempo – quer se trate de uma crença religiosa, de uma regra moral, de um preceito jurídico, de uma técnica estética ou de um regime econômico -, é preciso começar por remontar à sua forma mais simples e primitiva, procurar explicar os caracteres através dos quais ela se define nesse período de sua existência, fazendo ver depois, de que maneira ela gradativamente se desenvolveu e complicou, de que maneira tornou-se o que é no momento considerado. (DURKHEIM, 1996, p.8).

É provável que, também aqui, Elias se inspire na metodologia durkheimiana para propor um breve exercício de comparar a experiência social do tempo em sociedades complexas e altamente diferenciadas com a de sociedades mais simples para demonstrar seu argumento. Com isso, “talvez compreendamos melhor como o macrocosmo do grupo e o microcosmo do indivíduo são estruturalmente interdependentes e, em maior ou menor grau, pautados um no outro.” (p.11). “Nas sociedades mais simples, os indivíduos se vêem mais atingidos pela repetição inelutável das mesmas seqüências, como as fases da lua e o ciclo das estações, do que pela sucessão dos anos que não voltarão mais”. (p.11).

Enquanto Durkheim continua mantendo o peso de seu argumento no caráter geral da categoria do tempo e, principalmente, conferindo à sociedade o poder de coibir qualquer percepção de tempo destoante desse modo geral, que é condição do pensamento humano, Elias vai priorizar

o caráter de aprendizagem do tempo, que não é o mesmo em todas as sociedades. Embora Elias esteja aqui lidando com processos de longa duração e grandes escalas, podemos dele apreender a base conceitual que nos afasta da concepção de tempo como sendo um conceito abstrato dos físicos e metafísicos, e nos ancorar num plano sociológico que não necessariamente se opõe ao tempo físico. Não são “o homem e natureza, afirma ele, que constituem a representação cardinal exigida para compreendermos o tempo, mas sim “os homens no âmago da natureza”.

Ao esboçar uma crítica à divisão da ciência entre campo das ciências físicas e campo das ciências sociais e humanas, ele se refere à determinação com que o conceito de natureza é decorrente das primeiras, excluindo o homem de seu âmbito. Como se o universo fosse dividido em dois: “natureza e sociedade” ou “natureza e cultura”. Assumir a condição biológica do homem poderíamos acrescentar, também implica na resistência de certas correntes do pensamento sociológico.

Norbert Elias vai sugerir que, diante dessa situação, “Movimentos como o de proteção ambiental bem poderiam anunciar uma compreensão crescente do fato de que os homens não vivem isolados, mas se inserem no devir da natureza, e que, em função de sua natureza específica, compete a eles a responsabilidade de se encarregarem, em seu próprio interesse, dessa relação”. (ELIAS, p.12). Em dado momento dessa tese, veremos que esse argumento se pronuncia não só nos setores intelectualizados do movimento místico-ecológico, como também na vivência dos agentes, no seu discurso comum. Claro que as implicações dessa idéia se tornam difusas e associadas a outros conteúdos mais particulares a cada doutrina. E nesse sentido, a tarefa desmitificadora de Elias não encontra terreno fértil naquilo que é feito de imagens míticas, como o são os conteúdos que vinculam uma idéia de natureza a um burilar de símbolos e personagens invisíveis.

Elias se refere a esse tipo de operação como algo pertencente a uma etapa passada da humanidade, pois para ele, a própria concepção que nós temos de tempo é decorrente de uma longa cadeia de processos evolutivos.

Com essa formulação, originada “de fora” do campo analítico que este trabalho tem até o momento privilegiado, temos a vantagem de descolar o tempo de uma estrutura abstrata e independente da experiência humana. O argumento que devemos desenvolver, todavia, quer

avançar, além disso. Quer mostrar que, para além da noção de tempo e seus instrumentos de medição aperfeiçoados pela presente civilização, há modos diferenciados de temporalização. Podemos colher em Heidegger a aceção do tempo como essencial ou existencial do ser. E ainda mostrar que o ser se temporaliza na existência. Tomando esses pressupostos filosóficos como base para a nossa compreensão, avançamos no ponto em que cada grupo estudado possui formas próprias de se “temporalizar” e de tematizar o tempo. E essas duas propriedades desempenham um importante papel na composição de uma atitude política particular.

5.2 DO TEMPO GERAL COMO EXPERIÊNCIA HUMANA COLETIVA AOS TEMPOS ESPECÍFICOS

É Merleau-Ponty (1996) quem nos fornece intuições centrais para a compreensão da relação entre tempo e sujeito. Em sua Fenomenologia da Percepção, no capítulo “Temporalidade”, ele revisita a noção de tempo como forma do sentido interno. “Analisar o tempo, diz ele, “não é tirar as consequências de uma concepção pré-estabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta”. (p.550) Ele critica a noção de tempo como sucessão de ágoras e aponta para a temporalidade que é constitutiva da existência. “A mudança supõe certo posto onde eu me coloco e de onde eu vejo as coisas desfilarem”. (p.550). Deste modo, “o tempo supõe uma visão do tempo”. (idem)

Se o tempo nos leva a uma estrutura concreta da subjetividade, podemos supor que a constituição dessa subjetividade é marcada por formas de viver o tempo que passa e de esperar/construir o tempo que virá. Essa análise permitirá que examinemos as particularidades que assumem os grupos do yoga, de Terra Mirim e de Figueira, enquanto representantes do movimento místico-ecológico que, como foi estudado nos capítulos anteriores, está longe de ser homogêneo e mesmo consensual em seu ideário e em suas práticas.

Ao nos dirigirmos a uma reflexão sobre o tempo nas modalidades em questão, portanto, examinamos o conteúdo doutrinário de cada grupo, bem como os "objetivos" ideais e práticos que essas doutrinas ensejam e que os seus agentes se colocam a perseguir. Não pretendemos com isso comprovar uma uniformidade de conduta e de propósito entre uns e outros, mas

antes, evidenciar também as descontinuidades e as contradições entre o racionalmente pretendido e o concretamente praticado, em outras palavras, buscamos compreender o que é socialmente vivido, e isto pressupõe uma síntese entre essas duas possibilidades.

Para penetrar na temporalidade vivida por cada grupo aqui estudado, temos que visitar os aspectos doutrinários de cada um deles, e o sentido como o tempo é concebido nas doutrinas que fundam as práticas dos seus adeptos. O conceito de ritmo existencial, emprestado de Felix Guatarri quando este se debruça sobre o impacto das novas tecnologias na vida contemporânea, poderá ser útil em um sentido particular ao nosso estudo. Com ritmo existencial, queremos designar a sequência de repetição que cada grupo parece ensejar, o tempo que é destinado a cada etapa vivida, o refrão que marca cada existente, que preenche seu modo de ser e que o faz sujeito do seu destino coletivo.

Em segundo lugar, há que se investigar a trajetória de cada agente, em termos de devir e tornar-se, bem como aspectos específicos da prática dos grupos que são pautadas por finalidades a atingir e o “tempo que se pretende levar” para atingi-los.

5.3 O YOGA: A ÊNFASE NO PASSADO, O GOZO DO PRESENTE, O FUTURO VITORIOSO

No Yoga, a questão do tempo aparece de variadas formas. Ao lidarmos com essas questões, queremos acentuar os modos próprios com os quais o tempo é tematizado pelo yogue, de um ponto-de-vista esotérico, mas também analisar a temporalidade existencial que marca o estilo yogi. Com isso, queremos fundamentar o conjunto de ingredientes que permitirão, em princípio, responder, ao menos dentro da perspectiva aqui desentranhada, à questão proposta no capítulo 1.

Se há algo de particularmente singular da atitude yogi perante a política em termos potenciais ou passíveis de demonstração empírica, certamente iremos encontrar índices relevantes nas formas temporalizadas pelas quais o yogi realiza sua existência.

5.3.1 Tempo mítico

No Bhagavad-gîtâ, o tempo aparece como o destruidor. Na tradução e nos comentários deste clássico da literatura hindu, por Sri Aurobindo, o tempo é um dos aspectos da Divindade, personalizado por Krishna em seu célebre diálogo com Arjuna, o arqueiro. Em determinado momento, Krishna revela ao seu discípulo a sua forma universal. O capítulo começa com o pedido de Arjuna, para que “seu erro seja dissipado” e ele possa ver “como as existências nascem e passam”.

O Divino então se mostra como uma miríade de olhos e bocas e braços, abarcando a tudo e a todos, incluindo deuses e semideuses, os mais diversos fenômenos da natureza, uma multidão de formas tomadas como uma só. Sri Aurobindo comenta: “Eis então a significação central, a nota tônica. É a visão do Um no Múltiplo, do Múltiplo no Um, e todos são Um. É esta visão que, aos olhos do yoga divino, libera, justifica, explica, tudo que é, que foi, que será.”(AUROBINDO, 1970, p.202)

Ainda no capítulo *Le temps, destructeur*, Sri Aurobindo explica essa visão como sendo aquela que corresponde à idéia de totalidade concebida pelo politeísmo hindu, em que o mesmo Um se multiplica em infinitas formas e seres. O caráter mítico e místico do tempo é, pois, constituído na imagem do Divino: aquele que conserva o mundo em existência, porque é o guardião das leis eternas, mas é também aquele que constantemente destrói a fim de poder novamente criar.

Ele que é o Tempo, que é a morte, que é Rudra o Dançarino da dança calma e terrível, que é Kali com a guirlanda de crânios, petulante e nua na batalha, tingida de sangue de titãs massacrados, que é o ciclone e o incêndio, e o tremor de terra e a dor e a fome e a revolução e a ruína e o oceano que devora. (SRI AUROBINDO, 1974, p.206)

Não nos caberia aqui uma digressão que levasse em conta as consequências culturais de uma tal concepção do Divino. Para isso, os estudos de Weber (2003) mostraram a relação entre o misticismo hindu com a vida política e cultural da Índia. O que nos interessa, por ora, é explorar as dimensões do tempo no universo do yoga. Destas, a dimensão mítica assume um importante papel, ao menos na composição do imaginário yogi.

Aqui, grandes escalas se conjugam no tempo mítico. Primeiramente, temos um dos mitos fundadores dessa disciplina espiritual: sua origem se perde nas brumas dos cinco mil anos, sobretudo, tendo sido descobertos as gravuras na cidade de Mohenjo Daro (FEUERSTEIN, 2005). Um outro mito fundador esta na imagem de Shiva ensinando yoga à sua consorte, Parvati, à beira de um lago onde habitava um peixe de nome Matsyendra. O peixe viu os ensinamentos, tornou-se um exímio praticante, levando-o à evolução na cadeia biológica, o que o alçou ao status de um mestre.

A idéia de evolução pessoal do praticante esta presente na literatura yogi em diversos momentos: na autobiografia de um yogi, por exemplo, quando Yogananda cita seu guru, esclarecendo que x quantidade de kriyas permite que o adepto evolua x quantidade de anos e vá além do ritmo de evolução natural. O tempo mítico parece, pois desentranhar uma noção de evolução, uma cadeia evolutiva, que assume uma versão mais pragmática no uso do tempo vivido pelo yogin. A que concepção ou a que concepções de evolução, o yoga parece afinar-se?

Em Sri Aurobindo, lemos que a finalidade do yoga nas escolas do Vedanta e do Samkhya é retirar o véu que cobre o vidente da realidade ultima. Uma vez retirado o véu nada ha o que fazer. O sentido de evolução humana, preconizado pelo kriya Yoga e pela disciplina de inspiração tântrica, no vedanta é relativizado, pois a descoberta da realidade de Brahman e a sua extinção como uma gota que se desmancha de volta ao oceano, é a finalidade da existência humana.

Em Desikachar, essa noção é bastante relativizada, visto que seu método, o Vinyoga, pressupõe que cada um desenvolva seu próprio caminho. “O yoga tem as suas raízes no pensamento indiano, mas seu conteúdo é universal, porque trata dos meios pelos quais podemos realizar as mudanças que desejamos em nossas vidas. A verdadeira prática de yoga leva cada pessoa numa direção diferente. (...)”(DESIKACHAR, 2007, p.40)

Essa possibilidade de síntese particular, como vimos, é uma característica do movimento Nova Era como um todo. Do mesmo modo que tal concepção parece romper com o tempo da tradição – em que o discípulo segue a linha adotada pelo guru – introduz o yoga aos tempos de hoje.

5.3.2 O tempo como recurso pragmático.

Os anos de prática contam na aquisição do “capital simbólico”, para usar uma expressão de Pierre Bourdieu que muito se adequa a esse tópico, no campo dos professores. Quanto mais tempo de prática pessoal, mais respaldo terá o professor para com seus pares, e para com seus alunos. Na apresentação dos currículos de cada professor, costuma-se referir ao menos, ao ano de ingresso no mundo do yoga. Os mais antigos aqui ganham, em tese, alguma ascendência e legitimidade superiores aos recém-chegados.

Ao mesmo tempo, há um curioso fenômeno de desgaste, uma “falta de gás”, como se refere um dos cursos de formação mais conhecidos do país¹⁶ para atrair praticantes antigos, que perdem o entusiasmo pela prática pessoal. Nesse sentido, os mais recentes costumam levar alguma vantagem, devido ao “calor interno” produzido pela prática assídua, pela motivação e constância, pela vontade premente de avançar na prática. Seja esse avanço na execução de posturas mais desafiadoras, no aperfeiçoamento dos *ásanas* já dominados, seja no maior tempo dedicado a alguma técnica de respiração e de meditação. Aqui, a corporalidade ganha máxima expressão. O tempo de prática vivido intensamente torna o yogi mais confiante de seu êxito. A extensão temporal confere sabedoria. A intensidade confere potência. A regularidade durante anos de prática parece assegurar uma convergência existencial que não passa despercebida. Assim, Ana Maria é vista pelos seus pares: uma yogi de fato, na postura, na autoridade, na maestria. Suas mãos, dizem os mais entusiastas, parecem comunicar nos ajustes o rumo certo da postura.

Uma visada para os recém-ingressos no campo do yoga, e a maneira de nele ingressar é o de ser aluno, principiante, aspirante a yogin, permitirá um aperfeiçoamento da tipologia que poderemos desenvolver acerca do tempo. Cristiano (33) começou a fazer yoga no Charanam, em virtude de “estar cansado da academia”. No entanto, assim que participou das primeiras aulas com os professores do espaço, relata que passou a encarar o yoga de outra forma, capaz de lhe oferecer, com o tempo, mais benefícios em outras áreas de sua vida, do que meramente um exercício corporal.

¹⁶Formação livre de Yoga, pela Fundação Dharma, em Florianópolis (SC).

É na relação social com os alunos que os professores se vêem diante de questões referentes ao tempo. Os professores de yoga se deparam com o problema da duração na prática (1), com o tempo esperado dos efeitos (2), com o provável tempo de saturação da rotina das práticas (3), com a temporalidade própria de cada aluno e sua oscilação na escala de prioridades. Em termos doutrinários, o problema do tempo se expressa 1) na intensidade da experiência; 2) no tempo de empoderamento do yogi; 3) na extensão de sua evolução. Em termos de uma historicidade do Yoga, poderemos nos referir às narrativas que procuram dar conta do modo como esta filosofia oriental ganhou terreno no mundo ocidental e é tão exitosa em seu ingresso.

De início, examinemos o primeiro bloco de questões referentes ao tempo. Ao procurar uma prática como o yoga, o aspirante se coloca em uma situação de expectativas que corresponde ao que se espera obter de tal atividade. Os anseios reproduzem o que o discurso público acerca da atividade costuma atribuir à mesma, e é reforçado pela propaganda presente nos livros, folhetos, cartazes, etc. O que prometem seus promotores? Redução e controle do *stress*, aumento da capacidade respiratória, melhoria geral do funcionamento dos sistemas do corpo, definição muscular, flexibilidade articular; melhoria da concentração, criatividade, intuição, auto-conhecimento. Como auferir tais objetivos? Qual o tempo que se leva para começar a notar esses efeitos? Aqui nos deparamos com a vivência comunitária, a troca de experiências entre os alunos, os estímulos dos mais antigos para que o entusiasmo concorra para um maior empenho do iniciante. Aqui, o praticante faz o seu próprio tempo de evolução, o ritmo singular com o qual progride, o tempo de transformação. Laura Campos, professora de Ashtanga Vinyasa Yoga, é uma entusiasta pela mudança com que o yoga opera nos corpos. Acredita, inclusive, que tal mudança afeta o yogin como um todo: é a partir do corpo que a consciência se transforma. E que transformação se espera? Quanto tempo o yogin leva para transformar-se?

Aqui a idéia de um progresso contínuo é quebrada pelas turbulências na prática. “O yoga vem e vai”, e em um dado momento, as habilidades corporais adquiridas vão se perdendo na pluralização dos tempos existenciais: quando o tempo de *sadhana* é substituído pelo tempo mundano, de modo pouco conciliável.

Aliado ao tempo de evolução, ou mesmo contrário a ele, está o tempo de repetição. Nele, o yogin se vê preso no refrão de sua prática. Eis que nenhuma mudança se nota, apenas a calma

acomodação a uma rotina de exercitar os corpos de uma certa maneira, e de acomodar-se nas sensações de prazer ou bem-estar que a rotina proporciona ao corpo físico. Com esse tempo, espera-se obter sem pressa um pouco mais de flexibilidade no executar dos *ásanas*. Mas no próprio universo literário yogi encontramos alertas contra essa etapa: Krishnamurti, Aurobindo, A Mãe, Shivananda. Todos advertem contra esse estado de acomodação que pode acometer o praticante. No entanto, ao renovar os votos de prática constante, seu entusiasmo é renovado. Podemos interpretar que ao contrário de uma evolução linear, o que ocorre com o yogin é uma evolução cíclica, e ele acaba por negligenciar esse aspecto cíclico de sua sádhana quando se vê diante da estagnação ocasional como algo definitivo, sem mais possibilidades de avanço na maestria pela qual aspirava. Em sua biografia, disponível no site oficial de seu trabalho (disponível em www.bksiyengar.com), Iyengar relata seus momentos de pouco rendimento na prática, quando percebia que estava perdendo mesmo a flexibilidade com o envelhecimento de seu corpo.

O tempo na respiração é também um dos principais instrumentos no aprendizado de uma das técnicas do yoga, o *pranayama*, definido como exercício respiratório avançado. Quanto maior o tempo de inspiração e de expiração, mais bem-sucedido se torna o exercício. Todavia, esse tempo não pode ser extremado, sob o risco do exercício tornar-se contraproducente. O tempo de pausa entre cada respiração é o que confere o caráter de *pranayama* ao que de outro modo seria um simples exercício respiratório.

O tempo na meditação também parece ser crucial na eficácia dos seus efeitos. Um exemplo extremo da importância desse dedicar-se à duração está na adoção dos retiros por várias escolas. Na meditação vipásana, o desejoso de aprendê-la deve ficar durante dez dias em silêncio com outros praticantes, veteranos ou novos, em um centro localizado nas montanhas em Miguel Pereira (RJ). Lá deve envolver-se exclusivamente ao aprendizado da técnica, com intervalos para repouso e refeição, em uma rotina austera: acordar às 04h para a primeira meditação e recolher-se antes das 21h, após uma audição que parece ter total domínio sobre o que acontece em cada dia vivido nesse sistema pelo neófito. Como se a marcação do tempo pudesse auferir um efeito previsível sobre o agente. Como se a aplicação de uma determinada “receita” de ritmo e duração produzisse uma impressão perfeitamente controlável, um resultado previsível.

5.3.3 O tempo compartilhado

Essas observações têm valor sociológico na medida em que compõem um ingrediente da ação social. No sentido clássico do termo, “a ação social (incluindo tanto a omissão como aquiescência) pode ser orientada para as ações passadas, presentes ou futuras de outros”. (WEBER, 2006, p.37) O que confere o caráter de social a alguma ação humana, vai dizer Weber, é o sentido significativamente orientado para os outros. Por mais solipsista que pareça esse mergulho dentro de si, essa busca do tempo que lhe é próprio, o yogi só o alcança na medida em que está destinado a exercer influência sobre outrem, seja ao demonstrar alguma aptidão superlativa, seja pelo simples reconhecimento de sua excelência. O tempo próprio é tecido na própria associação do yogi com o grupo a que pertence: para avaliar os efeitos do yoga em sua existência, torna-se necessário a interação com outros professores; o tempo assim é medido de acordo com a comparação subjetiva que o yogi estabelece em seu meio.

Em um workshop, Pedro Kupfer convidou Alan, um dos participantes do curso, para demonstrar o “*nauli kriya*”, uma técnica de massageamento das mucosas. Ao parabenizá-lo pelo feito, o professor anunciou para turma: “para ser um Alan nessa técnica, é preciso cinco anos de prática diária”. Numa conversa banal, dois professores antigos avaliam a iniciativa de um professor mais recente em produzir um curso de formação. Alex é muito novo para uma responsabilidade como essa, afirma um deles, é muita presunção. O outro professor sugere a elaboração de uma carta pública questionando a qualidade de tal curso. Essa carta, todavia, não foi escrita, até o presente momento. Há também uma noção de economia de tempo a ser aplicado na relação entre o investimento para gerar uma ação e o que dela se obtém.

5.3.4 A ênfase no agora

Na literatura yogi, bem como na budista, há uma busca por viver o presente. O foco total no instante imediato em que se vive. O agora instantâneo como porta da eternidade.

Assim afirma Desikachar (2007): “Yoga também significa agir de maneira que toda nossa atenção esteja dirigida à atividade que estamos desenvolvendo no momento (...) O yoga

procura criar um estado em que estamos sempre presentes – presentes mesmo – em todas as ações, em todos os momentos.” (DESIKACHAR, 2007, p.39).

A única forma de atingir o estado meditativo, afirma Shivananda, é da concentração total no presente. Se “yoga é habilidade na ação”, como sugere o estudioso em sânscrito Carlos Eduardo, tal habilidade só pode ser exercida, se praticada no agora. Reunir os fios dispersos da consciência no centro sagrado do coração, afirmam os textos sagrados. Habitar no presente: assim asseveram os místicos yogis.

O que representa esse enfoque em termos sociológicos? Estamos aqui lidando com um corte artificial na percepção daquilo que permanece como um fluxo incessante de acontecimentos, anos que não se repetem, dias que não são os mesmos. E, no entanto, essa promessa de que o tempo da meditação yogi possa fazer um recorte nessa sucessão linear, e instalar o sagrado para o indivíduo² que medita como o eterno ‘aqui e agora. Ora, para esse inédito inaudito, é preciso uma disciplina, um empenho, um auto-controle que permita ao yogi esse espaço inscrito no tempo. Esse tempo próprio não lhe abriria necessariamente a angústia existencial de Heidegger, mas a liberdade original de um Buda.

Viver de momento a momento é realmente viver sem esforço. (...) Quando não há luta pelo vir a ser psicológico, podemos agir com absoluta liberdade e, dessa forma, a vida torna-se um fim em si mesmo, não um meio para alcançar alguma coisa ou algum objetivo. (...) Onde a comunhão e a comunicação coexistem, e a vida torna-se uma alegria indescritível – uma alegria que jamais pode ser corrompida pelo tempo. (MEHTA, 1995, p.312).

Tanto no Yoga hindu, quanto no yoga budista, a experiência de meditação só pode ocorrer nessa espécie de ruptura com uma certa “atitude natural” para entrar no êxtase de um tempo vivido sem fronteiras. Mas tal experiência extática reside em uma duração objetiva: “me vi de volta a esse corpo, a essa condição, a essa prisão.” (Alan). De qualquer modo, esse momento culminante deixa marcas, funda uma rotina, é incorporado a um habitus que não se encerra no mundo exclusivo do yogi, mas o confronta aos interstícios dos mundos e suas dimensões. Entre essas, encontra-se aquela do mundo objetivado, do mundo da vida, de um tempo vivido coletivamente que impõe suas próprias coerções. Do tempo sagrado proporcionado pelo tempo existenciário, o yogi retorna ao tempo da vida comum, no ser-com-os-outros, base da qual os outros mundos são derivados. A vida social o abriga.

5.3.5 O tempo narrado

Um breve relato deve ser aqui narrado para dar conta da dimensão historicizada do yoga no Ocidente, como forma de significar sua trajetória, a fim de compor o quadro de temporalidades desse grupo. Ao fim do mesmo, estaremos lidando com uma temática que só questões referentes ao tempo pode nos abrir: a finalidade do yoga no ocidente, sua missão original, e o que se tornou.

Em seu artigo “*What price salvation? The exchange of salvation goods between India and the west*”, Burger almeja saber se as categorias de Weber que expressam a religião como bens de salvação em um mercado religioso podem ser úteis para compreender a situação global do yoga contemporâneo. Ele intenciona voltar-se para a história do yoga e começa alegando sua imensidão. Parte, portanto, da constatação de que nos últimos 100 anos o yoga tem migrado de sua origem hindu para conquistar o mundo e torna-se uma das mais conhecidas técnicas de relaxamento e bem-estar. O marco dessa história reside no fato de que Vivekananda, discípulo do grande Ramakrishna (Séc. XIX), participa do Parlamento das religiões em Chicago, em 1893 e apresenta o yoga como um caminho espiritual indiano, sem dinheiro e sem ter sido oficialmente convidado para o Parlamento. Ele esperava “vender” algo para os ocidentais, na visão de Burger, não em uma concepção puramente mercadológica, muito menos totalmente inspirado em sua tradição.

O yoga foi apresentado como um caminho para a transcendência, para a superconsciência. Sua intenção original, segundo a autora, era de trocar espiritualidade indiana por bens materiais do Ocidente. “He truly was a missionary”. A autora também adverte que Vivekananda entrou no mercado não como um comerciante, mas como produtor, e rompeu com seu agente assim que descobriu estar sendo explorado.

Em seu retorno à Índia, o swami não só foi aclamado por ter conseguido dinheiro para sua missão, mas principalmente como herói nacional que mostrou-se hábil para oferecer ao mundo um produto de salvação (em seu vocabulário, espiritualidade) desenvolvido e produzido em uma nação dominada e subalterna. (BURGER, 1999, p.84)

A autora passa a narrar a trajetória de um grande nome do yoga no século XX, mestre de três expoentes do yoga contemporâneo. Krishnamacharya, que morreu com pouco mais de cento e dois anos e iniciou Iyengar, Pattabi Jois e Indra Devi, a primeira mulher a ensinar o seu método. Depois de passar alguns anos no Tibete com seu mestre, e tendo dele recebido escrituras antigas sobre o método Yoga Korunta, Krishnamacharya introduz sua técnica no Palácio Real de Mysore. Tida como um extremo e poderoso caminho, hoje preferido por milhares de pessoas ao redor do mundo, o Ashtanga Vinyasa Yoga produziu grande impacto na assimilação do yoga no ocidente. A autora nota que Krishnamacharya não era pago para ensinar, mas o rei-marajá de Mysore o mantinha, para fins terapêuticos e também políticos.

Ao que consta, o trabalho de seus discípulos marca cada um dos períodos de ensinamento de Krishnamacharya. Iyengar, por exemplo, desenvolveu seu próprio método, com a utilização de instrumentos que imprimem precisão e alinhamento à prática. Ele representa uma fase árida do professor, e mostra que teve que realizar um constante esforço de auto-superação para vencer suas condições de saúde precária no início do treinamento e, depois, suas condições materiais nada fáceis no começo da carreira como professor. O filho de Krishnamacharya recebeu os ensinamentos na fase mais “doce” do pai, quando o seu método passou a adaptar o yoga a cada indivíduo, o oposto do que era no tempo em que ensinava para Pattabi Jois.

Pattabi Jois surge como aquele discípulo que se manteve fiel aos primeiros anos do ensinamento de Krishnamacharya. Ensinava apenas aos indianos. Entrou no mercado internacional do yoga em 1972, quando passou a ensinar a ocidentais e a pessoas de todo o mundo.

Na década de 70 e início dos anos 80, o público que frequentava as aulas de Pattabi Jois era formado por “pessoas alternativas”: hippies e seus descendentes, viajantes inveterados, aventureiros, ex-presidiários ricos. Ana Maria conta que conheceu o ex-presidiário brasileiro em Mysore, que fazia um estranho cálculo temporal: iria concluir três anos de prática assídua e atingir um estágio avançado nas séries. Para isso, procurava ser minucioso no estudo da alimentação adequada e costumava utilizar blocos de tijolo sobre os joelhos para fazer com que, em uma determinada postura os joelhos chegassem ao chão numa máxima abertura pélvica.

Se hoje há mais yuppies, empresários, executivos e uma quantidade considerável de americanos estadunidenses é porque houve uma mudança significativa nessa escala temporal da conquista do ocidente pelo yoga. Para explicar essa conquista, Almeida (2006) aponta algumas estratégias: 1) o yoga e outras alternativas moldaram-se a uma sociedade centralizada na saúde e no bem-estar, na doença e na cura, na autonomia, responsabilidade e liberdade individual. 2) O yoga passa a ser apresentado no Ocidente enquanto “um conhecimento essencialmente técnico e prático, isolado de seu quadro teórico-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”. (ALMEIDA, 2006, p.159) Uma outra estratégia está interligada, na visão de Almeida, com o que ela chama de “essência do yoga, tradicionalmente individualista, introspectiva e ecológica, o que anda de par com um dos aspectos caracterizadores das sociedades modernas ocidentais: o individualismo narcísico”.

Como vimos no capítulo anterior, essa forte tendência ao individualismo não pode ser tomada em termos exclusivos, sob pena de não se perceber um aspecto importante da vida yogi. Na formação da comunidade de yogis, por exemplo, verificou-se a fundamental importância que possui o grupo para a legitimação do professor, e mesmo de outro professor para reconhecimento de sua aptidão. Além disso, foi possível verificar que há marcas de solidariedade no lidar dos professores entre si e perante aos outros. Todavia, o peso ou a ênfase maior da prática reside mesmo no indivíduo, tomado enquanto valor: o auto-conhecimento, o cuidar de si, o triunfo do terapêutico.

5.4 O FUTURO VITORIOSO

A generalização do yoga na humanidade deve ser a última vitória da Natureza sobre suas próprias demandas e ocultamentos. Exatamente como agora, através da mente progressista na ciência, ela procura tornar toda a humanidade pronta para o desenvolvimento total da vida mental, assim também ela deve, pelo yoga, inevitavelmente procurar tornar a humanidade pronta para a evolução mais alta, o segundo nascimento, a experiência espiritual. (SRI AUROBINDO, 1975, p.1).

Aqui o tempo mítico se metamorfoseia numa previsão do yoga para a humanidade. Como instrumento de evolução da consciência, o yoga pode desentranhar um período em que os homens passam a conviver com outra espécie, oriunda do próprio seio da humanidade e disposta a compartilhar com ela as bençãos de sua existência. O mito de uma super humanidade reaparece, depurada de seus resquícios nieszthianos, mas profundamente consciente de seu papel para com o Todo. Essa imagem ressurgue em muitos momentos da literatura yogi e mesmo das filosofias que herdaram algo de sua metafísica, como é o caso do ocultismo vivido em Figueira. É dito que o homem não é o fim da escala evolutiva da natureza, e que uma raça suprahumana surgirá do seu seio.

Mas a superhumanidade significa uma mudança muito radical: significa abandonar completamente alguns e mesmo vários dos atributos e qualidades humanas verdadeiramente básicas. (...) O superhomem não é um homem purificado e moralizado, como também não é um homem animal magnificado e moralizado; é um homem de tipo diferente, qualitativamente diferente. (GUPTA, 1991, p.27)

O yogue prossegue, afirmando que os humanos convencionais não aceitariam de bom grado essa nova raça, mais intuitiva, mais consciente da união com o Divino e com o Todo. Haveria estranhamento e rejeição. Sobretudo porque,

E então, o sabor pela vida, peculiar ao homem, que trabalha através das contradições, deleite e sofrimento, vitória e derrota, guerra e paz, dúvida e conhecimento, todo o jogo de luz e sombra, o espírito de aventura, de combate e luta e esforço heróico, terão, talvez, que desaparecer e dar lugar a algo pacífico e harmonioso, porém monótono, insípido, não progressivo.” (GUPTA, 1991, p.28)

Ele esclarece que as duas humanidades conviveriam, a depender do superhomem, de modo pacífico. Afirma que não seria forçoso que toda a humanidade se transformasse, e que mesmo essa humanidade poderia atingir níveis superlativos de progresso sem deixar de ser humano.

Apesar de todas as aquisições que ele teve no passado e apesar do *cul-de-sac* ou beco sem saída no qual parece agora estar estagnado, há ainda possibilidade suficiente pra o homem progredir mais além, quer dizer, mesmo como ser humano. (...) As misérias atuais da sociedade humana, a má distribuição das necessidades da vida, as devastações das doenças e dos males, a prevalência da ignorância, não são e não precisam ser, afinal, uma característica permanente e irrevogável da organização humana. (GUPTA, 1991, p.30)

É, todavia, Sri Aurobindo que vai ressaltar que tal idéia de evolução, em que o homem não é o fim último da natureza, não deve se confundir com idéias passadas e atuais da super-humanidade, pois isso significaria, uma superação do “nível humano normal por uma personalidade ampliada, um ego magnificado e exagerado, um aumentado poder da mente (...) a idéia de uma dominação poderosa sobre a humanidade pelo super-homem. Isto significaria uma super-humanidade do tipo nietzschiano; ela poderia ser, no pior dos casos, o reino da “besta louca” ou da besta escura ou de qualquer que seja a besta, um retorno ao vigor, crueldade e força bárbaras; mas isso não seria evolução, seria uma reversão a um velho barbarismo impiedoso”. (AUROBINDO, 1974, p.133)

Mas e aí se encontra a dimensão utópica de um futuro vitorioso, essa super-humanidade seria “a soberania do espírito sobre seus próprios instrumentos, sua posse de si e sua posse de vida no poder do espírito, uma nova consciência em que a própria humanidade deve encontrar seu próprio auto-exceder-se e autocumprir-se para a revelação da divindade que está lutando para nascer dentro dela”. (AUROBINDO, 1974, p.133)

Sabemos que essas idéias, enquanto pertencem a uma dimensão mítica, não causam danos históricos como aquelas oriundas de um “racismo científico”, por exemplo; ou de outras doutrinas envolvendo uma discussão sobre raças. Tal discussão obviamente não faz parte do nosso propósito. Todavia, essa visão de que só uma superhumanidade “nos resgataria”, aqui enunciada de forma ainda suave, encontra respaldo no grupo que examinaremos a seguir. É ela uma noção importante, que envolve uma percepção de um porvir apocalíptico, e que tem suas consequências, enquanto crença materializada, na formação de uma atitude política particular.

5.4.1 Figueira: é tempo de necessidades

Uma das observações críticas que um adepto compenetrado de Figueira faria a um exímio praticante de yoga é de que ele está atrasado no tempo. A partir de que escala temporal é possível tecer esse comentário? Assim como existe uma fisiologia oculta no corpo que revela a existência de centros energéticos ou chakras, perceptíveis apenas pelo olhar treinado em paranormalidades, também existe uma evolução oculta das raças que formam a humanidade.

De acordo com essa cronologia hiper fantástica, a humanidade terrestre passou por várias fases para chegar ao que é hoje. De modo simplificado, Trigueirinho alega que o Hatha Yoga foi adequado à raça lemuriana, quando o corpo físico estava ainda sendo formado. Na raça atlante, havia o predomínio da formação do corpo emocional. Na raça atual, é o corpo mental que está em formação. Uma prática que foi evolutiva em um determinado período da história oculta da humanidade, afirma Trigueirinho, pode ser considerada desatualizada e mesmo contrária aos novos padrões evolutivos.

