



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A família transnacional da Nova Era e a globalização do
(((amor))) em Alto Paraíso de Goiás, Brasil.

Sandro Martins de Almeida Santos

BRASÍLIA

2013

Sandro Martins de Almeida Santos

A família transnacional da Nova Era e a globalização do
(((amor))) em Alto Paraíso de Goiás, Brasil.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador:
Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro

BRASÍLIA

2013

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de
Brasília. Acervo 1013138.

S237f Santos, Sandro Martins de Almeida.
A família transnacional da Nova Era e a globalização
do (((amor))) em Alto Paraíso de Goiás, Brasil / Sandro
Martins de Almeida Santos. -- 2013.
417 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto
de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.
Inclui bibliografia.
Orientação: Gustavo Lins Ribeiro.

1. Cosmopolitismo. 2. Globalização. 3. Família. 4.
Parentesco. 5. Alto Paraíso (GO). I. Ribeiro, Gustavo
Lins. II. Título.

CDU 301.185

Sandro Martins de Almeida Santos

A família transnacional da Nova Era e a globalização do
(((amor))) em Alto Paraíso de Goiás, Brasil.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada em 18 de novembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro – Universidade de Brasília (orientador)

Prof. Dr. Ruben George Oliven – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado – Universidade Federal de São Carlos

Profa. Dra. Ellen Fensterseifer Woortmann – Universidade de Brasília

Profa. Dra. Andrea de Souza Lobo – Universidade de Brasília

Profa. Dra. Cristina Patriota de Moura – Universidade de Brasília (suplente)

a todas as minhas famílias!

e à memória de Atit Manaskam.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha mãe querida, ao mesmo tempo anjo e fortaleza, que sempre me apoiou. Apesar da distância física nos últimos anos, nossa ligação se mantém muito forte.

Meu ingresso na Antropologia foi motivado pela sugestão de meu antigo orientador Hugo Rogelio Suppo a quem agradeço por ter ampliado meus horizontes acadêmicos argumentando que as ferramentas da História das Relações Internacionais não eram as mais adequadas para o tipo de pesquisa que eu pretendia realizar. Eu queria ver as pessoas. Desse primeiro empurrão, recorri ao meu primeiro professor de Antropologia, Manoel Neto, a quem agradeço não somente a introdução à disciplina nos tempos de graduação como também pela informação sobre Programas de Pós-Graduação em Antropologia e indicações de leitura que me colocaram a par de alguns debates contemporâneos.

Serei eternamente grato à confiança em mim depositada pelas professoras Mariza Peirano, Antonádia Borges e Ellen Woortmann, membros da banca de seleção para o doutorado, que me aceitaram no seletivo e conceituado PPGAS da UnB entre tantos candidatos de alto nível. Eu era um concorrente franco-atirador que não sabia muito bem onde estava pisando. Obrigado pela oportunidade.

Uma vez dentro do PPGAS iniciei contatos com o professor Gustavo Lins Ribeiro, cuja produção intelectual é, para mim, uma inspiração. Seus livros e artigos me forneceram a ponte entre minha bagagem como analista de Relações Internacionais e a Antropologia a partir dos estudos da globalização. Desde as nossas primeiras conversas, o professor Gustavo, que hoje considero um amigo, demonstrou-se aberto às minhas intenções, deu conselhos e foi sempre um leitor atencioso. Sei que Gustavo é um homem bastante ocupado, mas não faltou tempo para orientação:

destaco a tarde de sábado na qual passou comigo por mais de seis horas ininterruptas discutindo a tese. Só tenho a agradecer nossa parceria.

Agradeço também a professora Kelly Silva que participou da banca de qualificação do projeto e contribuiu com comentários preciosos.

Sou grato ao sistema público de educação superior brasileiro pela oportunidade de cursar um mestrado e um doutorado sem me preocupar com a sobrevivência. Essa tese dificilmente seria realidade sem o suporte financeiro de um semestre de bolsa CAPES e outros sete semestres de bolsa do CNPq, além de um auxílio recebido do Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação da UnB para o trabalho de campo. Agradeço o Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília por disponibilizar um centro de pós-graduação com boa infraestrutura para estudar: a autônoma Katakumba, de onde renascemos mestres e doutores após uma longa temporada sem ver a luz do sol ou a chuva lá fora. Foi na Katakumba que se manifestou pela primeira vez a hérnia de disco lombar. Sou grato ao fisioterapeuta Fernando Santiago Henriques que me ensinou a cuidar da minha coluna.

Saúdo os amigos e amigas com quem compartilhei o espaço da “Kata”. É uma honra conhecer todos vocês morcegos, professores e rebeldes à sua maneira: Gonzalo Dias Crovetto, Josué Castro, Elena Nava, Fernando Firmo, Martina Ahlert, Tatiane Duarte, Yoko Nitahara, Patrícia Carvalho Rosa, Lilian Chaves, Carlos Alexandre Plínio dos Santos, Luis Cayon, Marcus Cardoso, Markim Garcia, Júlio César Borges, Mariana Lima, Odilon, Luis Guilherme Assis, João Nunes, Simone Soares, Pedro Pires, Cláudia Bongianino, Sara Morais, Denise Costa, Julia Otero, Marco Martinez, Potyguara Alencar, Brunner Titonelli, Julia Sakamoto, Graciela Froehlich, Tiagão Aragão, Lediane Felske, Guilherme Moura, Tiago Novaes, Eduardo di Deus, Rodrigo Chaves, Rodrigo Rocha, Anderson Vieira, Fabiano Bechelany, Alessandro Oliveira,

Rafael Almeida, Eduardo Nunes, Raoni Giralдин, Fabiano Souto – e me perdoem aqueles que ficaram de fora pelo excesso de nomes. Pode-se dizer que a Katakumba é um curso de Antropologia à parte, um espaços de fertilização cruzada entre os mais diversos e aparentemente desconexos interesses individuais. Agradeço também os colegas com quem compartilhei as salas de aulas e que contribuíram com meu aprendizado: Tiago Eli Passos, Valéria de Paula Martins, Fausto Alvim, Gustavo Augusto, Patrick Thames, Ana Davidson e Fernanda Maidana.

Considero a Katakumba um lugar especial pois aqui eu conheci a minha querida Júlia Brussi, companheira para a vida. Agradeço por hoje fazer parte de sua bonita família. Sou feliz pela presença sempre carinhosa de Ângela Dias, Antônio José Brussi, Ivone Diniz, os cunhados Daniel e Clarisse Rocha e também o Alexandre Portela.

Muitos imigrantes de outros estados avaliam que Brasília é um lugar “frio” no qual as pessoas são muito distantes umas das outras. Isso não foi verdade para minha chegada na capital federal. Agradeço o acolhimento de todos os queridos e queridas que fazem parte da “comuna” dos mineiros. Sou grato especialmente ao amigo Vicente Amaral Bezerra e sua esposa Maria Soledad Castro que me deram suporte na época da seleção: ela forneceu a bibliografia que estudei para elaborar os ensaios (fotocopiou seus livros e enviou pelo correio); ele me hospedou em sua casa para a realização da entrevista. Agradeço também Mateus Taradinho Xavier e a barbacenense Lívia Bergamaschini que deram todo o apoio logístico necessário e me apresentaram Brasília. Durante os dois primeiros anos na cidade, tive o prazer de conviver diariamente com Rafael Jacques Rodrigues: foram dois anos de muita cooperação sem um único desentendimento. Saúdo também sua companheira Bianca Xavier Abreu, amiga cordial.

Não haveria esta tese sem a intermediação dos DJ's e amigos Rafael Mendes, Frederico Drummond e Daniel Calfa, este último responsável por minha primeira viagem a Alto Paraíso de Goiás. Saúdo os artistas Ninad e Raghini que me brindaram com seu talento musical. Afirmo, aqui, toda minha gratidão e afeto por Chris, Bozena e Lucien que compartilharam comigo sua moradia, comida, alegria, desafios e sabedoria. Agradeço todo o (((amor))) de: Marcelo e Guto, Marianne Soisalo (é nós, eco-nóis), Conan Luidens, Punya, Sonne Sunny, Karl Kent, Fernando, Jamil, Michele Petillo, Andreas, Gayana, Sean e Mariana, Cristóforo e Sahar, Pedro Guimarães e Aninha, RaVi, Maristela, MC Vacy, Frank, Samvara, Jorginho e Naveen, Dyvia, Derian, Komala, Dona Flor, Shivani, Sargam e Daniela, Vistar e Vishwa, Shah e Pushya, Shami, Laurent, Leide Nirav, Siraj, Sidhai, Rafael economista solidário, Sat Nam, Flávia Amorim, Vanessa, Vineet, Kranti, Rosalyn, turma da *Magic Land*, *israelis*, moradores do Morrão, moradores da Eco-vilinha, equipe do Templo Mãe D'Água, seu Cobra Coral, Valdo e Adenilson, Mickey, Tatiana, Shivam, equipe da Eco-Escola Vila Verde, Patrick, Maya e Louis, o vento, as cachoeiras, Sylvana, Neto, Juninho, Hari e Iogini da Pousada Maya, Tatiana Mandelli e Lon, Jardel e Célia da Pousada Beija-Flor, Índia Mãe-da-Lua, Russo, Píter, Flor de Ouro, Júlio Itacaramby, o baru, João Jorge, o casal Naves pelo suco natural e pão de queijo semanal na feirinha, a terra, la mamacita ayahuasca, Marcelo Shama, Hugo do DETRAN, Luís Lima, professora Nina Laranjeira e os alunos dos cursos profissionalizantes da UnB cerrado.

Por fim, agradeço também às rendeiras de Canaan e seus maridos que receberam a mim e a minha companheira em sua pequena cidade, onde escrevi boa parte da tese.

Um grande abraço e muita paz a todos(as)!

Aqui eu vou ficar
Aqui eu vou me encontrar/
Abrindo as portas do paraíso
Com essa terra vou me curar/
Eu sinto a chuva que cai do céu
O arco-íris a despertar/
Olho as estrelas e vejo a lua
Com todo o cosmos a celebrar/
Aqui eu vou ficar
Aqui eu vou me encontrar/
Abrindo as portas do paraíso
com essa terra vou me curar/
Eu ouço o rio que corre forte
A cachoeira a despencar/
Corro nas matas e cheiro as flores
Quatro elementos a se juntar/
Aqui eu vou ficar,
Aqui eu vou me encontrar/
Abrindo as portas do paraíso
Com essa terra vou me curar/
É tanta gente que vem de longe
É tanta gente a despertar/
Cristal de rocha, cristal divino
Boa energia a nos curar/
Aqui vou me firmar
Aqui eu vou me entregar/
Entrando as portas do paraíso
E nesta terra me iluminar.