5.4.2 Hierarquias

As origens doutrinárias de Figueira remontam a uma significativa história do Cristianismo e do Ocultismo Ocidental. Embora a literatura universalizante de Trigueirinho permita abarcar ensinamentos orientais (Sri Aurobindo, A Mãe, Ramana Maharishi, Yogananda, Buda, Krishnamurti), grande parte das palestras e livros encontram no ocultismo ocidental, a fonte de uma tradição espiritual. Em termos temporais, é dito que Trigueirinho seria o terceiro elo de um ensinamento que começa com Blavatsky¹⁷, segue com Alice A. Bailey¹⁸, e agora se expande com Trigueirinho. Esta cadeia implica substancialmente no contato com as chamadas Hierarquias espirituais ou melhor, a Hierarquia Espiritual da Terra. Em sua obra, Glossário Esotérico, Trigueirinho esclarece que o vocábulo se refere a:

Hierarquia – conjunto de consciências que transcenderam a evolução material e se integraram no serviço em seu sentido cósmico e abrangente. Assume tarefas do Plano Evolutivo e responde à lei regente dos universos em que atua. Possui o dom da onisciência e tem realizada a unicidade (...) As Hierarquias diferem-se pelo grau evolutivo, pelas vibrações e leis que exprimem e pelas tarefas que desempenham; são energias e eventualmente se manifestam para revelar sua existência e trabalhar pelo bem geral. (TRIGUEIRINHO, 1994, p.184)

Além disso, em diversas partilhas (todas são registradas e ordenadamente classificadas em séries com temas específicos e seus desdobramentos ou na série mais genérica, intitulada

¹⁷ Escritora e mística russa (1800-1860) que fundou a Sociedade Teosófica, autora de *A doutrina Secreta* e *A voz do silêncio*, além de outros clássicos do gênero. Em torno de seu nome, há uma rede de polêmicas envolvendo a manifestação de poderes psíquicos e a suspeita de fraudes.

¹⁸ Alice A. Bailey, teosofista em princípio, criou sua própria escola,

“Conversas com Trigueirinho”), o autor já procurou definir o que seriam tais Hierarquias. Em uma delas, ele menciona que esse termo nada tem a ver com o entendimento comum que se costuma fazer dele. Não se trata, pois de hierarquia no sentido de uma superioridade formal ou burocrática que garanta uma supremacia ou algum tipo de privilégios. Trata-se de seres que transcenderam a condição humana, que superaram a lei do Karma e ingressaram na Lei do Serviço. Um serviço abnegado lhes inspira: muitas vezes abrange outras civilizações do Cosmos, inclusive mais avançadas que a da superfície terrestre. São, portanto, os Irmãos Maiores, seres dotados de amplas habilidades, possuindo, por exemplo acesso ao chamado “Reservatório universal de átomos”. Podem, inclusive, materializar-se e tomar uma forma humana; como foi o caso de Sarumah, iniciador de Trigueirinho.

Muitas hierarquias tiveram suas encarnações na Terra, como santos reconhecidos pela Igreja Católica, como foi o caso de Mishuk, cuja encarnação foi Santa Tereza D'avilla; Ahkiukh, Santa Rita de Cássia; Muriel, Padre Pio. Há hierarquias que não pertencem ao reino humano, como as hierarquias dévicas e angelicais. Há, sobretudo, hierarquias mui especialmente reverenciadas como Mahindra, a Mãe Universal e Samana, o próprio Cristo. Samana é quem coordena as operações deste final dos tempos, sobretudo a Operação Resgate. Esta é assim definida no Glossário Esotérico: “Abrangente operação que tem, entre outras metas, a de reordenar e elevar a vida terrestre. O resgate é levado adiante por energias intergaláticas que se reuniram na órbita da Terra em resposta à solicitação do regente solar. É comandado por consciências vinculadas ao Governo Celeste Central. Prevê inúmeras realizações, sobretudo a retirada, da superfície da Terra, de milhões de seres dos diversos reinos da natureza”. (TRIGUEIRINHO, 1994, p.411)

Acordamos às quatro da madrugada. Saímos às 04h30, rumo a F2, onde entoaríamos os mantras. O frio era impressionante. A disposição do auditório, em círculos concêntricos favorecia a centralidade dos monges. Todos estavam em profunda concentração: monges e monjas, de várias idades (a maioria jovens) ocupavam o centro, de faces impassíveis, austeras e doces. A cada mantra, uma breve explicação geral quanto à respiração. Primeiro, as saudações às hierarquias, aos irmãos maiores. Depois, mantras dedicados à Samana, Mahindra e Thaikuma, a governanta intergaláctica dos espelhos. Revi alguns rostos conhecidos e foi como se estivéssemos nos vendo pela primeira vez. A sisudez em alguns era notória.

As Hierarquias possuem um importante papel na história de Figueira e em sua manutenção. Em sua partilha no mês de setembro deste ano de 2010, durante o Encontro Geral – para colaboradores com tarefas específicas”, Arthur relata as fases pelas quais passou a formação

da comunidade de Figueira. Ele explica como o Plano Evolutivo se manifesta no plano físico: a Hierarquia escolhe um grupo que tem um iniciado ou um Discípulo já aceito e o dispõe para a tarefa. Nos planos internos existem irmãos maiores ocupados naquela tarefa, numa certa conjuntura de raios. Quando Figueira foi iniciada, as pessoas foram se colocando para manifestar aquela tarefa. Em diferentes graus, as almas vão aderindo ao Plano Evolutivo.

Ele conta que na Área da Vida Criativa, por exemplo, eram previstos 12 módulos.” Só um até o momento foi manifestado. Eram previstas famílias com seres mongolóides e crianças para viver os novos padrões de conduta. (...)Mirna Jad se deu a conhecer naquele ano. Depois outros centros se deram a conhecer. Depois surgiram as Terras do Sol e as Terras da Irmandade. Etapa após etapa, manifestamos aquilo que é possível. E da maneira como conseguimos, que não é perfeita. Aproximar cada vez mais a externalização do arquétipo. Ser canais mais completos ou menos incompletos. Estar no lugar correto e colaborar com Hierarquias”. Ciclos de sete anos foram sendo cumpridos: sete anos para a fundação, sete anos para os monastérios.

As Hierarquias correspondem a uma escala superior da humanidade: aqueles que, por seu esforço e entrega, transcenderam a lei do Carma¹⁹. Sua agência ora se apresenta como central nos acontecimentos terrenos, ora como inspiradores das ações dos homens. Afirma-se que tais seres não podem interferir no destino humano, mas possuem um grau de compaixão infinita para com os desatinos dos homens, cegos de sua missão perante o Todo.

5.4.3 Os Reinos

Os Reinos são expressão da Vida em Figueira. Fala-se constantemente em trabalho com os Reinos. 'E, de fato, a própria concepção em ato do componente ecológico do modo de existir na comunidade. De acordo com o opúsculo que versa sobre o tema: “Os reinos são setores da

¹⁹Utilizo aqui Carma com c e não com k para diferenciar da concepção hindu e budista deste termo: enquanto o “carma” em Figueira apresenta uma versão cristianizada, com um pren'uncio de moralidade, que ata os indivíduos ao seu destino de responder às ações efetuadas nessa vida ou e, vidas passadas, a noção de Karma, no Yoga e no Budismo, est'a associada à ação. Nessas duas tradições, Karma significa ação e possui um certo grau de liberdade e escolha nessa acepção, em geral, sem conotações moralizantes.

Vida Universal, campos de evolução para os seres que a compõem. São expressões dela e manifestam-se em diferentes planetas ou mundos, sejam eles físicos ou sutis”; (1)

Os seres que compõem cada reino não estão para sempre confinados ao mesmo, podem transmigrar, podem evoluir para outro reino (podem se transferir, quando estiverem saturados de viver no mesmo). Cada reino, ainda de acordo com o opúsculo, “tem funções e metas precisas e inter-relaciona-se com os demais, complementando-os”. Assim, “os reinos infra-humanos (o animal, o vegetal e o mineral) correspondem ao subconsciente da Terra.” O reino humano, por sua vez, corresponde ao nível consciente do planeta. E os reinos supra-humanos (o espiritual e outros mais elevados), ao seu supraconsciente. Interagindo com todos esses reinos estão o elemental e o dévico”.(1)

Em Figueira, lidar com cada reino é como lidar mesmo com entidades vivas, se não dotadas de livre-arbítrio -propriedade essencialmente humana – ao menos dotada de alguma espécie de consciência e, portanto, tem sua forma e tempo próprios de se comunicar com o Reino Humano. Duas áreas especialmente dotadas para o trabalho com os Reinos é a casa Luz da Colina, particularmente o Sítio dos Reinos e a área denominada Terras do Sol. No Sítio dos Reinos, como é a proposta geral da Casa Luz da Colina, há um trabalho intensivo de resgate dos seres do reino animal: cachorros abandonados nas ruas, gatos, um cavalo, dois burros e duas vacas compunham o cenário no momento em que este pesquisador lá esteve, despertando a ligeira esperança de ser mais um colaborador para aquela obra. A coordenadora do sítio, uma jovem veterinária e adepta de Figueira, se dizia entusiasmada com a rapidez com que se manifestou aquele trabalho: a aquisição de uma parte do terreno e a divisão de uma parte dele, cujas doações já estavam acontecendo para a compra da área, localizada numa rua periférica da cidade Carmo da Cachoeira. Curativos e procedimentos diversos foram feitos, bem como foi iniciada uma campanha de doação desses animais para com os habitantes da cidade. Em todo momento, a crença de que tudo o que precisa acontecer está impresso em algum plano sutil, e precisa de mãos e corações abertos para ser manifestado. O acolhimento a seres necessitados de todos os reinos se fará cada vez mais urgente nestes “tempos de emergência”.

E nas Terras do Sol, há um trabalho diferenciado, “mais oculto e mais profundo”. De acordo com seu coordenador, a tarefa consiste em fazer com que os reinos se expressem e possam conviver em harmonia entre si. Ele nos relata o curioso caso da cascavel. Encontrada ferida

por uma enxada durante um trabalho de capinação, ela foi recolhida para dentro da casa e colocada em uma caixa de madeira para que se reestabelecesse. Depois de uma hesitação inicial, os dois humanos presentes na casa perceberam internamente o que deveria ser feito. Todos os dias, no mesmo horário, eles cantavam mantras e colocavam gotas de própolis no ferimento da serpente. Segundo o coordenador, um dos membros da experiência, em poucos dias a cobra já se mostrava visivelmente disposta a receber tal procedimento. Uma vez que a cura se processou, ao longo de dez dias, os humanos devolveram a cascavel ao mesmo local onde a haviam achado.

Tal curioso e algo inverossímil relato nos aponta para a ritualização como marca da temporalidade vivida em Figueira. Em geral, os grupos místicos são pautados por alguma espécie de ritualização. Nos casos particulares aqui estudados, os ritos são diferenciados quanto às suas formas e os recursos utilizados.

5.4.4 Ritmos em tempo de mudança

Em Figueira, o Ritmo Diário produz essa ritualização do cotidiano. Torna-se um elemento norteador fundamental na vida coletiva e no sentimento de pertença ao grupo. Mesmo o recém-chegado começa rapidamente a adaptar-se a esse ritmo: às 5h40, geralmente, começa a Sintonia Grupal – oração, leitura do pensamento do dia, alguns mantras, que, a depender do período, se tornam os mesmos. Às 06h15 tarefas grupais que vão até às 07H00. Às 08h30, atividades setoriais, quando pequenos grupos se formam para tarefas nas áreas, inclusive no preparo do alimento para o almoço. Antes das 12h, o sino toca para anunciar o fim dos trabalhos matinais e para marcar a atividade com os mantras. Em seguida, o almoço seguido de um período de descanso e às 14h, o retorno às atividade setoriais. Às 17h, o sino toca para que todos se preparem para a oração e em seguida para o jantar. Essa estrutura fixa, todavia, não é rigorosamente a mesma em todos os períodos; no entanto, o seu *modus operandi* produz um ordenamento que o indivíduo incorpora, de modo a imergir na vida grupal. Em toda a estadia deste pesquisador, e em todos os relatos colhidos, não houve nenhum caso grave de transgressão a esses ditames, certamente pelas razões estudadas no capítulo anterior, no que se refere às normas.

Mas há um dado que diz respeito ao tempo de evolução pessoal na senda e que pode nos indicar algo próprio de sustentação desse ritmo diário. A Mãe, do ashram de Sri Aurobindo, uma das instrutoras mais comentadas em Figueira, e citadas por Trigueirinho frequentemente, assim escreve:

Se quisermos progredir integralmente, devemos erigir em nosso ser consciente uma síntese mental forte e pura, que possa nos servir de proteção contra as tentações de fora, de ponto de referência para nos preservar de qualquer desvio, de farol para iluminar nossa rota sobre o oceano movimentado da vida. (A Mãe, extraído do mural de Trigueirinho.)

O que mais deve nos interessar nessas páginas diz respeito ao modo como a vida grupal em Figueira é organizada. É visto que o buscador, na medida em que mergulha na vida comunitária em Figueira, começa a habituar-se, a adquirir habilidades variadas que o permitem permanecer ali. Habilidades no uso de utensílios, no domínio sobre o tempo para exercer cada tarefa, na localização de cada instrumento e na distribuição geral dos afazeres, bem como nos aspectos de segunda ordem. A habilidade que ele adquire com o tempo permitirá um maior grau de liberdade no trânsito entre os espaços comunitários e a sua inserção no grupo de modo mais efetivo.

E o modo específico de apreender o tempo vai se revelando nas falas colhidas durante as estadias: os adeptos mais jovens, por exemplo, parecem estar a todo instante em trânsito. “Não ter lar. Ter um lugar de pouso, mas não um domicílio.”²⁰ Esta parece ser um atributo vivido com fidelidade. Utilizam como axiomas: o de viver o presente e penetrar no eterno, ou ainda, entrar na dimensão do Tempo Real, onde não há passado, presente ou futuro.” Quanto mais inseridos no contexto, mais aderem ao Agora. Procuram silenciar questionamentos sobre o que virá depois, ou o que veio antes, como é o caso de Patrícia.

Encontrei-a pela primeira vez em F2, na minha segunda estadia em Figueira. Possuía cabelos longos e pretos e um ar alegre, um entusiasmo incontido. Contou-me que era baiana e havia morado em Rodas. Disse, com os olhos brilhando, que “aquí é muito mais profundo”. Meses ou um ano depois, eu a encontro em Terras da Irmandade: cabelos curtos, contenção da expansividade, e o mesmo ar de entusiasmo, mas que deixa lugar para um tom sacerdotal na voz, uma visível aspiração por tornar-se condutora de algum movimento, como forma quiçá de confirmar o seu progresso na senda. Conduziu-nos, eu e um jovem paulista recém-

²⁰Do op'usculo intitulado *Atributos do Monastério* (editora Irdin).

formado em história pela USP e que viaja de bicicleta desde que se formou, a um trabalho auspicioso: limpar o lago do retiro em terras da Irmandade. Isso significou entrar no lago, e retirar um tipo de planta que abundava em excesso, para dispô-la como material de adubo. Em dado momento, coloquei um receio de haver cobra; Patrícia censurou-me imediatamente, pois não havia sentido para tal temor.

Em outro dado momento, Fábio perguntou se poderia tirar a camisa. Ela respondeu: sem problema algum, irmão. O sentimento de irmandade cobriria qualquer instinto sexual que o contato com a 'água e a co-presença de três corpos jovens poderia despertar. O forte ascetismo parece também fortalecer a disposição corporal e mesmo ampliar a força física com que se executa o trabalho. Mais tarde, naquele mesmo dia, trabalharíamos no coral de mantras cantando belas e etéreas canções em português, espanhol e iridin.

Esta incorporação do ideário é uma das formas de viver o tempo que a comunidade introduz, no que diz respeito ao aspecto de duração e a afirmação da senda ao longo do tempo. O que acontece com Patrícia é um dos exemplos dessa influência do fenômeno de duração. “Há quanto tempo você mora aqui?” A resposta está inscrita no comportamento, na atitude, cada vez mais preciso, mais “interiorizado”.

Uma outra forma de viver o tempo consiste na adoção do ritmo. Já mencionamos essa categoria ao longo do capítulo 2. Aqui, o reforço se dá para marcar a passagem de um tempo “devorador do destino” para um tempo cíclico. E deste para um tempo sagrado, marcado pela intensidade com que se vive o instante.

Hoje a oração antes do desjejum e depois dos trabalhos iniciais (que teve início às 05h30) foi particularmente bela. Como tem sido em todas as manhãs deste período, fizemos um círculo ao sol, em meio às 'árvores e ao canto dos pássaros e entoamos 72 vezes o mantra: “colaborar na redenção da vida planetária”. Depois de entoarmos, um breve instante de silêncio, e Dalva chamou a atenção para uma grande ave pousada no galho de um eucalipto. Era o gavião branco, símbolo de Mishuk, uma das hierarquias que regem Figueira. Havia muitos beija-flores e um mavioso sol, mesmo com o frio de 12 graus.

Anos mais tarde, na minha 'última viagem de campo para a escritura dessa tese, ouvia a atual coordenadora a pronunciar: “Sejam bem-vindos à Mirna Jad, à casa de Mishuk.” O que parece

marcar o ritmo em Figueira é o sentido de evolução com que a comunidade se imbuí a cumprir. Nada permanece estático. Ao mesmo tempo, a rotina se configura em um tempo de labor:

Os banheiros eram lavados todos os dias às 05H45 da madrugada por quem se dispusesse a cumprir o ritmo. Outras funções, neste primeiro horário de trabalho, correspondiam à limpeza em geral, com exceção do grupo que preparava o desjejum. Antes, porém, às 05h20 o grupo se encontrava no refeitório para a sintonia. Um longo silêncio era envolvido pelo sono e pelo frio, até que a voz da coordenadora rasgava o espaço lendo a frase do dia. Ela lia, pois pausadamente, frases como: “assim como não há um planeta igual ao outro, o mesmo se pode dizer dos seres humanos.” Uma outra voz lia o mesmo pensamento, agora em espanhol. As frases pareciam falar por si. Marcavam os calendários dos dias, pois nenhuma frase jamais se repetia: era um alimento para o silêncio das horas de trabalho que se seguiriam, quando começariam a fazer parte da reflexão 'intima de cada um. Após a leitura, o silêncio só era rompido quando os coordenadores anunciavam as tarefas e pediam aos presentes que se tornassem voluntários das mesmas. Não havia quem não trabalhasse. Os mais experientes geralmente moradores antigos lideravam as tarefas, eram os focalizadores.

Como já foi apontado, Figueira possui um número de moradores fixos, mais ou menos permanentes, embora muitos destes obedeçam a ciclos que os determine a passar algum tempo no mundo de fora. Há uma grande maioria de temporários, que passam períodos que variam de um fim de semana a meses. E muitos deles consideram que estão “em Figueira, desde sempre”, mesmo quando fisicamente se encontram afastados. Para Joice, “Figueira é um estado de espírito” - disse ela, em sua residência em Salvador, às voltas com uma indefinição profissional e amorosa, depois de meses sem ir à comunidade. Estado de espírito este que se atualiza a cada ciclo.

Das cinco viagens realizadas para este trabalho, sempre se tem notícias de expansão: alguma área nova adquirida, a Casa Luz da Colina com novas aquisições, reformas de prédios mais antigos, mudança de função dos núcleos, pessoas que partiram, outras que se tornaram monges etc. Nada mesmo parece permanecer estático.

Depois da partilha com Trigueirinho, no retorno à Vida Criativa, encontrei-me com um informante de “um ciclo anterior”, isto é, da 'ultima vez que estive por aqui: jovem

publicitário de formação que trabalhou durante um bom tempo como condutor de ônibus na comunidade. Ele passou três meses fora de Figueira e retornou há poucos dias. Depois de conversar “o essencial”, nos cumprimentamos conforme o aprendizado daquela partilha: “até sempre!”. Após o jantar, ouvi um testemunho espontâneo. Juntei-me ao pequeno grupo de homens que o ouvia: deixou tudo para trás, está a um mês aqui, disponível. Quando sente as tentações da personalidade, os gritos do ego, dedica-se ao trabalho ainda mais fervorosamente. “De hoje em diante”, “daqui pra frente” é o que importa. Um corpo bem talhado em academia, um olhar um tanto malicioso de quem já viveu bastante mundanidade, rejeitou a ligação de uma “gata” ao vir no ônibus para Carmo da Cachoeira, quebrou o chip do celular, apagou o nome do Orkut e vive a renúncia e a entrega cada vez maior. Um observador alheio ao conteúdo doutrinário ao observar o jovem nesse contexto poderia questionar: é cheio de vitalidade, exhibe vida... Saberá querer a morte? Todavia, depois de ouvi-lo e contribuir com breves expressões acerca do filme por ele citado: “Primavera, verão, outono, inverno, primavera...”, ouvi um homem mais velho que acompanhava a conversa, refletir: “quem já nasceu aqui, não d'a tanto valor quanto quem já viveu lá fora e agora faz o contraste.”

Ele apontava para um problema geracional que marcava a diferença na intensidade e duração dos ciclos: “fora” e “dentro” marcam rupturas mais ou menos dramáticas, a depender do que já se constituiu “lá fora”. Algo semelhante se deu com Kenya, que esperou o filho completar a maioridade para mudar para Figueira e deixá-lo morando com o avô, com quem tinha muitos conflitos domésticos os quais Kenya não podia tolerar mais. Moravam os três num apartamento em São Paulo. Enquanto ela queria ouvir os CDs de Figueira, o filho queria ouvir rock e o pai queria assistir televisão. Tempos diferentes, tempo de ruptura.

Há também uma dimensão do tempo que cria uma imensa extensão de escalas e se coaduna com o tempo profético, ou mesmo deságua neste: o tempo dilatado. Ele se expressa em narrativas que alcançam a dimensão de outros planetas, ou de outras vidas, quando se trata de indivíduos como os santos que se tornaram Hierarquias, ou Hierarquias que se manifestaram como santos ou mestres, em séculos anteriores. Assim está escrito no Glossário Esotérico: “à medida que a consciência evolui, ela exprime qualidades cada vez mais abrangentes e universais.

Nesta época a Hierarquia planetária passa por importantes expansões. Assim, aquele que no passado foi conhecido como Morya, ativo Mestre ascensionado, é hoje denominado Amhaj e transmite, em graus ainda mais puros e elevados, sublimes energias para a humanidade e para a vida terrestre.” (TRIGUEIRINHO, 1994, p.14)

Na partilha do dia 11 de setembro de 2009, por exemplo, Trigueirinho concluiu: “Os desafios deste tempo são inteiramente novos. Não estamos preparados: a 'ultima vez que os mares subiram foi na Atlântida. Já faz milênios.” As narrativas sobre as raças que precederam a atual se inserem em uma temporalidade dilatada e essa forma conduz a presente análise a explorar o tempo profético em Figueira.

5.4.5 O tempo profético

Esquemas interpretativos acionados pelos moradores de Figueira organizam os fatos, conhecimentos ou eventos codificados como catástrofes naturais. Modificam sistematicamente as situações a partir de um marco identificado como crise planetária generalizada, marcos e sinais do final dos tempos. Desde 1988, o planeta está entrando em um ciclo de purificação, de uma mudança cada vez mais evidenciada pelos fatos relacionados ao aquecimento global, buraco na camada de ozônio, e outros eventos em tese, daí decorrentes: é a ação humana a responsável pela ameaça à vida planetária.

Como ressaltam as profecias de Mahindra (IRDIN, 2008) grandes acontecimentos naturais assolarão a humanidade: esta hierarquia tem aparecido com frequência em vários pontos do planeta, ao longo do século XX, em eventos nomeados como aparições de Fátima ou de Conceição. Neste último ciclo planetário, esse Ser Cósmico assumiu a tarefa de contribuir para a operação Resgate; ela é a mãe da humanidade e possui um amor infinito, de acordo com os adeptos. E a cada 08 de agosto, as profecias são atualizadas, têm-se novas indicações, e uma avaliação geral do movimento até ali. Citações científicizantes são frequentemente feitas por líderes e pelos moradores mais intelectualizados. Mas são secundárias face às revelações constantes dos planos internos.

Profecias sobre o final dos tempos, entretanto, não são novas, muito menos exclusividade do Ocultismo de Figueira. Desde o apocalipse bíblico, passando pela rejeição ao mundo dos primeiros cristãos (DUMONT, 1999), e tantos outros grupos milenaristas, incluindo certamente o histórico Canudos (LOWY, 2009), há profetas e místicos “também, profetizando em tudo o fim do mundo e o início dos tempos do além” (como canta Gil). O que acontece em Figueira e com outros grupos atuais envolve uma conjuntura ambiental propícia a esse tipo de previsão.

O desequilíbrio da superfície da Terra atingiu um ponto irreversível, impossível de ser controlado pela ciência atual. (...) Todos os sinais de fim de um ciclo estão aí. Uma agência noticiosa está anunciando uma série de anomalias genéticas causadas pela ingestão de ar e 'água contaminados, bem como um contínuo processo de desertificação do imenso mar soviético, o mar de Aral, são algumas das conseqüências associadas ao uso de agrotóxicos químicos. (...) Naquelas imediações já falta 'água, como em tantas outras partes da superfície do planeta. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.95).

Inúmeros dados e informações são mencionados para fortalecer o argumento de crise sem solução nos n'ives materiais do planeta. Há, sobretudo, o raciocínio de ciclos ao avaliar a história dos países. A que se segue certamente se refere aos Estados Unidos:

(...) Basta conhecer sua história, feita de crimes e transgressões a Leis Maiores. Estando-se a par dessa história, pode-se ter também um quadro profético do seu porvir. No decorrer de suas fases de desenvolvimento, desde a sua “descoberta”, passando pelo que historicamente é chamado de época de “exploração e conquista”, depois pela etapa da fundação das cidades, estabelecimento de colônias e pelas inevitáveis guerras de expansão territorial, chegando depois às revoluções internas, aos massacres dos habitantes nativos, à exploração comercial dos países vizinhos ou distantes e, por fim, à fase da pesquisa e aplicação da energia nuclear, pôde-se ver um progresso construído à custa de crimes e sofrimentos. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.95)

Todavia, há indicações que marcam um modo um tanto diferenciado de considerar as profecias. O vidente não se pauta no modo ordinário de compreender o tempo:

Lembremos a esta altura que, quando falamos de tempos futuros, nos localizamos no tempo real, que não é o material, dos relógios, mas resultado de uma grande transformação na mente do homem: quando ele vai conseguindo conceber um eterno presente, sem passado nem futuro. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.68)

As dimensões se tornam tão ampliadas que a noção de tempo parece perder o substrato natural que sempre norteou a experiência humana na lida milenar de ajustar-se aos ciclos naturais

para garantir o seu sustento. Como uma derivação do mito, a profecia alcança durações pouco acessíveis, mesmo à nossa imaginação. O ritmo diário da comunidade, o isolar-se de toda influência externa ao cotidiano da mesma, devem contribuir, como foi defendido no capítulo anterior, para a assimilação desses modos de pensar o tempo.

Enquanto na mente do homem tudo isso se passar no tempo material dos relógios, poderemos supor que a raça humana atual (a Quinta) exista a um milhão de anos e que tem como principal objetivo desenvolver a mente. Desenvolvendo-se em sete sub-raças com 210 mil anos cada uma, florescera ainda por tempos incontáveis. Mas se tudo isso em nossa consciência se passar no eterno presente, então, todas as raças já estarão existindo – caso contrário clarividente algum poderia ver quadro tão extenso. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.69)

Uma voz profética emerge dos livros escritos por Trigueirinho: “Havíamos advertido que o tempo se encurtaria, se estreitaria, e que de voz dependeria que maiores forças surgissem neste 'ultimo trecho do caminho’”. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.29)

Uma voz que aponta necessidades: “Muito tendes de deixar morrer em vós, crostas que se foram somando por centenas de anos e que deveis agora purificar. Recordai: o vosso tempo é o hoje, e não o amanhã. Todos os dias o vosso tempo é o hoje’”. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.29)

Mas que também esclarece os processos de aprendizagem que envolvem o cultivar uma “atitude correta” em relação ao tempo:

Ao lançar uma semente, sabemos existir nela um potencial latente para a expressão da planta adulta, mas sabemos também que o modo como se manifestará depende de muitos fatores, externos inclusive. A oportunidade de viver em grupo foi realmente para nós uma dádiva; porém, mesmo com as ajudas advindas desse convívio e do contato com a alma do grupo, víamos ser imprescindível não só dirigirmo-nos à meta suprafísica e conhecermos as realidades do mundo interno, mas treinarmos individualmente o uso correto da palavra, o silêncio externo e, sobretudo, a concentração no trabalho interior. (TRIGUEIRINHO, 2005, p.1994)

Ainda temos, no ideário de Figueira, um tempo transmutado: a noção de tempo real do universo, que a terra passará a conhecer quando o tempo profético se consumir. Segundo Shimani, os centros planetários serão os primeiros a sofrer a mudança. Em seguida os locais da terra começarão a ser transformados. Tal profecia está registrada no cd “Actualizaciones sobre la transición planetária”, em cujo encarte pode-se ler: “*El tiempo material planetario*

debe unirse al real tiempo del Universo y es imprescindible que la humanidad terrestre dé un paso em su evolución”. (IRDIN, 2008)

5.4.6 Outros tempos

Uma abordagem comparada pode evidenciar um tipo de temporalização que não é necessariamente específica de Figueira, mas que corresponde ao que Daniëlle Hervieu-Léger chamou de “comunidades neorurais apocalípticas. Em um de seus trabalhos sobre os novos movimentos religiosos, ela situa uma tendência que associa uma espécie de renascimento religioso nos anos 60-70, marca de “uma nova consciência”, levando a questionar os caminhos previstos do fenômeno religioso na modernidade, conforme, aliás, já abordamos no capítulo 1. Ela cita que no caso da França, movimentos da juventude da década de 70 propunham uma forma de mobilização da subjetividade na pesquisa da “verdade”, da “harmonia”, da ordem interiores que seriam formas de liberação face ao império da racionalidade dominante.

Ela argumenta que uma parte de seus adeptos constituíra correntes de contestação político-religiosa. Não se tratava simplesmente, afirma a autora, de um “processo de eufemização do protesto anti-institucional de 68, em que o explícito se tornaria implícito, visto o desaparecimento de perspectivas de mudança radical da sociedade e a rotinização “natural” da utopia”. O deslocamento ideológico observável sobre o campo propriamente religioso se comparava ao deslocamento igualmente observável nos mesmos quadros, do discurso político revolucionário ao discurso ecológico radical.

Hervieu-Léger afirma, todavia que “a evolução do movimento comunitário neo-rural desde 68 na França é significativo, desse ponto-de-vista da ligação que existe entre o desenvolvimento do apocalipse ecológico e o conjunto de fenômenos que parecem atestar um retorno do interesse religioso em nossa sociedade (idem).

Ela menciona o experimentalismo de jovens urbanos que, ao final de 68, partiram para o campo e criaram “um verdadeiro fenômeno político”. Mas encontraram dificuldades: “ Le retour à la nature. Au fond de la forêt... L'Etat.” Os esforços que eles consentiram em

desenvolver, vai dizer a autora, se justificam a partir de uma constatação de uma crise generalizada: questões múltiplas e iminentes que pesam sobre as perspectivas da humanidade inteira: poluição, riscos nucleares, agravamento de desequilíbrios demográficos em escala mundial, crise energética, catástrofe econômica e alimentar, barbárie do Estado etc.

Tratava-se, pois, de experimentar um modo de vida coletivo em um território e grupo limitados, dotando-se do mais alto grau de autonomia alcançável, contando com os recursos de seu território e de seu grupo e isso sobre os planos social, cultural e principalmente material. Este projeto por uma vida autônoma argumenta a autora, tem primeiro implicações econômicas. Significa concretamente a redução coletiva de necessidades e a exploração sistemática de possibilidades de satisfazê-las de maneira autárquica ou se mi. Mas supõe também que o grupo se organize, em todas as dimensões de sua vida comum, a fim de limitar os desperdícios na ordem física e psíquica.

Esta exigência demanda, entre outras coisas, a estabilização do grupo sobre seu território, *la mise au point* de formas adaptadas de mestria do tempo, um controle permanente da violência ao seio do grupo pela fixação de referências de poder comunitário.” (HERVIEU- LÉGER, 2006, p.153)

Estes grupos, na visão da autora, são apocalípticos porque se mantêm na iminência de uma crise civilizacional sem precedentes. As causas dessa crise são históricas e advêm do orgulho do homem e de seu domínio violento sobre a natureza da qual é parte.

A visão do fim, todavia, não é o têrmo da discussão. Ela se abre, dizem os autores, para aqueles que se prepararam para atravessar o drama final. A representação de uma catástrofe geral é sucedida pela imagem de um mundo novo, de uma nova era onde o povo dos salvos, o reino dos eleitos, poderá viver em paz e harmonia. Curioso notar que, acrescentando o auxílio dos seres cósmicos, a autora estaria se referindo à Figueira. Um de seus líderes já mencionou que houve e há várias tentativas desse retorno à simplicidade. Diz ele que há muitas gerações anteriores o presente, a humanidade vem recebendo impulsos para buscar o retorno à natureza sob forma de comunidades. Esses impulsos, de acordo com Trigueirinho, têm sido perdidos, ou, na maioria dos casos, mal utilizados.

“Vós vos sentireis precursores no servir; o tempo já não será o de ontem, e aprendereis a manejá-lo seriamente, respeitando as horas de descanso e dando maior operatividade às de atividade – tanto as de serviço, quanto as que dedicardes às vossas tarefas espirituais”.

“O que foi vivido em etapas anteriores será o melhor reflexo do tempo que perdestes nas banalidades que o mundo vos presenteava. Quereis agora recuperar esse tempo. Não vos deveis desesperar, mas com calma e serenidade de espírito saber valorizar o que foi vivido anteriormente como experiência e como aprendizagem”.

Ao analisar a experiência de jovens franceses na construção mal-sucedida de uma comunidade dessa natureza, Hervieu-Léger constata que se trata de fato de um fenômeno neo-apocalíptico, de interesse da Sociologia das religiões, que se apresenta em outras correntes apocalípticas no tempo e no espaço. Ela menciona o “Apocalipse de João” e a tradição judaico-cristã; acrescentaríamos, com Dumont, os primeiros cristãos e sua atitude tomada por Weber como fuga do mundo, como forma histórica análoga aos grupos em questão – atributos tradicionais de um regime messiânico.

De acordo com a análise de Hervieu-Léger, os grupos precisam se opor ao caos do ambiente urbano, para reforçar sua vida eleita, a paz e a harmonia da comunidade e o caos do ambiente urbano... “entre a casa restaurada e a ruína; entre o espaço irrigado e a terra desprovida de 'água”. (HERVIEU-LÉGER, 2006, p.155)

Eles devem também, argumenta a autora, enfrentar o contraste entre “o sonho de harmonia e transparência do projeto comunitário e os pesadelos e tensões da vida cotidiana real” (HERVIEU-LÉGER, 2006, p.155) Essa luta prática, de cuja vida depende, entre os domínios do espaço comunitário e as ameaças vindas de fora _as escórias importadas da vida ordinária que perturbam a plena realização, constitui, para o grupo, o suporte de uma oposição simbólica entre a comunidade e o mundo, entre a ordem e a desordem, entre o bem e o mal. “A visão do mundo que se estrutura sobre a base dessa experiência cotidiana coloca em jogo uma lógica simbólica construída sobre uma série de oposições das quais a oposição entre o Sagrado e o Profano – que é, para Durkheim, o princípio de todas as crenças religiosas – constitui o paradigma.”(HERVIEU-LÉGER, 2006, p.155).

5.5 FUNDAÇÃO TERRA MIRIM: O TEMPO É COMO UM RIO

O xamanismo encarna um princípio terapêutico e espiritual nas atividades e visão de mundo de Terra Mirim. Faz-se necessário, portanto, tecer algumas considerações acerca desse universo religioso, considerado o mais antigo da humanidade (Eliade). Para Rivière, “o xamanismo, da palavra Shaman empregada pelos siberianos, designa um conjunto de crenças e de fenômenos mágicos observados nos povos siberianos e da 'Ásia Central, mas também na Coreia, Tibet., nos índios americanos e na Indonésia e na Oceania”. (RIVIÉRE, 2008, p.159). O autor afirma a diversidade dos modos de ser Xamã, a depender da cultura. O elemento detectado por Eliade vai dizer Rivière, só se referem ao xamanismo siberiano. Os meios de contato com o outro mundo se diferem segundo as sociedades. O autor é categórico ao afirmar: “um transe não controlado porém seria índice de loucura. A conduta do xamã é determinada por uma função. “ O rito não é um jogo, nem o xamã equivale a um ator de teatro”. (RIVIÉRE, 2008, p.160). Eis algumas das funções elencadas pelo antropólogo:

- Oferecer aos deuses alguma oferenda por parte da comunidade;
- Conduzir um defunto para um novo estado;
- Conhecer as disposições dos espíritos e os influenciar em favor da comunidade, por obter de um ser superior o enriquecimento de seu saber ou pesquisar a alma de uma doença;
- Prever o futuro, interpretar presságios, suplantar infortúnios, organizar ou presidir cerimônias coletivas.