PARAÍSO, por Ekanta

RESUMO

O presente estudo aborda trajetórias e conexões de uma “outra globalização”. Indivíduos cosmopolitas, buscadores de uma Nova Era, reunidos no interior do Brasil, compartilham um sentimento de *família*. Esta *família*, enquanto “família transnacional” dotada de uma memória compartilhada, compreende não somente pessoas fixadas em Alto Paraíso mas enreda glocalidades com histórico de comunidades alternativas e outras experiências contraculturais como Goa, na Índia e Ibiza, na Espanha. Argumento que essa *família* é a própria utopia novaerista de uma sociedade espiritualmente evoluída, fraternalmente conectada e ecologicamente envolvida, o destino imaginado de uma diáspora. No contato com as populações “tradicionais” da cidade, revela-se a persistência da estrutura capitalista no comportamento do *alternativo* bem como um distanciamento alocrônico por parte deles que se consideram em *evolução*. Nas relações entre si, é possível observar um processo de reterritorialização e aproximação dos laços afetivos entre as pessoas e também com o lugar. A reciprocidade na hospitalidade, na comensalidade, no trabalho, nas finanças e nas celebrações dá qualidade às relações no interior dessa rede-*família*. Considero que as trajetórias e conexões que formam essa *família* transnacional oferecem um modelo de organização social autonomista e sincrético, um projeto cosmopolítico de globalização do (((amor))).

Palavras-chave: globalização, cosmopolítica, nova era, parentesco, reciprocidade.

ABSTRACT

The present study approaches trajectories and connections that form an “other globalization”. Cosmopolitan individuals, New Age seekers, gathered in Brazilian countryside, share a feeling of *family*. This *family*, as a “transnational family” with shared memories, embraces not only people fixed in Alto Paraíso but connects globalities with a history of alternative communities and other countercultural experiences like Goa, in India, and Ibiza, Spain. I argue the *family* is the very New Age utopia of a spiritually evolved, fraternally connected and ecologically involved society, the imagined destiny of a Diaspora. The contact with Alto Paraíso “traditional” people reveals the persistence of the capitalist structure in the behavior of the *alternative* and an “alocronic” relationship imposed by them who consider themselves in *evolution*. Looking to the relationships inside the *family*, it is possible to observe a process of reterritorialization and approximation of affective ties between people and also with the place. Reciprocity in the hospitality, commensality, work, finances and celebrations gives quality to the relationships within the network-*family*. I believe the trajectories and connections that form this transnational family offer a model of an autonomist and syncretic social organization, a cosmopolitical project I call the “globalization of (((love)))”.

Keywords: globalization, cosmopolitics, new age, kinship, reciprocity.

SUMÁRIO

Lista de figuras	13
Convenções	14
Introdução: Outras globalizações e as famílias transnacionais	16
Antropologia dos fluxos globais	22
Das muitas globalizações e suas cosmopolíticas	22
Hibridação e transição	29
Famílias transnacionais: o amor em fluxo	34
Sobre o parentesco e a família	34
Dispersão espacial, comunicação e mobilidade	39
Reciprocidade e hospitalidade: dimensão moral do parentesco	44
Gênero – feminilidade e a Nova Era	50
O pesquisador e a pesquisa: notas metodológicas.....	52
Conteúdo da tese	59
1 - A Nova Era: tempo de mudança.....	67
1.1 – Sobre magos e hippies.....	71
1.1.1 – Inspirações ocultistas.....	71
1.1.2 – 1960s: a primavera da contracultura.....	82
1.2 – Autonomia e sincretismo	90
1.2.1 - Da autonomia espiritualmente informada e as “zonas autônomas temporárias”. 90	
1.2.2 - Sincretismo, semelhança e algumas pistas sobre a globalização do (((amor))) 101	
1.3 - A Nova Era e o Brasil: breve digressão sobre o país das profecias.....	111
1.4 - O tripé cosmopolita de uma “outra globalização”: fraternidade, ecologia, misticismo	117
2 - A globalização da contracultura e a diáspora dos buscadores da Nova Era	127
2.1 - Índia: a reinvenção da espiritualidade	129
2.1.1 – Osho: A divindade pervasiva e a construção de pontes entre mundos distintos 131	
2.1.2 - O guru dos ricos e o novo espírito do capitalismo	136
2.1.3 - Do mundo para a Índia e da Índia para o mundo	141
2.1.4 - Dançar é meditar: a família Trance e o “estado mental” de Goa	145
2.2 - Uma família viajante	155
2.2.1 - Os trabalhadores boêmios e os “tempos” de Ibiza	156
2.2.2 - Os produtos de Ibiza e suas conexões globais	161
2.2.3 - Os Festivais livres: ZATs e os “primitivos do futuro”	167
2.3- A vulnerabilidade do viajante e sua cura: a família.....	173
3. O “faroeste caboclo” e a Nova Era: breve histórico e alguns contrastes de Alto Paraíso	182
3.1 - Um lugar de ‘chegantes’.....	186
3.1.1 - Colonização, exploração do território e a urbanização	186
3.1.2 - A terra prometida da Nova Era e o crescimento econômico de Goiás.....	194
3.1.3 – A “comunidade alternativa” diluída na cidade	205
3.1.4 - A capital do fim do mundo ou de um novo mundo?.....	212
3.2 - ‘Nativos’ e ‘alternativos’	217
3.2.1 – Relações complexas: desigualdade econômica, cooperação, conflito e distanciamento	221
3.2.2 – O grito do cerrado contra o fogo: aproximando nativos e alternativos	230
3.3 – O alocronismo e o paradoxo da não interação	236

4 - A família “natural” das amizades: parentesco <i>alternativo</i> e reterritorialização.....	245
4.1- O ‘descobrimento’ sannyasin do Brasil central	250
4.1.1 - Rumo à Lua: comunidade, conflito e transformação	253
4.1.2 - A “rede de bons amigos”: autonomia e a família ‘natural’	261
4.2 - Migrantes, rede-família e o processo de “reterritorialização”	271
4.2.1 – Brasileiros por contágio.....	271
4.2.2 – Terra e o crescimento de raízes	277
4.2.3 – Multiplicação, proximidade e distribuição espacial da rede-família.....	283
4.3 – Sentir-se família: transição, proximidade e autonomia.....	288
5 – Reciprocidade e familiaridade na cocriação de uma Nova Era	296
5.1 – Da vida na terra ou o dia/dia no paraíso	298
5.1.1 – Sobre a manutenção da casa e da vida no paraíso	306
5.2 – Do acolhimento e da colaboração: a passagem da hospitalidade à familiaridade	312
5.2.1 – A vida entre Alto Prejuízo e Alto Paraíso	321
5.3 – Um projeto para várias gerações.....	328
5.4 – (((Amor))), retornando à reciprocidade e os laços de família.....	338
6 – Celebrando o (((amor))): liberdade individual e hibridação intercultural	349
6.1 – Brindando a família	352
6.1.1 – Jantares	354
6.1.2 – A magia da lua cheia	358
6.2 – Uma declaração de (((amor))).....	370
6.2.1 – Dia Um: Baruch atah ayahuasca.....	373
6.2.2 – Dia Dois: o casamento judeu	379
6.3 – Considerações cosmopolíticas sobre liberdade, diversidade e convivência pacífica	389
Considerações finais sobre os caminhos de uma “outra globalização”.....	396
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	403

Lista de figuras

Mapa 1: Alguns roteiros contraculturais	181
Mapa 2: A nova “terra prometida” entre os paralelos 14° e 15° sul.....	186
Tabela 1: Crescimento populacional	213
Diagrama 1: família “natural” e família “biológica”.....	269
Mapa 3: Do mundo para Alto Paraíso	276
Mapa 4: A ocupação “alternativa” do Planalto Central	287
Mapa 5: a casa “aberta”	307
Mapa 6: a casa “templo”	374
Mapa 7: a casa “jantar”	383
Mapa 8: a casa “festa trance”	384

Convenções

Orientações gerais

Alto Paraíso é um ambiente de diversidade linguística. Ao longo da tese, as falas de alguns informantes trazem palavras e frases em português e também em língua estrangeira (espanhol e inglês majoritariamente), revelando uma negociação entre multiplicidade, identidades nacionais e uma certa hegemonia do inglês. As falas e textos em língua estrangeira são destacados em *itálico*. Os nomes próprios, de origens diversas, não são destacados. Palavras isoladas em idiomas pouco comuns ao público brasileiro aparecem acompanhadas de explicação no primeiro uso. Em alguns casos, mantendo a fidelidade das entrevistas, há frases alternadas entre diferentes idiomas. Ex: Bem vindo, *I'm so glad to have you here!*

Os conceitos que poderíamos classificar como “nativos” também são destacados em *itálico*. Conceitos antropológicos são destacados com “aspas”.

Ex: *família* (conceito nativo)

“família transnacional” (conceito antropológico)

Pronúncia

Na língua sérvio-croata, o “j” é pronunciado como a semivogal /y/ ou um “i” breve. Ex: Marija = /mariya/.

O leitor vai se deparar com muitos nomes próprios em sânscrito. Eles são apresentados na chamada “Indian Language Transliteration” (ITRANS), cuja substituição de caracteres produz uma ortografia aproximada que tende a se avizinhar do uso inglês (Dumont, 1966). Seguem as orientações básicas para a fluência na leitura:

O dígrafo “sh” tem o som do /x/ ou “ch” no português. Ex: Shiva = /xiva/. E o “ch”, quando aparecer, deve ser lido como /tx/. Ex: Chandra = /txandra/.

A letra “h”, no início da palavra ou entre vogais, tem o mesmo som do “h” no léxico inglês “house” ou do fonema /R/ (rato, carro) em português. Estando ao final da palavra, o “h” aspirado é quase mudo e indica uma palavra oxítônica. A letra “r” deve ser pronunciada como o fonema português /r/, tal qual em “muro”: Ex: Hari = /Rari/ ou Maharajah = /maRaradjá/.

A letra “j” é lida como /dj/ enquanto que o dígrafo “ee” deve ser lido como na palavra “bee” do inglês. Ex: Rajneesh = /radjniyx/.

As vogais “e” e “o”, em qualquer posição, têm pronúncia fechada e indicam a sílaba tônica da palavra. Ex: *yoga* = /iôga/ ou *namaste* = /namastê/ ou ainda Shreya = /xrêia/.

O “g” é lido como /g/ da palavra “gato” e nunca como o fonema /j/ da palavra “gente”. Ex: Gita = /gita/ (lê-se guita).

O “s” tem som de /s/ e o “w” tem o som do fonema semivogal /w/ (um “u” breve). Ex: *Swami* = /swami/.

E o dígrafo “bh” deve ser lido como /b/ acompanhado de uma leve aspiração. Ex: Subhan = /subRan/. Esse também é o caso de “dh” e “gh”. Ex: Gandhi = /gandRi/. Bem leve. O dígrafo, “ph”, se aparecer, tem o som de /f/.

Para os nomes em hebraico e farsi (persa), grafados na transliteração para o inglês, segue uma explicação simples: o “sh”, o “h” e o “r” são lidos como no sânscrito. Ex: Noah = /noá/ e Rahel = /raRel/ ou ainda Shalom = /xalom/.

Por fim, o dígrafo “ch” no hebraico tem um som gutural forte, mais forte que o /R/. Ex: *Chupah* = /RRupá/.

Introdução: Outras globalizações e as famílias transnacionais

Já era noite na fazenda, Marija e eu conversávamos na sala de casa após o jantar e ela disse que finalmente compreendera o meu interesse em estudar sua vida e a de seus convivas¹.

Now I know what you are doing here, today I realized, when the German language speakers, from three different countries, were there meeting very happy in Matthias' place. It's all about the trajectory and connections. I met Victor when I still was in Germany, Matthias I met in Ibiza, he was there ten years before me, and Sonic I met here, he came to Brazil because of this *Universo Paralelo* business. And it was beautiful how they were in love talking to each other in German: one swiss-french, one young german and the *österreicher* (Austrian) guy. Only a place like Alto can host a meeting like this, in that beautiful forest and that unusual house of Matt.

Marija Ludovic (42 anos) é artista plástica, nasceu na pequena Vid, Croácia, e migrou na infância com os pais para a agitada Frankfurt, na Alemanha, onde o pai fora trabalhar como marceneiro; depois dos vinte e cinco anos de idade mudou-se para a turística ilha de Ibiza, Espanha, onde viveu dez anos. Em Ibiza foi apresentada, por amigos em comum, ao alemão Lukas Kappel (48). Lukas nasceu em Dortmund, herdeiro de uma família aristocrática, e migrou com seus pais para o norte da Itália, onde o pai foi gerenciar uma fábrica. Aos vinte e sete, fez a opção de morar em Goa, na Índia. Em uma passagem por Ibiza, conheceu Marija. Juntos, viajaram ao Brasil pela primeira vez em 2005. Em território brasileiro, fecundaram, gestaram e trouxeram à luz o pequeno Phillipe, hoje com 7 anos de idade. Os dois adultos vivem na pacata Alto Paraíso de Goiás há quase uma década, imersos no cerrado, com o filho goiano e conectados a uma rede de pessoas denominada por eles como: *família*.

Marija e Lukas sabem o que são trajetórias e conexões. Para esclarecer seu ponto de vista a respeito do assunto, ela colocou sobre o dorso uma pele de carneiro

¹ Os nomes próprios dos interlocutores são fictícios, salvo nos casos em que o(a) interlocutor(a) seja, também, autor(a) de livros. Nesses casos, emprego o nome de autor(a).

que cobre o sofá da sala e saiu caminhando como um imaginário “homem das cavernas”, espreitando o desconhecido. Chegou perto de mim e cheirou-me como faz um cão, dizendo:

We are the same humans, the nomads who were always looking for a better place to be, where the food is good and there's no enemy waiting to kill you... you know, like the Neanderthal. They walked around and they found other people, and they smelled and they did not kill each other, they made friends and lived together.

* * *

A presente tese foi realizada a partir de observação participante no cotidiano de uma *família* composta por pessoas nascidas em diferentes países, com distintas heranças culturais, migrantes transnacionais reunidos sob um propósito de convivência cosmopolita *alternativa* baseada na ecologia, na fraternidade e na espiritualidade. Essa *família* está englobada na chamada Nova Era, uma ampla temática que tem sido abordada nas ciências sociais majoritariamente sob o prisma dos estudos da religião (Amaral, 1999; Heelas, 1996; Carozzi, 1999; Magnani, 2000; St John, 2004; e outros). Sem perder de vista a contribuição desses estudos, a intenção da minha pesquisa é abordar o campo da Nova Era sob a ótica dos estudos de globalização, famílias transnacionais e cosmopolíticas, visando compreender as trajetórias e conexões entre as pessoas que dão forma a uma reivindicada *família* distribuída em diferentes localidades. O objetivo principal do trabalho é contribuir para os estudos de globalização, tratando de um movimento transnacional ainda pouco observado em seus projetos de uma *nova civilização planetária*.

Minha pesquisa teve como foco a localidade de Alto Paraíso de Goiás, distante 200 km de Brasília, destino turístico pelas cachoeiras e biodiversidade do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e arredores. Além do apelo ecoturístico, Alto Paraíso é a “terra prometida” para inúmeros projetos engajados com o despertar para uma espiritualidade imanente. As belas paisagens e a espiritualidade receberam a

companhia dos movimentos de contracultura e, desde o anos 1980, a cidade se consolidou como parada obrigatória nas andanças de *hippies* e afins. Hoje, dentre os 6.885 habitantes recenseados no município, transitam os 260 *buscadores* de uma Nova Era com quem eu convivi, sendo eles 140 brasileiros e 120 estrangeiros nacionais de trinta e sete bandeiras diferentes, com idades que vão dos 17 aos 70, dispersos pelas áreas rural e urbana, todos conectados, no seu entendimento, como uma *família*².

Seria essa *família* um fenômeno tributário da chamada globalização? Certamente, porém com um enredo *sui-generis*, autodenominado contracultural, voluntariamente marginal às vias hegemônicas. Para estudá-la, emprego abordagens teóricas que, a meu ver, são complementares, baseadas em estudos de cosmopolíticas, outras globalizações e migração (ver Ribeiro 2000 e 2009, por exemplo). Meu caminho enquanto pesquisador foi estudar a cosmopolítica dos *buscadores* a partir de sua presença na cidade, visando compreender os fluxos de pessoas e conhecimento no contexto de uma contracultura transnacional. Sugiro que esses fluxos ditos contraculturais podem ser entendidos enquanto uma “outra globalização” – a globalização da Nova Era ou, como prefiro, a globalização do (((amor)))³.

Eu lido, ao longo do trabalho, com a condição de constante transitoriedade e hibridação das pessoas e da própria *família*. A hibridação cultural, teorizada por Canclini (1989) para compreender os contatos e a interculturalidade, é valorizada na Nova Era por meio de uma religiosidade aberta às diferentes expressões do “sagrado”

² Utilizo amplamente o termo *buscadores(as)* para me referir aos sujeitos da pesquisa em virtude de ser também utilizado por eles(as). Outros autores preferem palavras como “errantes” ou “novaeristas” que emprego em algumas ocasiões para evitar ser repetitivo.

³ As ((())) são empregadas para designar o amor-vibração, um padrão de vibração de energia que permeia todo o universo e que, segundo a cosmologia da Nova Era, é a fonte mesma da vida. O (((amor))) não pode ser simplificado por amor romântico, cognático ou conjugal – ele engloba todos e não se limita a nenhum deles. Está mais próximo de conceitos como *mana*, *hau* ou *prana* (ver capítulo 1). Bem como, trata-se de uma ideologia em processo de difusão global.

e não pode deixar de ser observada com atenção. A mistura de culturas e corpos não é um problema, ao contrário, é uma meta nesse processo de *transição* constantemente marcado pelo encontro e rompimento de fronteiras entre “velho” e “novo”, “moderno” e “tradicional”, “ocidental” e “oriental”, etc. Leila Amaral deu a esta condição de abertura a novas experiências espirituais, o nome de “sincretismo em movimento” (Amaral, 1999).

Outros estudos sobre contracultura e Nova Era, realizados por antropólogos (St John, 2004 e 2009; D’Andrea, 2000 e 2007; Magnani, 2000 e 2009; Maluf, 2005 et alli), sociólogos (Hellas, 1999), historiadores (Roszak, 1969) e geógrafos (Saldanha, 2006), servem ao longo da tese como ferramenta de comparação no intuito de evidenciar as peculiaridades de Alto Paraíso e também as características comuns que atravessam os distintos movimentos no espaço e no tempo. Globalmente difundidas, a contracultura e as aspirações por uma nova civilização apresentam inúmeras facetas: grandes festivais de cultura alternativa; crescente penetração na cultura urbana contemporânea por meio das artes, terapias e das ferramentas de autoconhecimento; a transformação de locais paradisíacos, inicialmente pouco divulgados, em lar e ambiente propício para a frutificação dos projetos de vida alternativa – característica diretamente associada ao meu trabalho.

Uma vez em campo, fui acolhido por pessoas que se reconhecem mutuamente como uma *família* e esta importante categoria “alter-nativa” acabou por nortear toda a minha indagação. Inspirado inicialmente pela crítica de David Schneider (1968 e 1972) ao método “biogenético” de estudar as relações entre as pessoas e principalmente pelos desdobramentos mais recentes dos estudos de parentesco (Carsten, 2004; Mello, 2005; Lobo, 2007; Plínio dos Santos, 2011 et alli), procuro estudar a *família* dos *buscadores* em sua própria forma de relacionalidade ou, como

sugere Andrea Lobo, a partir de seus próprios “signos de proximidade” (Lobo, 2007). A *família* em suas conexões transnacionais planetárias é a protagonista da globalização da Nova Era (ou globalização do amor), uma “outra globalização” caracterizada pela cosmopolítica *hippie* da paz, do amor e da ecologia.