A viagem que o xamã realiza se converte pois na exploração de outras dimensões de tempo e espaço. Há vínculos históricos entre o xamanismo e o yoga, tal como estudados por Eliade, em que essas práticas ascéticas (para a obtenção do poder xamânico) convertem-se nas técnicas ascéticas do yogue, que busca explorar sua própria consciência, como um fim em si mesmo, desvinculando-se das “funções” comunitárias.

Os poderes do Xamã, de acordo com Rivière, podem advir de três maneiras: por transmissão hereditária, por vocação eletiva ou chamado dos espíritos; por vontade própria, desde que com a aprovação dos espíritos. Nessa terceira opção, a ascese sugere que o Xamã tenha que dar prova freqüentemente através de uma crise nervosa e mística, que tem comunicação, numa outra realidade, com os espíritos. Tal como descrito por Eliade, o Xamã siberiano não come

nem fala de três a nove dias em um local solitário, inspira respeito, terror e admiração. Embora Rivière tenha argumentado a favor de uma visão “funcionalista” do xamã, ao mencionar o “dar prova”, o autor se abre, sem tematizar a respeito, para uma perspectiva que saliente a performatividade do xamã.

Em seu texto, porém, há uma referência crítica ao que chama de neoxamanismo, como fazendo parte de um conjunto de inventividades pessoais:

Revisado e corrigido por particularidades culturais, o neo xamanismo caminha no sentido de correntes ecológicas e de adeptos da Nova Era, os quais não compreendem bem que ele se opõe a alguns de seus valores como o vegetarianismo, o feminismo, ou terapia e comércio. Mas se os **turistas de massa** buscam as terapias de grupo por uma intensa atividade emocional partilhada, por que não oferecer seu petisco àqueles que o crêem nutritivo? (RIVIÈRE, 2008, p.170)

As viagens iniciáticas conduzidas por Alba Maria indicam a visão de mundo que sustém o ideário de Terra Mirim. Embora xamã em essência, sua prática terapêutica e a própria vida comunitária incorporam elementos de várias tradições religiosas, no conhecido marco interpretativo da nova Era, qual seja, o de buscar o essencial e comum em todas as tradições e então compor uma síntese própria. Essa busca norteia as viagens, que começam na Chapada Diamantina nos anos 80 e depois segue para o Peru, México, Índia, Nepal. Travam-se contato com tais culturas, em busca do Mesmo multiplicado, da essência traduzida em formas culturais específicas. O que buscam os componentes de um grupo que realiza tais viagens? Aqui saímos da generalidade com que esse tópico foi iniciado e voltamos à especificidade que cada um dos grupos estudados desenvolve.

A noção de situação biográfica particular, de Schutz, pode ser útil ao contemplarmos brevemente a trajetória de vida de uma das moradoras de Terra Mirim. Assim, Schutz a define: “todo momento da vida de um homem é a situação biográfica determinada em que ele se encontra, isto é, o ambiente físico e sócio-cultural conforme definido por ele, dentro do qual, ele tem sua posição, não apenas posição em termos de espaço físico e tempo exterior, ou de seu status e papel dentro do sistema social, mas também de sua posição moral e ideológica”. (SCHUTZ, 1997, p.73) Khalima nos conta a sua história.

Desde os quatorze anos que se interessa por assuntos pouco comuns, sendo considerada “a estranha” pela família e amigos: estudava Ufologia, por exemplo, em um grupo dedicado ao autoconhecimento. Estudou em colégio de freira em Salvador, mas foi de tal modo “protegida” do rigor das freiras, que em pouco tempo, o colégio passou a ser estatal. Para ela, tudo o que viveu a preparou para estar ali: . Um grande choque em sua vida foi ter perdido o irmão precocemente, de acidente de carro. Passou por uma fase bastante difícil, revoltada com Deus, sem qualquer explicação para o que foi visto como um acontecimento brutal: às vésperas do aniversário de sua mãe, seu irmão deixa de existir. Foi então que conheceu o espiritismo, o que lhe trouxe um relativo conforto, que a igreja católica há muito tempo não lhe correspondia.

Em 1989, conheceu Alba Maria. Ali foi um marco definitivo. Levou sua mãe para fazer um tratamento de naturismo com Áureo Augusto, que à época trabalhava em parceria com Alba. Ele não estava presente, e Alba a atendeu. Depois disso, não se desvinculou mais. Começou freqüentando as vivências que a psicóloga e terapeuta xamânica conduzia em seu sítio, onde vivia com a família. Em 1990, Alba teve a revelação de que aquele sítio não a pertencia mais. Ela começou a implantar o trabalho, e sua família precisou se mudar aos poucos. A comunidade foi se implantando. No início, tudo era muito difícil. Nos primeiros cinco anos, ela relata, o trabalho era intenso de autoconhecimento, adaptando os espaços que ainda não eram adequados ao que se propunha fazer ali: tudo era 'água, era lama, eram resquícios da fazenda, como um curral, onde hoje esta a casa das Artes.

Khalima foi uma das pioneiras a morar no sítio que hoje corresponde à fundação. Antes mesmo de Alba Maria, ela morou com o filho, então com oito anos e com Shiniata e seu filho, Rafael, de mesma idade. Os quatro habitavam o prédio que hoje se constitui na escolinha ecológica, um dos projetos mais duradouros da Fundação, com mais de 30 alunos de variadas idades. Muito trabalho físico marcou esse início, em que as crianças mesmo eram convidadas a fazer o desjejum. Em que os adultos, oriundos de uma camada intelectual urbana, tiveram que abstrair-se de seus pequenos confortos e adaptar-se ao meio rural. E Alba Maria sempre era a condutora, a liderança dos movimentos.

Era visceral, admitia Khalina. Momentos de difícil superação ocorreram quando muitos dos que iniciaram a trajetória saíram de vez, por volta de 1996. Outros vieram, e a comunidade se renovava a cada ciclo de anos. Pessoas como Joseh, passaram algum tempo afastadas e depois

retornaram. Há graus diversificados de engajamento. Sobre essas trajetórias, aqui brevemente exploradas, Bachelard nos ajuda a entender que:

Não podemos mais verdadeiramente atribuir ao tempo uma continuidade uniforme quando pressentimos tão vivamente os desfalecimentos do ser. De um modo mais suave, a dor pelas ocasiões perdidas nos põe em presença das dualidades temporais. Quando queremos falar de nosso passado, ensinar a alguém como é nossa pessoa, a nostalgia das durações em que não soubemos viver perturba profundamente nossa inteligência historiadora. Gostaríamos de ter um contínuo de atos e de vida para contar. Mas nossa alma não guardou uma lembrança fiel de nossa idade nem a verdadeira medida da extensão ao longo dos anos; guardou apenas a lembrança dos acontecimentos que nos criaram nos instantes decisivos do nosso passado. (BACHELARD, 1994, p.39)

Quando um adepto relata sua história, ele oblitera passagens que não coadunam com a razoabilidade que ele quer imprimir. Ele conta, antes, para si mesmo, as provas da validade de suas escolhas, os acertos, os projetos que deram certo. Oculta de si, oculta do outro, as durações ao acaso. Para uma hierarquia das temporalidades no viver místico, Bachelard nos ajuda a pensar que a idéia de extensão é secundária. “Atividades de cooperação podem sempre abreviar os tempos de execução longos demais. Essas cooperações dão uma nova dimensão ao tempo, uma dimensão em profundidade, em intensidade, que confere, por meio de coincidências bem reguladas, uma eficácia às decisões instantâneas”. (BACHELARD, 1994, p.41). Esse tempo em profundidade se abre para uma dimensão de densidade: é ela que nos permite, escreve Bachelard, “apreciar justamente essas horas regulares e calmas com esforços bem ritmados (...). é a esses ritmos bem cadenciados, numa vida simultaneamente calma e ativa, seguindo uma dialética racionalizada, que preferimos à extensão deu um período inerte, de um repouso mal constituído, marcado por desarmonias e devires sem figura.”(idem)

Quando observamos nos registros do diário de campo nas comunidades, essa regulação diferenciada do tempo marcado por horas de atividade física e horas de repouso e atividade mental, podemos perceber o quanto essa “dialética” permite a abertura a esse tempo de densidade e intensidade, próprios dos momentos de comunhão mística.

Comparando com alternativas já referidas, é possível alcançar a intuição de uma estrutura do tempo que permite obter um relativo êxito na ascese mística. Referimo-nos aos retiros de silêncio da meditação *Vipássana*, por exemplo, em que, com o avançar dos dias, a instrução parece prever exatamente o estágio que o praticante alcançou em cada momento do retiro.

Assim, para a maioria dos que fizeram o retiro, o quarto dia é o mais difícil: estar em absoluto silêncio e absorto em uma concentração em uma pequena 'área do corpo, precisamente na região do nariz, ocupando-se apenas das sensações nessa 'área, gera uma tensão tal que só começa a se dissolver quando a outra técnica é ensinada. O tempo acumulado na concentração do nariz parece permitir tal aumento do foco mental que, uma vez irradiado por todo corpo, renova as disposições do praticante. O que estava ficando insuportável para muitos, pode se tornar uma aventura até mesmo estimulante. Efeito da estrutura do tempo em intensidade.

5.5.1 Entre o sagrado e o profano: o tempo de rituais

Um dos aspectos mais marcantes na temporalidade vivida em Terra Mirim está nos modos como a ruptura entre o Sagrado e o Profano acontece. Aqui, não a fronteiras delimitadas e é possível estar um dia fora do tempo, estando nele ancorado. O cotidiano da comunidade é marcado por uma flexibilidade maior de horários, em que se pode estar mais ou menos “relaxado” durante a experiência diária, se comparado ao ritmo extenuante em Figueira. Os rituais, contudo, marcam um momento em que os espaços como a Casa do Sol, a Casa do Vento, a casa do Fogo, ganham vida e assumem seu propósito.

No ritual xamânico da lua cheia, tudo começou com uma roda, na casa do Sol, onde as pessoas poderiam pegar seus instrumentos e entoar os cânticos xamânicos. Ali parecíamos entrar em outra coordenada de tempo e espaço, em “uma realidade paralela”. À medida que a hora se dilatava, se aprofundava, as vozes ficavam mais corajosas, o ritmo mais quente, os tambores mais fortes. Depois do cântico, o trabalho com as mãos, o reconhecimento delas, o tato, as mínimas sensações transformadas em descobertas sobre si. Eram as mãos que seguiriam conduzindo o corpo na escolha dos materiais a serem usados no altar: pedras, laços, cristais, instrumentos musicais, artefatos indígenas, cores diversas, cada qual contribuía com seu estilo na formação do altar. Alguns combinavam peças entre si, outros, mais resolutos, empreendiam seu próprio ornamentar. Em seguida, houve a disposição para que todos ali falassem sobre sua experiência, o porquê estava ali, o que se buscava. Grande parte dos participantes- éramos doze, a contar com os facilitadores da vivência – vinha de Salvador, de um cotidiano atribulado. Todos expunham suas dores, seus alívios, suas dúvidas, seus achados. De um lado, a busca pela singularidade marcava a fala dos presentes: o que

cada um trazia consigo, a significação de cada gesto. Uma jovem descreveu exaustivamente a sua conduta na escolha e na rejeição das pedras e outros achados para compor o altar coletivo. Do outro, as marcas ou pistas dos antecessores na roda deixavam esquemas de narrativas de si que eram seguidas pelos demais. Quando algum componente do grupo se exaltava e se prolongava demasiado em sua história, as xamãs habilidosamente chamavam a atenção para que outros pudessem falar, no tempo destinado àquela troca de experiências. Havia a presença sutil de um controle que, primeiro precisava fazer uma aposta calculada nos estímulos específicos da catarse, os elementos que melhor seriam jogados que melhor sensibilizariam os presentes para o tempo presente. Depois, como regentes de uma orquestra, formavam um ritmo de expansividade, de abertura à magia da fogueira e do embalo dos cânticos.

Vivências como a de buscar sentir as mãos era de tal simplicidade que só fariam sentido se as pessoas, imbuídas pelo espírito do ritual, exaltassem um sentido. Como disse Andiará, a Xamã que conduzia parte da noite, “precisamos ritualizar o cotidiano”. Durante as falas, alguns sinais eram recorrentes: “autoconhecimento”, “um tempo para mim”, “a correria da vida lá fora”. Sinais de uma passagem: o profano e o sagrado tinham o tempo como guardião de fronteiras. O momento culminante da noite foi a sauna indígena. Da fogueira onde todos falavam, saíam as pedras quentes que cada um levaria com uma grande pá para o centro da oca. Na entrada da oca, um xamã receberia o visitante com uma espécie de benção. As pessoas entravam nuas ou seminuas e eram recebidos no pequeno espaço com músicas de boas vindas do xamanismo com o nome da pessoa que chegava, e a qualidade que ela queria manifestar. “Olha que Tanira tão linda, que Tanira tão linda, oh Xamã/ tão cheia de vida, tão cheia de vida oh Xamã...”

O que no início parecia ser belamente ordenado -os cânticos, as falas na fogueira, o rito de entrega da pedra aquecida ao coração da sauna – foi sendo tomado por uma desordem igualmente bela, por um frenesi coletivo, um êxtase, uma catarse. Em meio aos cânticos, ouviam-se gritos de animais, preces, oferendas, nomes de pessoas ausentes eram citados, nomes de hospitais, situações a serem curadas pela energia que ali se invocava. A xamã dizia para cada um: “conta a Mãe Terra os seus sonhos”. Alguns sussurravam que não conseguiriam suportar o calor da sauna, mas logo eram auxiliados pelos demais: respire, você consegue. Lágrimas e risos, feras soltas. Depois, o silêncio foi se fazendo presente, como um desaguar natural, como um acontecimento inevitável, como um bem merecido

descanso, como uma paz derradeira em um oco escuro, morno e 'úmido. Uma canção suave de despedida e fomos saindo, um a um. A lua se fazia refletir nas folhas das 'arvores, no templo do vento, onde se deu.

O banho ao ar livre. A xamã Maria banhava de ervas os demais. Uma sensação deliciosa tomou conta de todos, um frescor oriundo do cheiro das ervas na 'água que macia escorregava em nossos corpos. Seguimos para o mingau. Já eram duas da manhã. O tempo vivido era outro, um “tempo sagrado”, fruto do ritual. Para nós que voltaríamos a Salvador, o tempo cronológico nos recebia com o alerta: a estrada nesse horário é perigosa.

4.5.2 Os ciclos da comunidade

A história de Terra Mirim é marcada por conflitos entre os tempos de cada um. Em que há uma síntese vivida pela Xamã, quando ela diz que aqueles que partem e deixam feridas são motivos de alegria quando se reencontram. A suavidade com o passar do tempo vai ganhando o contorno das relações potencialmente conflituosas. A historicidade caracteriza um movimento que precisou ganhar “maturidade” e mesmo abrir-se para o indecente, pois “o Deus também tem suas indecências”. Tempo de maturação. Tempo de negociação. Tempo de rupturas. Tempo de recriação. O rio que foi curado leva tempo para se fazer curar. O tempo das matas não poderá ser mais restabelecido.

De acordo com os relatos, é possível dizer que a história de Terra Mirim atravessou algumas fases, ou ciclos. O primeiro ciclo, o da revelação, tem início quando a fazenda ainda pertencia à Alba Maria, que vivia com sua família. Ela teve uma visão e uma mensagem de que aquela terra deveria ser doada a um propósito maior, e , gradualmente, a família começou a se mudar e as pessoas que faziam parte desse propósito começaram a vir. Inicialmente, trabalhos terapêuticos eram conduzidos nos espaços até ali improvisados. Com o tempo, diz Khalina, veio a idéia de morar. Não era a intenção original. Mas “as meditações iam revelando o caminho a seguir”.

A busca pelo autoconhecimento, a guiança espiritual, eram os focos da aspiração coletiva. Só depois de cinco anos desse intenso trabalho terapêutico de descoberta do si de cada um, da

compreensão dos limites e potencialidades individuais, que a Terra Mirim foi incorporando o sentido ecológico, um olhar voltado para as mazelas locais. Um pouco mais dessa história poderá ser contada no capítulo seguinte. Por ora vale-nos explorar algo da dimensão cíclica do tempo histórico que a comunidade desenvolve.

Aliada a essa dimensão cíclica, a dimensão de ruptura é vivenciada em Terra Mirim a partir da cisão entre o profano e o sagrado que, como foi dito, estabelece uma mudança de papéis e posturas dos agentes, bem como dos espaços, que assumem a função original para a qual foram criados. O relato a seguir narra a experiência deste pesquisador com o chá do aywaskha, num ritual que ocorre esporadicamente em Terra Mirim e é desvinculado das duas instituições que normalmente ministram o uso desse chá, composto por duas plantas de origem amazônica: a União do Vegetal (UDV) e o culto do Santo Daime. Antes de introduzir o relato, convém utilizar a descrição da pesquisa antropológica de Luís Eduardo Soares que, em seu livro, *O rigor da indisciplina*, conta a sua experiência ao tomar o chá. Em dado momento, quando é impossível retroceder, ele assim a descreve:

“Isto não é brincadeira. Descobrir a própria alma sitiada d'oi. O desejo de uma trégua, de repouso no oceano, conduz ao desespero, sendo a maré montante irrefreável. Melhor entregar-se ao movimento que nos ultrapassa. No refluxo desse mar poderoso e soberano, o eunáufrago parece recuperar o controle, respirar com alívio e gratidão, revalorizando o simples estar ali, frugal e contemplativo, exumando dessa primeira morte, das vísceras abertas, o caroço resistente com que se parece a consciência. A paz efêmera cede ante novo avanço da maré. A coisa-mente trinca o caroço e cospe, aos pedaços, o que resta da consciência. Mas sempre resta algo, sem o que não haveria pânico (não este), nem essa vaga memória.(...) Minha formação materialista repetia: que coisa, a mente! E parecia compreender com toda a clareza o fulcro da experiência mística associada à ingestão da ayahuasca.”(SOARES, 1994, p.226-227)

Após um texto rico de aparentes excessos estilísticos, o autor se questiona, a partir do seu referencial antropológico: “Seria possível escrever a etnografia das paisagens mentais? Que recursos haveria, nesse caso, além das analogias e *puzzles* metafóricos que a linguagem autoriza, ainda que, freqüentemente, para o rubor casmurro dos que se esquecem do papel constitutivo do discurso em nossas ciências?” (SOARES, 1994, p.231)

Para efeito desse estudo, a narrativa que se segue tem o propósito de examinar a experiência “concreta” de ruptura, entre o profano e o sagrado, inscrita pelo tempo do ritual. Esse evento se deu dias antes do Ecoarte de outubro de 2010, numa quinta-feira de lua cheia, momento propício para que os efeitos de um tempo “natural” ocorram na experiência de uma temporalidade coletiva marcada pelo compartilhamento do chá.

O tempo parou e voltou a se mover – um relato sobre aywaskha

Cheguei encima da hora. Não sabia ao certo onde seria o rito, mas tive a “sorte” de encontrar Rafael, também perdido, de modo que juntos ultrapassamos a Casa do Sol e os bambuzais e ganhamos o outro lado da porteira. De lá, ainda hesitantes de qual trilha seguir, sob a luz pálida de um poente nublado, avistamos o outro Rafael, que naquele exato momento viera nos acudir. Conta a ele que o grupo perguntou por n'os. E quando perceberam que não saberíamos chegar sozinhos incumbiram-no de nos guiar. Perguntei por Shiniata, sua mãe, e ele respondeu que ela não estava ali. Um adolescente, já envolvido na tradição xamânica, e vindo sem a companhia de sua mãe iniciadora, deixou-me ligeiramente impressionado. Quando chegamos ao local, nas terras do São Francisco, Alba Maria disse: “pronto; Já podemos começar”. Éramos catorze no círculo dentro da cabaninha, aberta dos lados, teto de palha de coqueiro. Sentávamos em tapetes e colchonetes usados no yoga, amontoados, com pouco espaço de sobra. Uma fogueira se fazia acendendo-se, à medida que a noite chegava, no lado de fora da cabana. Alba Maria e Albina deram instruções sobre o papel higiênico, a pá, os locais onde poderiam ser mais bem utilizados para depósito das fezes, e o alerta para quando cada um quiser sair da cabaninha, que voltasse para ela, pois aquele era o círculo de proteção. Até aquele momento, e mesmo até um pouco depois de tomar o chá, estava preparado e esperando alguma travessia simbólica para uma dimensão mágica da realidade, algo que poderia ser perfeitamente controlado e até mesmo encenado, bem como um ligeiro mal-estar, devido à substância das ervas. Mas não estava preparado para o que viria. Comecei com total consciência dos pensamentos, e até um profundo estado de clareza mental, lucidez. Dan começa a cantar ladainhas invocando o poder do chá, das plantas que o compõem. O embalo de sua voz contribui para que eu comece a perder o senso de eu. A sensação é que eu começava a estar entre dois mundos: o mundo físico e outra dimensão inteiramente desconhecida para mim, e ao mesmo tempo familiar, pois lembrava algo do mundo que eu conhecia. Ora abria os olhos numa dimensão, ora voltava para a realidade concreta. Até que perdia também a noção de olhos que abriam. Via tudo sempre, olhos

fechados ou não, e sequer percebia olhos. Sabia estar no meio de viventes conhecidos e desconhecidos, e todos os movimentos deles me afetavam enormemente. Era eu que movia. O eu era só movimento, pulsação. Alguém que não era do mundo ordinário (que, voi là, era eu mesmo travestido de outro pra mim) vez ou outra perguntava: você tem medo? Eu falava que não, mas sabia que tinha medo de uma serpente que parecia estar por ali, que poderia ser qualquer das coisas moventes que me chegavam à consciência. E numa das voltas dessa entidade, já não havia quem sentir medo. Eu estava em tudo que se movia. De repente percebi meu corpo se deitando. Ouvi de longe uma voz chamando meu nome: era Dan perguntando se eu estava bem. A minha boca respondeu que estava tudo bem. Enquanto na dimensão estranha, um diálogo era vivido dentro: alguém dizia ou você se entrega por inteiro ou vai ser pior para você. E eu me entreguei, já não era eu. A capacidade de pensar sumia aos poucos e eu tinha uma vaga consciência de sensações indefiníveis, ruídos, sons, tatos, eu era tudo aquilo que se movia em conjunto e que poderia ser gente, bicho, coisa, cobra: era tudo vida. Quando me dei por mim estava na entrada da cabana e Dan pedia para que eu saísse da entrada. DEI-me conta por alguns instantes de que havia um eu, e obedeci. Vi-me diante da fogueira. À minha frente, meu amigo Rafael me olhava fixamente. Eu não sabia se era ele. De repente ele se aproximou de mim e perguntou: está tudo bem? A boca respondia: tem que estar. E eu sumia. Parecia louco. Percebi o que era a loucura, ouvia coisas indistintas, algo em mim perguntava se eu retornaria. Algo respondia: sempre retorno. E algo falava: retornar para onde? Era como se eu tivesse dentro de um sonho lembrando vagamente que aquilo não era tudo. Que eu precisava acordar para o outro lado. Mas vez por outra, esse outro lado desaparecia e eu estava em um mundo inteiramente novo e desconhecido, vivendo uma vida de pura sensação. Foi quando consegui ouvir ao longe a voz de Dan. “João, coloque os pés na terra”. E a minha boca falou: ah, tem algum João? E ria. Ouvi risadas atuarem juntas. Notei que uma coisa que poderia ser pé, tocava em algo que só poderia ser “terra”. Notei que havia pessoas, como se elas fossem um bloco só, com as mesmas reações, todas formadas de pontos de luz. Tudo era o riso delas. Comecei a chamar: João, João. E algo em mim lembrou uma canção: Oração ao Tempo. E olhando para a fogueira em brasa, comecei a cantar em voz alta. Alguém me acompanhava. Redescobria pois a linguagem, mas não tinha qualquer controle. Eu era a própria música cantando e sabia a letra de cor. Parecia impecável, poderia até' ouvir os instrumentos. Via pessoas vomitando. Movimentos. Apaguei novamente, por alguns instantes. E quando dei por mim, estava de pé conversando com Rafael. Ouvia de dentro da cabana: os dois lá fora estão filosofando. Percebi que eu era um desses dois. Vi-me perguntando: estão todos lúcidos? Ou estão todos assim? Rafael sorria.

Perguntei: essa experiência dura para sempre? Rafael respondia: a experiência, sim, é para sempre. Ele me perguntou: “você está meio perdido, não é?” Respondia: “tem alguém aqui perdido, quem eu não sei.” E voltei para a cabana. Pessoas vinham falar comigo, pessoas conversavam coisas esquisitas ao lado. O tempo era uma eternidade. A memória me trazia de volta a quadros já vividos, e eu os via repetindo, como se os tivesse vivendo de novo. Ouvia um eu perguntar: “quem se importa se o fogo queime? Alguém se importa?” E um outro eu respondia: Deus. Um outro eu ria: “Deus?” Decidi parar de lembrar do que havia acabado de acontecer, pois sentia que voltava ao mesmo instante. O tempo andava em círculos e por um momento, eu não sabia como sair deles. Vi-me repetindo as invocações de Alba Maria. Havia um clarão e ela se referia à nave. Eu perguntava: “estão todos na nave?” Ela dizia: “sim, estão”. Ouvia risadas, e eu tornava a perguntar. Vez ou outra não sabia se estava só eu delirando ou todos estavam. Como passei a ter corpo, comecei a despertar um instinto de auto-preservação. O problema é que eu não sabia onde o corpo estava. Algo em mim começou a direcionar o fluxo de pensamento. Escolhia um símbolo – a mãe divina – e passei a viver este símbolo, a ver uma mulher maternal e acolhedora, e ria de felicidade. Alba Maria cantava para a Senhora da Floresta e eu acompanhava. De repente comecei a recitar poemas novos, surgidos inteiramente ali, a partir das palavras da Xamã que eu ia completando. Ouvia suspiros: “que lindo, um poeta”. E eu não parava de recitar, sem nenhum controle ou inibição. Vi-me dizendo: “Gratidão à Mãe Divina, para onde tudo retorna e de onde tudo ressurgir.” Comecei a respirar e perceber algo respirando. Comecei a tomar consciência dos limites do meu corpo. E comecei a concordar com todos que aquela era uma experiência muito forte, que o tempo havia parado. Que a noite estava clara, a lua estava linda, o céu descoberto como por milagre. Deitei e continuei em viagem, dessa vez, mais aliviado, pois eu estava de volta. Revia rostos amados e era como se estivesse com eles. Comecei a chorar com um sentimento que poderia ser descrito como embriaguez de amor por familiares e amigos. Lembrei que ouvia ao fundo, dizendo algo como: só você. Naquele momento parecia compreender do que se tratava. Sabia então que havia uma tese por concluir, e me dei por satisfeito: estava inteiramente de volta.

Tal experiência culminante, guardadas suas devidas idiossincrasias e “sujeiras” de pensamento, nos remetem à dimensão constitutiva da consciência, em uma análise fenomenológica. É ela toda intencionalidade. O substrato do não-eu revelou esse dado que Husserl designou como uma consciência sempre de algo, e que os budistas chamam de co-emergência, quando a percepção e o percebido co-emergem no instante, percepção que, para

Merleau-Ponty é originária da existência. Nos momentos finais, isso se tornou ainda mais decisivo quando este pesquisador dirigiu sua atenção para o propósito de sua ida àquele ritual: colher um relato, uma descrição do modo de ruptura do tempo entre o profano e o sagrado.

Contrariando no entanto, o subtítulo desse tópico, lemos a certa altura, em Merleau-Ponty, que o tempo não é como um rio, porque pressupõe a presença de um observador e da posição na qual ele está situado: “A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilarem; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda a sua individualidade.(...)O tempo supõe uma visão do tempo, portanto, ele não é como um riacho., ele não é como uma substância fluente”. Ele vai afirmar que o porvir é constituído a partir do ponto-de-vista do observador. Se estiver num barco que segue a corrente do rio, por exemplo, o porvir será as paisagens novas que se descortinam para ele. “Portanto, o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas”. (Merleau-Ponty, 2006:551).

E nessa relação, que a descrição do ritual acima precisou, de certo modo, tornar-se límpida a fim de apreender o vivido em estado nascente. Proporcionou algumas intuições sobre “corpo” e “mundo” que deverão ser explorados no capítulo seguinte.

Por ora, resta-nos o tempo.

5.5.3 Conclusões do capítulo

O que essa análise pretendeu mostrar é que as durações, os ritmos e os ciclos fornecem uma estrutura para pensar os processos sociais fundados: 1) na relação do indivíduo consigo mesmo- o relatar a sua história; 2)na relação do indivíduo com o grupo – sua inserção no grupo e a inserção do grupo em si; 3) na constituição do grupo enquanto projeto – na permanência ou falência das propostas, na construção ou demolição de novas propostas. O tempo vivido socialmente é constitutivo da existência, marcado por ritmos, ciclos e durações, que estruturam as redes de significações sociais. O tempo também é fenômeno de continuidade e ruptura. A continuidade que garante o progresso do yogin, a continuidade que garante o êxito em Terra Mirim e que expande o território em Figueira; a ruptura que constitui uma autonomização relativa do Sagrado, que permite haver essa abertura para experiências

não-ordinárias, incomuns, culminantes. Os rituais se adéquam aos índices do tempo: é lua cheia, é 08.08, são 04h30 da manhã – momentos propícios para a ação. Momentos que fornecem a abertura para o rito, para a reflexão e a introspecção, para a meditação. Também o tempo revela as transformações, a impossibilidade de “cristalizações”, o risco das “repetições”, o usufruto das promessas. Quando observamos nos registros do diário de campo em Figueira, por exemplo, essa regulação do tempo marcado por horas de atividade física e horas de repouso e atividade mental pode perceber o quanto essa “dialética” permite a abertura a esse tempo de densidade e intensidade, próprios dos momentos de comunhão mística.

Ao estudar as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política dos três grupos aqui relacionados, “os tempos” de cada grupo serviram de guias para a compreensão do conteúdo doutrinário, da história e das formas de existência ali desenvolvidas. Essa reflexão teve, portanto, dois propósitos: o de fornecer uma estrutura de compreensão dessas relações em Figueira, Terra Mirim e Yoga e o de contribuir para uma sociologia da temporalidade. Como foi observado, refletir sobre o tempo – ciclos, durações, ritmos – pode nos auxiliar no entendimento das implicações de um conteúdo doutrinário na vida prática. É no tempo, pois, que as idéias são incorporadas à existência concreta, as visões de mundo são realizadas, ou mesmo, em uma perspectiva oposta, a realidade vivida se converte em discursos e abstrações. Tanto uma leitura materialista quanto uma leitura “idealista” se confrontam no tempo: ao trazer essa estrutura a uma sociologia da compreensão, uma tentativa de síntese se torna promissora.

6 O CORPO, O OUTRO E O MUNDO: UM ESTUDO DA POTÊNCIA, DA RELAÇÃO, DA AÇÃO

A proposta agora é tematizar as três categorias que, de algum modo, mais se aproximam da temática aberta no primeiro capítulo: a atitude política dos grupos aqui estudados. Se reiterarmos a concepção ampla de Hannah Arendt, da política como esse campo onde se tem em conta a pluralidade dos homens e o exercício da liberdade visando ao bem comum, n'os chegaremos a esses três “objetos culturais” - para usar uma expressão de Merleau-Ponty que designa um deles: o corpo. Em suas vinculações temáticas, impossível tratar de corpo sem tratar de mundo. Improvável tratar de corpo e mundo, sem encontrar aí o terceiro elemento, para quem o primeiro se direciona, contra quem se debate e com o qual se associa: o outro. A hipótese aqui é lançada: ao lidarmos com essas três categorias, de modo relacional, vamos oferecer uma leitura fenomenológica da política. Se a Fenomenologia visa ir às coisas mesmas, queremos ofertar uma leitura de que a política é entretecida por essas noções, mesmo sem refleti-las. A política poder-se-ia dizer, originariamente parte do solo da convivência humana sem dar conta dele. É quando este solo – o corpo e o outro no mundo – passa a tremer, que a política volta-se para o mesmo, a fim de questionar-se. Uma ecologia e uma ética da ação política viriam à tona neste questionar-se.

6.1 MUNDO

6.1.1 A geografia mística

Diário de campo em casa da União

Cheguei um pouco antes das 11h e o pequeno grupo já estava reunido em sala onde o trabalho se daria. Trata-se de uma casa no Jardim Apipema, onde no térreo funciona um salão de beleza sem qualquer comunicação com a Casa. Entramos sempre pela escada que fica na lateral. Interfonei e aguardei alguns segundos para que o portão fosse aberto. Nesse simples gesto, a certeza de que quem ali entrasse, ao menos naquele horário, seria para fazer parte do trabalho.

Crença na sincronicidade, na reciprocidade de expectativas. Aposta num mundo minuciosamente lógico, auto-controlado, um mundo inteligente, o mundo interno. Enquanto o mundo externo, experienciado por nossos sentidos físicos, apresenta-se caótico e desordenado, o mundo interno sempre oferece uma estrutura acolhedora, ainda que invisível. Sintonizar-se com esse mundo é abrir-se a um universo de experiências profundamente coerentes e ordenadas. No discurso de Trigueirinho, é abrir-se à vida simbólica, em que tudo passa a ter um sentido imanente, independente de nossa volição: a n'os cabe apreender os sentidos já dados.

Ora, essa visão – a de um sentido imanente às coisas - foi bastante refutada por várias correntes do pensamento social, que atribuem ao humano o poder organizador de um mundo desordenado (CASTORIADIS et al). Do outro lado, temos a fenomenologia de Merleau-Ponty que advoga por uma síntese, em que o fenômeno co-emerge com a percepção, primado ontológico do humano. A respeito da relação entre consciência e dados visuais da experiência, por exemplo, Merleau-Ponty constata: “Dessa forma não se pode dizer que o homem vê porque é espírito, nem tampouco que é espírito porque vê: ver como um homem vê e ser espírito são sinônimos.”(MERLEAU-PONTY, 2006, p.191). Mais enfaticamente ainda, e para dar conta do aspecto da motricidade, mas que aqui nos serve para indicar essa capacidade de síntese fenomenológica, ele afirma que: “Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.193). Coaduna com tal perspectiva a idéia de Heidegger sobre o ser-no-mundo como condição ontológica do humano.

Um dos objetivos deste capítulo consiste em colocar em discussão o tema do mundo, tomando como campo de observação a experiência e a reflexão dos grupos aqui estudados. Continuemos, por ora, a relatar as observações do diário de campo, em um dos momentos de pesquisa participante no grupo de Figueira radicado em Salvador, quando sua sede era denominada Casa da União.

Subi a escada que conduz à casa e me vi ao lado de um pequeno jardim: meses mais tarde seria voluntário para cuidar dele e usufruir dessa oportunidade de serviço com o reino vegetal. Entrei na sala de recepção, retirei os sapatos e os ordenei com os que já estavam ali dispostos; lancei um rápido olhar para a impecável organização da sala: nada em excesso, nada em desalinho, tudo inspirando simplicidade e ordem. Entrei na cozinha para tomar 'água, lavei o meu copo e caminhei pelo corredor, passando a vista pelo mural e pelo cômodo da biblioteca. No

mural estavam ordenadamente dispostas as orações e mensagens de inspiração do período, alguns avisos, o calendário de Figueira, bem como uma foto dos crop circles. Tudo isso durou apenas alguns minutos e quando cheguei à sala, encontrei as três pessoas em estado de recolhimento, com os olhos fechados e os corpos ao menos o físico – imóveis.

Sentei-me numa tal disposição de modo que a distância entre cada um de n'os esboçasse uma figura geométrica, atento como estava à importância dessa sincronia. Vitória deu início aos mantras. Ela os entoava e nós repetíamos, procurando seguir mesmo ritmo e tom. Era perceptível a intensidade vibratória da atmosfera na sala. O corpo inteiro parecia vibrar e participar dos cânticos. Ora em Irдин, ora em português, um deles em francês, os mantras evocavam seres celestiais e estados de consciência; além de sintonia com os chamados centros planetários. A maioria era em Irдин, e fiquei impressionado com a similitude com o sânscrito e com algo mais próximo de nós (tupi-guarani, talvez?). De todo modo, era repousante pronunciar aquelas palavras, entoar aquelas harmonias, fazer coro com as três mulheres de meia-idade que ali estavam. A experiência durou uma hora, cânticos entremeados por momentos de silêncio e de introspecção. Ao findá-la, sentia-me reabastecido por uma energia calma e alegre. Prontamente, e com um entusiasmo pouco recomendado, uma das participantes elogiou minha voz e perguntou se eu tinha o caderno de mantras. Disse-lhe que não. E ela: “vou lhe dar o meu”. Agradei meio constrangido pelo desprendimento e rápida decisão em desligar-se de algo que lhe era valioso. “Como se quisesse justificar, ela instruiu: é para ser feito em casa, sempre que puder.” Agradei mais uma vez e saímos. Na despedida, essa mesma jovem senhora abraçou Vitória, dizendo: “Estando aqui, temos que nos abraçar. Em Figueira não, mas aqui sim.” Interpretei essa fala à luz da norma de que os abraços são algo supérfluo, desnecessário mesmo para quem está estabelecido na senda: como se alimentasse com isso o mundo das aparências, onde as pessoas precisam se grudar para se sentirem unidas.

Uma dissociação entre aparência e essência deve aqui ser sugerida para compreender a “práxis” da comunidade. A aparência deve refletir o essencial, em sua luminosidade e ordem, mas não deve ter um valor absoluto, um valor em si mesmo. A necessidade de primar por uma atenção aos detalhes, em que nada passa despercebido no ordenamento dos espaços advém desse anseio pela perfeição. Aqui estamos diante de um estilo de habitar o mundo, de lidar com os objetos, de compor cenários de ação.

Dei carona para Vitória. Conversamos um pouco; Ela falou sobre sua vontade de sair de Sal-

vador e ir morar em Figueira, contou brevemente sobre sua estadia lá. Comentei sobre as chuvas do período e os desastres causados nas cidades atingidas pelas enchentes e ela se manteve em silêncio. Ao provocar-lhe mais uma vez alguma reação, ela se limitou a dizer que estava em sintonia com a “purificação”, e esta vai nos levar a fazer o que for preciso, no momento certo e seguir tranquilamente o caminho interno durante essa fase de transição planetária. Então me vi em contato com o discurso da fé: o mistério que envolve acreditar naquilo para além do que os sentidos nos mostram. Nesse caso particular, a fé tem como substrato as evidências de uma crise ambiental planetária, mas que aponta para uma intervenção divina (hierarquias, seres cósmicos) que re-significa fenômenos como o aquecimento global e as mudanças climáticas.

Observações como essas, por vezes minimalistas e aparentemente insignificantes, apontam para a configuração ideativa e prática que se dispõe ao agente quando ele adentra no universo místico de Figueira. A porta de entrada desse espaço simbólico nos permite averiguar a noção de mundo e corpo que a comunidade atualiza.

Como já mencionado, o mundo em Figueira é uma totalidade preche de infinito. Assim, se a primeira ruptura nos aponta para uma dualidade: mundo de fora x mundo de dentro, através desse mundo interno, o agente se abre para conexões ao infinito. As diversas camadas da realidade, as dimensões sutis, os mundos ardentes, entre eles, a fabulosa geografia mística retomam uma unidade originária.

Essa Unidade, fundamento de toda vivência mística, é visada de uma certa maneira, é apreendida por uma certa intencionalidade. O pressuposto básico de uma análise fenomenológica a ser integrada a uma analítica dos fenômenos místicos é de que a consciência é sempre intencional: tende para ou é dirigida para os objetos do mundo. O argumento geral que se pôde alinhar até aqui, nesta linha de investigação, passou pelo exame da experiência cotidiana na comunidade místico-ecológica de Figueira, que mune o adepto de tantos quantos forem os recursos necessários para dotá-lo de uma visão de mundo particular, qual seja, a de que a civilização atual está em crise e de que a solução para essa crise só pode ser encontrada na conexão interna da vida do planeta., nos “mundos ardentes”, “nos mundos espirituais”.

Para tal incorporação – visto que esta visão se traduz no corpo – um conjunto de recursos interpretativos está à disposição do adepto: CDs, audições, livros, partilhas, retiros de silêncio,

sono ao ar livre, passeios no “labirinto”, vigília permanente _ tudo isso configura a disposição do adepto em penetrar nas dimensões internas da existência, como foi visto no capítulo 2.

São nessas dimensões – nesse desdobramento de mundo – onde se encontra a referida geografia mística, que associa pontos do planeta a retiros intraterrenos, a discos solares, que vão sendo revelados, descobertos, conhecidos. Os centros planetários – o começo dessa odisséia ao reencantamento cósmico do planeta, não são mais que o começo desse desvelar. A cada partilha de Shimani, Trigueirinho ou Arthur – os três instrutores que lidam mais diretamente com assuntos transcendentais mais radicais – há novas revelações sobre esse revelar. Primeiro os centros intraterrenos são: Mirna Jad, no Brasil; Erks, na Argentina; Aurora, no Uruguai; Lis-Fatima, em Portugal; Iberah, na Argentina; Miz Tli Tlan, nos Andes Peruanos; Anu Tea, na região próxima a Austrália. A estes estão ligados cidades intraterrenas, retiros intraterrenos, em vários pontos do planeta, desde a Antártida; espelhos solares; redes magnéticas ocultas. Cada um desses centros guarda informações que serão reveladas na medida em que a fase de purificação pela qual atravessa o planeta – e cujas catástrofes naturais são a expressão física – ir se consumando. Assim esclarece Trigueirinho:

O início de uma interessante etapa de vida estava-nos sendo assinalada por aquela visita, etapa que um dia nos colocaria diante da vida sutil da Terra, de suas camadas intraterrenas e intraoceânicas, e da vida extraplanetária. Pouco antes, uma imagem bem clara emergira em nossa consciência: um grupo de pessoas, em harmonia, servindo ao Plano Evolutivo em uma área rural. E, no decorrer do encontro, nosso conhecido falou-nos da terra de que dispunha, cuja história pregressa se perdia num mundo de lendas e cujo antigo proprietário afirmara, anos antes, que naquela área iria surgir um dia um núcleo de trabalho espiritual.(TRIGUEIRINHO, 1994, p.13)

No glossário esotérico, do mesmo autor (1994), consta um mapa que revela “a configuração da superfície da Terra após a atual purificação” (p.366). Neste mapa, grande parte dos continentes será encolhida, a maioria estará submerso, do mesmo modo como, acredita-se, a Atlântida foi destruída. Não obstante a complexidade crescente dessas informações, que desafiam a imaginação, a busca pela simplicidade se resume no sentido de Unidade Mística que subjaz a toda complexificação.

Assim é dito em uma oração praticada em Figueira:

*“Que se cumpra o advento da nova raça
 Que a humanidade possa expressar seus arquétipos
 Que a palavra seja viva e construa o Teu templo
 Que se expanda em nós o Teu Mistério
 E que se revele ao mundo a verdadeira existência
 Para que possamos nos reunir em Teu nome
 “E glorificar a perfeita Unidade.”*

Aqui a idéia de união com o Divino ganha outras acepções específicas dessa síntese mística particular. Há, para os adeptos de Figueira, uma verdadeira existência a ser revelada -a essência, o interno – através dos símbolos – a Palavra, os símbolos geométricos – e do silêncio – ponte para a percepção das realidades suprafísicas. Através da contemplação e de um aquietamento corporal, o mundo interno vai se tornando cada vez mais perceptível. Mas essa perfeita Unidade nunca é imóvel e nunca aponta para um limite, ela abraça a tudo e a todos, em variadas dimensões e escalas. Assim é cantado em Figueira:

“Existe uma só Vida
 Um único Ser...
 Ao seres integrado nessa Vida
 Serás cada criatura vivente
 Serás a vida em cada forma
 Serás a Sublime Voz Interior
 E quem a escuta...” (Coral de Figueira)

Podemos analisar o termo Vida aqui empregado, retomando a idéia desenvolvida no capítulo 2, acerca do modo como Vida 'única se torna valor a ser vivido na comunidade. Mas também podemos verificar de que modo esse termo, que também aqui é associado a “mundo” e “corpo” encontra ressonância em algumas doutrinas familiares ao pensamento ocidental e que foram, de algum modo, obliteradas pelo pensamento dominante na tradição. Faz-se referência aqui ao vitalismo, do modo como tal doutrina foi recuperada por Hans Jonas, anterior aos dualismos que a sucederam.

O autor de *O princípio Vida* discorre sobre o panvitalismo, como fazendo parte dos primórdios da interpretação humana acerca do ser, em que “a vida se encontrava em toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo.” Essa doutrina, que tem sua expressão máxima no animismo, é fundada na experiência do ser humano primitivo, para quem a morte era o grande mistério, pois tudo era vivo:

“Terra, vento e água-gerando, fervilhando, alimentando, destruindo – podem ser tudo menos paradigmas da “matéria pura”. Desta forma, o pampsiquismo primordial, mesmo se abstraindo do fato de corresponder às necessidades da alma, era amplamente justificado pelas normas de conclusão e demonstração dentro do espaço acessível à experiência, sendo constantemente confirmado pela real preponderância da vida no horizonte mais próximo do seu lar terrestre.” (JONAS, 2004, p.17)

De algum modo, pode-se dizer que essa irrefreável diversidade de seres e coisas as quais constituem mundo para Figueira, guarda parentesco com essa doutrina primordial, na medida em que confere consciência a tudo o que há como foi esboçado no capítulo anterior. A ampliação desse sistema, entretanto, é concedida por um dualismo atenuado, visto que a dimensão externa, o visível, é expressão e prolongamento da dimensão interna do mundo. Os sentidos físicos captam a realidade material, mas os sentidos internos, uma vez desenvolvidos, captam o invisível, as realidades supramentais.

Além disso, o planeta Terra está longe de ser o limite dos horizontes para o andarilho das estrelas, esse tipo idealizado de Figueira. Quando se entra no caminho, podem-se ter facilmente notícias da vida de outros planetas. Em uma das partilhas, Trigueirinho descreve a vida em Júpiter que tem afinação com Tempo Real do Universo, e é um “planeta muito focado na transição da Terra e da humanidade.” E há como motivo geral de vida: “Louvor contínuo ao Centro da Criação, ao 'único; ao Criador. E afirma que: “Se cada um se conectar com Júpiter, Figueira será como um corpo de luz.”

Por mais que tais afirmações nos pareçam estranhas e provoquem em n'os um inevitável ar de perplexidade, retomemos ao ponto que nos parece crucial: o bem-sucedido plano que sustenta a materialidade em Figueira. “Se se crê em algo, ele é real em seus efeitos”.

É claro que a “naturalidade” aqui pretendida não pode ultrapassar a barreira do bom senso, como parece ser o caso seguinte, então tomado em tom anedótico:

Muitos julgaram ter visto uma nave. Também eu avistei aquele objeto não-identificado. Mas, cético como pretendo continuar sendo, não acredito que tenha sido uma nave. Provavelmente, aquilo seria apenas um avião especial, enfeitado de luzes. Já vi desses, quando estive em Júpiter. Nada demais. (Alan)

Com Merleau-Ponty, todavia, aprendemos que concreto, todavia, é condição originária para descortiná-lo de mundos possíveis, pois só é possível partir para os mesmos a partir deste que se encontra à mão. Isso se revela não só no fato de que as civilizações intraterrenas possuem localização física mais ou menos precisa como também no fato de que as dimensões descobertas pelos virtuosos místicos se dão a partir de elementos de comparação com este mundo ordinário, de onde se parte e para onde inevitavelmente se retorna.

Yogamundo: atitude de rejeição à conquista.

“Eu vivia em Salvador stressado, Salvador era uma das piores cidades que existia. Foi um momento em que eu trabalhava com vendas, depois passei por um processo de separação, até então eu não conhecia o yoga. 98/97 mais ou menos. 12 anos que eu faço yoga. Passei por um processo de separação, e tal, daí eu conheci essa pessoa que eu to hoje. Entrei na Korpus para aprender dança de salão, eu nem sabia o que era yoga. Quando eu era adolescente ali em Amaralina, tinha uma escola de yoga, e sempre que eu via me atraía, eu não sabia o que era, mas me chamava. Fiz uma aula aberta com Tom. Primeira aula me apaixonei. Era tudo o que eu queria. Era isso o que eu queria pra minha vida. Sou apaixonado por tudo que é expressão corporal, natação, mergulho, boxe, me ligava a tudo que era do corpo, a natureza, a cachoeira, aí o yoga acho que fechou essa coisa toda.”

Todavia, se levarmos em conta a mitologia própria do yoga, nem sempre acessível aos primeiros contatos, veremos que uma das respostas esotéricas e específicas da finalidade na prática reside na odisséia do despertar da kundalini. Trata-se de uma energia ígnea que reside na base da coluna. Ao despertar essa serpente de poder, obtêm-se poderes, siddhis, as perfeições. Torna-se um exímio místico, repleto de dons, visões, qualidades intrínsecas, e atinge-se a iluminação. O mundo interior é o que há de mais precioso na vida de um yogin. Mas o mundo interior não se sustenta sozinho. Ele é derivado do mundo originário, o mundo da vida, de onde tudo o mais se pode ser concebido. O mundo da vida, porém, aparece ao yogin como uma conquista a ser alcançada. Sua maestria quer se manifestar, quer se fazer ver, quer júbilo e febre do mundo. E seu trunfo, acredita ele, é que a prática lhe dispõe de uma potência capaz

de assenhorar-se de seu mundo exterior. Ter pequeno controle ou algum controle sobre os acontecimentos à sua volta pode ser um dos siddhis a serem alcançados. O outro é de supremacia sobre suas volições instintivas.

6.1.2 Mundo em Terra Mirim

Dos três grupos, a Fundação Terra Mirim é o que mais se aproxima de uma vivência “dialetizante” com o mundo. Em conversas informais com frequentadores da comunidade, foi possível perceber essa troca frequente com o “mundo de fora”. Rafael (23 anos) e Lucas (28) contavam como foram optando por um estilo de vida próximo ao preconizado por Terra Mirim: Rafael evidenciou as dificuldades iniciais que teve quando parou de beber e encontrar no 'álcool a principal fonte de entretenimento com os amigos, também revelou o novo modo de viver o relacionamento afetivo, para além do compromisso de noivado que assumira antes de ir ao ENCA (Encontro Nacional de Comunidades Alternativas). Lucas relata como deixou de cursar Direito para dedicar-se ao Teatro, e o tipo de conflito gerado com a família a partir daí. Para ambos, o mundo de fora está pronto: basta ocupar a posição que já está pré-formada, uma profissão liberal e uma atitude de arrivismo social. Mas no cenário das comunidades, há um mundo a ser criado, horizontes a serem inventados.

Lucas menciona o intenso trabalho sobre si: as aulas de canto, expressão corporal, yoga; mas também os trabalhos voluntários que vêm realizando, como oficinas de teatro para crianças na própria comunidade.

Têm sido realizadas, uma vez por mês, práticas de yoga conduzidas por Alba Maria na Praça de Simões Filho, em frente à Câmara de vereadores, em uma experiência descrita como criação de uma realidade paralela. Às 06h15, os garis começavam o seu trabalho, as pessoas passavam e ficavam alguns instantes, conversando entre si, um tanto boquiabertas com aquele grupo, fazendo posturas exóticas em plena praça. Alba Maria dizia que era muito fácil fazer yoga no silêncio da montanha: o desafio era encontrar a paz e o silêncio em meio à multidão e ao barulho.

Em constante preocupação com o entorno, Alba Maria comenta: “ é tanta violência, tanta dro-

ga... menino que eu vi crescendo e que morre de uma forma brutal. É muito doloroso. Estamos conversando com as mães para amenizar essa situação.” Lucas relata a lenda sobre Nossa Senhora da Guia: conta que ela foi vista saindo de um lago há muitos anos atrás, retirando-se desgostosa do que vinha ocorrendo com a região: a exploração capitalista, o açoreamento dos rios. Prometeu voltar assim que tudo tivesse voltado ao seu lugar. Nativos fizeram um templo em uma pequena caverna, para cultuá-la, enquanto aguardavam o seu retorno. Depois de muitos anos, foi encontrado o templo, que fica mata acima da fonte, batizada em sua homenagem. O mundo precisa ser transformado para que a nobre senhora possa ocupar o seu posto.

6.1.3 Corpo, um princípio

Em Csordas, colhemos importantes contribuições para a proposta aqui apresentada. A corporeidade como um paradigma é formulada por esse autor, sobretudo a partir da síntese que ele tece entre a fenomenologia de Merleau-Pointry e a noção de habitus de Pierre Bourdieu. Seu ponto de partida é o de considerar o corpo não como um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas como um sujeito da cultura:

Nesse contexto, a prática religiosa explora o pré-objetivo para produzir objetificações novas, sagradas, e explora o habitus para transformar as próprias disposições de que é constituída. O que é extraordinário em tais situações, e que, portanto pode ser normatizado como sagrado, é a evolução no ritual de disposições pré-orquestradas que constituem seu sentido. O locus do sagrado é o corpo, pois o corpo é a base existencial da cultura.

Elementos para uma fenomenologia do Yoga

Não seria inútil exprimir, em termos “subjetivistas”, que esse tópico surge de um encontro. É quando um aficionado por Yoga, Budismo e outras ‘esquisitices’ orientais redescobre textos da Fenomenologia, que o encontro íntimo se dá. Desde os comentários sobre a obra de Husserl, as influências da tradição fenomenológica nas ciências sociais, com Schutz e Garfinkel, de uma releitura de Ser e Tempo até a redescoberta de Merleau Pointry, o fio condutor deste tópico ensaístico começa a ser esboçado: trata-se de um exercício fenomenológico, em boa medida. O outro risco consiste em equiparar ambas as tradições como sendo potenciais par-

ceiras desse debate, em pé de igualdade. Desde já, é importante pontuar que o que se segue passa muito mais por um esforço de abordar fenomenologicamente o Yoga, do que de formular uma discussão do que propõem as duas tradições. O próprio uso do termo precisa ser especificado: do Yoga – uma tradição espiritual, da Fenomenologia – uma tradição filosófica e mesmo científica, em seus próprios termos.

Um diálogo entre tradições? Este pode ser, em parte, o objetivo do texto aqui apresentado. Em parte porquanto não se pode atribuir o mesmo peso às supracitadas “tradições”. Tal distinção conceitual, na medida em que há aproximações e distanciamentos, precisa ser levada em conta e mesmo tematizada, sob o risco de gerar uma incompatibilidade de raiz que torna a nossa empreitada inexecutável.

Em outras palavras, não se pode tratar yoga e fenomenologia em um mesmo status analítico. Tal observação aparentemente banal vincula-se ao alerta quanto ao tentador nivelamento de perspectivas. Merleau Ponty, em seu texto *Oriente e Filosofia*, procura demonstrar essa diferença, a partir da leitura que Hegel faz da “filosofia oriental”, considerando-a como a infância em relação à fase adulta que representa o Ocidente. Merleau Ponty endossa a idéia, mas adverte que tal imaturidade da tradição oriental – ele se refere à Índia e à China, basicamente – pode ser encontrada também no Ocidente, e esse rigor que Hegel atribui ao Ocidente talvez só seja realmente encontrado nele mesmo, em sua forma acabada de filósofo “exemplar”.

“O pensamento do Oriente é efetivamente filosofia para Hegel, no sentido em que nele o espírito aprende a libertar-se da aparência e da vaidade. Mas, como muitas outras esquisitices do mundo humano, como as Pirâmides, ele somente é filosofia em si, ou seja, nele o filósofo lê o prenúncio do espírito, que não está aí em seu estado de consciência ou de pureza.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.148).

Não se pode afirmar que o acesso de Hegel ao conjunto da filosofia Oriental e suas diversas matizes e tendências tenha sido suficientemente esclarecedor. Na dúvida, importa-nos compor um mosaico de tentativas de uma releitura que nos forneça uma visão menos encantada de nossa própria condição de filosofia privilegiada e nos possibilite uma abertura para ouvir o outro, e compreendê-lo, para além da dança de Shiva ou da tromba de Ganesha e suas exóticas significações. O próprio Merleau-Ponty nos oferece uma visão bastante simplificada e abrangente do ethos hindu, sem considerar os aspectos racionais “dessa filosofia em si”:

“De um lado, pois, temos uma intuição “que nada vê”, um pensamento que “nada pensa”, um Uno incorporeal, a substância eterna, calma, imensa, um recolhimento incomparável, o nome místico de Deus, a sílaba Om, indefinidamente murmurada – isto é, o inconsciente e o vazio. E, do outro lado, na massa de detalhes absurdos, de cerimônias extravagantes, de inventários infinitos, de enumerações desmedidas, uma técnica astuciosa do corpo, da respiração e dos sentidos da qual se espera tudo, a adivinhação dos pensamentos do outro, a força do elefante, a coragem do leão e a velocidade do vento.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.148).

Essa descrição descompromissada da “filosofia hindu” nos indica algo mais que o pouco interesse que o autor demonstrou pelo tema. Ela nos remete a um esquecimento das conexões entre tradições, e da descoberta que pode representar essa “técnica astuciosa do corpo” para o problema da atualidade na fenomenologia e na filosofia ocidental que sempre parte de a priori ou a posteriori mas que, ousado sugerir, nem sempre interroga a experiência ela mesma. No fim desse curioso ensaio, Merleau-Ponty justifica:

É por isso que devemos fazer o Oriente comparecer ao museu das filosofias célebres, e, não podendo dar-lhe todo um espaço que um estudo detalhado exigiria, preferimos às generalidades algumas amostras um tanto precisas, nas quais o leitor discernirá talvez a secreta, a surda contribuição do Oriente à filosofia. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.153)

6.1.4 Agora, o Yoga

Reza todo tratado oriental que primeiro se explicita qual vai ser o objeto a ser tratado. E define o que se entende do dito. Há várias definições acerca desse termo de origem no sânscrito que costuma ser traduzido por “união, integração, religação”, mas também “disciplina, aplicação”, alguns diriam: “união mística”. A definição clássica, porém, originada do tratado de aforismos que tornou o yoga um dos seis dárshanas (visão, sistema filosófico) legítimos do Hinduísmo, afirma que: “Yoga é a cessação das instabilidades da consciência”. Certamente, há muito o que se dizer acerca do entendimento que Patanjali possuía da “consciência”, e contrapor tal entendimento à conceituação de Husserl acerca do termo, pode constituir um instigante exercício de diálogo entre as tradições.

É-nos suficiente dizer, por ora, que consciência é chitta, em sânscrito, e abarca um grande

número de regiões do ser. Coincide, no entanto, com o “veículo” que nos permite direcionar a nossa atenção a algo. Quando Patanjali diz que yoga é a cessação ou extinção das instabilidades ou flutuações da consciência, ele pressupõe uma estabilidade radical da consciência; a consciência está, todavia, direcionada a algo. E este algo é revelado no segundo sutra (ou aforisma): “Assim, o praticante conquista a sua verdadeira natureza” ou, na tradução proposta por Taimni: “Então, o vidente está estabelecido em sua própria natureza essencial e fundamental”. Este seria, portanto, o objetivo último do Yoga. Ao mesmo tempo, o yoga é “um estado de espírito” que, conforme Patanjali diz mais adiante, vem e vai. Afinal, quando não estamos em Yoga, “(...) existe assimilação (do vidente) com as modificações (da mente)”; ou seja, o praticante se identifica com as modificações do mental, que podem ser “dolorosas ou não dolorosas” (SUTRA 3, p.I). Ao examinar a noção de duração em Bergson e alinhá-la com a noção de fluxo de consciência em Husserl, Schutz considera que se a “tensão psíquica” relaxa-se, por qualquer motivo, o Ego descobre que aquilo que antes parecia ser isolado e nitidamente definido dissolve-se agora em transições contínuas, que as imagens fixas são suplantadas por um vir-a-ser sem contornos delimitados, fronteiras ou diferenciações.”(SCHUTZ, p.61)

Considerando esse “qualquer motivo” um mecanismo de ação do Yoga, podemos indagar em que medida a percepção desse fluxo contínuo, essa descoberta do Ego (sem problematizar tal termo), pode se referir a um momento importante da prática. Voltaremos à questão em momento oportuno.

Pouco nos é dito sobre essa “verdadeira natureza” que o Yoga nos leva a descobrir. Impossível não nos lembrarmos de Nietzsche, quando ele substitui o célebre “conhece-te a ti mesmo”, pelo seu aforisma: “Venha a ser o que tu és”. Em parte, porque assim como ocorre na tradição budista, tal estado precisa ser vivenciado e não tematizado previamente. Interessante notar que, em certo sentido, tal primado da experiência no Yoga pode ser tomado como uma das primeiras aproximações em relação à proposta fenomenológica. Enquanto Husserl sugere esse retorno à experiência pré-tematizada, a esse terreno do vivido, e essa suspensão da “atitude natural” de crença na realidade objetiva do mundo, para Patanjali, a “nossa verdadeira natureza” precisa ser vivenciada. Em outros termos, é preciso romper os grilhões (vrittis) que nos separam de nós mesmos (swarupa). Um detalhe interessante é que ‘rupa’ quer dizer “forma”, o que, se quisermos, pode se aproximar da idéia de que para Husserl, consciência não é mero recipiente de conteúdos. Também aqui, ‘sua forma própria’, “sua verdadeira natureza”, não

implica conteúdos, mas uma forma (de ser?).

Por outro lado, Patanjali propõe, num dos ramos do seu caminho óctuplo, o Swádhyaia, ou auto-estudo, que consiste na reflexão e no estudo das escrituras como um dos ingredientes necessários à prática. Esse recuo de uma ausência quase radical da teoria especulativa nos remete à discussão sobre a linguagem na fenomenologia. A grosso modo, assim como o yogi precisa refletir sobre as bases doutrinárias de sua ascese, o fenomenólogo deve levar em conta o problema da linguagem. Ao ir ‘às coisas mesmas’, pressupõe-se uma tal transparência entre essas e a linguagem, entre a experiência e os discursos, que se “esquece” da opacidade e do poder, da impossibilidade de um ineditismo discursivo, sempre ancorado em uma tradição. Tal discussão poderá ser retomada mais adiante.

Voltemos, pois. Agora, O Yoga. Diz-se que o Yoga tem cerca de 5.000 anos. Este é um registro que possui muito mais uma função mítica do que um fato histórico, embora haja bastante motivo para se pensar em uma tal ancestralidade (Eliade; Feuerstein). Possuindo uma longa tradição, ele não vem puro, como se fossilizado fosse, ou mesmo retendo sua pureza diamantina. Sua metodologia, se é que se pode chamar assim, vem imbricada em conjunto com diversos mitos, dogmas, explicações e interpretações das outras tradições especulativas do Hinduísmo, especialmente o Vedanta (estudo do último dos Vedas□). Há diversas sistematizações para essa tradição espiritual que é o yoga. Uma delas chega a afirmar que existem cerca de 108 modalidades de Yoga. Outra, mais ponderada, afirma haver quatro caminhos principais. Um outro ponto-de-vista preza pela unidade da proposta, sendo variado apenas o estilo de prática em função do temperamento de cada praticante. Outros afirmam que o seu próprio “estilo” é o mais poderoso□.

Lidaremos com duas noções de Yoga: a primeira, que corresponde a maior parte destes tópicos, procura abranger o universo do Yoga em suas matizes essenciais. A segunda, para efeitos de empiria, será focada no Ashtanga Vinyasa Yoga, um estilo de prática bastante difundido no mundo ocidental, por associar um mínimo conteúdo filosófico a uma prática física vigorosa e, diríamos, desafiadora.

Caminho espiritual, disciplina de autoconhecimento, filosofia de vida, arte corporal ou uma exótica ginástica de origem hindu, o Yoga tem adquirido fama e prestígio na sociedade de consumo. Abundam publicações a respeito nas prateleiras de auto-ajuda ou de esoterismo (e

até nas de esporte!) das livrarias; estúdios, academias, institutos e escolas dedicam-se à sua prática e ensino; há disciplinas acadêmicas sobre yoga em cursos de educação física e há ainda, cursos e especializações autorizados pelo MEC que graduam professores de Yoga. Certamente, muitas críticas são feitas a esse movimento no seio do Yoga, por aqueles que proferem discursos contra uma suposta banalização e mesmo popularização de um ensinamento que era transmitido de mestre a discípulo há séculos. Há ainda aqueles que no século XX contribuíram para tal expansão e seus nomes formam uma constelação de ícones: o já mencionado e lendário Sri Krishnamacharya, que morreu com 102 anos de idade na década de 90, seus discípulos, Iyengar, Pattabi Jois e outros.

O universo do Yoga é um campo de disputas: não há consenso em absoluto, embora algumas particularidades sejam aceitas por todos. Conforme vimos no capítulo dois, Patanjali sistematizou o Yoga Clássico, e seu Yoga Sutra é reputada como a obra mais importante, originária, e mesmo inspiradora de várias publicações e comentários. É comum que cada escola, inclusive, possua sua própria tradução e comentário desta obra que, hipoteticamente, possui cerca de 2.500 anos. Os sutras, estilo literário com o qual foi escrito o Yoga Sutra, são considerados “pílulas” de sabedoria condensada, versos compactos, compostos para ser recitados de memória. Tal estilo, argumentam os adeptos, é de alto valor hermético, só podendo ser desenvolvido mesmo por iniciados como Patanjali, cuja figura histórica perde-se nas brumas da mitologia, o que aumenta ainda mais o seu grau de autoridade última. Em um único verso, ou sutra, podem derivar-se incontáveis interpretações, acloparem-se doutrinas diversas, inclusive opostas entre si. Há, assim, versões mais teístas, outras quase ateístas, a depender do peso que se dê aos conceitos oriundos do Samkhya□.

O título algo jocoso dado a esse tópico de abertura remete ao próprio sutra primeiro que em seu estilo condensado, apenas anuncia: agora, o ensinamento do yoga. Curioso começar assim. Esse simples “chamado” costuma tornar-se objeto de vários comentários e interpretações, dentre os quais, há quem afirme que, dessa forma, Patanjali exorta aqueles que têm entusiasmo e motivação para vivenciar a prática do yoga, implicando em uma redução do campo de atenção do aspirante para o foco na matéria que ele pretende estudar. Esse estudo, todavia, é pautado pela ação. A ação feita “agora”, uma atualidade abrupta e aberta. Atualidade que, arriscaríamos dizer, introduz um modo de ser-próprio da presença que é o yogi.

Na analítica existencial de Heidegger, em Ser e Tempo, o estar-aí é comumente engolfado

pelo impessoal, pelo que é ordinário, fruto de um estar-com-os outros que, embora originário de toda presença no mundo, decai no descuido, no esquecimento do ser-em-si como um ser-para-a-morte. Quando, todavia, a presença assume o seu modo-de-ser-próprio, isto se dá desentranhado pela angústia, tomada por Heidegger não como um sentimento qualquer, mas como a própria disposição apropriada do ser que se depara com o jogo de possibilidades a ele aberta. Por que conferir à angústia esse peso ontológico privilegiado de acesso ao ser da presença? Parece-nos que aqui Heidegger sai da sua esfera ontológica para cair, grosso modo, no ôntico das determinações. Gostaríamos de sugerir, e gostaríamos que alguma leitura de Merleau-Ponty nos apoiasse nessa empreitada, que a angústia de Heidegger é um modo derivado de uma disposição mais originária, mais radical.

6.1.5 Da liberdade

Ainda em relação ao terceiro sutra, e apropriando-nos desse achado de Ser e Tempo sobre a angústia como a revelação do ser enquanto possibilidades abertas à presença, poderíamos nos indagar: essa ‘verdadeira natureza não assumiria um caráter reificado, portanto determinado, em que a presença deixaria de ser possibilidade para limitar-se em um modo único? Não é o que nos diz Patanjali quando, por exemplo, ele enumera as várias possibilidades com os quais o yogi se depara ao atingir a meta. Por outro lado, há sim, uma escolha, a decisão por um caminho, um árduo esforço que implica em romper os condicionamentos limitantes, os vrittis, “queimar” os samskaras’ que são as impressões deixadas pelo gozo dos sentidos, pelo “vício das sensações”. Levado às últimas consequências, o que se tem aqui é uma radicalização de certos princípios budistas como o desapego, sem a ênfase que este dá às virtudes “positivas” como a compaixão, por exemplo.

A verdadeira natureza, presume-se, diz respeito, por um lado, a noção de Púrusha (ser puro), por outro, à noção de Moksha, ou liberdade original. No entanto, para atingir tal liberdade, uma série de restrições e normas são recomendadas por Patanjali. Sem uma finalidade necessariamente moral, o que está em jogo é que certas atitudes (como a violência, a mentira e o roubo) impedem que o praticante atinja sua meta, visto que causam “distrações, dispersões e perturbações ao corpo-mente”. A finalidade, portanto, de cultivar certos hábitos e evitar outros, como primeiro dos oito ramos do Yoga de Patanjali, é muito mais pragmática que ética:

visa exclusivamente o êxito do adepto.

O que mais importa, contudo, é que grande parte das modalidades e, em especial a que nos é interessante levar em conta, dispensa o teor especulativo e mesmo metafísico das escrituras, importando-se muito mais com o aspecto prático da disciplina. A prática nos leva ao cerne do campo de experiência do yogui: o seu corpo. A compreensão que o yogi tem do corpo nos fornece o cimento para atuarmos em nossa proposta.

6.1.6 Corpo, ser-no-mundo e redução fenomenológica

O corpo, para o yogue tântrico, está inserido em uma rede de energias que ligam o microcosmos ao macrocosmos. O próprio termo Tantra remete à tecido ou tessitura, trama, em que a máxima “o que está aqui está em toda a parte/ o que não está aqui/ não está em parte alguma” revela a própria radicalidade da idéia de um corpo interdependente, nunca separado. De certo modo, podemos relacionar tal “a priori” yogui com o que Moura conclui a respeito de seus comentários sobre o método da redução transcendental de Husserl: “Com a redução, o meu mundo fenomenal passa a ser de tal forma tecido por relações internas que cada parte remete a outra, cada parte remete ao todo e revela-se sempre como *pars totalis*. E é essa expressividade universal da experiência que parece ser, afinal, o saldo último da redução.” (MOURA, p.191).

Ainda utilizando seus úteis comentários sobre a fenomenologia, podemos mencionar o reforço que ele dá a essa idéia “tântrica” da tradição desde Husserl, passando por Heidegger, a Merleau-Ponty e mesmo Sartre, para quem “se a realidade humana não é um somatório de fatos – diz ele – então nada é acidental, já que tudo exprime, sob um aspecto, o todo”.

Já Merleau-Ponty, após fazer um rigoroso inventário dos modos tradicionais de abordar o problema da percepção, vai radicalizar a perspectiva husserliana que tem na percepção o primado do conhecimento. Há todo um arcabouço reflexivo acerca da consciência em Husserl que dá fundamento à investigação de Merleau-Ponty. O argumento central parte da idéia de que a filosofia e a ciência, principalmente, consideram o mundo como já dado, deixando de pô-lo em questão. Acreditar na existência do mundo é um pressuposto inquestionável. De outro lado, a noção de consciência, principalmente a partir de uma formulação derivada do

sujeito transcendental Kantiano, aparece, grosso modo, quase independente do mundo, capaz de agir sobre ele, investida de um fundamento próprio, monádico. A tarefa de Husserl, e em certo sentido, retomada por Heidegger, quando este parte de uma crítica ao mentalismo husserliano, é devolver à consciência o seu estatuto de pertencer ao mundo, por intermédio da percepção, em Husserl, e por toda uma analítica do ser, em Heidegger.

Vemos em Merleau-Ponty uma tarefa de articular as duas propostas: e a sua fenomenologia da percepção inclui uma discussão de importância capital para o seu intento – o corpo. Gostaria de sugerir que, ao tomar alguns casos patológicos da psiquiatria acerca da percepção do corpo, Merleau-Ponty segue o raciocínio que encontramos, sobretudo em Heidegger na analítica existencial acerca da surpresa, que consiste em evidenciar a existência de algo que se destaca do conjunto quando causa “surpresa”, ou seja, e por exemplo, deixa de funcionar. Entre outros casos, ele vai discutir o “membro-fantasma”, em que o doente, tendo perdido um braço, continua a senti-lo, inclusive a sentir dor no mesmo. Como explicar tal situação? Assim, o autor vai colocar a tese mecanicista em xeque, mas também a tese intelectualista, que embora mais sofisticada, padece por sua própria restrição às ‘bases materiais’, que tomam toda a atenção da primeira. Ele vai propor o que se poderia chamar de tese existencial ao problema, atenta aos modos de ser com que o corpo opera.