Tento desenhar ao longo da tese uma malha de relações afetivas (historicamente constituída) que constrói fortes laços de familiaridade no aprofundamento das trocas cotidianas e no compartilhamento de uma visão de mundo *alternativa*. Como são os fluxos que conectam diferentes localidades em uma rede de escala global? Que tipo de conhecimento transita por essa rede? Qual é o projeto cosmopolita dessas pessoas? Quais as estratégias utilizadas pelos agentes para ampliar as malhas de suas redes de afetos e lealdades? Como as localidades são transformadas pela presença dos *alternativos* em ambientes propícios à chegada de mais *alternativos*?

Levantei como hipótese que um elemento central para compreender essa globalização *alternativa* seria a multiplicação das relações afetivas que sustentam uma constantemente invocada noção de *família*. Ao longo da pesquisa, deparei-me, também, com a importância da difusão de uma visão de mundo mística ou “neoesotérica” que promove ideais de autonomia, fraternidade e ecologia, bem como pude observar a importância da tensão que existe entre estar dentro ou *fora dos trilhos*.

Diferentemente do proposto na conhecida generalização teórica de Aihwa Ong, os *buscadores* da Nova Era não “desenvolvem noções flexíveis de cidadania e soberania como estratégias de acumulação de capital e poder” (Ong, 1999:6). Sugiro, na esteira de Marshall Sahlins (2009), que esta generalização se sustenta em uma “naturalização” da condição humana enquanto inerentemente acumuladora e

utilitarista. Assim como Loretta Baldassar, entendo que as motivações migratórias compreendem uma complexa interrelação de fatores afetivos e culturais além daqueles econômicos e políticos (Baldassar, 2008). Em Alto Paraíso, os mais experientes alertam aos recém chegados: “Bem vindo a Alto Prejuízo”. As fontes de renda disponíveis no local não permitem planos de acumulação e o isolamento em relação aos grandes centros urbanos, bem como a marginalidade voluntária em relação à política institucional, distanciam parcialmente meus interlocutores do paradigma utilitarista.

Das falas apresentadas no início poder-se-ia depreender que a razão de Marija para estar em Alto Paraíso é simplesmente uma questão de maximização de interesses: *“We are the same humans, the nomads who were always looking for a better place to be, where the food is good and there's no enemy waiting to kill you...”* Existe uma busca pela maximização das chances de sobrevivência, mas o risco que ameaça a pessoa e estimula a migração é percebido diferenciadamente, de migrante para migrante. Entre os indivíduos da minha pesquisa são onipresentes as narrativas sobre vidas material e hierarquicamente confortáveis deixadas de lado em nome de um estilo de vida que levanta suspeitas e estigmas por parte da sociedade hegemônica.

Nas palavras de Marija, minha anfitriã em Alto Paraíso: *“People don't like us because they don't understand our lifestyle”*. Ao longo da tese, espero demonstrar que o maior estímulo à migração de contraculturalistas e *buscadores* da Nova Era é a receptividade das pessoas que habitam as localidades e os vínculos que as pessoas estabelecem entre si. Quando seu estilo de vida não é bem vindo, eles se movimentam; procuram um novo espaço, onde a comida seja boa e não haja perigos à sua integridade e opção de vida. Mais do que isto, será observado ao longo da tese

que estes espaços propícios ao estilo *alternativo* são *cocriados*, como eles dizem, pelos próprios habitantes, que, ao estabelecerem uma malha de cooperação e convívio fraterno, fazem de um lugar uma potencial “comunidade alternativa”, organizada segundo uma ordem moral própria. O movimento é constante, pois o domínio contracultural é costumeiramente temporário e tende a se dissipar mais cedo ou mais tarde quando chegam os grandes *resorts* e as agências de turismo de massa inserem em seus portfólios os razoavelmente recônditos refúgios dos *hippies* e seus camaradas (esse é o caso, por exemplo, de Jericoacara-CE, estudado por Galvão, 1995). A lógica cultural *alternativa*, ou a lógica contracultural, impõe novas maneiras de pensar a relação entre migrantes transnacionais, o capitalismo e as instituições hegemônicas, a começar pelas noções de globalização e família.

Antropologia dos fluxos globais

Das muitas globalizações e suas cosmopolíticas

Segundo James Clifford “*travels and contacts are crucial sites for an unfinished modernity. The general topic, if it can be called one, is vast: a view of human location as constituted by displacement as much as stasis*” (Clifford, 1997:2). Muito tempo antes dele, porém, Rivers (1914) já sugeria que os contatos e as viagens eram os grandes promotores das mudanças sociais. Pessoas, conhecimento, frutos, práticas, gostos, estão em movimento há muitas eras.

Compreendo “globalização” como um processo histórico de longa duração iniciado com as grandes navegações e a expansão da economia-política europeia pelos cinco continentes (Arrighi, 1996). Com o aprimoramento das tecnologias de

comunicação e transporte durante o século XX (Harvey, 1989; Mattelart, 2002; Wernier, 2003) e, significativamente, após a II Guerra Mundial, com a formalização de instituições políticas e financeiras de caráter propriamente global (Sassen, 2010:12), acelerou-se o processo de interconexão das relações políticas, econômicas, sociais e culturais, passando a permear com maior contundência as imaginadas soberanas fronteiras dos Estados-nação. Sob a liderança de bancos e empresas multinacionais (muitas nacionalidades) com interesses transnacionais (que atravessam as nacionalidades) (Schiller, 1976; Ribeiro, 2006), “a uniformização do mundo num mercado planetário [foi] consagrada como o único modo de pensar” (Canclini, 2003: 8).

No entanto, como diz Canclini (2003:9), “as migrações, as fronteiras permeáveis e as viagens falam, em seus estranhamentos, daquilo que a globalização tem de fratura e segregação”. Os agentes de globalizações alternativas, ou de “outras globalizações”, como chama Ribeiro (2006), vem ganhando espaço no interesse da antropologia, em análises que privilegiam os movimentos “de baixo para cima” (Ribeiro, 2006:3). Se os estudos sociais concentrados nos movimentos de “cima para baixo” apresentam o protagonismo de Estados e grandes empreendimentos, revelando tendências homogeneizantes da globalização, como no caso da hegemonia da língua inglesa (Santos, 2007); os estudos de fluxos não hegemônicos revelam outra face da economia política global: “*the one in which nation states’ normative and repressive roles are heavily bypassed both on the political and economic spheres*” (Ribeiro, 2006:3).

É bom salientar uma coisa: quando falamos em estudar os fluxos não hegemônicos, não estamos falando de estudos exclusivos sobre movimentos contestadores (do tipo “anti-globalização”) que confrontam diretamente as

instituições hegemônicas, mas também daqueles fluxos que ocorrem rebocados pela locomotiva hegemônica ou que se posicionam em uma condição marginal, e que ficam invisíveis em virtude de uma aparente uniformidade. Em lugar de focar minhas atenções nas similaridades com o processo hegemônico histórico, faço a opção por enfocar os processos de hibridação e a história de “gente sem história”, seguindo as sugestões de Eric Wolf (1982).

No caso específico desta pesquisa, meus interlocutores dizem ocupar uma condição “marginal” em relação ao processo hegemônico. Nem de “cima para baixo”, nem de “baixo para cima”, porém *fora dos trilhos*. Essa opção deliberada pela marginalidade deve ser levada em consideração para compreender os fluxos globais da contracultura e da Nova Era.

A partir dos fluxos de pessoas e conhecimento em uma malha transnacional que inclui Alto Paraíso de Goiás, é possível observar a experiência vivida de uma “outra globalização” e uma característica peculiar dos migrantes transnacionais que a protagonizam. Defendo que os deslocamentos dos *buscadores* da Nova Era não se dão em busca de ganhos econômicos e políticos, porém em busca de afetividade, encontrada no tecido social chamado de *família*. Vejo semelhanças entre os modos de associação dessas pessoas e as experiências de outras “famílias transnacionais”, que nutrem suas relações de familiaridade à distância e através das fronteiras nacionais por meio do provimento de cuidados afetivos e materiais. As famílias transnacionais existem enquanto discurso manifesto em palavras, contato físico carinhoso, ações de colaboração e cuidados, e um imaginário compartilhado (Bryceson e Vuorella, 2002; Baldassar, 2008). A *família* dos *buscadores* é criada a partir das falas, do carinho dispensado aos convivas, da colaboração para sobrevivência e de uma percepção

compartilhada de pertencimento a uma fraternidade planetária e híbrida, sem fronteiras pré-definidas por leis escritas ou orais.

Segundo a filosofia de Immanuel Kant, a política se torna cosmopolítica quando se reconhece moralmente como uma prática que transcende os limites da *polis*. O homem cosmopolita e cosmopolítico imaginado por Kant é habitante do planeta Terra e, enquanto ser social, deveria fazer parte de uma unidade política mundial, uma confederação de estados liberais, que abriga cidadãos mundiais (Kant, 1784: 35). Sahlins e Clifford sugerem, em crítica à ideia de um cosmopolitismo único, que diferentes concepções do que é o mundo, do que é o cosmo, produzem diferentes cosmopolitismos e diferentes cosmopolíticas, que são ações sociais vinculadas a uma cosmologia. Sahlins chama atenção para as “cosmologias do capitalismo”, ou seja, os diferentes modos de incorporação da realidade capitalista por diferentes sistemas cosmológicos (Lanna, 2001; Sahlins, 1988), enquanto Clifford sublinha a existência de “cosmopolitismos discrepantes” (Clifford, 1997).

O cosmo de Kant era o cosmo iluminista eurocêntrico. Quando ele escreveu contra o estado absolutista em defesa de uma confederação de estados liberais, seus contemporâneos intensificavam a expansão da economia política capitalista vinculada a uma cosmopolítica eurocêntrica. Pheng Cheah, de maneira perspicaz, alerta que o pensamento de Kant deve mesmo ser relativizado, uma vez que a cosmopolítica liberal de sua época foi posteriormente chamada de “imperialismo” pelos críticos (Cheah, 1998a:298-99).

Passados alguns séculos, os fluxos culturais, políticos e econômicos capitalistas não conduziram a “humanidade” à constituição de uma confederação de estados unidos sob um propósito cosmopolita, como supunha Kant, mas possibilitaram flexibilidade às negociações de identidades e afiliações nacionais, como demonstram

os trabalhos de Ong (1999), Ribeiro (2002c), Clifford (2007) *et alli*. Indo além, hoje é possível testemunhar a existência de “espiritualidades” flexíveis (Amaral, 1999; D’Andrea, 2007).