O *modus operandi* do corpo, esse objeto cultural, do qual, enquanto corpo próprio jamais podemos nos ausentar, se dá por conjuntura, por integração orgânica de suas partes com o mundo, através de um modo de existência essencialmente afetivo. Corpo é consciência encarnada. A idéia de objeto, quando aplicada ao corpo, se torna constrangedora por tentar ocultar aquilo que lhe é intrínseco e condição de possibilidade de toda objetivação: porque, em certo sentido, somos um corpo. Não podemos falar dele como de um mecanismo estranho a nós, isento de relação afetiva, descolado de sua realidade existencial, sob o risco de sequelar o próprio conhecimento a partir dele construído. Ainda assim, não seria inútil lembrar que é usualmente desse modo que o corpo é abordado pela ciência oficial.

Ser-no-mundo, de Heidegger, é essa condição existencial primeira, a partir da qual podem ser derivadas atitudes como a de colocar um “sujeito” diante de um “objeto”. Antes, portanto, de determinar-nos sujeitos, somos seres-no-mundo. E, se somos inseparáveis de nossos corpos, estamos no mundo, antes de mais nada, por uma existência corporal. No yoga, há duas atitudes gerais que podem ser aqui referidas, tendo como pano-de-fundo a discussão fenomenoló-

gica. Antes disso, todavia, vale recordar o comentário que Merleau Pouny faz acerca da rati-
onale fenomenológica: “Quando Husserl diz que a redução supera a atitude natural, é para-
logo acrescentar que essa superação conserva “o mundo inteiro da atitude natural”. (MER-
LEAU POUNTY, 1991, p.179). Oportunamente, o esforço aqui empreendido não corresponde
a uma visão objetiva que disseca o universo yogui à luz de uma fenomenologia estranha a
esse universo. Faz-se necessário evidenciar uma visão de dentro do mesmo, sob o risco de não
compreendê-lo em sua próprio horizonte de significação.

Há uma atitude clássica, influenciada pelo Vedanta, que considera o corpo como um instru-
mento do espírito. Um tal verticalismo espiritual propõe um total desapego e superação do
corpo, ou no dizer de Mircea Eliade, há, no Yoga, uma busca radical por ir de encontro à cor-
rente da vida comum. Tal busca se reflete nas posições imóveis, na contenção dos impulsos,
no refreamento dos prazeres, na atitude ascética. Uma imagem comum é a que costuma ser
narrada nos textos clássicos: a de um renunciante que, mesmo estando no mundo, mantém-se
tão focado em seu próprio objetivo de iluminação que nada no mundo o afeta. Ele pode parti-
cipar das atividades mundanas e mesmo agir no mundo, como aliás, é preciso que ele o faça,
mas de tal modo desapegado, que se torna imune “ao jogo das sensações”. No Gita, um dos
textos mais importantes da literatura Yogi, Arjuna é convocado à guerra, mas é instruído por
Krishna a desapegar-se completamente dos resultados da ação.

Há uma outra perspectiva, mais recente para alguns, que é derivada da visão tântrica. De a-
cordo com essa visão, o corpo é sagrado, contém os ‘segredos do universo’. É imprescindível
cultivá-lo como templo do alma. Corpo e alma compõem uma realidade indissociável. A ma-
téria é toda ela energia, possui a semente do espírito e o realiza, no vir-a-ser contínuo e silen-
cioso. A noção de interdependência, salientada pelo Budismo (há inclusive um budismo tân-
trico), é deveras cara ao Tantra, em que tudo está interligado. Certamente essa atitude culmina
numa abordagem mais apurada do corpo: os ásanas (posições ou posturas), que na outra atitu-
de resumem-se aos sentados para a meditação, nesta ganham um colorido e uma mutiplicida-
de de variações, algumas imitando formas geométricas, seres da natureza, animais e plantas.
A própria concepção de Maya, que no Vedanta ganha o atributo de ilusão cósmica (o mundo é
irreal); no Tantra, Maya é sabedoria, poder-de-criação, universo manifestado e em movimen-
to.

O Ashtanga Vinyasa Yoga possui uma espécie de síntese dessas duas atitudes. Partindo da

base conceitual e filosófica do Yoga Sutra, ele se concretiza na radicalização do Hatha Yoga, visto sua prática ser considerada extremamente desafiadora para o corpo físico. Independentemente de qualquer diferença entre as linhagens, é necessário dizer que, no Yoga em geral, o corpo está longe de ser apenas um sistema integrado de órgãos, músculos, tecidos e nervos. Ele abrange outras dimensões: há um corpo físico, um corpo etérico, um corpo astral, mental e espiritual ou causal, para dizer, no mínimo. Há correntes sutis, as nadis, e centros energéticos denominados chackras. Ao mesmo tempo, e é esse o objetivo do Yoga, há uma unidade central desses corpos, cuja meta é chegar a um nível excelente de saúde para uma realização máxima de sua existência.

Se é possível encontrar algum correlato à redução fenomenológica de Husserl no Ashtanga Vinyasa Yoga, há de ser uma suspensão de qualquer referência a essas dimensões outras e considerar a unidade, sem fragmentação, lidar com o que se tem em ato. Pôr entre parêntesis pode-se dizer, toda referência metafísica e mergulhar na experiência do corpo. Ou ainda, “inibimos qualquer interesse voltado ao conhecimento teórico do mundo”. (Apud 161).

6.1.7 Intencionalidade e prática: por um yoga existencial

Uma descrição pode ser um instrumento necessário para a reflexão fenomenológica em curso. Sem dúvida, trata-se aqui de mais um empreendimento arriscado: a vigilância que se deve ter no modo de descrever a experiência não acompanha a compreensão teórica: exige um dado grau de maturação que não pode ser aqui ambicionada. O que se propõe é um experimento, ainda precário certamente, mas que apontará para tentativas futuras. Dados “objetivos”, impressões pessoais e fragmentos de relatos dos “infomantes” serão conjugados com o esforço de “deixar o fenômeno falar por si”.

A descrição a seguir é inspirada na aula ministrada por Ana Maria Magalhães, professora de Ashtanga Vinyasa Yoga há mais de 20 anos, no Hotel Fazenda Pedra do Sabiá. Trata-se na verdade de uma reserva privativa da mata Atlântica, de mais de 4.000 hectares de mata virgem, cachoeiras, riachos e bosques junto a plantação de cacau. A sala de prática foi construída às margens do rio de Contas, tornando o lugar um ambiente propício para uma vivência “em contato com a natureza”.

A professora começa ensinando uma posição sentada para o exercício respiratório inicial. Ênfase na globalidade do corpo, hiço, firme, estável e quase imóvel, sendo apenas preenchido e esvaziado ritmicamente pelo ar. Ao inspirar, ‘como se fosse um balão subindo’; ao expirar, “uma folha caindo ao solo”.

Primeiro, uma referência breve ao sentido das “saudações ao sol”, utilizando um texto de Tagore, que afirma que o maior legado da Índia, o Yoga, nos faz lembrar desse grau de parentesco que temos com tudo o que há. E ao saudar ao sol estamos saudando o universo do qual fazemos parte, saudamos a terra que nos sustenta, e os elementos que nos garantem a existência. A idéia de ser-no-mundo é aqui incorporada.

Começando por uma posição em pé, chamada postura da montanha ou da igualdade, o corpo se estabelece em prontidão: os pés estão firmemente enraizados, unidos, o calcanhar e os dedos maior e mínimo formam um tripé de apoio, criando-se um arco entre os artelhos, num grau de estabilidade e equilíbrio que advém dessa sensação de contato íntimo com a terra; as rótulas dos joelhos elevadas e em conexão com os calcânhares; a região dos quadris guarda um ponto-chave para toda a prática: um centro em torno do qual partem duas forças opostas, uma que desce via pernas em direção ao chão, outra que sobe em direção ‘às estrelas’, via alongamento da nuca em conexão com o pescoço que por sua vez está alinhado à coluna impecavelmente ereta.

Enraizamento da base da coluna para baixo, elevação da base ao alto da cabeça. Essa sensação, contudo, só acontece plenamente com o trabalho da respiração, um outro ponto-chave da prática. É a respiração que nos conduz a essa atualidade radical, que com o tempo e a aplicação na prática, ganha o aspecto de um estado de atenção, onde não há mais esforço em mantê-lo. “Um esforço de atenção que se transforma em um estado de atenção”, como a professora procura frisar.

A série começa com saudações ao sol, uma espécie de coreografia que amplia a capacidade respiratória, aquece e fortalece o sistema muscular, bem como contribui para o ganho de flexibilidade e força na coluna vertebral, necessária para o restante da prática. Desde o início, a instrução estimula o foco da atenção no olhar, mas não apenas nele, e sim em todo o corpo. O olhar direcionado para o nariz, por exemplo, facilmente induz a observar a respiração.

As posturas são cadenciadas pelo ritmo respiratório, que é quem vai guiar as passagens de um asana a outro, como um dança magistral. Há posições que remetem a figuras geométricas, outros a certos animais ou a seres míticos, espaços vão sendo criados em cada uma das posturas, espaços no corpo por onde circulam o ar e a atenção. Sensações de espreguiçamento, alongamento, leveza e força são abundantemente presentes. Momentos difíceis na prática conduzem a temores e frustrações: estas são observadas e dispensadas pelo discernimento acerca do real propósito da prática. Este real propósito, alega a professora, “não está na execução de um modelo perfeito da postura”, mas na profunda vivência desentranhada por ela, o romper de expectativas quanto ao porvir, embora nele já lançado. (Heidegger fala dessa sequência do vigor de ter sido e o porvir, como sendo o passado e o futuro, Merleau-Ponty elabora tal continuidade de modo existencial).

Certa vez, uma praticante confidenciou que ao executar posturas como o Kurmāsana (tartaruga), é como se estivesse visitando regiões do corpo nunca antes visitadas. É comum ouvir alguém dizer que passou a sentir que possui quadris a partir da prática. Certamente, tal sentido de partes ou órgãos que antes se davam em conjunto e passam a se destacar na atenção que o seu proprietário lhe confere pode ser tematizado. Ao dizer “eu tenho quadris”, esquece-se de se perguntar quem é aquele que possui os quadris como parte de si. Quem é este si, que consegue destacar-se do próprio corpo? O mesmo si consegue fazê-lo em relação à mente e aos sentimentos? O que lhe sobra então? Ao ser algo mais que a mente que se pensa a si mesma e que ao mesmo tempo aponta para um outro que, a possuindo pode controlá-la, o que resta do ser? Essa questão aparentemente pouco importante, ganha central dimensão na cosmogonia do Yoga.

Essa atentividade plena que se quer alcançar nos remete à intencionalidade Husserliana. Ou ainda: intencionalidade remete, no Yoga, a esse grau de atenção máximo, em que a consciência, tendo reunido seus fios dispersos, ganha poder. Este empoderamento lhe garante o brilho da intencionalidade: foco no corpo, nas habilidades corporais, na respiração. Ao possuir a maestria sobre o corpo, que mesmo relativa, faz o yogi experimentar sensações nos órgãos internos com um grau de acuidade bastante incomum, corpo que conhece a si mesmo e leva sua atenção às entranhas, pode se estar pronto para explorar outras regiões da prática. Aqui começa uma metafísica, um ode à transcendência, inspirada em superlativa vitalidade, como se uma disponibilidade extra tomasse corpo no yogi e refletisse na vivência interna do seu corpo.

O corpo é deveras humilde. Enfrenta os medos do emocional e os conflitos da mente e entra no estado de presença aberto pelo àsana. Se o limite de alguma articulação impede o êxito completo dessa abertura, o corpo, estando a salvo dos hábitos mentais de competição, se acomoda onde der, “arranja-se com o que tem”. Mas aqui estamos na cisão mente/corpo. O que acontece, na verdade, é um modo de ser mentecorpo integrado, vivido pelo praticante quando ele atinge o yoga, “ a arte da integração”.

O yogi ao movimentar os seus membros em conjunção com o fluxo respiratório, inteiro no ato dessa sincronicidade entre gesto e respiração, exerce uma visão de mundo incorporada, em que a unidade e a inteireza do ser torna-se possível. Ao executar posições que remetem a animais, plantas ou seres arquetípicos, o yogi realiza uma visão, um modo de ser no mundo. Sua iniciativa de reproduzir na linguagem do corpo, o triângulo ou outras formas geométricas, ele incorpora ideais de equilíbrio e simetria. Quanto a essa potencialidade corporal, lembremos de Merleau-Pouuty:

“Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural.” (MERLEAU-POUNTY, 1999, p.519)

Há momentos difíceis para o Yogi na prática da série de Ashtanga: posturas que exigem o máximo de desprendimento de padrões musculares cultivados no dia-a-dia, e uma abertura do corpo para o novo: caminhos abertos para a circulação e a respiração, mas também, e de modo esotérico, para a bioenergia fluir e irrigar todas as regiões. O suor escorre em profusão. Os olhos lacrimejam, a coluna se torna perplexa diante de suas possibilidades inusitadas. Mas aqui, mais uma vez, Merleau-Ponty nos ajuda a esclarecer porque o yogi continua, depois de chegar próximo à exaustão:

“Observou-se com profundidade que a dor e a fadiga nunca podem ser consideradas como causas que agem sobre a minha liberdade, e que, se sinto dor ou fadiga em um momento dado, elas não vêm do exterior, elas sempre têm um sentido, elas exprimem minha atitude em relação ao mundo. (...) A fadiga não detém meu companheiro porque ele gosta de seu corpo sua-

do, do calor do caminho e do sol e, enfim, porque ele gosta de seu corpo suado, do calor do caminho e do sol e, enfim, porque ele gosta de sentir-se no meio das coisas, de concentrar-lhes a irradiação, de fazer-se olhar para esta luz, tato para esta superfície. (...) Sou livre em relação a fadiga na exata medida em que o sou em relação ao meu ser no mundo, livre para prosseguir meu caminho sob a condição de transformá-lo.”(MERLEAU-POUNTY, 2006, p.591)

E a transformação se revela no final da prática, quando as últimas posturas convidam para um maior relaxamento e quietude, quando a respiração se estabiliza em sua profundidade e vastidão longamente conquistadas e os movimentos quase ininterruptos cedem espaço para a serenidade. A mente pode agora contemplar a si mesma. O corpo tende a refleti-la. Sabemos que a intencionalidade, em Husserl, diz respeito ao caráter básico da consciência de ser consciência de alguma coisa. “O fenômeno que aparece na reflexão é o objeto intencional da intenção, sobre o qual eu penso, o qual eu percebo, do qual tenho medo etc.” (SCHUTZ, 1997, p.58). A prática do Yoga revela-se como um jogo em que essa intencionalidade é atualizada, momento a momento, até, enfim, a consciência “aquietar-se”, com em um lago das águas profundas e paradas.

Neste ponto da prática, a busca da consciência por si mesma pode alcançar, ainda que em âtomos, vislumbres do estado descrito por yogis lendários: o estado de Sat Chit Ananda: estado de superlativa felicidade, onde existência, consciência e beatitude são coincidentes. Existir, estar consciente e Ananda (vulgarmente traduzido como alegria, bem-aventurança) formam um só modo de ser.

O cérebro e suas partes abrem-se com um botão em flor. Um elixir circula todo o corpo. O rosto fica brilhante. A respiração torna-se suave e fresca, delicada e tranquila, doce e harmoniosa. As glândulas lacrimais internas transbordam profusamente. A boca arqueja. Os ouvidos enchem-se de melodias. O corpo inteiro se refresca. E todas as suas partes visíveis florescem em êxtase. O coração expande-se e lateja de amor. O ego se desvanece, assim como os defeitos mentais e emocionais. Uma quietude terna, amorosa e compassiva governa o organismo. O desejo ardente de receber a Graça Divina transborda. O Amor Supremo enche o corpo, que se torna o santuário da Vida Divina.” (SATCHIDANANDA, 2005, p.122)

6.2 CORPO EM FIGUEIRA

6.2.1 O corpo situado no espaço das contingências e do infinito

Sabia que iria encontrar tudo na mais perfeita ordem. E assim foi: breve saudação aos moradores conhecidos troca de sorrisos e palavras gentis, um “sejam bem-vindos” impessoal e generalizado aos que comigo chegavam, e logo fui encaminhado ao quarto 05 do galpão, beliche de cima. Em pouco tempo, após tomar banho e cruzar com alguns silentes companheiros de jornada, estávamos em círculo rodeado por eucaliptos no local denominado de pêndulo. À medida que as pessoas chegavam, os círculos precisavam ser multiplicados. contei 70 pessoas num primeiro momento: dos quais 17 eram homens, e destes, cinco aparentavam ter menos de quarenta anos. Em seguida, juntaram-se mais cerca de cem, em proporção semelhante. Com a condução de Sérgio, entoamos 33 vezes o mantra RAMA. RA conecta-nos com o sol central da galáxia, com energias extraterrenas. MA nos conecta com a energia intraterrena. 33 é o número que o planeta Terra ocupará entre os planetas confederados. Após a sintonia, nos dirigimos em total silêncio ao refeitório. De lá, a coordenadora Raniah, outrora Berta, nos desejou boas-vindas. “Estamos na casa de Ahkiukh, no reino de Mirna Jad. E é preciso que tomemos consciência do que significa estarmos aqui. Em seguida, uma série de instruções práticas foi dada.

Este trabalho corporal especializado, incluindo momentos de quietude e atividade alternados, supõe um aprendizado, um cuidar de si, um modo de ser corpo. Esse aprendizado, por sua vez, se projeta no cotidiano, marca distinções entre os antigos e os novos habitantes.

Houve a chegada de cerca de 20 visitantes, no fim de semana de feriado,. Estão claramente de passagem. Vieram renovar os ares. Há uma visível diferença entre os que moram ou passam mais tempo em Figueira e os que vêm pelas primeiras vezes. Os primeiros agem como raios, são objetivos e têm voz imperativa, há gracejos comedidos. Seus corpos fortes parecem ter sido talhados para o trabalho 'árduo. As mulheres, em sua maioria, possuem cabelos curtos, salvo as que trabalham com música. Essas parecem não atuar muito nos trabalhos mais pesado. Tanto os homens quanto as mulheres adquirem feições tranqüilas e firmes e têm movimentos precisos.

Mas a educação do corpo passa também pelo “alinhamento dos corpos”, o que quer dizer, uma disposição comportamental constantemente mantida que encerra alguns preceitos. Em sua partilha numa sexta-feira, em substituição a Arthur (que estava viajando com o Grupo Operativo), Nyos chamou a atenção para os princípios espirituais a serem seguidos:

Recobrar interesse pela essência. Quando atraídos por motivos superficiais e artificiais, dissolver “o baixo magnetismo”, pelo bem da evolução, sem expectativa humana.

Abertura para o aprendizado. “Tudo o aqui nos acontece é para o aprendizado”. Na vida comum, diz ele, esquecemos, colocamos ênfase no êxito da vida material;

Capacidade de reflexão contínua. Refletir com neutralidade. “Na vida comum, a tendência é nos voltar para fora”

Concentração persistente na meta espiritual. O meio-termo gera instabilidade.

6.2.2 Corpos em construção, corpos em dissolvência

Enquanto no Yoga, ao menos nas escolas de Hatha yoga tradicional e nas escolas de Ashtanga Vinyasa Yoga, a pretensão é que o corpo físico seja de tal modo construído que ele se torne firme como um diamante (Kupfer, 2002), em Figueira o corpo físico revela o ponto mais fraco de uma cadeia que se sustenta nos mundos internos. Corpo expressa um campo de experimentação que sofre efeito das injunções dos outros corpos, inclusive de um “corpo coletivo”, como observamos no relato a seguir:

Está, pois, aberta a porta para mundos e fatos interiores. (...) Nossa intenção era estarmos disponíveis para o que fosse preciso fazer; porém, sem motivo aparente, um dos componentes do grupo começou a sentir dor intensa em um pé, que inchou, impedindo-o de pisar, até que, por fim, uma hemorragia apareceu no local. No entanto, aquele indivíduo estava saudável e nenhum acidente lhe acontecera. Vimos que tal situação, aparentemente gratuita, era sinal claro de que precisaríamos rever nossa conduta e concentrarmo-nos, com maior rigor e preci-

são, em tarefas prioritárias que vinham inadvertidamente sendo transcuradas. (TRIGUEIRINHO, 2009, p.106)

Tanto no Yoga quanto no xamanismo de Terra Mirim, o corpo é o “espírito feito carne”, e, desse modo, abre-se toda uma fisiologia mística composta pelos chakras, ou vórtices energéticos do corpo vital (astral, etérico físico), que, na visão de alguns, correspondem às glândulas endócrinas e, na visão de outros, não podem ser confundidas com as mesmas, visto que possuem uma existência hiperfísica. Ainda assim, é dito que os chakras – o modo como operam, o modo como se encontram – influenciam ou determinam o bom funcionamento dos 'órgãos. Mais ainda, para a “biopsicologia” do yoga, os chakras sintetizam emoções como alimentos que vão influenciar os “humores” dos 'órgãos. Assim, o medo atua no manipura chakra que vai ser alterado e repercutir no fígado. A terapêutica yogin consiste em energizar, estimular e harmonizar os chakras, através de posturas (ásanas), respiratórios (pranayamas) e mantras (cânticos).

6.2.3 O corpo curado

Entre um dos aspectos do xamanismo, está o dom da cura.

Entro na cabana onde será ministrada a massagem. Folhas e aromas encantam o espaço. Cores e altares, verdes e entidades. Os sentidos se inebriam ante a combinação pregnante dos estímulos: cheiros, 'óleos, colchão convidativo. De cueca, deito-me no colchão. Silêncio e expectativa, um embaraço diante da magia do primeiro toque da xamã. As mãos parecem transmitir experiências, ensinar à pele segredos de virtude; as mãos comunicam uma prece que é enunciada pela Xamã: “Hey, Deusa Mãe! Hey, Grande Espírito! Cura, cura, cura”. Toques mais profundos revelam as dobraduras do corpo, as tensões musculares, os recalques, os nãos, os medos. A massagem prossegue, liberando memórias, fazendo suspirar antigos anseios, os sonhos que não foram cumpridos, a dor que ficou sem resposta, o fôlego mal cultivado. Corpo é toda emoção, é campo de sensações, faz-se pleno de aceitação, e docemente acolhe as mãos habilidosas em suas íntimas conexões pele-músculos, carne e ossos. A xamã prossegue. Pede que lhe diga onde sente mais conforto, mais bem-estar. A região acima do plexo solar, no centro do peito, se faz evidente. Ela pede que eu fique ali, o tempo todo, ali. Movimentos sinuosos,

deslizamentos com o 'óleo, alongamento passivo. Ao abrir a região das estátuas com as mãos, ela diz: “voa 'águia, voa... vai em busca de teu sonho... Agora que as raízes estão limpas, voa, voa”. A voz conduz a uma visão: um 'águia com asas banhadas pelo sol, cruzando espaços no céu da mente. E essa imagem parece surgir das entranhas. Sinto o farfalhar de folhas nas costas: é a xamã que parece refrescar meu campo vital, limpar a aura. Deixo-me seduzir, com a imaginação sociológica, por essas representações e significações ganhando corpo.

5.3 OUTRO

5.3.1 “Agora que me conheço, posso esquecer de mim”. -comparações do corpus.

“Um dia, por exemplo, um estudante relatou-nos que, quando alguém lhe disse: “Tenho estado muito atento para não agir com a personalidade”, ele teve a surpresa de notar que havia tempos esse tipo de preocupação não lhe passava pela mente. Não se pode dizer que, de súbito, um ser deixa de ter personalidade, mas a partir de determinado ponto isso não mais importa. Ao permitir-se absorver no serviço e ao dedicar-se por inteiro a uma meta impessoal e universal, ele se esquece de seus aspectos pessoais. As características de sua personalidade – positivas ou negativas – podem ser usadas pelo Plano Evolutivo, sem ela sequer estar atento a isso. Esse auto-esquecimento vai-se implantando imperceptivelmente, sendo esse o caminho sadio”. (TRIGUEIRINHO, 1994, p.104)

Para o yogin, a sua conduta particular de “reeducação dos sentidos”, o refinamento estético-sensível, que vai desde uma apreciação reflexiva dos sabores do mundo até' uma rejeição absoluta a tudo o que excite os sentidos, essa forma de lidar com o mundo é um atributo do seu caminho individual, corresponde à sua singularidade. Aqueles que o seguem ou adotam semelhante conduta só prosseguem na senda porque se afinam e se identificam com esse modus vivendi. Prathyarara, traduzido por Rohit Meta como Reeducação dos sentidos e por Taimni como “abstração dos sentidos”, é o termo técnico que sintetiza essa retração. Os desejos são, em boa medida, a grande alavanca do yogin, mas também sua perdição, como nos mostra Lila, O Jogo da vida. Usufruí-los em justa proporção não é de todo mal: corresponde em um deleite bem-vindo para a corrente tântrica, por exemplo. “Numa corrente “moderada” como

de Sri Aurobindo, “não usar o Divino como capa para satisfação dos desejos” é a advertência habitual. Para o ponto-de-vista mais extremo, como o de Sivananda, “os desejos devem ser extirpados da mente com o fogo da meditação.” O que une estas diversas tendências e suas gradações é que, seja através do seu desfrute, seja através de sua rejeição, o desejo deve ser superado pelo yogin. O sádharma não se deve aprisionar. O yoga é a extinção dos condicionamentos mentais. Ele visa a absoluta liberdade em um mundo de existência relativa.

O “não agir motivado por desejos” está presente na atitude geral em Figueira. Faz parte de sua ascese. No entanto, a sua vivência é coletiva e há de ser propagada como uma conduta geral da nova humanidade. Quanto a esta concepção, encontramos em Sri Aurobindo novamente as indicações intermediárias para o que acontece em Figueira. Como Sri Aurobindo antecipasse o advento de Figueira, ou como se Figueira radicalizasse as instruções deste mestre yogue.

O viver comunitário daquela depende dessa sutil propagação de uma atitude serena, não excitativa. (Não só na classe dos contemplativos, mas também na dos guerreiros, dos instrutores e outros (como são indicados os monges de lá), uma atitude ascética -em nada incompatível com uma forma sublimada de vivência mística)- deve ser cultivada. Um desprendimento cada vez mais crescente é o caminho do peregrino.

O Outro, tal como veremos nessas páginas, não é tomado como substância, mas por relação, tendo como base aquilo que Merleau-Ponty chamou de “ser-em-si” e “ser-para-si”:

“Ora, diante de mim, outrem seria um em-si, todavia ele existiria para si, para ser percebido ele exigiria de mim uma operação contraditória, já que ao mesmo tempo eu deveria distingui-lo de mim, portanto, situá-lo no mundo dos objetos, e pensá-lo como consciência”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.468).

Como os grupos estudados desenvolvem suas relações de alteridade? A que outro eles reportam? É preciso recordar que: “a evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo, e porque minha subjetividade arrasta seu corpo atrás de si”. (idem) Ao refletirmos sobre os modos de apreensão destes outros com os quais se deparam as comunidades, estamos na pista de compreender as relações entre visão de mundo, estilo e atitude política? É o que a nossa hipótese quer comprovar.

6.3.2 O outro dentro de mim

Na reunião do dia 19 de dezembro de 2009, na casa da União, Berta anunciava a grande mudança que se daria com o grupo de Salvador: deixar a casa em Apipema e converter os recursos diretamente para Figueira, para o Setor Saúde e Cura. Um grande passo, um grande desafio, uma ampliação da consciência do grupo – foram as expressões utilizadas: não seria uma perda ou um motivo para a lamúria -isso não cabe no modo de dizer de Figueira. Mas o desafio de “não precisarmos mais da proximidade física, da comodidade de um espaço como aquele, para realizar o que precisava ser realizado. O trabalho de sintonia, as orações, os mantras, tudo continuaria acontecendo, mas sem uma sede física.

Semanas mais tarde, uma vez acordado que as orações ocorreriam no mesmo horário de sempre, na residência de Dina, a vontade de estar-junto se tornou imperiosa. Em Ondina, numa rua em frente ao mar, localizava-se a morada da duplamente nobre participante. Um apartamento amplo e belamente mobiliado revelava a sua nobreza material. O seu esmero em preparar o roteiro que seria seguido na reunião com os mantras manifestava a sua nobreza imaterial. Sempre de branco, Dina parecia deleitar-se ao pronunciar os mantras, tal o sorriso em seu semblante; a sua candura e generosa fala ao solicitar que um determinado membro do grupo conduzisse um determinado mantra. Certa ansiedade parecia lhe acometer no início dos trabalhos ao notar a ausência de alguns membros do grupo, mas nada que não fosse dissolvido pela prontidão resoluta dos presentes ao começar a sessão.

Enquanto os yogins tomam o seu caminho como algo singular do grupo a que pertencem, ou mais freqüentemente como uma síntese própria de sua trajetória singular, em Figueira, certos passos devem ser tomados pela humanidade em seu conjunto. O vegetarianismo não se apresenta como idiosincrasia mas como atitude responsável para com o reino animal e para com o planeta. Para os instrutores de Figueira, o vegetarianismo é um compromisso da humanidade e não uma opção alimentar ou a preferência de um grupo. Mas como tal generalização se tornaria possível? Embora improvável em termos práticos; em termos doutrinários, é dito que quando um grupo humano assume essa responsabilidade, é a humanidade inteira que se aproxima desse ideal. Essa forte crença da propagação em ondas daquilo que é feito em Figueira torna-se motivação para grande parte das ações ali desempenhadas.

6.3.3 O outro como o mesmo tornado exótico

O caso Adia

Era um profeta exemplar do yoga, da Dança Indiana e do Ayurveda, a medicina hindu. Era como Hadesh se apresentava a uma professora de yoga, que aqui será chamada de Lia. Lia, por sua vez, era parceira de outro professor de yoga, aqui chamado de Alã. Os dois ficaram impressionados com a erudição demonstrada pelo professor de yoga, Sri Hadesh, indiano de nascença, filho de duas castas superiores, um Brâmane, naturalizado brasileiro, adotado por um casal de antropólogos amigos de seus pais. Seu pai mora na Índia, sua mãe na Guiana Francesa, e sua irmã mora em Santa Catarina. Ao primeiro contato, Hadesh havia estudado na Inglaterra e se dizia mestre em psicologia. A entusiasmada Lia logo o convidou para dar um curso em seu estúdio. Além de professor de Yoga, era também dançarino clássico e naturalmente terapeuta ayurvédico. Suas habilidades eram múltiplas, sua figura indiana era de uma autenticidade impressionante. Lia então o convidou para, além de dar o curso em seu estúdio de yoga, passar os dias em sua casa durante a realização do mesmo. Foram buscá-lo no aeroporto e conversaram longamente na noite que antecede o curso. O informante Alã relatou-me que Hadesh teria participado de um debate televisivo com De Rose, e que conseguiu demonstrar ao mesmo o pouco conhecimento que ele possuía da cultura hindu, e outras proezas, como o de ser o dançarino indiano mais reverenciado no festival de São Paulo. O seu curso foi divulgado por Lia e por Alã, que logo se comprometeu em produzir o curso de tão nobre guru. Era uma oportunidade 'impar: o contato com um herdeiro legítimo da tradição milenar yogi, que tudo conhecia sobre o Ayurveda, de cuja mala podia sentir o cheiro adocicado de incenso. Hadesh organizou com a ajuda dos dois professores a sala do curso de um modo impecável: colocando velas que faziam um caminho até o altar, onde estaria posicionado. No altar, a foto do seu guru e flores, também Shiva e Ganesha. Era tudo espetacular e mágico: ele entoava mantras a cada momento de reverência na preparação do lugar.

O curso foi repleto de interessados em sorver a sabedoria hindu na figura daquele jovem indiano. De voz mansa, quase hipnótica, o professor encantou a todos. Os dois professores compunham a equipe, no sentido de Goffman, para que, muito espontaneamente, fosse respeitada a dimensão quase sagrada que o professor fazia questão de construir: cenário à luz de velas, som ambiente, cheiro de incenso, roupa indiana de um branco exuberante. O primeiro curso

versava sobre os “marmas”, pontos de aglutinação entre os chakras e corpo físico, e que funciona como elementos catalisadores de vários processos terapêuticos do Ayurveda; “ciência irmã do yoga”.

Mayana e Danilo, ambos os professores de yoga, estavam no curso. Em dado momento, perguntaram a Alan: “quem é essa figura? De onde ele veio? Ele é real?” Hadesh parecia um guru indiano, com toda a representação para sê-lo. A sua segunda visita a Salvador, porém foi marcada de certa desconfiança pelos outrora entusiastas de sua figura. Revelou-se o problema de sua origem: informações truncadas, depois confirmadas, mostraram que sua história não era mesmo nada linear. Foi trazida à tona uma matéria de jornal da Paraíba em que o guru indiano havia se apresentado; tal fato, tendo sido ocultado por ele, serviu de fio de inspiração para uma atitude mais atenta por parte dos organizadores de seus cursos, e uma série de imposturas passou a ser vista: era então Hadesh um ator cínico? De qualquer modo, a construção de sua fachada não teve muito êxito na terceira vez em que ele veio a Salvador: não havia mais clientes para atender, e mesmo o curso de Dança Indiana passou a esvaziar-se, culminando, por fim, em um conflito com Lia. Não houve conciliação. O outro, neste caso, serviu-nos para evidenciar, do ponto-de-vista goffmaniano, a construção da fachada na representação do agente perante o grupo. Através dessa noção, podemos também refletir sobre o modo como este Outro, o diferente, o exótico, ou o aquém do sujeito coletivo, é contruído também socialmente. O Outro é representado, e nossa perspectiva é relacional: interpreta os modos de representar o outro nas interações.

6.3.4 O Outro reconhecível

Acordávamos às 5h da manhã, e um frio cortante nos impulsionava a caminhar velozmente do dormitório à sala contígua onde seria realizado o encontro de oração. Pouco poderia contemplar o céu da madrugada mas muito deveria fixar-me no chão, símbolo da intensa rotina de trabalho que nos aguardaria a cada dia. Fui conduzido a ficar em F2 desta feita. Era a segunda visita minha a Figueira e, pelo conjunto dos acontecimentos a mim destinados, foi completamente diferente da primeira vez. F2 é uma grande área, mais alta, rodeada por eucaliptos e de arbustos elevados. Seus prédios são maiores, tendo sido feitos para abrigar mais pessoas, ao contrário de Vida Criativa (F1), cuja atmosfera indicava um local mais receptivo e mais calo-

roso, pronto a receber quem viesse ali pela primeira vez. F2 já prometia um ritmo de trabalho mais intenso. Tanto eu como os outros companheiros de quarto parecíamos nos sentir abastecidos pela oração e mantras da madrugada para suportar a rotina de atividades que marcava os dias. Ritmo e rotina aqui indicam a mesma coisa: rotina sugere algo externo, enquanto ritmo já consiste em uma adesão interna à rotina objetiva dos trabalhos, das pausas e dos eventos reflexivos. “Eventos reflexivos” denominam aqui brevemente os momentos especiais dos dias, quando uma partilha ou uma audição ou uma visita ao labirinto criavam uma pequena ruptura na rotina e assim funcionavam como momentos de conferir significado à labuta.

No primeiro dia, fui apresentado ao dormitório masculino B, onde ficaria durante os dez dias e veria o constante fluxo de jovens e velhos chegando e partindo, muitos sem dizer oi e tchau, mas que, de repente, arrumavam seus pertences ao lado do beliche que ocupavam e dias depois, não mais ali estavam. Outros, mesmo que silenciosos no início (em Figueira, conversas em demasia são altamente desaconselhadas), revelavam-se verdadeiros companheiros, parceiros de caminhada. Um deles, Eduardo, mostrou-se bastante receptivo à minha prática de yoga e chegou a me acompanhar algumas vezes, nos breves instantes que dispúnhamos para fazê-lo, geralmente ao pôr-do-sol, antes do jantar. Outros olhavam indiferentes, outros comentaram, caso insistíssemos, que consideravam aquelas práticas “desatualizadas”. Assim ouvi de um adolescente de quinze anos, que freqüentava Figueira desde a infância e sempre passava as férias ali. Um dia antes de ir embora, encontrei-o em um dilema, no qual pôs fim quando decidiu ficar mais uma semana e faltar às aulas iniciais do colégio. Ele se mostrava conhecedor dos mistérios que cercavam o lugar, mas tinha aquele costumeiro ar de “quem não está nem aí” para o que, para os mais recentes, era tema de conversas de realismo fantástico. Sua discrição quanto aos assuntos que deixariam boquiabertos qualquer adolescente interessado em Ocultismo me inquietava. Ao mesmo tempo, ficava impaciente com o ritmo de trabalho dos demais, mostrando grande destreza em habilidades diversas, como subir no telhado do grande auditório para limpar telhas, colher frutas em árvores altas, e correr com sua bota percorrendo os espaços que ligam o pomar aos prédios. Além disso, lavava banheiros com bastante rapidez. Não gostava de preparar o alimento, mostrando-se vagamente arredio e desinteressado quando era indicado para fazer parte da equipe da cozinha.