Ampliando o conceito para além da atividade política *strictu sensu*, Bruce Robbins argumenta que existe uma cosmopolítica quando há lealdade a propósitos e ideologias cosmopolitas e quando essa lealdade possibilita a existência de vínculos transnacionais duradouros entre pessoas engajadas com projetos que mobilizam agências dispersas em escala global (Robbins, 1998). A cosmopolítica pode ser tomada enquanto um ordenamento moral pretendido para uma aldeia global. Seja de “cima para baixo”, de “baixo para cima” ou voluntariamente *fora dos trilhos*, proponho consideramos que as diferentes leituras sobre o mundo produzem diferentes cosmopolíticas e diferentes cosmopolíticas produzem diferentes globalizações concorrentes. Concorrentes não em termos de enfrentamento, mas em termos de uma diversidade de caminhos coocorrentes.

A noção de cosmopolítica associada à de “outras globalizações” permite-nos ampliar as possibilidades de compreender as expectativas e ações das pessoas em suas variadas percepções de pertencimento a uma sociedade potencialmente planetária. Eu entendo que os fluxos globais hegemônicos e os não hegemônicos carregam consigo diferentes leituras sobre o que é o globo, quem são seus habitantes, e o que é a globalização. Sugiro considerarmos metodologicamente que em cada fragmento desse grande movimento global, em cada “outra globalização” concorrente à globalização hegemônica, residem “outras” cosmopolíticas enquanto ordem moral e práxis, podendo ser ou não variações das próprias cosmopolíticas hegemônicas.

Se voltarmos à cosmopolítica kantiana, a globalização pode ser percebida como a integração das cadeias produtivas e do comércio sob a ordenação de uma cultura

liberal, o destino irrevogável da “humanidade”. Assim ainda pensam seus herdeiros intelectuais, bastiões do livre mercado, quando utilizam argumentos de uma missão “civilizatória” para justificar a difusão do modelo capitalista enquanto um veículo promotor da liberdade.

Por outro lado, essa mesma interconectividade das cadeias produtivas pode ser percebida não como o destino da “humanidade”, mas como resultado da violência colonial e dos interesses imperialistas de dominação mundial, como descreveu Vladimir Lênin (1917) sobre a “fase superior do capitalismo” em expansão. Na prática, os socialistas também exerceram essa interconectividade para reunir os proletários em torno de uma causa, nos termos daquela época, internacional. Os congressos chamados de “Internacional Comunista” eram, de fato, congregações transnacionais de partidários da causa socialista/comunista com aspirações planetárias. Uma causa transnacional vinculada a uma cosmopolítica de enfrentamento às instituições capitalistas. Se eu fosse analisar a “outra globalização” promovida pelo socialismo histórico deveria, em primeiro lugar, atentar para sua formulação filosófica própria e não submetê-lo à pura razão kantiana.

Como será visto, a cosmologia da Nova Era pode ser caracterizada por uma espécie de “ecologia espiritual” (Soares, 1994). Não há oposição entre homem e natureza - todos os seres pertencem ao mesmo ecossistema planetário e por que não dizer, cósmico. Não há um mundo externo à consciência humana individuada o qual deva ser racionalmente apreendido e dominado. Assume-se a interdependência fundamental entre os seres, materializações individualizadas do entrelaçamento de uma mesma corrente de energia cósmica/espiritual. Na condição de entidade pertencente a uma malha de relacionamentos idealmente harmoniosos que envolve não somente os seres humanos, mas também os outros animais, os vegetais, a água, o

vento, o calor do sol, etc., o *buscador* reaprende a conhecer o mundo não mais por meio da razão, mas por meio da sua sensibilidade (meditação, afetos), o que transforma, potencialmente, o seu *modus operandi* (Maluf, 2005). Dizem que é o despertar de uma nova consciência. A Nova Era é necessariamente cosmopolita e cosmopolítica, uma vez que a *transição* e o “despertar” são entendidos como uma causa planetária.

Sob esta percepção, a vida não é outra coisa senão uma condição compartilhada de existência. Uma vez que todos os seres estão imersos em um mesmo “oceano espiritual”, estão essencialmente ligados por parentesco à “mãe natureza”. Para os *buscadores* da Nova Era, entre outras coisas, a “globalização do (((amor)))” pode ser vista como a possibilidade mesmo de trocar afeto com pessoas nascidas em qualquer lugar do planeta e reconhecer-se como *irmão*, independente do país de origem ou da educação religiosa. Faça amor, não faça guerra. Assim brandem as bandeiras cosmopolíticas dos *hippies* e seus afins desde os idos dos anos 1960 em defesa de uma “outra globalização”.



Adesivo na janela da casa onde fiquei hospedado.
Foto: autoria própria.

Hibridação e transição

Não posso furtar-me ao debate das culturas híbridas, ou da “hibridação intercultural”, caracterizada pela “quebra e a mescla das coleções organizadas pelos sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão de gêneros impuros” (Canclini, 1989:284). Entendo que a mescla de influências culturais não é um privilégio da nossa época, ainda que hoje, nos idos da “compressão espaço-tempo” e da “multiplicidade” que caracterizam a “condição pós-moderna” (Harvey, 1989), possamos observar esses fenômenos e seus produtos com maior vivacidade.

O pioneiro antropólogo britânico William Halse Rivers Rivers (1914), a partir de seus estudos sobre a história da “sociedade melanésia”, defendia que a população original daquelas ilhas, em um passado não documentado, organizara-se de forma dual, com duas metades exogâmicas matrilineares sem a noção de propriedade particular. Contudo, a chegada de populações polinésias teria alterado a configuração social das ilhas, introduzido a patrilinearidade e a propriedade privada.

Primeiro chegaram aqueles que tinham por costume beber *kava* e posteriormente chegaram os mascadores de *betel*. Ao migrarem, as práticas levadas consigo lhes concederam estatuto diferenciado pelo domínio de conhecimento alienígena. Ainda que o estrangeiro fosse originário de uma “sociedade” também matrilinear, ao casar-se com uma moça local ele desarticulava o arranjo social pré-estabelecido entre as metades exogâmicas dos hospedeiros. O estrangeiro então constrói uma casa fora das metades, que será transmitida em herança para seus filhos, inaugurando a patrilinearidade. Sem entrar no mérito da “história conjectural” elaborada por Rivers, vale aqui reter o argumento central do seu “difusionismo”: nem espelho da “sociedade” colonizadora nem espelho da colonizada, a nova organização

social é constituída com um caráter diferente daquele presente nas “sociedades” originárias das pessoas que se misturaram (Rivers, 1914: 250s).

O mesmo espírito de transformação pelas viagens e pelo contato inspira os norte-americanos Marshall Sahlins e Eric Wolf. Em suas “Ilhas de História”, Sahlins argumenta que a chegada do forasteiro (o deus agonizante ou o rei-estrangeiro) e seus acompanhantes promove uma inovação necessária na organização social local, em face de seu ingresso na rede de relacionamentos (Sahlins, 2003). Enquanto Wolf, no epílogo de seu livro sobre a Europa e os povos sem história, sugere que: *“Rather than thinking of social alignments as self-determining, moreover, we need – from the start of our inquiries – to visualize them in their multiple external connections”* (Wolf, 1982:387)

Segundo Garcia Canclini a hibridação cultural dilui as dicotomias “centro” e “periferia”, e, sobretudo, “moderno” e “tradicional”, dificultando a demarcação de fronteiras. De acordo com ele, o estudo de culturas híbridas deve “incluir os movimentos do afeto, a participação em atividades solidárias ou cúmplices, em que hegemônicos e subalternos precisam um do outro” (Canclini, 1989:347). É alerta que o pesquisador não deve se perder nos produtos da hibridação e que seria realmente interessante revelar o processo de contato e conflitos que dão forma e conteúdo à alquimia social/cultural (Canclini, 1989:XXII-XXVII).

Seguindo este espírito, apresento ao longo de toda a tese, trajetórias e interconexões que, continuamente, dão forma e conteúdo à *família* e à “globalização do (((amor)))”. Encontros entre o urbano e o rural; entre a riqueza e a pobreza; entre “ocidente” e “orientes”; entre europeus e quilombolas goianos; entre “passado e “futuro”, entre israelenses e persas, etc. Numa frase bem colocada por um interlocutor: “Alto Paraíso é uma encruzilhada cósmica”. É dizer, uma encruzilhada

de vidas (energia cósmica) em fluxos que constituem um ambiente híbrido, em constante *transição* rumo à Era de Aquário.

Esse processo de *transição* é encarado pelos *buscadores* também como um processo de *evolução*. A crítica de Joahnnes Fabian (1983) ao eurocentrismo e a uma concepção de história linear na narrativa antropológica é fértil para pensar esse processo. *Alternativos(as)* dizem estar passando por uma *evolução*, o que os(as) coloca em uma relação de “alocronia” com os *nativos* da cidade aos quais é atribuída uma condição de não evoluídos. O desencontro de “tempos” ou de “eras” gera conflitos. Por outro lado, os “primitivos”, com sua vida simples e habilidades com a terra, são vistos como fonte de aprendizado e inspiração no processo de *transição*.

Comumente sou questionado por colegas acadêmicos (antropólogos, economistas, cientistas políticos, etc.) se a condição dos *buscadores* não é paradoxal uma vez que as pessoas querem viver fora do *sistema*, mas ganham e gastam dinheiro. Por este raciocínio, não pode existir vida “fora” do *sistema* enquanto estiver conectada às malhas dos mercados e da circulação do dinheiro. Das próprias lições que tive em campo, posso responder que o paradoxo não invalida a experiência de viver *fora dos trilhos*, pois, na convivência com meus interlocutores era possível sentir que a distância antropológica entre Alto Paraíso e Brasília superava em muito os 200 km de distância geográfica. O dinheiro, evidentemente, chega lá, mas ele não resume a ópera.

Os *buscadores* assumem uma postura “evolucionista”, situando-se como um movimento de vanguarda (muitas vezes elitista). O alemão Franz, considerado o “Arquimedes” da *família* por sua engenhosidade, explicou-me com uma “metáfora da mangueira” os dilemas e contradições envolvidos na vida *fora dos trilhos*. Se nós imaginarmos a *sociedade ocidental* como uma mangueira, esperar-se ia que todo o

fluxo de água corresse sempre em uma mesma direção, mas existem pequenos furos que permitem a água fugir e traçar diferentes trajetórias, aleatórias ao fluxo principal. O fato de seguir uma nova trajetória não faz daquela porção de água uma água quimicamente diferente da outra que segue pela mangueira. Os trajetos fugidios, a princípio, não impedem que o fluxo principal continue, permanecendo conectados a ele por um rastro. Um grande fluxo (hegemônico) pode ser percebido como inúmeros pequenos fluxos, que ora encontram uma fresta e tomam uma trajetória diferente, deixando um rastro atrás de si que o mantém conectado ao fluxo dos fluxos. Esta tese pretende seguir alguns pequenos jatos d'água em sua fuga do fluxo principal e seu distanciamento físico e moral em relação à organização social urbana/industrial, mas sem perder definitivamente o rastro com a mangueira de onde saíram.

A condição de ser um *buscador* é o próprio impulso pela *transição* pessoal. Que fique claro: as pessoas estão em *transição*. Fazendo a opção por viver *fora dos trilhos* ou escapando da mangueira, os *buscadores* vão pouco a pouco desenvolvendo técnicas de socialização aprendidas no meio *alternativo*, sem que os condicionamentos da educação de berço desapareçam por completo. A *transição* é ao mesmo tempo uma esperança (uma busca) e uma realização continuada – está sempre aberta a possibilidade de uma nova mudança de rumos e/ou de incorporação de uma nova influência (Amaral, 1999; D'Andrea, 2000; Maluf, 2003).

A Nova Era é um projeto inacabado e os *buscadores* devem ser pensados em suas múltiplas referências e sua condição transitória (Amaral, 1999; Maluf, 2003). Na voga da hibridação, da mestiçagem, podemos observar um certo comportamento *pidgin*. Da linguística, *pidgin* é a língua de mediação entre o idioma do colonizador e do colonizado; é uma linguagem simplificada empregada na comunicação entre dois

ou mais grupos que não possuem uma língua comum⁴. Eu não poderia, portanto, falar em uma cultura da Nova Era como algo estabilizado: a “humanidade”, para meus interlocutores, está em fase de *transição*, no momento de construir modelos de entendimento simplificados capazes de realizar a mediação intercultural.

A chamada “desterritorialização” ou “nomadismo psíquico”, a sensação de perda das referências identitárias territoriais e a conseqüente flexibilidade do acionamento das identidades fragmentadas, bem debatida nos trabalhos sobre transnacionalidade (Ribeiro, 2000; Ong, 1999), também está presente no contexto da Nova Era. Os processos simbólicos seguem a tendência “pós-moderna”, “cibernética”, “rizomática”, de construir uma percepção de unidade planetária, mas eles não representam uma “crise de identidades”. Sob o prisma da Nova Era, a chamada “pós-modernidade” pode ser entendida como uma oportunidade para a *transição* da consciência, para a emancipação em relação aos condicionamentos hegemônicos “ocidentais”.

A missão dos *buscadores* é “desterritorializada” no sentido de que sua consciência envolve a sensação de pertencimento a uma *família* global. Contudo, observei ao longo de minha pesquisa em Alto Paraíso uma tendência à “reterritorialização” dos processos sociais. Existe aprofundamento de laços afetivos em virtude da cooperação cotidiana e uma maior ligação à terra e seus frutos. Visando um novo modelo de envolvimento com a terra, com a “mãe natureza”, o *buscador* da Nova Era se ‘reterritorializa’, estabelece laços duradouros com a localidade em que está no momento e com as pessoas ao seu redor.

O Brasil (enquanto resultado da colonização orientada pela cosmopolítica eurocêntrica) também é um projeto em andamento, e não por acaso o centro do país é

⁴ O inglês *pidgin* falado nas ilhas do Pacífico sul é talvez o mais conhecido exemplo de utilização do termo.

a *terra prometida* da Nova Era. Existem profecias esperançosas e outras catastróficas sobre o futuro da *humanidade*, mas em todas as situações o planalto central será a incubadora do novo modelo de organização social. Vale dizer que a baixa antropia da região é fundamental para fomentar a realização dos sonhos sem interferência ou conflitos declarados com as forças políticas de Goiás ou de Brasília, uma peculiaridade que propicia a frutificação dos projetos *alternativos* e o aumento do fluxo dos migrantes *buscadores* chegando para se fixar. A percepção de que o Brasil é um país “liberal e tolerante”, um “laboratório racial e cultural”, além de um paraíso pouco explorado, influenciam ainda mais as expectativas sobre um futuro saudável, comunitário, ecológico e alegre por aqui.

Famílias transnacionais: o amor em fluxo

Sobre o parentesco e a família

“And love is what American kinship is all about.”

(Schneider, 1968:40)

É preciso debruçar-nos por um momento sobre a questão do parentesco ou, mais precisamente, da família. David Schneider lançou novas luzes sobre esse tema ao questionar um paradigma vigente desde os trabalhos do pioneiro antropólogo Lewis Morgan:

Morgan’s paradigm states that the mode of classification of kinsmen derives from the knowledge of how people are actually genetic or

biologically related to each other. This knowledge in turn depends on their form of marriage. Hence, for Morgan, as for others since, marriage is the central institution of kinship. (Schneider, 1972: 33)

O foco sobre o casamento e a descendência, avaliou Schneider, dava extrema relevância à reprodução biológica e teria inibido a visão dos antropólogos durante muitas décadas para os excessos de sua própria lógica “ocidental” ao interpretar o mundo dos “nativos”. O casamento normativamente recomendado entre um homem e uma mulher remete necessariamente à proliferação do grupo. Sob esta lógica, a criança é incorporada “naturalmente” como um novo membro da prole em virtude do fato biológico de sair da barriga de determinada mãe inseminada por um determinado pai. O ato sexual, assim, seria constitutivo da aliança ao mesmo tempo em que é constitutivo do herdeiro legítimo (Schneider, 1968:37s).

O problema que Schneider encontra na precedência metodológica dada por Morgan (e outros) à reprodução “biológica” é a própria influência da cultura “euro-americana”. Schneider alerta que se tornar parte de uma família, um clã ou uma linhagem, implica diferentes atributos e propriedades, a depender da “cultura” em estudo. Quando o antropólogo coloca questões genealógicas para seus interlocutores, está forçosamente levando o próprio informante a raciocinar em termos genealógicos (Schneider, 1972:54). Para quem foi educado sob a égide das matrizes romanas (*gens*), como os “Americanos” que Schneider estudou, os antropólogos europeus e estadunidenses, ou mesmo antropólogos brasileiros, o procedimento mental de traçar uma sequência biogenética de paternidades, cruzamentos e filiações está naturalizado. O mesmo, contudo, pode não ser verdade para todas as famílias que os cientistas sociais estudam.

Observando e entrevistando famílias de classe média em seu país, o antropólogo estadunidense notou que não existia cotidianamente, entre as pessoas, o uso do termo *kinship*, limitado a designar os parentes consanguíneos em linha direta⁵. Fato este que o levou a buscar maior distância do conceito, no seu entendimento, uma ferramenta antropológica que não condizia com as culturas estudadas, mas que estava profundamente arraigada na “cultura” dos próprios antropólogos (Schneider, 1972).

Schneider notou que o elemento central no reconhecimento familiar para os norte-americanos era o ideal do “amor”, que ele categorizou entre “amor cognático” (mãe-filho, pai-filho, entre siblings) e o “amor conjugal” (marido-mulher). As duas formas de “amor” equivalem às categorias antropológicas da consanguinidade e da aliança, e Schneider argumenta que isto acontece porque ele estava estudando pessoas formadas sob os mesmos princípios culturais que ele. Mas ele observa uma diferença importante: por meio do conceito amplo de “amor”, ao mesmo tempo cognático e conjugal, os norte-americanos se referem aos familiares enquanto *relatives* em vez de *kinship* (Schneider, 1968:37s). A partir dessa conclusão Schneider desenvolve sua crítica aos estudos de parentesco, argumentando que se tratava de uma forma eurocêntrica de estabelecer relações entre as pessoas dando precedência a um imaginário não científico sobre as relações biológicas.

The biological elements which previous theories took as merely defining features, ‘givens’ in the state of affairs, could be understood better as symbols of kinds of social relationships, and probably these did not derive from, not stand for, the biological material they purported to order functionally. Indeed, at many points the scientific facts sharply contradicted the cultural facts about biology. (Schneider, 1972: 59)

⁵ *Kinship*, na cultura anglo-saxã, são os parentes de sangue. *Kinship* é uma derivação do termo *kinship*, que designa a linhagem da realeza. Existe um vício na palavra. Louis Dumont (1971) já havia percebido esta limitação da palavra *kinship* enquanto ferramenta antropológica. O *parenté*, da língua francesa, assim como o parentesco no português, abrange também relações de aliança matrimonial e afetividade, designadas em inglês por *affinity* ou, nos termos de Carsten (2000), *relatedness*.

Os estudos de parentesco ganham novo ânimo a partir da crítica feminista. De acordo com Janet Carsten (2004), Schneider estava correto ao criticar a precedência dada às relações biológicas nas relações entre as pessoas, mas estava equivocado ao negar a existência do parentesco em outras culturas que não a “ocidental”. Conforme Carsten, o parentesco está nas relações de afeto e lealdade duradoura entre duas ou mais pessoas, por vezes incluindo e por vezes extrapolando os temas da consanguinidade e do matrimônio. Sua sugestão metodológica é compreender a família dos “nativos” em seus próprios termos de relacionalidade (*relatedness*).

Carsten (2004) e Luiz Mello (2005) sinalizam, respectivamente, que as novas técnicas de reprodução *in vitro* e as novas composições das famílias (casais homossexuais; casais separados que se casam novamente e agrupam os filhos, etc.) na Europa, nos EUA e no Brasil, reascenderam, nas últimas décadas, as discussões sobre o parentesco. Esta nova era da pesquisa sobre relações de família, parentalidade, filiação e afetos navega em sentido diverso à noção naturalizada da descendência biológica e das normas hegemônicas sobre o casamento (e o intercuro sexual) entre homem e mulher. Andrea Lobo contribui com esta temática oferecendo o conceito de “signos de proximidade”, entendidos como exercícios práticos de solidariedade que conectam as pessoas umas às outras e estimulam a continuidade das relações como: dar e receber, dependência mútua, trocas recíprocas materiais, cognitivas e emocionais (Lobo, 2007: 14).