Eduardo: jovem de trinta anos, estudante de agronomia no sul de Minas. Começou a estudar Sociologia, mas preferiu abandonar por algo que o dotasse de habilidades mais práticas para consolidar sua missão: auxiliar no desenvolvimento de projetos comunitários auto-

sustentáveis. Fez algumas experiências no sul do país, e mesmo em países vizinhos da América do Sul com comunidades indígenas, e viu suas deficiências técnicas, razão pela qual optou por ingressar em Agronomia. Já conheceu diversas comunidades ecológicas, mas considera Figueira o maior centro destes, e o mais desenvolvido, embora ainda não tenha conseguido a total auto-suficiência. Eduardo mostra-se bastante interessado por temas como crise civilizacional e preocupa-se com o problema da segurança alimentar nas grandes cidades. Seu ideário político de transformação radical teve no PT um pálido reflexo de atuação. Em pouco tempo de Governo Lula, deixou de acreditar na via política tradicional, passando a crer no engajamento espiritual como única forma de “salvar o planeta”, e isso o fez buscar Figueira. Chegou a praticar Yoga durante alguns anos nesse percurso, e mesmo pensou em fazer uma formação para poder lecionar. Não foi adiante. Sua meta era mais coletivista. Sua entrega ao Divino não coadunaria com um direcionamento muito pessoal e individualizado.

A cada dia, o ritmo de trabalho se mantinha parcialmente inalterado, salvo quando havia um evento interno, como audições, partilhas ao vivo e outras atividades conjuntas. As orações e os mantras faziam parte do ritmo diário. No decorrer dos dias, ia percebendo que a coordenação de F2, exercida por Goreth, que mais tarde viria se chamar de Rudra, e por um argentino de nome Ricardo, costumava alternar as ocupações dos visitantes. O que parecia ser aleatório – a indicação dada a cada um sobre sua tarefa a cumprir e sobre o grupo a compartilhá-la – foi se revelando como dotado de lógica própria. Assim, os visitantes costumavam não repetir tarefas, exercendo diversas funções, como lavar banheiro, cuidar do desjejum, horta, limpeza externa, limpeza interna, preparação de almoço, plantio, manutenção, jardim, de modo que cada visitante pudesse participar da maioria das atividades em sua diversidade e amplitude. Ao mesmo tempo, parecia que certos indivíduos eram considerados mais aptos para determinada tarefa, e, de modo muito pouco explícito, as atribuições pareciam seguir também esse critério, proporcional a da circularidade. Assim, eu e mais duas pessoas ficamos diversas vezes encarregados de cuidar do almoço. O almoço nunca se repetia de um dia para o outro: mesmo em simplicidade, a diversidade da alimentação estritamente vegetariana era testada com êxito. O que não variava era a pontualidade com que as coisas aconteciam. O mesmo modo de dispor do alimento à mesa, os talheres e o material de apoio, bem como a preparação do chá e uma eventual sobremesa, tudo era feito com muito zelo e certa tensão quase obsessiva por parte de alguns ao querer que, nos mínimos detalhes, tudo saísse impecável. E de fato, nada parecia escapar ao olhar atento dos coordenadores, e mesmo do olhar daqueles designados para monitorar as tarefas. A hierarquia, em alguns momentos, era tácita.

Nada era feito de modo improvisado. Tudo parecia obedecer à lei da economia e da precisão. Pouco tempo nos restava para divagações ou atividades lúdicas. Perguntava a mim mesmo: “mas aqui ninguém dança?”. “Como pode um grupo sobreviver sem a dança, a festa, a alegria?” Tratei de buscar algum tipo de manifestação jovial nos bastidores daquela engrenagem. Interessei-me por essa busca, a fim de distinguir aquele regime de um regime militar com sua severa disciplina. Fui observando pessoas em momentos de contemplação, em silêncio, sentadas sobre bancos de jardim, e mesmo as que executavam tarefas pareciam dotadas de uma pré-disposição para o sorriso. Havia, sim, os que davam largos passos em direção aos seus objetivos, não olhando em volta, como se não pudesse perder tempo. Mas no trabalho com outros, na cozinha, por exemplo, o clima era propício para o gracejo e mesmo para certo fresnesi. Como no dia em que Graça chefiou a preparação do alimento: ela parecia contar piadas a todo instante, inclusive imitando personagens de um programa de humor do Globo, com uma leveza e jovialidade perfeitamente coadunadas com a seriedade e o esmero no resultado. Naquela manhã, cumprimos, eu, ela e uma paulistana, os trabalhos mais cedo e fomos ao Labirinto. Caminhamos por entre esses corredores infundáveis e ainda tirando folhas secas do caminho, o que foi narrado com muito entusiasmo por Graça para alguém que nos via chegar à cozinha. Numa certa tarde, um lanche inusitado: alguém preparou pipoca e nos chamou a todos para merendar. A coordenadora perguntou quem havia feito, como se não tivesse gostado da idéia. Isso porque uma de suas chamadas mais recorrentes era a de procurar fazer silêncio em todas as atividades. Ela nos dizia que certo “trabalho” era realizado internamente enquanto fazíamos o “trabalho” externo em silêncio. “Trabalho” era o seu vocábulo preferido. Não houve um só pronunciamento seu em que não houvesse a santa palavra.

Uma criança de 11 anos me revelou sinais de um bem-sucedido trabalho de doutrinação escrita no corpo. A mesma prontidão e sentido alerta, o mesmo relaxamento dos braços, suavidade e rapidez nos movimentos, o mesmo rosto descontraído e pouco expressivo, o olhar sério de quem está lidando com graves questões, Lucas integrava o núcleo infanto-juvenil do coral de Figueira, Grupo Semente, que fez apresentação no sábado e a quem pude assistir os ensaios. Ele participava dos trabalhos como os adultos, com uma superlativa concentração. Ao vê-lo segurando a corrente de um cão labrador, perguntei-lhe se era seu o cachorro. Ele me respondeu que não, que quem “cuidava” do animal era outro rapaz. A naturalidade da resposta pareceu-me revelar a incorporação de uma idéia forte presente na comunidade, de que “nada me pertence, apenas cuido do que há para ser cuidado, usufruo e preservo para que outros possam

usufruir.” Soube depois que essa criança e o seu grupo “escolheram” morar em Figueira, onde teriam a oportunidade de não “serem formatados” como o padrão escolar comum. Lá eles aprendiam as mesmas matérias e faziam provas na cidade para manter a regularidade estudantil. No entanto, preferiam a escola de Figueira, com o consentimento dos pais. Não me foi possível verificar com mais acuidade essa espiritualização hereditária, mas, como o caso citado acima, essas crianças e adolescentes tinham seus pais envolvidos com o ideário de Figueira, embora nem sempre se permitissem mergulhar na vivência, como os seus filhos pareciam fazer.

Antes mesmo de viajar, me inscrevi nas atividades do monastério. Era um fim-de-semana de completa interiorização, com um silêncio ainda mais apurado, caminhadas antes do nascer do sol, vigílias à luz das estrelas, trabalhos com mantras. Aconteceu que no intervalo entre uma atividade e outra, pouco depois do período de monastério começar, avistei uma pessoa conhecida. Fazia tempo que não o via: era um amigo, professor de yoga em Salvador, de quem eu soube meses antes de sua mudança para Figueira. Figura curiosa, era cantor, e era também possuidor de um carisma formidável. Quando me viu, sua recepção foi mais que calorosa: abriu os longos braços para acolher-me, gritando o meu nome em pleno pátio. Fui ao seu encontro e nos abraçamos efusivamente, tendo sob nós, os olhares oblíquos de quem passava. Mais tarde, na partilha com Trigueirinho, alguém fez referência a esse encontro, através de um bilhete que questionava: “Por que as pessoas insistem em se cumprimentar dessa forma, em pleno monastério?”. Trigueirinho respondeu pacientemente que as pessoas ainda precisavam desses estímulos afetivos, ainda precisavam se “grudar”, mesmo sabendo que “não deveríamos nos sentir separados para nos tornar a “grudar”.

Silêncio. Precisão. Concentração. Uma atmosfera de silêncio e dinamismo reinava no local. Não impedia, contudo, que houvesse risos, desavenças e mesmo mexericos entre os moradores, mesmo os mais antigos. No entanto, o silêncio perene engolfava toda e qualquer desarmonia. Será? Até onde levará tal regime, tal contenção de impulsos humanos? Eles acreditam que os impulsos involutivos podem ser subjugados através da entrega ao Eu Superior, através do auto-esquecimento, do cultivo de um estado permanente de oração e de alinhamento com os níveis superiores do ser.

6.3.6 O outro destoante

Hanuman, Diego e Davi. Em algum sentido, Hanuman é o “anti-esotérico” por excelência. Uma figura rica em ambigüidades e contradições. Em sua fome pela espiritualidade, ele começou a sua busca espiritual na cidade de São Paulo almejando ser padre. Não pôde tolerar a necessidade do celibato. Depois de algum tempo, refugiou-se numa comunidade Hare Krishna. Lá, para sua revolta, percebeu a “falsidade” dos que se diziam devotos e ficou sabendo de escândalos sexuais envolvendo os mesmos. Nas Terras da Irmandade, mostrou-se habilidoso no trabalho com o solo, mas sofria constantemente de crises de asma e buscava ser atendido pela médica local, que lhe recomendava repouso. Ele, revoltado, dizia não precisar daquele conselho e voltou a usar a “bombinha” para conter as crises. Ao me ver fazendo yoga – uma espécie de experimento etnográfico que eu realizava para ver a reação das pessoas – dizia que j' havia praticado muito quando era mais jovem. “Já fiz muito isso... hoje não faço mais”. Um devoto da prática de yoga poderia perguntar: “Mas como? E você ainda tem asma?” Além disso, Hariman parecia estar totalmente “desalinhado” no plano físico, o que se revelava pelo constante odor oriundo de suas axilas. De algum modo, ele representava esse outro como o avesso, como o inesperado, como um personagem saído dos filmes de Almodóvar, cheio da mais contundente realidade.

Encontra-se um traço semelhante em Diego (25 anos) e Davi (17 anos). O primeiro parecia vir também de uma realidade precária, da zona rural de uma cidade do interior de Minas, e parecia ter absorvido o ideário de Figueira como o caminho de salvação. Davi veio de uma derivação de Figueira, o Núcleo Crer-sendo, que trabalha com menores em situação de risco. Filho mais novo de um casal com cinco filhos em uma favela do Rio de Janeiro, ele rapidamente se integrou ao grupo do Crer-sendo e passou a morar na fazenda que é sede do trabalho, indo visitar os pais de tempos em tempos. Há algo de comum entre estes três agentes, embora de distintas gerações. Seus relatos ilustram um tipo particular de escolha: uma escolha determinada por ausência do poder fazer outras escolhas. Assim como certamente se passa com pessoas diversas na comunidade, pode-se dizer que um sem-saída conduz à Figueira, seja no plano material, ideológico, moral ou familiar. Embora uma atitude de fuga seja frequentemente repudiada pelos instrutores da comunidade, para quem se deve estar onde se deve estar, para quem não há porque temer ou fugir, a situação de precariedade do mundo de fora faz com que o mundo de dentro pareça para muitos como um abrigo, onde se trabalha e se garante a sub-

sistência. Uma alternativa inevitável diante de um vazio de perspectivas de segurança lá fora. A adesão ao ideário, portanto é secundária; um interesse prático e imediato parece guiar alguns dos agentes encontrados no caminho.

6.3.7 O outro como aquele a quem se serve

Do que se pôde apreender do Encontro dos grupos de sustentação da Casa Luz da Colina, realizado no ano de 2009, essa 'área urbana de Figueira surge de uma necessidade de consolidar a inserção da comunidade no município, e representa, em termos práticos e simbólicos, um campo de experiência para o ideário de solidariedade ser posto em prática. Em uma linguagem algo técnica e recheada de inspirações de cunho espiritual, com citações de Madre Tereza de Calcutá, São Francisco de Assis e outros, os coordenadores das 'áreas que compõem a Casa Luz da Colina expuseram a dinâmica dos seus trabalhos, suas dificuldades e conquistas. Do atendimento odontológico ao veterinário, o setor Saúde e Cura, por exemplo, abrange um amplo leque de atividades de atendimento aos moradores de Carmo da Cachoeira e aos que frequentam Figueira.

Não obstante houvesse a divisão da Casa em setores, Cristiano, do setor administrativo frisava que “aqui somos uma coisa só” e que era preciso “uma ousadia simples, tranqüila, de acordo com os tempos de hoje” para levar a cabo os projetos, que consistia na manifestação física do que era projetado nos planos internos. Célia, coordenadora da Casa 1, contou que tem 30 anos de serviço como professora, ajudou a fundar o Núcleo de Figueira em São Carlos-SP, e depois de se aposentar veio morar em Figueira. Explicitou o problema da recepção da Casa, alegando que são muitos estímulos ao barulho, dois telefones, um correio, em um mesmo espaço, onde também está localizada a sala de oração. A biblioteca da 'área, que também precisa ser reformulada, bem como a instalação do banho ao ar livre, que também precisa acontecer. Célia ressaltou que a recepção é o coração da Casa Luz da Colina, onde tem um imenso arquivo com informações das pessoas que vêm a Figueira.

Mas sobretudo o essencial do trabalho da Casa 1 é o acolhimento. A cada dia, uma surpresa, nesse trabalho de acolher e elevar, afirma Célia. Certa vez, ela conta, recebeu um rapaz com três meses sem se alimentar, era um peregrino. O Setor de saúde e cura conta também com o

laboratório, que foi transferido para cidade. Abílio, responsável pela Farmácia do setor, afirmou que “a população não aproveita o que tem”. A que população se referia?

Ao indagar sobre o modo como a população de Carmo da Cachoeira vê o grupo de Figueira, a pesquisa se deparou com duas atitudes: a primeira delas é a de uma vaga satisfação quanto à permanência daquela comunidade no local, e que se manifesta por exemplo, no modo como os habitantes informam como chegar a casa 1, que fica praticamente no centro da cidade; a outra atitude é de distanciamento quanto a doutrina de Trigueirinho, nome bastante popular na cidade, uma espécie de “espiritismo”. Em geral, um relativo grau de amistosidade rege tais relações: Figueira já realizou, por exemplo, mutirão de limpeza no Hospital, atua em parceria quando se trata de emergência, visto possuir uma ambulância à disposição da cidade. Em um grande evento, que reuniria pessoas vindas de várias regiões do país para um curso de Práxis Vertebralis (terapêutica desenvolvida por Clemente, médico de Figueira), a Igreja Católica cedeu dois salões, que foram exaustivamente limpos por quem estava passando alguns dias na casa 1 □

Do setor de Reinos, Valéria ressaltou que o trabalho essencial é o de união. Contou como se manifestou o jardim, a horta e os pomares da chácara que aloja esse setor, sempre consciente “com a interação harmoniosa dos deusas.” Relata que a busca por uma atitude não-utilitarista marca a conduta para com os reinos. Em atendimento ao reino animal, há a prática de castrações para o controle da população de animal de rua e também, ao atender em domicílio animais doentes, freqüentemente “vê o cão e olha ao redor e o morador também precisa de ajuda”.

Médicos e veterinários são apenas um elemento do corpo de peritos que ocupa Figueira: tem-se engenheiros de som, arquitetos, peritos em bioconstruções, estudiosos de Ciências Humanas – todos atuando voluntariamente e na maior parte das vezes anonimamente. No Encontro, foi também relatada a atuação do Grupo Solar e do EAI (Equipe de Ação Imediata). Cristiano começou falando das necessidades desse setor, como a manutenção mecânica da ambulância, treinamentos e cursos, reposição de medicamentos e equipamentos para atendimento pré-hospitalar e emergencial; em seguida, relatou o tipo de atuação que o EAI se engaja: desde emergência nas partilhas, mantendo pranchas e macas no fundo de cada salão até em enchentes e incêndios. Nesse trabalho de emergência humana, animal e ambiental que o grupo desenvolve, já apagaram incêndio ocasionado por balão em parceria com o Corpo de Bombeiros.

ros de Três Corações-MG. Ele afirma: “não se pretende que sejamos bombeiros, mas que sejamos pontos de luz para que a situação não se reverbere tão drasticamente em outros níveis.

Este pesquisador fez parte de uma ação da equipe, quando, por ocasião de ajudar a transferir cadeiras de um salão para o outro, um membro da equipe recebeu o chamado por rádio de que havia ocorrido um acidente em determinada rua. Ele passou a mensagem para outro membro a fim de que este se encaminhasse para o local do ocorrido, enquanto nós já seguíamos na frente. Encontramos dois meninos, um sentado chorando e o outro deitado no chão, uma bicicleta no chão e um carro pequeno adiante. Um dos meninos estava com o braço ferido. Prontamente, meu acompanhante se dispôs a ouvir o que tinha ocorrido e calmamente conduziu a situação, enquanto as pessoas se amontoavam; enquanto a ambulância chegava, ouvíamos a história contada pelo irmão da vítima. Rapidamente dois membros da comunidade colocaram o menino na ambulância e levaram para o hospital.

Também foi apresentada uma ampla rede de serviço que atua em parceria com entidades assistenciais como a APAE. Geralmente a rede visita e detecta as necessidades dos orfanatos, associa-se aos fazendeiros vizinhos e senhoras que fazem visitas assistenciais. Na Casa Arte e Educação vinculada à rede, ocorrem oficinas para crianças e adultos, envolvendo o coral, teatro aulas de música, atendendo atualmente a oitenta crianças, havendo também o pedido para que escolas e creches da cidade estejam alinhadas com o serviço. Há, de acordo com a mentora, uma constante interação com as crianças da cidade, que fazem visita ao sítio dos Reinos, recebem visitas dos membros às suas famílias, conversas dos colaboradores de Figueira com os pais.

Tudo isso é sustentado por doadores voluntários e anônimos, os chamados colaboradores, que se identificando com alguma atividade, passa a contribuir com as mesmas. São adeptos que possuem relativos graus de engajamento com um dizer de Trigueirinho que afirma: distribuir os bens com os que não têm é dever de todo ser humano.

No CD “A cura pelo serviço”, a instrutora Yatri esclarece acerca dos propósitos acerca da Rede de Serviço. Ela começa a partilha descrevendo o atendimento às pessoas que vêm em busca da sopa que é servida gratuitamente na casa. Descreve o cenário: tudo abundantemente ordenado: as frutas, os cereais, os xaropes, as ervas; remete em seguida a um comentário de um colaborador: as pessoas que aqui vêm não estão passando fome, o que as atrai?” ela con-

corda, mas acrescenta que por vezes algum andarilho faminto ali chega e recebe uma generosa concha em sua latinha. Sua palestra é direcionada pois a explicar o que é ofertado além da sopa e dos outros benefícios materiais. E também procura ampliar a noção de serviço através da aproximação com a noção de cura. Para tanto, utiliza o testemunho de Madre Tereza de Calcutá quando esta menciona o risco de ser considerada uma assistente social. A Madre afirma que não se deve esquecer a quem serve: “ao Cristo que habita cada um de n'os”. Yatri argumenta que o mais importante é o trabalho da alma, o reconhecimento de cada ser. Ver, qual Tereza de Calcutá, no faminto ou doente, “o ser interno pedindo libertação”. Yatri afirma que a santa “buscava nos mais miseráveis a dignidade humana“. E assim ela vai evidenciando os aspectos de cura, entendendo-a como a “conexão da vontade individual com a vontade cósmica presente no indivíduo”.

“Não há mais tempo para remendar essa sociedade”, afirma Yatri, “ É preciso servir para que uma nova semente possa surgir em n'os”. “Precisamos da cura para sair desse atoleiro, que n'os mesmos o seres humanos arquitetamos. Servir é a oportunidade de fazer algo que não é para n'os. Fazer algo que é diferente daquilo que fazemos desde nascer, que é sempre voltado para n'os mesmos. “Mãos à obra, vamos limpar os estábulos da humanidade”; “abrir caminhos mas deixar que os outros caminhem livremente”; “saber que também n'os precisamos desse trabalho de acolhimento”.

Ao relatar a hesitação em convidar os carmelitas para a ceia em que se ouviria o CD em que Trigueirinho falava de São João da Cruz, Tereza D'Ávila e Padre Pio, mas também sobre reencarnação, a coordenadora da Casa Luz da Colina mencionou a resposta dos monges: “Não olhamos para aquilo que nos separa, mas para aquilo que nos une.”

Valéria, representante do Sítio dos Reinos relatou no Encontro, como se deu a sua conversa com os fazendeiros locais. Em atitude de colaboração, ela advertiu para a necessidade de recompor a vegetação ao redor das nascentes dos rios que cortam o município.

De Trigueirinho: “o perdão se transforma em uma força criadora. A certa altura, todos nos damos conta de que somos mentirosos e hipócritas. Precisamos nos perdoar.(...) Não precisa dizer para o outro, viva o que está sentindo: se perdoe.”

De como as categorias do Outro e do Mundo se tornam presentes no cotidiano da comunidade de Figueira:

Surpreendi-me quando, na sintonia que precede o desjejum, puseram o cd de Maria Bethania em que ela canta a oração de São Francisco de Assis. Em seguida, houve a invocação da consciência indígena e a oração da Mãe Universal, antes com uma mensagem em que Ela afirma que sempre esteve com os povos indígenas, na forma da Irmã Lua, da Mãe Terra e de Nossa Senhora de Guadalupe. Um momento de consternação ao entoar os mantras.

Um amalgama de elementos míticos que revelam a intersecção de esferas. Em uma mesma nota prosaica de campo, nota-se uma cantora da MPB em um ambiente ascético cantando um hino místico da tradição cristã. E então, uma composição da Igreja Católica em uma versão cósmica – Santa Maria como a Mãe Universal – revelando que também se mostrava nos mitos indígenas. Estes mesmos, aqui transfigurados em figuras cósmicas, hiperreais, invocados por sua vez, através de um instrumento de origem hindu – os mantras.

Mas então na nota a seguir, encontramos de modo habilidoso, o que poderia ser tipificado como uma demonstração de poder ou exaltação de diferenças regionais num espaço que deveria, via de regra, tê-las transcendido por completo.

Após a tarefa de lavar banheiros, por ocasião do Encontro Geral, houve uma conversa com a focalizadora que nos chamou para propor uma melhoria naquela atividade. Ela disse que muita gente passa pela Vida Criativa, que é uma 'área que realmente abriga muita gente, diferentes pessoas e isso às vezes causa desordem, mas que a gente tinha que aprender a ser santo e aceitar e transformar essas situações. Disse que deveria haver no mínimo quatro kits para os sete banheiros de cima. Perguntei: “mas já houve, não?” Ela sorriu triunfante: “já”. Alguém perguntou: “e por que não há mais?” Resposta: “mudança de coordenação”. Falou que o grupo de São Paulo doou uma grande quantidade de protetores de colchão. Hoje se vê um grande número de colchões sem tais protetores porque houve um descontrole ao doar para outras 'áreas. A crítica a uma coordenação oriunda do Nordeste foi sutilmente conduzida para o consenso: temos muito o que aprender tanto na abundância quanto na escassez, pois tudo isso é um trabalho de consciência, disse a focalizadora: aprender a usar os recursos, nos mínimos detalhes. No dia seguinte, o número de kits foi aumentado para quatro.

Uma descrição dos pormenores e das pequenas preocupações revela algo do *modus vivendi* da comunidade, onde se discutem detalhes que passariam despercebidos no cotidiano, mas que ganham uma expressão grandiloquente da máxima: nada deve ser visto como insignificante. Se este pesquisador “desconfiou” do tom regionalista da observação da focalizadora, isso se deu em virtude de tipificações do outro já refletidas; certamente tal indício de “preconceito” dos paulistas quanto aos nordestinos passaria despercebido, “visto mas não notado”.

Qualquer tendência à “separatividade” parece ser, via de regra, passível de ser liquidada pelas orações, pelos mantras, pelo silêncio. Citações são constantemente feitas, no intuito de trazer à tona um modo de se relacionar com os outros, baseado na mística injunção da unidade: “Está meu coração tão limpo que eu possa ver Deus no meu semelhante?”; “se você julga, não tem tempo para amar”; “que o amor e a misericórdia de Deus estejam presentes em todas as criaturas, principalmente nas mais esquecidas pelos homens” _ Eis algumas das frases tomadas como orações ou pensamentos do dia.

6.4 O OUTRO-ALÉM: MITIFICAÇÕES E HIPER-REALIDADES

6.4.1 ETs e consciência indígena

No conjunto das entidades que habitam o imaginário de Figueira, podemos destacar os seres invisíveis como devas e anjos, mas também a consciência das 'arvores e demais seres da natureza, que podem se contatados pela consciência humana, em um trabalho especial de sintonização. Este mundo rico de dimensões e possibilidades infinitas, todavia, abriga dois tipos especiais de consciência que muito importam ao trabalho realizado em Figueira: um deles é o que se costuma vulgarmente chamar de extraterrestres, mas que os adeptos chamam de seres cósmicos, geralmente mais evoluídos que os terrenos□. Tais consciências possuem aquilo que Boyer denominou de saberes estratégicos a que o homem não tem acesso e que é uma das características dos deuses, na visão da antropologia evolucionista. Um Outro que sabe mais do que n'os, a quem nos cabe cooperar em suas tarefas, em seu propósito que é Uno com o nosso, espécie humana em vias de desenvolvimento. Que conseqüências trariam essa adesão incondicional aos seres invisíveis no mundo da vida cotidiana?

Em Figueira, aqueles que vivem uma ascese mística qualificada, acabam por ter acesso privilegiado aos contatos com essas entidades e passam a ocupar a posição da fala, nas partilhas semanais, nos estudos e eventos em geral, em que um membro do grupo ocupa a função de instrutor que, ao modo de Trigueirinho, passa a trazer informações acerca do que foi revelado nesses contatos. Passam a ter autoridade incontestável naquilo que dizem, e os que o ouvem podem fazer questões, e raramente tais questões são colocadas de modo a contestar o que foi dito. Este Outro invisível, pois tem a função de conferir poder ao contatado que se dispõe à tarefa de enunciar verdades atualizadas sobre temas os mais diversos.

No evento de abertura do Encontro Geral de 2010, subiu ao palco de F2 um jovem monge que se sentou ao lado de Trigueirinho. Tratava-se de Thomas, que iria compartilhar com mais de duas mil pessoas o seu trabalho na Rede do Tempo, com o Grupo Operativo do qual faz parte. Ele começa por fazer um relato: em julho de 2008 se deu a primeira viagem ao retiro da Rede do Tempo. Integrantes de Figueira e Aurora foram para a serra do Rio Roncador. A pauta foi cumprida. O retiro dessa Serra, no plano sutil, era regido pela grande Fraternidade Branca. Thomas esclarece que a Rede do Tempo é composta por treze retiros espalhados em toda a extensão das Américas que guardam os discos solares; estes, por sua vez, possuem informações cujo propósito é o de “transladar o planeta Terra do tempo alternativo ao Tempo Real do Universo, do qual a Terra está apartada”.

Através de oração e mantralização, afirma Thomas, a Hierarquia espiritual vem mantendo contato e envia informações; foi revelado que o retiro do Roncador, na região Centro-Oeste, é uma das bases de formação de Figueira, e está presente na aura de Figueira. A tarefa também consistia, nesse retiro, em acessar informações dos templos de Ibez, que ficam localizados no plano sutil da região. Durante a expedição, lembravam-se da história de um coronel que desapareceu sem deixar rastros, e ocorria frequentemente um pensamento nos mais inabitados às trilhas: e se aparecer uma onça?

Quando o grupo estava em oração, relata Thomas, houve uma aproximação muito grande da consciência indígena. Foram os índios, tanto no plano físico como no plano sutil, que receberam o grupo e havia, de acordo com o monge, “um profundo sentimento de pertença para com aquilo que contatava”. Para mostrar que não se tratava de impressões periféricas, a Hierarquia afirmava que a regência do retiro do Roncador era da Consciência Indígena. Na última noite,

lua cheia, em um imenso jardim indígena, no silêncio da mata, houve o grande acontecimento: nos planos internos, vieram indígenas de todas as culturas do planeta e celebraram um tratado de parceria que resultou em um forte fator de proteção em todas as viagens. “Nunca houve nenhum desencontro com os reinos nesse sentido. A cada visita, um quebra-cabeça foi sendo montado, e revelava uma profunda ignorância nossa sobre a história do planeta.”

O grupo foi convidado a ir às selvas do Peru, fazer contato com o retiro denominado Paititi. Os Índios Matiguangas foram seus guias até a região onde está situada, no plano sutil, a civilização intraterrena de Miz Tli Tlan, centro regente do atual ciclo planetário (TRIGUEIRINHO, 1993). De lá migraram para Pucharo, seguindo rio acima onde as águas não estavam muito navegáveis. Em todo momento da viagem, Thomas afirmava, a consciência indígena esteve presente. O monge argumenta que um tal campo de consciência formado pelos povos não foi por acaso: fazia parte de uma estratégia para a evolução do planeta; os indígenas eram ligados à Atlântida e tinham importantes funções, como o de liberar o peso kármico da Atlântida, trazer a percepção do mundo pelo coração, integrar-se com a natureza. Para o indígena (mitificado certamente pela narrativa de Thomas), tudo é consciência, porque tudo é vida: rios, montanhas, florestas.

Todo o reino vegetal guarda profundo vínculo com a consciência indígena, afirma Thomas, pois foi a parte da humanidade que mais conseguiu doar e receber amor, aproximar-se da Unidade. Muitos dos princípios éticos que serão vividos pela humanidade foram cultivados pelos indígenas. Segundo Thomas, uma parte da consciência indígena ficou aprisionada nos substratos etéricos do planeta através do processo de colonização. Nesta viagem do grupo operativo, foi revelada, pois, o que Thomas chamou de “a verdadeira história dos povos indígenas”. Ele destacou a imensa importância do grupo de mais de mil pessoas que o ouvia: irradiar essas informações para que haja outra percepção dos povos indígenas, a fim de que possa ser liberado do mental coletivo o conceito negativo que os índios possuíam junto à consciência branca (que, por sinal, tem muitos débitos em relação ao que foi feito dos índios).

Certamente, um ouvinte atento perceberia o tom algo fabuloso com que tal narrativa parecia assumir. No entanto, colocando entre parêntesis as objeções dos saberes históricos e antropológicos, podemos destacar as significações que se apresentam nesse relato. De acordo com o monge, os índios representam “guardiães e vigilantes” responsáveis por resguardar a experiência do aprendizado com a natureza. Os indígenas ascendidos em suas tradições são os ir-

mãos maiores, a quem se deve o respeito e a humilde disposição para aprender. Nesse esforço de síntese, Thomas compartilha ainda a informação de que a junção da consciência Crística com a consciência indígena foi um projeto humano inacabado, em parte principiado pelos jesuítas, que se desviaram de sua meta.

Thomas conclui o relato dizendo que é preciso “liberar toda a carga de negatividade , de preconceito e ignorância da humanidade”. Como explicar, questiona o monge, que “esses seres, vistos como atrasados, fossem elevados espiritualmente enquanto a nossa civilização, considerada avançada, esteja na situação de risco em que se encontra? Que realidade tem os nossos livros de história que até trinta anos atrás relatava o índio como primitivo?” E por fim: “onde estávamos nós enquanto tudo estava acontecendo? Sem conhecimento nenhum, totalmente apartados e alheios à vida real do planeta”.

O Outro, aqui representado pela consciência indígena, é figurado como um redentor, como possuidor de um conhecimento e uma habilidade supra-humanas. Entretanto, essa consciência está em grande parte desencarnada, pois os índios que habitam no atual ciclo precisam de misericórdia, pois já não são mais herdeiros do que representou o “tipo evoluído” dos índios, em parte exterminado pela colonização. Esse Outro detentor de sabedoria é também, portanto, inacessível, salvo através de um tipo particular de intercâmbio proporcionado pela vivência mística. Uma visão romântica acerca do indígena não é exclusividade do grupo de Figueira.

6.4.2 Terra Mirim: encontro com o Outro

A Fundação Terra Mirim escreveu sua história a partir da relação com o outro dentro de si, através dos trabalhos xamânicos conduzidos por Alba Maria. Quando se depararam com o sonho coletivo de construir uma comunidade rural, vindo de uma longa trajetória urbana, os pioneiros de Terra Mirim enfrentaram o seu *modus vivendi* antigo. Era um outro subsumido, renegado como um ser d hábitos nefastos e pouco adequados para a realidade do sonho. “Não foi fácil”, assevera Khalima.

O outro encarnado nas comunidades quilombolas foi também sendo aos poucos conquistados. Se os adultos “batiam a janela na cara” dessa primeira geração da comunidade, as crianças dos quilombos passaram a ser mais receptivas e a participar das vivências. Com o tempo, o intercâmbio passou a ser freqüente.

Também o outro se manifestava no relato de Khalina acerca do trabalho com a Polícia Militar; Foi um encontro inaudito: policiais que viviam em um sistema de valores radicalmente diferente sendo estimulados a desenvolver a “feminilidade do ser”. Depois do programa, muitos se tornaram amigos da comunidade, frequentam-na e contribuem para com suas atividades.

O tema da Ecoarte deste ano de 2010 foi intitulado Raízes. Trazia uma referência às origens africanas e contou com a participação de intelectuais e artistas envolvidos com a causa do movimento negro. Um discurso pautado pela luta pelo reconhecimento identitário foi o marco da manhã de palestras, que teve como encerramento a fala de Alba Maria, convocando a todas as escolas do município de Simões Filho a contar a “nossa história”. O resgate da história, é, diz ela, o conhecimento de nossa raiz. Não existe árvore sem raiz, não existe povo sem raiz. Quem desconhece suas raízes se torna presa fácil de manipulação. “É preciso guardar a memória de nossas avós” - ela afirmava, circulando o espaço da Casa das Artes, rodeada por uma platéia de adultos e crianças da região, alguns estrangeiros e freqüentadores diversos da comunidade.

No entanto, um raciocínio de tipo diferente marcou a fala de alguns; um afrouxamento das propostas políticas mais “radicais” pôde ser ouvido quando da fala de uma pessoa da platéia - mas que estava vestindo a camisa da Fundação Terra Mirim - propôs espécie de não 'ódio, de uma reparação “pela ternura, pelo amor, pela união”. O palestrante reagiu a tal intervenção, alegando que ele atuava com o real e não com o ideal, e que havia uma racialização no país que precisava ser evidenciada, que as crianças com as quais ele lida precisam ser alertadas pelo que pode acontecer na vida delas. Conta que não pode correr em Salvador, pois, “indo pegar o ônibus com pressa” foi rotulado como marginal por policiais que o viram correr. Resaltou a “questão histórica” e de como esta se reflete na distribuição de recursos na sociedade atual: os postos de trabalho, a presença do negro nas universidades; Mencionou uma lei do final do século XIX que proibia expressamente os negros de freqüentarem as escolas, e concluiu seu discurso olhando nos olhos de quem lhe perguntou: “respondi à questão?”.

Teatro dança, capoeira e um sarau com artistas locais marcaram o evento. Esse tipo de atividade representa, em boa medida, o auge da atual fase da comunidade: em que se dá uma maior abertura e enraizamento junto à região, aos outros tantos que ali habitam. Enquanto essa tese está sendo escrita, houve, no dia 22 de novembro, uma manifestação contra o pedágio, liderado por Terra Mirim, mas com a participação dos quilombos, moradores de comunidades circunvizinhas e até de policiais, de acordo com Khalima. Paralisaram o trânsito da BA 093 (que dá acesso a Camaçari) das 06h às 09h. Foi brilhante, afirmou Alba Maria, ao se referir à atuação de Carlos, morador do entorno que, de alto falante, expressava sua indignação.

6.4.3 Conclusões do capítulo

A articulação entre as categorias aqui propostas – o corpo, o outro e o mundo – permitiu revelar um conjunto de significações específicas que conformam a atitude dos grupos. Vimos, por exemplo, a noção de corpo como agente no yoga, como que dotado de potencialidades ocultas; e como em Figueira esse pólo aparece demasiado fraco em relação às potências da alma: corpo aqui aparece como expressão desencantada, para quem não se deve dar muita atenção. É dito, inclusive, que o yoga físico está deveras ultrapassado, que é necessário transcendê-lo. Já em Terra Mirim, o corpo é para ser cuidado, curado, usufruído, pois tem sua beleza própria.