Acompanho aqui a opção teórica de Carsten, Mello e Lobo que se afastam da centralidade do casamento e da fatalidade “biológica” da paternidade/maternidade e sugerem que nós devemos, enquanto antropólogos, voltar nossa atenção às relações de proximidade e solidariedade duradoura (afetividade e lealdade) e aos conceitos “nativos” da família que nos propomos a estudar. Isto não é dizer que os casamentos e

o parentesco “biogenético” percam toda sua importância, mas eles devem ser tomados enquanto mais uma forma de relacionalidade que convive em meio a muitas outras possíveis.

Sugiro ainda pensar essa *família* como uma rede social de malhas estreitas (Bott, 1976). A ideia de “malhas estreitas” é aplicável para situações nas quais:

muitas das pessoas que alguém conhece interagem entre si, [...] os membros desta rede tendem a alcançar um consenso sobre normas e exercem uma pressão informal consistente uns sobre os outros para que se conformem às normas, para que mantenham contato uns com os outros e, caso necessário, para que se ajudem uns aos outros. (Bott, 1976:77)

Redes são ferramentas de análise que permitem não somente mapear a ligação entre as pessoas, mas também evidenciar a qualidade da relação entre elas. Além de ferramenta, o termo é amplamente utilizado como metáfora para sistemas de parentesco (ver, por exemplo, Radcliffe-Brown, 1971). Nesta tese a ideia de rede é útil como metáfora e ferramenta.

Uma moradora de Alto Paraíso explica que sua *família* é como uma “rede de bons amigos”. Podemos chamar essa “rede” de uma “rede-família”. A ideia de “rede-família” é uma livre apropriação do conceito de “rede-irmandade” utilizado por Plínio dos Santos (2010) para pensar a formação de relações de parentesco e compadrio entre comunidades migrantes de afrodescendentes/quilombolas no Mato Grosso do Sul, chamadas de Irmandades. A partir das relações de confiança e reciprocidade, cria-se um parentesco que “valoriza profundamente as relações entre as pessoas” (*op.cit.*: 2010: 337). As relações estabelecidas no interior das “redes-irmandades” antecedem e constituem, de acordo com Plínio dos Santos, as relações de parentesco e compadrio que ele observou entre aquela população (Plínio dos Santos, 2010: 346).

Entendo que fenômeno comparável acontece em Alto Paraíso com a diferença que, para o caso dos *buscadores*, podemos falar em uma “rede-família transnacional”.

Dispersão espacial, comunicação e mobilidade

As “famílias transnacionais” têm despertado a atenção da antropologia para suas estratégias de comunicação, mobilidade e sobrevivência que possibilitam a continuidade das relações afetivas e de lealdade apesar da dispersão geográfica. Para Basch, Glick-Schiller e Szanton-Blanc (1994: 79), em seu já clássico trabalho sobre transnacionalidade, “*the family is the matrix from which complexly layered transnational social life is constructed and elaborated*”. Nos anos 2000, as pesquisadoras dedicadas ao tema das famílias, Deborah Bryceson e Ulla Vuorela, definiram assim essa categoria de análise:

Transnational families are defined here as families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely familyhood, even across national borders. (Bryceson e Vuorella, 2002: 3).

Não é possível limitar uma “família transnacional” a um espaço determinado. A família que eu estudo não está somente em Alto Paraíso. “Famílias transnacionais” são caracterizadas por migrações e diásporas. Para compreender a dinâmica espacial e mesmo o processo de hibridação cultural dessas famílias, Bryceson e Vuorella argumentam que o histórico de movimentos e das localidades interconectadas deve ser levado em consideração. Elas sugerem que as conexões e trajetórias são melhor reveladas quando abordadas sob uma perspectiva histórica, capaz de mostrar também

as qualidades dos vínculos estabelecidos entre as pessoas e também entre elas e as localidades que acolhem sua gente. As antropólogas entendem que a pesquisa com famílias migrantes transnacionais (sejam elas de qualquer estrato social) deve enfatizar a maneira como as famílias dão forma e são formadas pelo movimento, pela separação e pela reunião; e quais as fronteiras e “vistos” que as famílias estabelecem para si (Bryceson e Vuorella, 2002: 7-8).

No encaço dos novos estudos de parentesco, elas sugerem que o pertencimento a uma família é semelhante ao pertencimento a uma nacionalidade. Ambos são como “comunidades imaginadas”, realizadas no estabelecimento de algumas fronteiras e condicionalidades (vistos). Em seu argumento sobre “as condições da transnacionalidade”, Ribeiro afirma que “os sujeitos coletivos – sejam famílias, linhagens, clãs, segmentos, metades, tribos, cacicazgos, reinos, impérios, Estados nacionais – são sempre um ‘nós’ imaginado, coletividades imaginadas com graus variáveis de coesão e eficácia simbólica” (Ribeiro, 2000a:95). Uma família, enquanto unidade de pertencimento, guarda complexas relações em sua formação e produz diversos modos de representar esse pertencimento (Ribeiro, 2000a). Os critérios para participação efetiva na vida em *família* variam de caso a caso. Para além das relações de sangue, as famílias transnacionais “*generally have an occupational orientation or a long migration history that inclines them to conscious networking*” (Bryceson e Vuorella, 2002: 23).

A comunicação aparece como fator de manutenção das conexões que possibilitam a permanência das famílias transnacionais. Atualmente já é lugar comum dizer que a internet, o telefone e os aviões facilitam a continuidade das relações à distância. O que mantém as famílias unidas, a meu ver, não é somente a disponibilidade dessas facilidades, mas, sobretudo, os vínculos de familiaridade ou os

“signos de proximidade” que as pessoas cultivam entre si. No caso específico dos *buscadores*, as facilidades de comunicação e viagem dizem pouco sobre a distância em relação às “famílias biológicas”, como se referem em oposição à sua “família espiritual”. Quando não há entendimento recíproco, tampouco há comunicabilidade e os laços de família se enfraquecem.

Importante notar que o meu foco é uma família dita “espiritual”, que conecta pessoas de diferentes famílias “biológicas”. Para evitar confusões, mesmo na hipótese de um *buscador* que foi adotado, vale a oposição fundamental entre “famílias biológicas” e a “família espiritual”. Todas essas famílias, afinal, são potencialmente famílias transnacionais, por seus membros dispersos pelo planeta. Não raro, os *buscadores* possuem nacionalidade hifenizada (canadense-indiano; turco-alemão; argentino-italiano), sendo, eles próprios, migrantes de segunda ou terceira geração. A permanência da comunicação e solidariedade com as famílias de origem, contudo, depende das ligações afetivas. Há quem reveja os pais anualmente e há também aqueles que passam uma década sem trocar notícias. Minha pesquisa apenas tangencia essas ligações com as “famílias biológicas”, mas creio que seria um outro tema de estudo bem interessante.

Outra característica das “famílias transnacionais”, acentuada por Bryceson e Vuorella, é que essas famílias possuem “múltiplas identidades” relacionadas a todos os lugares onde seus membros residem ou residiram no passado. O trânsito e o aprofundamento de laços econômicos, políticos e afetivos entre diversas localidades é um desafio à lógica dos Estados nacionais. O pertencimento burocrático a uma Nação diz respeito aos papéis que documentam a existência e filiação da pessoa a determinada entidade estatal, por meio de sua ligação de nascimento ou por uma conveniente “naturalização”. A dispersão das famílias implicou, desde o início da

colonização europeia, a multiplicação das possibilidades de filiação e um desafio ao controle dos Estados-nação sobre a lealdade de seus súditos (Bryceson e Vuorella. 2002:19s).

Vale lembrar que os seres humanos estão em movimento há muitas eras, cheirando uns aos outros, fazendo amor, compartilhando comida, brigando e dispersando, muito antes da instalação de qualquer lei escrita ou burocracia estatal, que dão uma falsa sensação de eternidade das normas. As normas burocráticas estatais e sua tentativa de controlar (tornar previsível) a vida das pessoas destoam enormemente da realidade econômica e afetiva das “famílias transnacionais”. As pessoas vão e vem, fazem transitar dinheiro, coisas e conhecimento de um lugar a outro, a despeito (e burlando, se preciso for) das fronteiras nacionais.

Na concepção da Nova Era, não existem essas fronteiras, todo aquele que nasceu no planeta terra é filho da mesma mãe natureza, ou como disse um *buscador* nascido na argentina que mora há mais de dez anos no Alto Paraíso:

Para mi, globalização é a comunicação e o transporte que permitem uma sociedade planetária. Isto já está ai. La gente precisa aceitar este fato e se abrir para conhecer todas as diferentes influências. [...] Esse negócio de separação e identidade só é divertido na época da Copa do Mundo (risos)!

As razões para o estabelecimento de núcleos familiares em terras estrangeiras variam de família para família, ou, de forma ampla, de migração para migração. As possibilidades de entrar e sair, trabalhar, amar e morar são alguns fatores condicionantes na seleção das localidades. Migrantes, de maneira geral, situam-se em um contexto de vulnerabilidade que pode ser financeira, legal ou mesmo afetiva. A chegada como estrangeiro e a possibilidade de permanência em um novo local são, em larga medida, influenciadas/limitadas pelas políticas nacionais/locais de

imigração. As famílias e grupos de migrantes desenvolvem mecanismos de negociar sua permanência conforme o contexto. Cada localidade há de revelar peculiaridades na maneira como as malhas de uma comunidade transnacional são arranjadas no intuito de contornar as vulnerabilidades inerentes à mobilidade (Bryceson e Vuorella, 2002: 21s; Ribeiro, 2000b).

Um importante aspecto das “famílias transnacionais” é o acolhimento aos recém chegados, facilitando de alguma maneira a adaptação à nova realidade. Bryceson e Vuorella anotam que as malhas locais são essenciais para a vida cotidiana ao fornecer informação sobre moradia, emprego e provisão de necessidades básicas. Essas malhas locais são geralmente organizadas “*by mutual obligations embedded in complex systems of loyalty*” (Bryceson e Vuorella, 2002: 21). E eu diria ainda que a cooperação local é vital para fornecer instruções de como se relacionar com a cultura *nativa* e também para prover um suporte afetivo aos migrantes em momentos de crise existencial.