O mundo é para ser conquistado pelos yogins contemporâneos. Para Terra Mirim, o mundo deve ser aceito em todas as suas contradições e transformado. Em Figueira, o mundo há de passar por violenta transformação a fim de ser curado.

As dimensões do outro revelam um terreno rico para se pensar a alteridade, o que, foi em parte explorado neste capítulo. O reconhecimento, a aceitação, a convivência, a negociação, o serviço – foram algumas das práticas examinadas nessas páginas. Permanece pois, aquilo que Touraine frisou em seu Pensar outramente: “Nós sempre vivemos sob o olhar do outro. É uma outra figura de nós mesmos, já que geralmente somos nós que a sentimos como nossa. Nunca é um olhar estrangeiro, mas, se ele viesse a desaparecer, nós também cessaríamos de existir como ser humano.” (TOURAINÉ, 2009, p.139)

□ Conjunto de escrituras sagradas do Hinduísmo, incluindo o épico Mahabharata, que conta a lendária guerra entre os pandavas e os Kurus, de onde surge o famoso Bhagavad Gita, diálogo entre Krishna e Arjuna. Krishna, a divindade, representa a consciência Suprema, Universal, e Arjuna, o arqueiro, representa a consciência individual.

Das principais denominações temos:

Raja Yoga (ou Yoga Real)– Yoga do controle mental – professado por Patanjali, também chamado de ashtanga Yoga, de natureza clássica;

Bhakti Yoga – de natureza devocional, o movimento Hare Krishna é uma de suas expressões mais populares no Ocidente;

Jnana Yoga – chamado Yoga da sabedoria, de natureza especulativa;

Karma Yoga – Yoga da ação desinteressada, do qual Gandhi é um de seus maiores expoentes;

Hatha Yoga – mais difundido e popularizado no ocidente, por incluir exercícios físicos,mas não se restringir a eles, lida com o sistema energético-sutil e com um modo singular de compreender o Yoga;

Tantra Yoga – mais recente é considerado o pai do Hatha Yoga e é o que mais possui vínculos com a tradição budista (certamente por também ser considerada uma escola herética do sistema hindu);

□ Escola filosófica, de tendência naturalista, que explica a origem do cosmos e a sua dissolução, bem como as relações entre Purusha (consciência) e Prakriti (matéria). Alguns a consideram precursora do Budismo e, para muitos estudiosos, é considerada a teoria do Yoga.

□ A propósito, esse membro era eu mesmo e o mantra era uma invocação aos centros planetários.

□ Fiz parte da equipe que limpou, varreu, lavou os salões.

□ Desde 1988, o planeta Terra está protegido de invasões de seres extraterrestres com más intenções, como o século XX presenciou, de acordo com os livros de Trigueirinho.

7 CIDADÃO DO MUNDO, CIDADÃO DO ALÉM - *Conclusões*

O que temos que desenvolver no mundo, hoje, é o cidadão do mundo, e pôr fim a este nacionalismo brutal que tem sido a fonte de tanto ódio no planeta. (ALICE BAILEY, in: Autobiografia inacabada)

7.1 QUESTÕES REVISTAS

Em um sentido mais amplo, inscrevo o meu estudo sobre o misticismo ecológico na perspectiva de compreender a religião em seus efeitos, e nesse caso, a aproximação com as abordagens acerca do movimento social tornou-se necessária. Primeiramente, como procurei mostrar no capítulo inicial, a maioria dos estudos situa a Nova Era como herdeira do movimento de 68, contracultura e contestação que marcaram uma década e que tiveram ampla repercussão global. Alguns estudos citados no primeiro capítulo apontaram para a derrocada dessa atitude contestatória no seio do próprio movimento, demonstrando uma crescente tendência à profissionalização e ao denominado “triunfo do terapêutico”. Assim, o que poderia ter sido considerado um lema da primeira geração da Nova Era: “para mudar o mundo é preciso mudar a si mesmo” passa a ser substituído para algo como: “cuide de si mesmo que o mundo se ajustará a você”. Essa tendência, portanto, se aproxima da auto-ajuda, que é vista por muitos como uma vulgarização dos ensinamentos da nova Era, ou como uma forma de assimilação pelo mercado desse material disponível. (BORGES, 2001)

As consequências dessa derrocada da utopia no movimento não aparecem, todavia, como a forma absoluta que o movimento incorpora. O fenômeno está longe de ser homogêneo. Nem poderia sê-lo, visto que: “os problemas que movem a humanidade são infinitamente intensivos e infinitamente extensivos”. Apreendendo assim a *rationalle* metodológica de Weber, poderia assumir que, não sendo possível dar conta da totalidade da vida social, pude selecionar, a partir dos valores que nutro enquanto pesquisador, a visada que almejo tomar nessa investigação. Uma vez assumida a tarefa, uma certa “neutralidade axiológica” é esperada. Nesse caso, uma tal ambição teria como principal motor o de conferir legitimidade ao estudo. Esta foi a busca representada nos capítulos que se seguiram. Cabe agora pois, tecer

considerações finais acerca desse percurso.

Em contraposição à tendência que apontava para a profissionalização e terapeutização da Nova Era, tive contato com trabalhos como os de Contepomi (1999). Assim escreve a autora, em seu texto *“Nova Era e Pós-modernidade: valores, crenças e práticas no contexto sociocultural contemporâneo”*:

Nas sociedades atuais manifesta-se um “reencantamento do mundo”, surgem e renovam as espiritualidades, florescem novos ídolos, mitos e crenças. Existe um entusiasmo com as mais variadas formas de sacralidade: êxito das sabedorias e religiões orientais, dos esoterismos e tradições européias, estudo dos Livros Sagrados. Com relação a isso, a Nova Era é uma de suas expressões mais genuínas dado que, segundo seus praticantes, o objetivo supremo é a transformação dos homens através dos meios espirituais e a implantação de uma nova Ordem mundial fundada no Sagrado. (CONTEMPOMI, 1999, p.141)

Não obstante o tom celebrativo desse estudo e de outros que integram o livro “A Nova era no MERCOSUL”, é também importante salientar as contradições e as rupturas que corrompem essa visão uniforme do movimento místico-ecológico. Ao longo dos capítulos desta tese, foi possível verificar a impossibilidade de uma compreensão totalizante que se defina, por exemplo, como o par antagônico consumo x contestação ou alienação x resistência em suas diferentes roupagens. Do mesmo modo, a leitura que se quer elucidar não se enquadra em uma resposta definitiva, afirmativa ou negativa, à questão trazida no primeiro capítulo: é possível pensar o movimento místico ecológico enquanto movimento social de contestação cultural? Quais as consequências dessa classificação? O estudo aqui empreendido utilizou referenciais teóricos da sociologia da religião, mas também métodos originários de uma etnografia e mesmo elementos teórico-metodológicos de uma etnometodologia e do interacionismo simbólico para analisar situações específicas que caracterizaram os grupos estudados. Agora o esforço consiste no enfrentamento desses achados com a questão política. De início, foi possível observar algumas trajetórias políticas dos atores que pertencem às comunidades. Em seguida, os ingredientes políticos particulares que as comunidades desenvolvem em si mesmas (capítulos 2 e 3). Em terceiro lugar, a presença da comunidade partilhando o mundo da política (capítulo 4). A pergunta que nos fazemos é: que concepções de política orientam essas perspectivas?

7.2 RETOMANDO TRAJETOS OU: A ARTE DE SALVAR MARIPOSAS

Em Figueira: Kenya (40) militou no PMDB na época das Diretas Já, foi do PC do B e depois do PT, onde acompanhou com esperança a eleição de Lula. Passava ciclos em Figueira e agora, setembro de 2009, decide vir para ficar: “Já era pra ter vindo”.

Eduardo (34) começou estudando Ciências Sociais, mas abandonou e partiu para Agronomia, pois queria algo mais “prático”. Seu objetivo: ajudar na sustentabilidade de comunidades alternativas. Seu ideal: servir ao Divino. Desacredita da política partidária, embora vote no PT.

Rodrigo (28): surfista, carioca, viajou mês passado para Nova Zelândia, pratica Yoga, sempre frequentou escolas iniciáticas, nunca se interessou por ‘política’.

Christian é argentino, tem 35 anos. Fotógrafo, pratica yoga e é casado. Vieram, ele e a esposa, para Figueira pela primeira vez, mas já tinham lido os livros de Trigueirinho. A esposa está em F2 e ele em Vida Criativa. Quando adolescente, chegou a militar em campanhas políticas, mas rapidamente se desiluiu com os partidos. É um buscador da Realidade 'Última. Pretende vir morar em Figueira quando tiver filho, pois, para ele, o mundo de fora *no tiene solucion*. Atuou em rádio comunitária e se interessa por política na América Latina.

Ramana, 17 anos, de Olinda, decidiu vir morar em Figueira, “goste quem gostar”. Sua mãe já era frequentadora assídua e foi hippie. Seu pai foi militante político de esquerda, mas “hoje está desacreditado da política”.

Fabiana (35) vive com seu companheiro em Itacaré-BA. É artista plástica e tem viajado pelo país para conhecer propostas alternativas de vida. Veio ficar em Figueira por três semanas, afirmando-se curiosa e inquieta. Engajava-se nos trabalhos com grande entusiasmo, mas questionava o “excesso de perfeição”. Era simpatizante do PT.

Ana Olga, 65 anos, argentina. É psicóloga, começou na linha freudiana, terminou na Jungiana. Era comunista e atéia, mas depois de uma série de “coincidências” que ela interpreta como símbolos da realidade transcendental, e também depois de sua viagem a Macchu Pichu, entregou-se ao Divino. Mora em Figueira há 13 anos.

Neuza, 40 anos, vem a Figueira com frequência. Votou em Lula para presidente. É voluntária de um serviço em Porto Alegre que presta apoio aos suicidas.

No café do Museu Rodin, no bairro da Graça em Salvador, Angélica²¹ conta como votou para as eleições presidenciais deste ano de 2010: no primeiro turno, escolheu “o branco da pureza”; no segundo turno, anulou o voto com a determinação de quem quer manter a “neutralidade” e não quer confirmar o que, para ela, já deveria estar superado. Essa atitude se relaciona com o estilo de vida místico extramundano: não quer mais nada deste mundo: busca por relacionamento, por posição social, por sucesso profissional – nada disso lhe importa. O que almeja? Consagrar-se cada vez mais à tarefa de canalização de uma consciência superior no planeta. “Só preciso de um canto para ficar sozinha e em silêncio, a fim de dedicar às minhas práticas”. Da última vez que fiquei em Figueira, durante três meses, passei por alguns procedimentos no núcleo Sohin, e só agora percebo os seus efeitos. Que procedimentos? Cura através de banhos ervas, pedilúvio, mantralizações durante esses atos vividos como cerimoniais. Cura esclarece Angélica, é descobrir quem você realmente é. Cada vez mais desidentificar-se com essa situação de uma humanidade doente, de escolhas e desvios “que nos conduziram até aqui”. A origem desses desvios se encontra na idéia de que as coisas do mundo e da vida são para usufruto do homem, incluindo os animais, a natureza e mesmo os próprios homens. Para ela, o essencial é deixar de ser um usufruidor para ser um servidor. Enquanto se delicia com o sorvete de creme e chocolate, servidos no café onde se deu a conversa, Angélica conta um pouco a sua história: foi nos Estados Unidos que ela teve acesso a primeira prática de Hatha yoga, no estilo Sivananda, o que lhe deu uma alegria indescritível. Também teve contato com o Bhakti yoga, através do movimento Hare Krishna, quando viveu algum tempo na comunidade deles, aprendendo a cozinhar para o Divino. Em seguida, viajou para a Índia com seu companheiro argentino que ensina Iyengar Yoga e lá visitou o ashram de Ramana Maharishi, ficou impressionada com as emanações desse lugar, no pé da montanha Aruchala. Conta-se que o sábio ensinava através do silêncio: os discípulos sentavam-se junto a ele e eram transformados. Ramana deixou esse mundo vitimado por um câncer que, em nada perturbou a sua atmosfera e representou o seu próprio – e radical – desapego ao corpo.

Angélica voltou ao Brasil e aqui teve contato com Figueira, lendo os livros de Trigueirinho.

Seu caminho se tornou cada vez mais claro: continua ensinando yoga, mas sem fazer alarde, sem publicidade, acolhendo quem chega ao seu encontro. Ganha o suficiente para pagar seu plano de saúde (pois não quer dar trabalho à sua mãe, com quem mora no bairro da Graça) e para comer no Restaurante Rama, viajar para Minas e para Aurora, no Uruguai, onde esteve recentemente. Mas Angélica também contou sobre o trabalho que vem fazendo junto ao grupo de Salvador, referente ao projeto “Levanta-te e anda”, coordenado por dois padres ligados à Igreja da Trindade na Cidade Baixa. Uma das pessoas que Angélica acompanhou come lixo compulsivamente e sofre de uma espécie de epilepsia ainda não-diagnosticada. Ela o conduziu ao Instituto Pedro Mello onde pôde localizar o cartório onde tal pessoa foi registrada, a fim de obter a certidão de nascimento. O próximo passo: ir até o SAC e obter a identidade para, assim, conseguir o cartão do SUS. Sem esperar nada em troca, nem mesmo qualquer tipo de reconhecimento ou gratidão, apenas estar com o outro, atender às suas necessidades. “Estar no mundo sem ser do mundo” corresponde à sua permanência na cidade. Acredita que, com o tempo, os vínculos kármicos que ainda a prendem aqui vão, aos poucos, sendo dissolvidos, e ela vai poder morar em Figueira, ou em outro Centro. Fez questão de frisar que não se trata, como no yoga, de um caminho individualista em que se busque a iluminação pessoal, mas o de contribuir para com o planeta, nesse final de ciclo. Acredita firmemente no poder da oração para transformar as situações, do mesmo modo que acredita que dois seres de elevada consciência conseguiram movimentar forças ocultas que impedissem a vitória do nazismo na segunda guerra mundial.

Tais relatos, os primeiros apresentados de forma breve e este último visando certo aprofundamento, nos fazem refletir que as trajetórias existenciais destes agentes estão entremeadas por uma certa conformação de atitude perante à política convencional, e nesse caso, uma descrença vai se tornando preponderante nos relatos; mas também de um estilo de vida que configura uma reaproximação, ao menos daquilo que para Arendt é próprio da política: a ação entre os homens.

7.3 A REJEIÇÃO À POLÍTICA OU A DEPURAÇÃO DO MESSIANISMO

Em um atributo do monastério de Figueira, pode-se ler: “Assistir impassível a criação e a destruição das formas”. É essa a atitude básica do místico perante a política? A imagem

sugerida parece apontar para uma indiferença às “formas” pelas quais a sociedade atual se organiza. Essa imagem é todavia atenuada pela atitude de colaboração e mesmo parceria em atividades específicas, quando foi observado, no capítulo 1, o pedido do prefeito de Carmo da Cachoeira para que o grande evento anual de Figueira fosse cancelado em virtude da gripe de 2009, ou no capítulo 4, as atividades em sincronia com o hospital da cidade e o corpo de bombeiros, bem como o contato harmonioso para com as igrejas.

Em um momento de partilha, todavia, ouvimos Trigueirinho: “Enquanto o mundo cria formas, estamos descalços, sem malas, nus”. Esse aparentemente total desprendimento das estruturas convencionais sugere, contudo, uma atitude de indiferença quanto ao que ocorre na política hoje, pois, para os adeptos, tudo está contaminado por “forças involutivas”.

E de fato, em Figueira, encontramos a radicalização dessa atitude de total rejeição à atividade política: Jovens, sobretudo, aspirantes à vida monástica, celibatários, que descrêem da política com a convicção de que suas estruturas estão viciadas. Sandra, argentina, diz com firmeza na voz: “Não é mais para ter partidos. Somos universais. Não tem mais que ter fronteiras, nem religiões fundamentalistas.”

Essas vozes ecoam. Que sentido sociológico trazem? Aqui é necessário precisar o tratamento que estamos dando ao termo “política”.

Assim como John Holloway (2003) elabora uma distinção entre o poder-fazer e o poder-sobre na sua busca por espaços de anti-poder, podemos fazer uso de uma distinção entre a política convencional, enquanto atividade cujos partidos políticos são a máxima representação, com a política enquanto exercício de liberdade, tal como Hannah Arendt a entendia, no sentido mais originário do termo. Em sua “Introdução na política” (2010),” Arendt discorre sobre os preconceitos contra o que “a política é, e o que é, de fato, a política hoje”. Tais preconceitos contra a política, vai dizer Hannah Arendt, não são juízos. “Eles indicam que nos deparamos com uma situação na qual não sabemos, pelo menos não ainda, conduzir-nos politicamente. O perigo é a política vir a desaparecer inteiramente do mundo. Os preconceitos invadem nosso pensamento, jogam o bebê fora junto com a água do banho, confundem a política com aquilo a que levaria ao seu próprio fim e apresentam essa catástrofe como algo que é inerente a natureza das coisas e, portanto inevitável. (ARENDR, 2010, p.148)

Para Hannah Arendt, a política se baseia no fato da pluralidade humana. Ela aponta para uma certa superficialidade na filosofia, na teologia e na ciência ao lidar com o homem, no singular, e coloca duas razões para que a filosofia nunca tenha encontrado um lugar onde a política pudesse concretizar-se. A primeira é a suposição de que há no homem algo de político que pertence à sua essência. Isso simplesmente nega o fato, para Arendt, de que o homem é apolítico. A política surge entre os homens; portanto, absolutamente fora do homem. A segunda é o conceito monoteísta de Deus, a cuja imagem se diz que o homem foi criado. “Desde o começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição às suas relativas diferenças.” (ARENDR, 2010, p.147)

culturais e na vida cotidiana das pessoas.” (MELLUCCI, 1989, p.17). Ele sugere que o envolvimento pessoal e a solidariedade afetiva são condições para a participação em muitos desses grupos, uma vez que os conflitos que os mobilizam “saem do tradicional sistema econômico-industrial para as áreas culturais: eles afetam a identidade pessoal, o tempo e o espaço na vida cotidiana, a motivação e os padrões culturais da ação individual”.(MELLUCCI, 1989, p.18).

7.4 YOGA E A SUPREMACIA DA AÇÃO OU YOGA PRA QUEM NÃO TÁ NEM AÍ

Em termos doutrinários, a disposição para agir é atributo essencial do yogi. Tanto na literatura védica, com o diálogo entre Arjuna e Krishna quando este o exorta a ação, seja na modalidade denominada Karma Yoga, e que tem em Mahatma Gandhi um de seus principais nomes, o yogi está, via de regra, disposto a ação. Uma ação reflexiva, todavia, é o que assevera professores como Desikachar, filho do fundador do Ashtanga Vinyasa Yoga e um dos principais expoentes de Hatha Yoga do século XX:

Se sentimos modéstia e humildade por um tempo, isso não significa que superamos nossas tendências egoístas. Nunca sabemos quando uma certa forma de *avidya* (*ignorância*) vai aparecer mais claramente. É como plantar sementes; assim que elas recebem água, fertilizante e ar, começam a germinar. (...) Nunca deveríamos nos acomodar, convencidos de que estamos livres de *avidya*. Porque as quatro faces de *avidya* não aparecem sempre na superfície, devemos ficar atentos ao fato de que seu poder e intensidade podem mudar sempre. (DESIKASHAR, 2007, p.135)

Uma importante noção que compreende os condicionamentos da ação no mundo pode ser aqui evocada. Trata-se do *samskara*, traduzido como “reação habitual formada pelo passado” (DALAL, 2001, p.358). As repetições, os hábitos, os vícios, tudo aquilo que o yogi deve combater em sua ascese, representam também impedimentos para a conquista da habilidade na ação.

Com muita frequência, é a mente que decide para onde dirigiremos nossa atenção. Ela faz isso porque foi condicionada a fazê-lo. O condicionamento da mente que permite que ela tome sempre a mesma direção é chamado *samskara*. *Samskara* é a soma total das nossas ações, que nos condiciona a nos comportarmos de uma determinada maneira. (DESIKASHAR, 2007, p.145)

Essa educação da atenção, também presente no budismo, seria um dos ingredientes possíveis de serem trazidos à tona em uma oficina de yoga para militantes, conforme o depoimento de um dos frequentadores de Figueira menciona, ao referir-se ao Fórum Social Mundial, numa das edições de Porto Alegre. No entanto, e aqui temos uma inversão bastante promissora quanto ao Sagrado, essa educação dos sentidos, da mente e da atenção, há um grau de aceitação anárquica do mundo vivido para compor o ritual do yogi tântrico:

Tudo que a mente convencional, que está sobrecarregada por todos os tipos de ilusões, desilusões, incompreensões e emoções negativas, rejeita como indesejável ou como censurável, a mente disciplinada do iniciado tântrico recebe abertamente como uma forma do Divino. (FEUERSTEIN, 1998, p.254)

Uma atitude meditativa, de puro deleite com o presente, a que destino político levaria? De acordo com os depoimentos trazidos no segundo capítulo, a simples prática diária não parece convergir necessariamente nessa transformação que o místico-ecológico parece ensejar, como quer ao menos uma das professoras de yoga entrevistada: para Laura, a transformação da consciência, o estado de presença, é adquirida pelo corpo. “Tenho fé no corpo”, diz ela.

Ao indagar acerca da posição política individual de cada agente do grupo de professores estudado no segundo capítulo, a maioria se mostrou favorável ao PT, mas não como uma atitude diferenciada. Virgínia e Fábio alegaram não “entender de política”, num posicionamento algo semelhante ao rol de preconceitos contra a política que Hannah Arendt detectou. No entanto, eles fazem reciclagem de lixo, defendem uma atitude anti-consumista

em suas aulas, preocupam-se com o meio ambiente, atuaram dando aulas para meninos de rua por uma ONG, em um trabalho voluntário.

Depois de evidenciar dados alarmantes da crise ambiental que assola o planeta, assim escreve Georg Feuerstein, em seu livro *Yoga Verde*:

Estamos apelando para todos os praticantes de Yoga para que intensifiquem a sua prática tornando-se viras, ou “heróis”, no velho sentido da palavra, que colocavam o bem-estar dos outros antes do seu conforto consumista e predileções não analisadas. É chegada a hora de viver o Yoga com o máximo de exuberância e legitimidade que possamos reunir. Se os praticantes de Yoga não reagirem a esta crise ímpar e perigosa, quem irá fazê-lo? Vamos usar esta crise planetária como uma oportunidade única como indivíduos e como espécie. (FEUERSTEIN, 2010, p.150)

Essa parece ser a postura idealizada por aqueles que esperam ver nos professores de yoga, profetas exemplares do misticismo ecológico. Assim apregoa um representante internacional de uma determinada linha de yoga:

Quando aplicada pelos praticantes em seus respectivos campos de atividade, a Kriya Yoga pode ajudar a produzir uma transformação na sociedade. Sua prática regular e sincera gera uma perspectiva cada vez mais ampla do Eu. A realização do verdadeiro Eu substitui, então, a consciência do Ego. E a atividade torna-se um meio de servir amorosamente à Divindade, vista agora em todos e em tudo, num florescimento da Visão Universal do Amor. Como foi descrito nos capítulos anteriores, em vez de renunciarem ao mundo, todos os 18 siddhas deram contribuições valiosas a suas sociedades em vários campos e dedicaram-se a promover a evolução da consciência em nível mundial. (SATCHITANANDA, 2005, p.161)

Não obstante tais preocupações, a ação yogi permanece em grande parte polarizada no cuidar de si que o movimento como um todo inspira. Esta observação aparentemente banal nos leva a uma questão pouco enfrentada ao longo dessas páginas, que dizem respeito ao engajamento. Engajar-se em um movimento, envolve diversos graus de adesão, desde essa empatia com a natureza e com as “boas causas” até o ativismo mais incorporado como alguns membros de Figueira e Terra Mirim pareceram demonstrar. Em *L'action altruiste: contraintes et opportunités de l'engagement dans les mouvements sociaux*, Florence Passy procura estudar as motivações de engajamento nos movimentos sociais e o funcionamento de suas redes, particularmente de movimentos sociais de solidariedade. Ela afirma que o engajamento é

“*l'affaire*” de uma minoria. A entrada no espaço público comporta custos, às vezes exorbitantes segundo os meios da ação utilizados ou segundo os regimes políticos afrontados. “Se não é simples compreender aquilo que leva uma minoria de pessoas a se organizar para defender um interesse comum, o é ainda menso quando o objetivo da mobilização é defender o interesse dos outros. (PASSY, 1998, p.3). Observemos, pois o grupo que caminha para um engajamento maior nas relações com o outro.

7.5 TERRA MIRIM: A INCORPORAÇÃO DO OUTRO OU A MIOPIA HISTÓRICA

Na mesa redonda de abertura da Ecoarte 2010, Alba Maria encerra o bloco de três debatedores que vieram para falar, a partir de suas perspectivas relacionadas à educação, arte e cultura, das raízes africanas e das posições do negro na sociedade/ Alba instigava a todos a pensar em “nossas raízes”, em afirmá-las, em afirmar a diversidade e a beleza de cada um. Ela chamou a atenção para os alisamentos e as tinturas – verdadeiros venenos – como forma de subvalorizar a diferença e a beleza da diferença. Mencionou a importância de contar a história dos negros nas escolas de Simões Filho, pois “um povo sem raiz é facilmente manipulado”. Após sua fala, foi aberta uma sessão de perguntas. A primeira pessoa a perguntar estava vestida com a camisa do evento, era uma jovem senhora de tez pálida e cabelo liso. Ela elogiou a fala dos participantes e questionou ao professor e fotógrafo Gil: “como construir uma outra forma de reivindicação dos negros na sociedade? Que não seja baseada na vingança, mas na ternura, no amor?” Gil olhou diretamente para a questionadora. Pareceu dar a impressão de que já conhecia aquele “tipo” de questão. Iniciou sua resposta dizendo que se baseava no real e não no ideal. Frisou a situação de discriminação pelo qual os negros são obrigados a passar, ainda hoje, na cidade de Salvador, quando ele mesmo, ao se apressar para tomar um ônibus em frente à praça municipal, foi abordado por dois policiais como se fosse um assaltante a correr. Chamou a atenção para os lugares em que o negro ocupa na sociedade, sempre em posições subalternas, mencionou que no século XIX e início do Século XX havia uma lei proibindo a entrada dos negros nas escolas. Falou da necessidade histórica das políticas de reparação, e que isso representava a luta por dignidade. Criticou os que criticavam a política de quotas, alegando que se tratava de justiça histórica para quem sempre foi injustiçado. Seu trabalho com as crianças negras passa por conscientizá-las de tudo o que pode acontecer na vida delas, para que se fortaleçam, estejam preparadas: os salários entre brancos e negros são

diferenciados, os olhares são desqualificadores etc.

O segundo palestrante era o atual secretário de cultura do município de Simões Filho. Mostrou-se como amigo e admirador do trabalho de Terra Mirim, dizendo que era “um trabalho não apenas para Simões Filho, mas para o mundo”, visto que Alba Maria é reconhecida na Europa e sempre tem uma grande circulação de pessoas estrangeiras visitando Terra Mirim, apaixonadas por esse lugar. “Saio mais forte quando venho aqui”, diz ele. Retoma a importância do “amor” nas relações.

Aqui estamos diante de três discursos presentes nos movimentos sociais. O primeiro, representado por Gil, está relacionado ao debate sobre o reconhecimento identitário, um dos pilares dos “novos” movimentos sociais. O segundo, insinuante em sua fala, diz respeito a luta por redistribuição de recursos, uma demanda classificada pelo culturalismo como secundária, visto que o determinante da má-distribuição de recursos é a desigualdade cultural. Curioso notar como no caso brasileiro, essa polêmica não se sustenta: as duas demandas tornam-se imbricadas, e uma depende da outra para se fazer visível. O terceiro discurso, a terceira margem, advoga por uma espécie de “reconciliação”, “criatividade”, “ternura”. O solo de onde partem tais valores certamente encontra no místico sua principal fonte de inspiração. É a vivência mística que possibilitará esse entendimento?

7.6 UMA APRENDIZAGEM PARA A POLÍTICA

No primeiro capítulo, ao principiarmos a discussão sobre misticismo e política, invocamos como dois ingredientes centrais do místico: o cuidar de si e o cuidar do mundo. Vimos ao longo dos capítulos que esses dois ingredientes assumem diferentes gradações nos grupos aqui estudados. Conforme visto acima, enquanto no Yoga, encontramos o forte apelo ao “cuidar de si”, em Figueira, o “cuidar do mundo” torna-se preponderante. Pode-se dizer que a Terra Mirim assuma uma síntese particular entre esses dois pólos. Se a Fundação começou a sua história com o foco no auto-conhecimento, em uma via terapêutica experimental, com o passar dos anos, foi se tornando mais e mais engajada nas questões locais, sobretudo nas áreas de meio ambiente, cultura e educação.

Antes desse enraizamento na comunidade, porém, a figura do andarilho sobressai: uma significativa parte dos habitantes temporários vivencia aquilo que foi chamado de identificações sucessivas, em que a mobilidade e o pertencimento a um grupo específico são instantes que se alternam na trajetória deste “buscador”. A imagem da mônada, em Tarde nos ajuda a compreender o grau de singularização do andarilho. A combinação, por vezes anárquica, de elementos do catolicismo, candomblé, yoga umbanda, budismo, marxismo, ufologia e xamanismo faz com que esse adepto do movimento místico-ecológico se “faça”, neste processo incessante do cuidar-de-si, nesta “preparação” para cuidar do mundo. A mônada representa o processo máximo de diferenciação. Para Gabriel Tarde, viver é diferenciar-se. O que poderia ser contraditório neste misticismo hodierno se torna intercambiável, assimilável, ainda que não isento de tensões. Essas tensões operam na temporalidade da trajetória, na confluência dos tempos da vida de cada agente que, migrando indefinidamente entre as alternativas, se perde de si para melhor encontrar-se.

Cada uma delas (as mônadas) absorve o mundo a si, o que é apreender-se melhor a si mesma. Elas bem fazem parte umas das outras, mas podem pertencer-se mais ou menos, e cada uma aspira ao mais alto grau de possessão; daí sua concentração gradual; além disso, elas podem pertencer-se de mil maneiras diferentes, e cada uma aspira a conhecer novas maneiras de apropriar-se de seus semelhantes. Daí suas transformações. É para conquistar que elas se transformam; mas como jamais se submetem a uma dentre elas a não ser por interesse, o sonho ambicioso de nenhuma delas se realiza inteiramente, e as mônadas vassalãs empregam a mônada suserana enquanto esta as utiliza. (TARDE, 2005, p.120)

Das trajetórias singulares, os andarilhos adquirem permanentemente os saberes e práticas dos grupos que temporariamente, os abriga. Um exemplo: Rafael, 23, que estava em Terra Mirim, revela-se possuidor de um conhecimento sofisticado do Calendário Maia e também das técnicas e da filosofia da permacultura. Incorporou-os no Encontro Nacional das Comunidades Alternativas, onde também chegou à intuição de que cada pessoa encontrada é um mestre em potencial. Um ideário em parte semelhante à hipótese que encerra o ensaio de Tarde sobre Monadologia: “Talvez a vida seja apenas um tempo de provas, de exercícios escolares e penosos impostos às mônadas que, ao saírem dessa dura e mística escola, vêm-se purgadas de sua necessidade anterior de dominação universal.” (TARDE, 2005, p.131)

Se há um grande número de adeptos em Figueira que possuíam uma trajetória como militante ou simpatizante da política -seja ela de partidos de esquerda, seja de movimentos sociais – é

possível arriscar uma explicação. Os anseios por transformação social não parecem mais ser nutridos pelas estruturas políticas convencionais; ou ainda, a promessa da política não se cumpriu para essas pessoas. Eles vão encontrar no trabalho com o presente em comunidades neorurais o caminho de transformar o mundo pondo as mãos na massa, mas também radicalizando uma utopia pouco reconhecível no âmbito político tradicional, visto que coloca a espiritualidade e a ecologia como dois campos em intersecção para uma cidadania planetária radical.

No entanto a visibilidade de tal proposta esbarra no problema da teoria geral da emancipação, que Boaventura de Souza Santos assim descreve:

Por um lado, em consequência da teoria geral, algumas lutas, objetivos ou agentes sociais serão postos na sala de espera da história por não ter ainda chegado o seu tempo; por outro lado, outras lutas, objetivos e agentes sociais serão reconhecidos como legítimos mas integrados em posições subordinadas em relação a outras lutas, objetivos ou agentes sociais.(SANTOS, 2010, p.43).

Em sua crítica ao eurocentrismo e americanismo presentes nas formulações nortecêntricas do pós-modernismo ele propõe uma espécie de cosmopolitismo subalterno ou insurgente. Em sua tarefa de evidenciar outras possibilidades de emancipação, subsumidas pela teoria geral, ou negadas pelo pós-modernismo vigente no discurso dos que pregam o fim da história, Boaventura de Souza Santos elabora o que ele chama de crítica da razão indolente, e busca, em boa medida, explorar o potencial de diálogo entre as experiências que ele quer chamar a atenção, através do conceito de tradução.

Em primeiro lugar, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece ou considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza social está a ser desperdiçada. É deste desperdício que se nutrem as idéias que proclamam que não há alternativa, que a história chegou ao fim, e outras semelhantes. (SANTOS, 2010, p.94)

Nesse esforço de tradução das experiências místico-ecológicas como atitudes de engajamento em potencial, uma noção útil é a do poder-fazer, de Holloway. Embora em grande parte subsumida pelo poder-sobre, poder de dominação, esta dimensão do poder aponta para uma característica da condição humana e que se encontra em Arendt no labor, no trabalho e sobretudo na ação. Mas Holloway procura adotar uma visão dialética a fim de apontar para o

fechamento de horizontes com que uma visão monolítica do poder encerra:

É importante enfatizar o antagonismo do poder-fazer no capitalismo porque a maior parte das discussões da corrente principal da teoria social faz vistas grossas á natureza antagônica do desenvolvimento do próprio potencial. A natureza antagônica do poder é dissimulada e se supõe que a sociedade capitalista proporciona a oportunidade para se desenvolver ao máximo o potencial humano. (HOLLOWAY, 2003, p.62)

Para emancipar o poder-fazer do poder-sobre, também presente nas comunidades, é preciso também estilhaçar a esfera do poder-sobre em seu próprio campo de atuação: infiltrar-se e desmontar sua lógica interna. Dos três grupos estudados, é certamente Terra Mirim o que mais atualiza esse potencial, na medida em que entra em constantes relações de conflito e negociação com as empresas do entorno, não obstante, segundo um informante, o objetivo de Alba Maria seja “fechar todas essas estruturas”. Ainda que este não seja o que lhe inspira, é válido mencionar a atual e freqüente participação da comunidade, sobretudo de Alba Maria, nos conselhos municipais.

7.6.1 Unidade como princípio de ação ou Bondade como virtude apolítica

É preciso ver em Figueira uma forma cultural particularmente singular: herdeira de um esoterismo conjugado ocidental e oriental, inspirada pelo cerne do catolicismo na figura dos santos e anjos revitalizada, a comunidade aposta na ecologia e em formas vanguardistas de energia e cultivo do solo. A sua abordagem médica é tributária de uma concepção de saúde não-convencional, bem como sua Rede de serviço é alimentada por noções de ativismo social de uma esquerda católica historicamente situada nas comunidades eclesiais de base. Entretanto, a via mística é altamente reforçada como um modo de atuação essencial na chamada “operação resgate dos seres”: a existência de monastérios em cada uma das áreas, a divisão dos monges e aspirantes em classes, tudo isso remonta a uma idéia de totalidade que configura o modo de existir transcendente e imanente da comunidade.

Conforme mencionado ao longo dos capítulos, a manutenção em Figueira se dá sob forma de doações e trocas de colaboradores e voluntários. Isso exige um alto grau de engajamento, visto que dois recursos escassos com os quais o ativismo tem que lidar é tempo e dinheiro. O

poder-fazer, no entanto, se alimenta de outras bases, quando se trata de motivações de cunho místico.

O que motiva a doação? Eis a complexa psicologia mística. Sua ação no mundo é, em tese, pautada pelo desinteresse, pelo esforço sincero de ajudar aos irmãos que, nesse caso, não são apenas os humanos, mas todos que integram a chamada Vida única. É claro que a medida e o sentido desse auxílio variam de acordo com o reino onde habita o Ser e o seu lugar na evolução. Assim os indivíduos místicos ambicionam tornar-se tão ‘esquecidos’ de si mesmos, que o próprio sentido de ambição e mesmo o próprio sentido de si perdem o sentido ou se transformam em outros signos. Se no Vedanta, o si é uma ilusão em si mesmo que vai desaguar no Brahman (Absoluto) e no Budismo, esse si mesmo, em ‘ultima instância não existe, e mesmo o Brahman é considerado o ‘ultimo grilhão, em Figueira vamos encontrar uma enorme composição de seres em um mesmo ser. No yoga de Sri Aurobindo, essa “ontologia” está melhor organizada e sintetizada e é, ao menos em parte, adotada por Figueira. Primeiro, em um mesmo indivíduo, vamos encontrar uma quantidade de seres: o físico, o vital, o mental, com suas diversas gradações. Ora, o ser que almeja transformações na sociedade pode querê-lo a partir do ser mental, de modo a tornar tal aspiração apenas racionalizada; no entanto, o ser vital pode continuar repetindo os mesmos padrões de consumo, as mesmas atitudes, por vezes contraditórias ao ideal.

Certamente o uso de um referencial do próprio campo de estudos para explicá-lo esbarra na posição metodológica de distanciamento necessário para com o mesmo. No entanto, tais incursões são aqui e alhures realizadas não para legitimar os saberes do yoga, por exemplo, mas para interpretar a compreensão prévia que seus agentes possuem. É a partir dessa disposição que encontraremos indicações da utopia baseada na unidade humana:

Abandonando as próprias recordações começa-se a buscar a consciência da Nova Terra com mais liberdade. Começamos a encontrar, então, um princípio de unidade; vemos o mundo velho em todos os continentes, e o mundo novo nascendo em toda parte, independentemente das condições existentes nos países e além de toda e qualquer fronteira. O mundo novo difere do velho pela consciência, e não por aparências. Idade, condições, nacionalidade, tudo isso perde a importância. (TRIGUEIRINHO, 2009, p.65)

Do mesmo modo, um estudioso da obra de Sri Aurobindo aponta para essa clivagem, entre uma civilização que entra em crise e o surgimento de uma nova civilização, baseada em

princípios místicos:

A reação que se deve esperar à descida da nova Luz não é um fenômeno radicalmente novo, estranho e incompreensível; em certa medida, ele já vem ocorrendo, de um modo ou de outro, em todo passo significativo da humanidade (...) Isso suscitaria inúmeros problemas no encontro do novo mundo em formação com o velho mundo em decadência (...) nesses momentos de rápida e espantosa transformação individual e coletiva.” (MERLO, 2010, p.122)

Não obstante esse tom genérico e abstrato, afirmariam os místicos que o princípio da Unidade deve entretanto ser calcado em ações concretas: agir a partir do sentimento de unidade com todos os seres corresponde a um projeto utópico comum aos místicos aqui estudados (ou ao menos citados) desde os budistas, os yogins, os adeptos de Figueira e Terra Mirim. É Trigueirinho, aqui tomado como profeta típico que vai escrever: “Boas intenções sem ação explícita limitam uma pessoa e impedem o contato com as correntes energéticas que já podem estar sendo emanadas pelos mundos distantes e internos.” (TRIGUEIRINHO, 2009, p.66). Ele vai afirmar principalmente que:

A estrutura do Estado e as religiões organizadas não levam as criaturas para essa visão. Pelo contrário, substituem continuamente o sobrenatural pelo que há de mais concreto, tirando a beleza e a amplitude da vida espiritual, que deveria ser levada à prática no dia a dia. Mas mesmo assim, cresce uma nova consciência – que, apesar de inexperiente, é ousada e vai dissolvendo o velho pensamento. (TRIGUEIRINHO, 2009, p.60)

A unidade como princípio de ação pode ser o principal ingrediente para pensar novas bases para a política, a partir de um referencial místico. Associado à destreza possibilitada pelas técnicas do yoga, no questionar as próprias motivações, criando distância quanto aos conteúdos mentais para melhor selecioná-los, essa busca pela alteridade, esse servir ao outro, para além de sectarismos e mesmo de doutrinas, também inspira uma ação política menos auto-centrada. Mas onde queremos chegar com essas suposições? O trabalho mostrou os momentos de tensão e conflito nas comunidades, evidenciando que nada é tão purista. Mas evidenciou também um constante exercício de reflexividade que evita o risco, por exemplo, de o adepto espiritual julgar-se superior aos demais, de modo a reproduzir um tipo de fascismo atenuado. O misticismo e a espiritualidade, tais como praticadas pelos grupos aqui estudadas, indicam um caminho de “humanização” de uma “humanidade que insiste em desumanizar-se”.

Ao formular um diagnóstico da situação na qual a Equipe Solar, apresentada no quarto capítulo, deverá atuar em situações de emergência, assim enunciava um de seus líderes: “Nós estamos em uma situação caótica. Teremos que ser como espadas, e estarmos prontos para qualquer situação”. Esta disposição para ação é todavia, a todo instante nas comunidades estudadas, contrabalançada pela centralidade que a “atitude interna” assume:

Com o tempo constatamos que o trabalho interior move montanhas, derrete geleiras, obedece aos ciclos do ser e do planeta; vimos que é sábio, pois dá-se em níveis que transcendem todo o individualismo e toda meta pessoal, como demonstra o serviço prestado ao planeta pelos centros energéticos que estão em contato conosco neste momento. Na evolução individual do ser, seja em grupo ou fora dele, é necessária a superação dos embates do orgulho e da soberba. Na verdade, nos níveis externos não se sabe que rumo poderá tomar a pessoa que não passou pelas transformações que demovem esses obstáculos da personalidade. (TRIGUEIRINHO, 1994, p.104)

Em seu livro *A condição Humana*, Hannah Arendt nos esclarece que a bondade é uma virtude apolítica. Isso porque, ao completar uma ação bondosa, o agente precisa ocultar sua identidade. Ao fazê-lo, não revela o seu agir como ato político, que carece de visibilidade para constituir-se como tal. Ela chega a equiparar, no sentido da política, o praticante de boas ações com o criminoso:

Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com as outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não só ou contra as outras. Embora ninguém saiba que tipo de quem revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação; e nem o praticante de boas ações, que precisa ocultar sua individualidade e manter-se em completo anonimato, nem o criminoso, que precisa esconder-se dos outros, pode correr o risco de revelar-se. (ARENDR, 2008, p.193)

Ao realizar suas ações virtuosas, o adepto de Figueira se envolve com a população local, seja através de doações, através de atendimento terapêutico, como é o caso da Acumputura e da Praxis Vertebralis, disponíveis gratuitamente no Setor Saúde e Cura, seja através de ações emergenciais, como é o caso dos que atuam em parceria com o corpo de bombeiros em Carmo da Cachoeira e em cidades circunvizinhas. No entanto, o indivíduo pouco se mostra. É ele o portador do sentido mais puro “de não obter qualquer recompensa por suas ações”. Aqui, a metáfora do dom, que Mauss iniciou e Pierre Bourdieu utilizou, precisa ganhar um alto grau de refinamento e alcançar esferas outras, pois são em planos de existência pouco acessíveis ao

ser humano comum, que o adepto vai colher os frutos de seus resultados. Mas aí ele já não participará da vida humana comum, e terá realizado em alto grau o atributo do monastério que diz: “Não contar com a compreensão humana, nem em si nem em seu semelhante.”

Em dado momento da partilha “Actualizacions”, Shimani também afirma que o que sustenta Figueira é a total abnegação de poucos indivíduos que se entregaram por completo a causa, e que muito poucos humanos são capazes de fazê-lo: “No es tão simples, afirma ela, dizendo que podemos imaginar ou pensar a respeito, mas realizar essa absoluta entrega não é uma tarefa fácil. Particularmente neste CD, aquilo que denominamos de tempo profético (capítulo 3) e de visão de mundo apocalíptica (capítulo 4), como marcas do discurso e prática de Figueira, aparece de modo ainda mais enfático. Ela começa a partilha afirmando que entrou em contato com dois tipos de pessoas. Uma que a procurou e que não gosta que se falem em assuntos difíceis e pessimistas, mas que se fale de “amor e espiritualidade” nas partilhas. A segunda pessoa a havia inquirido: por que não falar tudo? Por que não mostrar a verdadeira situação em que estamos, ao invés de falar apenas superficialmente? Shimani diz então que “vai tomar a liberdade” de compartilhar as informações que a segunda pessoa pediu, porque vê como algo necessário para que se tenha clareza dos tempos em que se vive. Relatou um abalo sísmico em São Paulo, ocorrido recentemente, alegando que essas movimentações estarão ocorrendo cada vez com mais frequência.

A resposta sobre “o que fazer diante de tudo isso”, de fato, não parece sugerir uma proposta de ação política. Refere-se aliás ao modo como Hannah Arendt caracterizou o bondoso e o criminoso:

Ambos são indivíduos solitários; o primeiro é “pró” e o segundo é “contra” todos os homens; ficam, portanto, fora do âmbito do intercuro humano e são figuras politicamente marginais que, em geral, surgem **no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e decadência política**. Dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para a sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública. (ARENDR, 2008, p.193)

Se for possível contrapor essa constatação e seu peso filosófico ao ideário utópico ou pré-utópico – e aqui precisaríamos discutir o termo utopia – que alimenta Figueira, iremos nos deparar com uma forma de conceber a ação como algo distinto do argumento de Arendt. Ao desenvolver o estudo chamado “Solidariedade”, Yatri, instrutora de Figueira, relatou o caso de

um padre que em um campo de concentração, doou a própria vida em substituição a um jovem pai de família que seria executado. Ela chama a atenção para as conseqüências “imprevisíveis” desse gesto: uma comoção, um clima de esperança, a notícia de que alguém tinha se sacrificado por um desconhecido. Na visão mística particular desse grupo, quando um humano realiza um ato como esse, é a humanidade toda que ganha um palmo rumo a sua própria realização: qual seja, a de servir. Ora esse vocábulo remete a situações degradantes da condição humana, incluindo a escravidão e a servidão, sempre complementadas por seus pares, opressão e dominação, que em tempos históricos passados já foram majoritários como conduta (e que continua a insinuar-se a despeito de toda ideologia de progresso dos Direitos Humanos.) No entanto, o “serviço” tomado enquanto “cuidado”, ganha em Figueira uma acepção do que há de mais nobre, o que faz com que se transcenda a “lei do karma”. Servir “desinteressadamente” traz como conseqüência a atenuação ou mesmo a extinção do Karma. O indivíduo ou grupo passa a obedecer a outra Lei, em que tudo o que ele precisa passa a lhe ser fornecido, visto que ele abdicou por completo do auto-interesse.

Para aquém dessa radical concepção, um outro princípio básico da ação em Figueira está expresso nessa mesma audição: “Para ser a favor de algo ou alguém, não necessariamente você precisa ser contra alguém ou algo”. Tal atitude explica o modo de interação que a comunidade tem com os seus oponentes em potencial: a prefeitura, o Estado, as empresas, o agronegócio. A unidade como princípio de ação traz, portanto, uma neutralidade impassível, mesmo contra os atos mais indignos, pois o “não contar com a compreensão humana”, também sugere, pode salientar alguns, uma boa dose de passividade. Ao menos de uma atitude pacífica que seria, acreditam os místicos, transformadora.

A presente análise se esbarra na investigação das possibilidades concretas desse projeto utópico. Retomo, pois, um argumento desenvolvido anteriormente que advém do interacionismo simbólico, mas que se atualiza em outras correntes sociológicas. “Se alguém acredita em algo, esse algo é real em seus efeitos.” Mas também aponto aqui para o que a própria Hannah Arendt chamou de “imprevisibilidade da ação humana”: não temos como mensurar as conseqüências finais de um ato.

Essa imprevisibilidade está fundada, entretanto, no modo que grupos como os de Figueira vêm a si mesmos: em uma palestra, a instrutora Lia Diskin (2009) afirma que a Rede de Serviço se espalha a partir da comunidade e se manifesta em várias cidades, em parceria com

outros projetos existentes em cada local²². Sendo assim, essa Rede manifesta aquilo que na ecologia, argumenta Lia Diskin, é chamada de pioneirismo. Ela diferencia tal pioneirismo daquilo que é corriqueiramente chamado como tal, e revela que, de acordo com a ecologia, é uma espécie nova que surge em um terreno devastado. A sociedade atual, afirma Diskin, é um solo devastado: ela faz um apelo de rejeição aos padrões “deteriorados” dessa civilização. “Os pioneiros abrem caminho, plantam sementes para um futuro onde a vida possa florescer abundantemente”. (DISKIN, 2009).

7.6.2 Síntese das relações

Ao tematizar as relações que os agentes de cada grupo estabelecem entre si, foi possível vislumbrar as dificuldades internas ao campo, que não pode ser tomado, em absoluto, como harmonioso e pacífico, mas também repleto de disputas e indisposições. Tanto no grupo de professores quanto em Figueira e em Terra Mirim, houve demonstrações de como o poder-sobre pode insinuar-se nas interações. Todavia, não s'ó essas interações podem ser reduzidas a tais disputas, como também a pesquisa mostrou o modo como as mesmas são reparadas, solucionadas, ou ao menos refletidas. No caso do Yoga, a ética yogi. No caso de Figueira, a incorporação de normas e valores. No caso de Terra Mirim, o foco na unidade e na sobrevivência da comunidade e de sua missão. Estes ingredientes particulares – e possivelmente universalizáveis – cimentam as condições de existência social de tais grupos.

No terceiro capítulo, as temporalidades específicas de cada comunidade e seus saberes revelaram suas potencialidades e objetivos, à luz de seus conteúdos doutrinários transcorridos no tempo. O quarto capítulo procurou contribuir para a questão política através dos modos pelos quais se articulam visão de mundo e estilo de vida no lidar com o corpo, bem como a alteridade que se verificou tanto no interior dos grupos quanto no seu entorno.

Visão de mundo Estilo de vida

Visão de mundo Estilo de vida

Estilo de vida

²² De acordo com Vit'oria esta colaboração começa em “n'iveis internos”, quando na comunidade se recebe a indicação de que um determinado projeto é leg'ítimo, como por exemplo, o Projeto Levanta-te e anda, que assiste a moradores de rua em Salvador.

Atitude política (sentido comum) Yoga

Atitude política (sentido comum) Yoga

Yoga

Yoga

Cinestésica Ascético-moderado intramundano

Cinestésica Ascético-moderado intramundano

Ascético-moderado intramundano

Fracamente de esquerda Figueira Profética

Fracamente de esquerda Figueira Profética

Figueira Profética

Profética

Ascético Despolitizante

Ascético Despolitizante

Despolitizante

Terra Mirim Mística intramundano

Terra Mirim Mística intramundano

Mística intramundano

Ecológico Fortemente progressista

Ecológico Fortemente progressista

Fortemente progressista

A que conclusões esse estudo pôde chegar? A tarefa de uma s'ntese entre esses elementos se impõe. Correndo o risco de parecer reducionista, o quadro a seguir esboça as propriedades dessa síntese. Uma breve explicação dos termos adotados: chamei de visão de mundo cinestésica um tipo de percepção muito comum no universo místico em geral, advindo da experimentação dos sentidos, em que grandes explicações acerca da realidade cedem lugar para o cultivo da experiência: algo sem dúvida inspirado no axioma budista: « não acredite em nada do que eu digo, experimente você mesmo. Uma forma cultural que se lhe aproxima é de um hedonismo moderado, ou de um sensualismo que não se esgota nos sentidos físicos, posto que esse mundo seja rico de dimensões. A visão de mundo profética designa um estado de consciência que, embora plantado no aqui-e-agora mantém sua atenção voltada para o futuro, para os acontecimentos previstos e para seus significados ocultos. A visão de mundo mística intramundana consiste em um tal sentimento de comunhão que abriga as diferenças, e a todos em um momento estático, de cuja preparação depende dos vínculos formais e afetivos com o

mundo.

Quanto ao estilo de vida, o ascético-moderado intramundano dá um tom geral do estilo do yogi contemporâneo: uma certa moderação no consumo de bens, tendência a preferir produtos orgânicos, preocupação ecológica, bem como uma busca por consagrar-se profissionalmente, a fim de estar no mundo, e usufruir de seus sabores. O estilo de vida ascético é marca em Figueira: contenção de todos os movimentos supérfluos, lei da necessidade, consumo apenas do necessário e essencial, ritmo de vida pautado no trabalho interno e externo. Já o estilo de vida em Terra Mirim não se enquadra em um ascetismo, mas prima cada vez mais pela consciência ecológica em um sentido amplo, como o de cuidar-se interiormente, do corpo, do ambiente da comunidade, do mundo. Nenhuma restrição evidente é imposta e cada um segue compondo o seu estilo próprio, dentro de sua casa na comunidade, por exemplo, em comunhão com os demais, cuidando das relações entre seus pares.

Neste quadro, optei por trazer uma classificação originada das entrevistas e percepções durante os contatos com os grupos, num sentido mais convencional de política. Se apenas esse fosse o nosso intento, chegaria à conclusão de que não há nada de especialmente particular no que se refere à atitude política, se considerarmos a participação nas eleições: os professores de yoga por exemplo votavam em Marina e Dilma, com argumentações que nada diferem do que foi exposto no debate comum do espaço público. Os moradores de Figueira, em sua maioria, pelo menos dentro da intenção não-quantitativa da sondagem espontânea realizada durante os contatos, votaram por obrigação, anulando o voto ou votando em Marina Silva do PV. E Em Terra Mirim, a indignação demonstrada por uma das moradoras quanto a campanha de José Serra no segundo turno se opõe a impressão de um dos frequentadores, que, apesar de votar em Dilma, não consegue ver uma energia muito boa na mesma.

6.7 PARA UMA NOVA ABORDAGEM DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Em Hannah Arendt, a política está associada à ação como sendo uma das três atividades da vida ativa dos homens, ao lado do labor e do trabalho. Embora estas duas últimas possam ser realizadas durante a solidão, a ação só é possível estando entre os homens. E a política, por sua vez, tem como condição fundamental – conforme já foi salientado, o fato da pluralidade

dos homens.

É importante frisar, entretanto, que para Arendt, a ação tem consequências imprevisíveis. Uma vez começada, reverbera em uma teia de efeitos dos quais quem agiu não tem qualquer controle sobre os efeitos últimos de sua ação: “O problema é que, seja qual for a natureza e o conteúdo da história subsequente – quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores – seu pleno significado somente se revela quando ela termina.”(ARENDT, 2010, p.204)

A imprevisibilidade da ação de natureza místico-ecológica nos coloca em campo aberto de possibilidades. O que este trabalho prima por salientar é que os conteúdos e práticas oriundos deste universo podem trazer algumas luzes acerca da política. Para tanto, precisamos rever a posição dos grupos quanto a alguns enfoques da literatura acerca dos movimentos sociais. Do que elencamos no capítulo 1, podemos destacar dois autores que auxiliam nessa empreitada, embora não forneçam tais indicações de modo explícito. Sabemos que os movimentos sociais têm como uma das principais fontes o mundo do trabalho, e o movimento operário era aquele de quem se afirmava ocupar a posição central nas lutas sociais. Touraine nos ensina que esse movimento não só deixou de ocupar a posição central, como também existe, com suas demandas particulares, ao lado de tantos outros movimentos sociais, em busca de direitos culturais e políticos, em busca de reconhecimento identitário e de redistribuição de recursos. Tais movimentos eclodiram, sobretudo a partir da década de 60 e ganharam a cena como “novos movimentos sociais”.

Touraine classifica os movimentos sociais em três tipos não excludentes: societais, históricos e culturais. Enquanto os primeiros questionam orientações gerais da sociedade; os históricos questionam as elites e classes dirigentes e os culturais são de afirmação e incluem um trabalho de subjetivação e liberação. Quanto a estes últimos, Touraine (GOHN, 2008) considera que se converteram na atualidade em movimentos morais, e têm a importância que tiveram no passado os movimentos religiosos, políticos e economicistas, porque “há uma inversão de perspectiva que desorientou os movimentos sociais. Eles não podem mais se ligar exclusivamente com uma utopia 'única, forte, não pretendem abolir a história em curso ou se apresentarem com um novo princípio fundador.”(GOHN, 2008, p.111). Tal análise coaduna com o diagnóstico, certamente menos recente, de Hannah Arendt (morta em 1975), da crise política que ela parece ter prenunciado:

A falta de padrões no mundo moderno – a impossibilidade de formar novos juízos sobre o que aconteceu e acontece todos os dias com base em padrões sólidos, reconhecidos por todos, e de subsumir esses eventos a princípios gerais bem conhecidos, assim como a dificuldade, estreitamente associada, de se proverem princípios de ação para o que deve acontecer agora – tem sido frequentemente descrita como desvalorização de valores, uma espécie de crepúsculo dos deuses. Uma catástrofe na ordem moral do mundo. (ARENDDT, 2010, p.156)

Uma das « funções » dos movimentos sociais, se adotarmos uma perspectiva durkheimiana – e ainda apropriando-se de suas conclusões acerca da fato social da religião – constitui uma espécie de função expressiva, atribuidora de sentido e renovadora de motivos para ação. Mas tal função escaparia da mera consequência de manutenção do sistema, porque os movimentos sociais também tentam fornecer alternativas históricas contra aquilo que Marcuse denominou de sociedade unidimensional, em que só uma visão de mundo prevalece. Tal unidimensionalidade pôde ser diagnosticada no primeiro capítulo, quando tratei das teorias que tomam o fator econômico como central nos processos de globalização: um mundo regido por empresas e organizações transnacionais, supraestatais, em que o capital global predomina nos espaços de decisão e subordina estados e localidades.

Mas a sociedade unidimensional também parece se fazer presente, enquanto possibilidade de leitura do mundo, quando concentramo-nos em um certo modo de pensar a política hoje. Assim escreve Bauman, *em busca da política* (2000): Se a liberdade foi conquistada, como explicar que entre os louros da vitória não esteja a capacidade humana de imaginar um mundo melhor e de fazer algo para concretizá-lo? E que liberdade é essa que desestimula a imaginação e tolera a impotência das pessoas livres em questões que dizem respeito a todos? (BAUMAN, 2000:9).

Este tipo de desencantamento, todavia, pode ser contraposto quando Boaventura de Souza Santos faz sua crítica à concepção dominante de pós-modernidade – estadunidense e européia – que se centra no abandono quanto à emancipação, e também na celebração melancólica do fim da utopia, do ceticismo na política e da paródia na estética. Em vez da celebração do fim da utopia, diz ele, proponho utopias, realistas, plurais e críticas. (SANTOS, 2010, p.29). Apenas a título de exemplo de um movimento social, alheio ao presente objeto de estudo, mas que compartilha uma visão de mundo algo semelhante, podemos mencionar o movimento zapatista no México. Ali tem se consolidado um espaço de anti-poder (HOLLOWAY, 2003),

em que combinam-se em uma enorme criatividade emancipatória (Santos, 2010), lutas por reconhecimento identitário – do indígena, das mulheres – e de redistribuição de recursos – a luta capesina contra o neoliberalismo. Mas sobretudo, não se descarta neste movimento o conteúdo religioso:

Nós veremos como a religião e seus deuses são ambivalentes: Eles não representam somente a opressão mas também o cotidiano; no momento que partilham a resistência ao propiciar um espaço alternativo e estratégico face a opressão (...), porque eles contêm forças simbólicas capazes de subir montanhas, construir vilas e de objetivos comuns.(PONCE, 2009, p.160).

O autor, em seu artigo *Une approche des structurations symboliques, histoire, mémoire et coryance dans les milieux de la résistance au Chiappas*, assim descreve essa cominação entre crença e práxis revolucionária:

Neste sentido, os protagonistas do mundo religioso e político não compartilham necessariamente e indubitavelmente do futuro nem da transcendência do além. Trata-se ao contrário da solidariedade do pensamento (filosofia) com a metafísica. Um modelo que engloba inspirações e princípios proféticos ao interior de um romantismo « anti-modernidade e anticapitalista, uma nostalgia dolorosa e anticapitalista de comunidades orgânicas do passado, mas projetadas sobre o futuro » (PONCE, 2009, p.164)

Onde encontrar, todavia esses elementos alterglobalistas no movimento místico-ecológico? Aqui retorno ao conceito de transcendência vinculado à globalização (capítulo 1) e principalmente à busca por especificidades do movimento em questão.

No primeiro capítulo, examinei a literatura acerca dos movimentos sociais transnacionais no contexto da globalização. O meu intuito foi o de mostrar a potencialidade que o misticismo ecológico enquanto movimento, possui para contribuir com o debate. Podemos ilustrar, embora não de um modo esperado por quem privilegia os movimentos constituídos, com a penetração que a Fundação Terra Mirim, sobretudo na figura de Alba Maria, tem na Alemanha e na Itália, por exemplo. Em suas palavras: “passei a ser desconhecida no Brasil e reconhecida lá fora.” Não se trata aqui de atribuir significação privilegiada à liderança para justificar o caráter “transnacional” do movimento, mas sim o de evidenciar a oportunidade que “os que sabem vencer a distância, criar rede e inserir-se nelas” proporcionam a um movimento ao possibilitar fluxos e trânsitos diversos. Pessoas vieram da Alemanha e da Suíça para conhecer Terra Mirim, tiveram contato com os quilombos da região, apaixonaram-se e

casaram-se: uma alemã vive no quilombo, um suíço casou com uma moradora de Terra Mirim e vive com ela em seu país natal, viajam frequentemente entre os dois países, mantendo vínculos com a Fundação.

Depurando-se do tom agudamente messiânico e profético, seria possível através de um exercício de tradução, ao modo de Boaventura Souza Santos, para aproximar os valores místicos das formas de luta dos movimentos sociais hodiernos. Mas essa seria uma solução enganosa, por sua aparente simplicidade. Não podendo “defendê-la” dentro dos limites deste trabalho, restou-me expor os fundamentos teóricos de tal formulação. Em suma, devo concluir essa tese apontando que, diante do exposto, estaríamos por indagar sobre a possibilidade de novas categorias para o movimento social. Um movimento como o místico-ecológico, que não se definiria pelo conflito, mas pela busca de entendimento acerca da necessidade de uma transformação radical da civilização apresentou algumas inovações: os elementos de combinação entre o cuidar de si e o cuidar do mundo, a educação da atenção, a unidade de propósito, a capacidade de relativizar o auto-interesse, a capacidade de incluir demandas de outros movimentos sociais em suas pautas, foram discutidos ao longo da tese. As teias políticas que o movimento desenvolve seguem nutrindo-se de valores e princípios. É certo que sua amplitude é minoritária em face de outras tendências, mas o caráter de sua expansão é imprevisível. É preciso pois dar a última palavra desse estudo à condição de indeterminação e imprevisibilidade que permeia os projetos humanos. Seria inspirador quanto a isso recordar Durkheim, quando ele escreveu, ao lastimar o estado de transição e de mediocridade moral de sua época, que as crenças que entusiasmavam “os pais” não mais despertam o mesmo ardor, “seja por terem se transformado num hábito comum ao ponto de nos tornar inconscientes, seja por não mais corresponderem às aspirações atuais; no entanto, nada foi feito que as substitua.” (DURKHEIM, 2003, p.473) Todavia, ele profetiza:

É da própria vida, e não de um passado morto, que pode sair um culto vivo. Mas esse estado de incerteza e de agitação não poderia durar eternamente. Virá o dia em que nossas sociedades conhecerão de novo horas de efervescência criadora ao longo das quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão para servir, durante um tempo, de guia à humanidade. (idem)

Os desdobramentos de uma prática ecológica vinculada a conteúdos doutrinários não escapam da condição de imprevisibilidade da ação humana. É possível que o que expus nessas páginas faça parte de um cenário mais amplo de mudança social, cujos contornos não podem ser ainda

vislumbrados, mas que apontam para um rumo possível de sobrevivência da crise ambiental que aglutina diversos discursos e saberes. Não apenas místicos, mas também científicos, com variados graus de fatalismos, descasos e esperanças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLÈS, Marc. **Anthropologie du politique**. Paris: Armand Colin, 1997.

ALMEIDA, Joana Raquel Santos de. “Um jogo de sentidos: a Ocidentalização do Ioga como Orientalização do Ocidente.” **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, N.26(1), 2006.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era**. Petr'opolis: Vozes, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

AUGÉ, Marc. **Por une anthropologie des mondes contemporains**. Aubier: Flammarion, 1994.

BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo: editora Atica, 1994.

BAUMAN, Zigmunt. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BORGES, João José de Santana. **Yoga: imagens em três dimensões**. Salvador: Uneb, 1997.

_____. **Esoterismo: imagem, vivência e consumo – O extramundano na sociedade de comunicação**. (Dissertação de Mestrado) Salvador: UFBA, 2001.

BRUSEKE, Franz Josef; SELL, Carlos Eduardo. **Mística e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2006.

BURGER, Maya. What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West. In: **Social Compass**. V.53, SAGE PUBLICATIONS, março de 2006.

CAMPBELL, Colin. “A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio.” **Religião e sociedade**, V.18. 1997.

CAROZZI, Marília Julia. “A autonomia como religião”. In: _____. (org.). **A nova era no mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Outras religiones, outras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociale y religiones sin organizaci'on central. **Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 8, n.8, Out. 2006.

CARDOSO, Alexandre. Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos teóricos e empíricos do misticismo contemporâneo. **Ciências Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 1, n.1, Set; 1999.

COULON, Alain. **L'ethnométodologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

D'ANDREA, Anthony Albert Fisher. **O self perfeito e a nova era**. individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: edições Loyola, 2000.

DONE GANI, Jean Marie (org.) **Aux frontières des attitudes entre le politique et le religieux**. Paris: L'Harmattan, 2002.

DUMONT, Louis. **Ensaio sobre o individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony (org.) **Teoria Social hoje**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2008.

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ELIAS, Norbert. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder.** São Paulo: Ed. Viramundo, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____; DAVIE, Grace. **Identités religieuses em Europe.** Paris: La decouverte, 1996.

JONAS, Hans. **O princípio Vida:** fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

JUNG, C.G. **Um mito moderno sobre coisas vistas no céu.** Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

LASCH, Christopher. *La culture du narcissisme* Paris: Flammarion, 2006.

MACIOTI, Maria Immacolata. **Les leaders charismatiques: quelles fonctions sociales et spirituelles?** Paris: L'Harmattan, 2009.

MAGNANI, José Guilherme. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MERLEAU-PONTY. **Signos.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MICHEL, Patrick. **Politique et religion: la grande mutation.** Paris: Albin Michel, 1994.

PONCE, Fernando Matamoros. Une approche des structurations symboliques: histoire, mémoire et croyance dans les milieux de la résistance au Chiapas. In: **Socio-anthropologie – revue interdisciplinaire de sciences sociales.** N.23, 2009, 1 semestre -2008 Université de Nice, France.

RINGER, Fritz. **A metodologia de Max Weber:** unificação das ciências sociais e culturais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2004.

RIVIÈRE, Claude. **Socio-anthropologie des religions.** Paris: Armand Colin, 2008.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento:** movimentos sociais e confronto. Petrópolis,

RJ:2009.

TAVARES, Fatima. **O circuito Nova Era: heterogeneidade, fronteiras e resignificações locais.**

TEIXEIRA, Fasutino. **Sociologia da religião: Enfoques teóricos.** Petrópolis: Vozes, 2007.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante.** Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina: ensaios de Antropologia Interpretativa.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SCHUTZ, Alfred. **Essais sur Le monde ordinaire.** Paris: Flammarion, 2003.

_____. **Contribution á la sociologie de l'action.** Paris: Flammarion, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2010.

BADIE, Bertrand. **Um mundo sem soberania, os Estados entre o artifício e a responsabilidade.** Lisboa: Instituto Piaget [Coleção Economia e Política], 2000.

BARTELSON, Jens. Three concepts of Globalization. In: **International Sociology**, V.15, n.2, jun. 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos: táticas para enfrentar a visão neoliberal.** Rio de Janeiro: Jorge Zaar Editor, 1998.

FRASER, Nancy. Rethinking recognition. In: **New Left Review**, N.3, May-June 2000.

GARFINKEL, Perry. **Buda ou desapego.** Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

HELD, David. **La democracia y el orden global – del Estado moderno al gobierno cosmopolita.** Barcelona: Paidós, 1997.

HOBBSBAWN, Eric. **A era dos extremos.** São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

LEIS, Hector Ricardo. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização. São Paulo: Gaia, 1996.

MELLUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? Lua NOVA. São Paulo, 1989.

_____. **A invenção do presente**. Editora Vozes, 2001.

TAIBO, Carlos. **Movimientos antiglobalización**. Madrid: Catarata, 2007.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999

VELASCO E CRUZ, Sebastião C. **Globalização, Democracia e ordem internacional**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

YAGHMAIN, Behzad. Globalization, Empresas Transnacionales y La Sociedad Civil. In: **Ensayos de Economía** (Universidad Nacional de Colombia, Medellín), abr, N.15, v. 9.

SANTEM, Padma. **O Lama e o economista – Diálogos sobre budismo, economia e ecologia**. São Carlos: Rima, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **Sociologie de la religion**. Paris: Flammarion, 2006.

_____. **Hindouïsme et Bouddhisme**. Paris, Flammarion, 2003.

SOBRE YOGA, BUDISMO E FIGUEIRA

AUROBINDO, Sri. **A evolução futura do homem**. São Paulo: Cultrix, 1994.

A MÃE. **Saúde e cura no Yoga**. São Paulo: Shakti, 2007.

DESIKACHAR, T.K. V. **O coração do Yoga**. São Paulo: Jabuticaba, 2007.

FEUERSTEIN, Georg. **Yoga Verde: atitudes sustentáveis para mudar sua vida e salvar o planeta**. São Paulo: Pensamento, 2010.

_____. **Tantra: sexualidade e espiritualidade**. Nova Era: Rio de Janeiro, 2001.

MEHTA, Rohit. **Yoga: a arte da integração**. Brasília: Editora Teosófica, 1995.

MERLO, Vicente. **Os ensinamentos de Sri Aurobindo: o yoga integral e o caminho da vida**. São Paulo: Pensamento, 2010.

SIVANANDA, Swami. **Concentração e meditação**. São Paulo: Pensamento, 1993.

TRIGUEIRINHO, José. **Os oceanos têm ouvidos**. São Paulo: Pensamento, 2009.

_____. **Glossário esotérico**: Uma obra dedicada aos tempos novos. São Paulo: Pensamento, 2003.

_____. **Aos que despertam**. São Paulo: Pensamento, 2003.

_____. **Padrões de conduta para a nova humanidade**. São Paulo: Pensamento, 2007.

_____. **Sinais de Blavatsky**: um inusitado encontro nos dias de hoje. São Paulo : Pensamento, 2007.

Indicações na bibliografia que apontem para a contextualização da Nova Era e dos movimentos sociais. Falar dos movimentos sociais como Touraine e Mellucci, falar de globalização e cidadão do mundo; a conjuntura política. Incrementar o novo livro de Taibo. Falar mais de modernidade e reflexividade.

Embora o Budismo seja considerado como religião mundial, estamos aqui a considerar o aspecto “pop” desta tradição, e mais especificamente, a de um grupo de ocidentais que, ao rejeitar os ditames da tradição cristã de origem, optam por uma nova postura e um novo entendimento da realidade. Suas opções envolvem uma escolha intelectual e se coadunam com a “nova mentalidade religiosa” abordada por Soares: essa mesma mentalidade religiosa é componente do Movimento Nova Era como um todo, porque resume uma motivação central

presente na trajetória de seus adeptos: uma errância sem fixidez pelas diversas alternativas e uma combinação inventiva e particularizada das mesmas.

i Embora o Budismo seja considerado como religião mundial, estamos aqui a considerar o aspecto “pop” desta tradição, e mais especificamente, a de um grupo de ocidentais que, ao rejeitar os ditames da tradição cristã de origem, optam por uma nova postura e um novo entendimento da realidade. Suas opções envolvem uma escolha intelectual e se coadunam com a “nova mentalidade religiosa” abordada por Soares: essa mesma mentalidade religiosa é componente do Movimento Nova Era como um todo, porque resume uma motivação central presente na trajetória de seus adeptos: uma errância sem fixidez pelas diversas alternativas e uma combinação inventiva e particularizada das mesmas.