A *família* dos *buscadores* da Nova Era tem uma história recente, que poderíamos iniciar arbitrariamente na década de 1960, com a chamada contracultura nos EUA (São Francisco e o Festival de Woodstock são referências importantes). Apesar do curto espaço de tempo, a “comunidade alternativa” se expandiu por todos os continentes (ver mapa 1 na pág. 181). Realizar um inventário completo sobre a distribuição da *família* seria um esforço de longuíssimo prazo (só no Brasil são mais de dez cidades/regiões)⁶. Ao longo da tese, antes de aportar em Alto Paraíso, limite-me a passar por Puna e Goa, na Índia, e pela ilha espanhola de Ibiza, localidades fundamentais para compreender a diáspora e o enredo de formação dessa família

⁶ Além de Alto Paraíso, são constantes as referências às localidades de Garopaba-SC, São Lourenço-MG, São Tomé das Letras-MG, Visconde de Mauá-RJ, Lumiar-RJ, Chapada dos Guimarães – MT, Vale do Capão –BA, Trancoso-BA, Jericoacoara- CE, Terra Ronca - GO, Jalapão –TO, Céu do Mapiá-AC, etc.

transnacional. O meu foco, contudo, é mesmo a vida da *família* em um lugar específico, como esses *chegantes* são acolhidos e como a dinâmica da convivência em Alto Paraíso dá forma e é formada pelos movimentos de chegadas, permanências e partidas.

Reciprocidade e hospitalidade: dimensão moral do parentesco

Com parente não se negocia, diz o famoso artigo de Klaas Woortman. Suas pesquisas estavam voltadas para compreender a ordem moral adjacente às relações dos sitiantes com seus familiares e a distinção que estes faziam entre o trabalho familiar e as relações de trabalho comerciais que envolvem salário e lucro. No mundo do “campesinato”, a propriedade privada mercantil desvinculada do trabalho efetivo na terra ameaça a ordem moral, fundada na reciprocidade e hierarquia familiar (Woortman, 1990).

A família aparece como um valor construído e mantido na reciprocidade entre os parentes em oposição à penetrante influência do trabalho assalariado e do comércio. “O lucro do negócio escapa ao controle do grupo, ao contrario do ganho na agricultura (Woortman, 1990: 40)”, que é distribuído conforme a hierarquia familiar tendo como princípio a manutenção do ciclo doméstico de dar, receber e retribuir. Avançando teoricamente, Woortman argumenta que “o espírito da reciprocidade se afirma pela negação do negócio, ainda que nada seja trocado (*op. cit.*: 57).”

A teoria de Woortman dialoga diretamente com Marshall Sahlins, que propunha ser o parentesco um idioma definidor das “distâncias” nos relacionamentos sociais (Sahlins, 1970). O autor norte-americano apresenta três tipos de reciprocidade (definidas originalmente por Elman Service): generalizada, equilibrada e negativa. A

distancia no parentesco, avalia Sahlins, define, nas chamadas “economias tribais”, o grau de reciprocidade.

A reciprocidade generalizada seriam as transações

pelo menos, supostamente, altruístas, baseadas em linhas de assistência gratuita e, se possível e necessário, assistência retribuída. Ao lado dos ‘presentes puros’[...], outras formas concretas de reciprocidade aparecem nos relatos etnográficos como ‘compartilhar’, ‘hospitalidade’, ‘presentes simbólicos’, ‘ajuda mutua’, ‘generosidade’. (Service *apud* Sahlins, 1970: 129)

Esta categoria de reciprocidade enfatiza o aspecto social da relação e, de certa forma, oculta o aspecto material da transação, “como se não tivesse nenhuma importância” (Service *apud* Sahlins, 1970: 129). A proximidade do vínculo familiar faz com que o ato de dar, ajudar, compartilhar, hospedar, seja mais importante do que manter o estoque individual de comida.

Na reciprocidade equilibrada, a troca é direta, por coisas ou serviços de valor equivalente. A reciprocidade negativa, por sua vez, é a própria relação mercantilizada, a de maior distância. “Na medida em que se trata de não parente – aqueles outros talvez nem sejam pessoas – não se dá quartel nem se pede” (Sahlins, 1970, 131). O não parente, para Sahlins, “é normalmente a negação da comunidade ou tribalismo – assim geralmente sinônimo de estrangeiro e inimigo” (*op cit.*:132). A relação econômica com o não parente é a própria negação da reciprocidade.

Sahlins alerta para o caráter conjuntural da generosidade e da reciprocidade. Ele argumenta que, nas sociedades que estudou, a reciprocidade generalizada era estendida além de sua esfera habitual nos períodos de escassez de alimento, quando as pessoas ajudam umas as outras o máximo que podiam. E alerta também que determinados indivíduos podem ser considerados egoístas por não compartilharem

com a mesma generosidade, gerando divisões internas e conflitos que podem distanciar as relações, transformando uma relação de reciprocidade generalizada em equilibrada e de equilibrada em negativa, caracterizada pela indiferença à situação do outro (Sahlins, 1970:133-4).

A essa altura o leitor deve estar se perguntando: e o que as “sociedades tribais” de Sahlins e o “campesinato” de Woortman têm a ver com a “família transnacional” da Nova Era? Respondo: É também pela negação do negócio que a “família transnacional” de *buscadores* produz a sua ordem moral e a globalização da sua contracultura.

Tendo a pensar que existe, nas relações entre os *buscadores*, bastante “reciprocidade generalizada” – sendo possível reconhecer as fronteiras (e vistos) dessa família a partir da distância nas relações de reciprocidade. Entre os *buscadores* são comuns os presentes, o compartilhar de alimentos e coisas, os brindes, a ajuda, e muitas formas de doações de trabalho sem contraprestações na mesma medida. Há também ocasiões de “reciprocidade equilibrada”, com trocas de trabalho por trabalho ou mesmo dinheiro por trabalho, mas sem implicar no distanciamento característico do negócio. Retribui-se com dinheiro o trabalho de um amigo quando esta é a melhor maneira de ajudá-lo em seus próprios planos – nega-se o negócio em nome da intimidade.

Quero dar destaque a uma forma específica de reciprocidade, a hospitalidade (que abrange em muitos casos a comensalidade). Entre os *buscadores*, dar a casa e receber o trabalho de um *irmão* que não tem onde ficar e que sabe cozinhar, é uma transação bem comum. Quem dá a casa, não espera necessariamente a contrapartida da comida feita, mas, quando esta é oferecida, é recebida com muita gratidão. Outros tipos de contraprestações também acontecem e serão apresentadas ao longo da tese,

pois essas relações de reciprocidade são fundamentais para compreender a construção da *família*.

De acordo com Mauss, “apresentar uma coisa de si a alguém é apresentar algo de si. [...] Aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma” (Mauss, 1925: 200). A natureza da reciprocidade, sob a ótica de Mauss, está nesse compartilhamento de substância e essência (materializados na casa e no trabalho). Aquilo que é dado, deve ser recebido e, em momento oportuno, retribuído porque pertencente ao outro. Aquilo que circula, essa essência espiritual, no entendimento da Nova Era, é a energia cósmica, o (((amor))).

A hospitalidade diz respeito à boa acolhida, ao reconhecimento do outro, ainda que estrangeiro, enquanto pertencente a um mesmo universo. Na cosmologia “ocidental”, está presente desde as peregrinações do personagem Ulisses como um sinal de “civilização e humanidade” (Montandon, 2004: 30). Pensando antropologicamente, as concepções do que é “humano” e “civilizado” e de quem deve ou não deve ser bem recebido na casa, definem o espaço efetivo da hospitalidade apreensível pela etnografia.

Há um tênue limite entre a hospitalidade, a hostilidade e a familiaridade. A hospitalidade, enquanto dádiva maussiana (Perrot, 2004), implica uma espécie de livre obrigação ao hóspede em retribuir. A presença desse hóspede, no entanto, é potencialmente hostil, uma vez que oferece os riscos da intrusão e do parasitismo. A percepção desse risco não deixa de ser uma construção social/cultural. Cada cultura tem suas normas para bem receber o visitante. A relação de hospitalidade, generaliza Marie-Clarie Grassi (2004:44), “é o gesto de compensação, de equalização, de proteção, num mundo em que o estrangeiro originalmente não tem lugar”. Por ser um gesto compensatório, não existe hospitalidade sem uma desigualdade de *status* entre

hospedeiro e hóspede, entre o de dentro e o de fora, o que dá e o que recebe (e que pode ou não retribuir, mas que dificilmente conseguirá retribuir na mesma medida). Mas a autora observa que o tempo de permanência e o aprofundamento da relação podem transformar o hóspede em membro daquele espaço e a hospitalidade, assim, é convertida em outro tipo de relação mais familiar (Grassi, 2004: 46).

Na visão dos “transcendentalistas” Waldo Emerson (1803-1882) e Henry David Thoreau (1817-1862), que inspiram fortemente a contracultura da década de 1960, o “heroísmo” ou a confiança em si mesmo era uma condição necessária para amar os outros homens e recebê-los como iguais. As ideologias políticas dos governos e as religiões institucionalizadas, segundo Emerson e Thoreau, fazem com que as pessoas tenham repulsa ao estrangeiro, ao diferente. Nesse caso, a hospitalidade implicaria sempre em desconfiança e esta seria uma fraqueza moral. Os “transcendentalistas” propunham a realização de um pacto social entre indivíduos autoconfiantes, que não temem uns aos outros e, por esta razão, não necessitam de barreiras normativas para se proteger (Bessone, 2004: 1121s).

Magali Bessone argumenta que, ao transgredir a moral hegemônica de então e receber visitantes como igualmente donos do espaço, os “transcendentalistas” buscavam romper com os limites entre o público e o privado, marcadores de quem é ou quem não é de casa (Bessone, 2004: 1123s). Bessone interpreta assim o sonho de hospitalidade dos “transcendentalistas”, a partir de um trecho do livro *Walden*, de Thoreau⁷:

⁷ *Walden* traz as memórias de Thoreau sobre seus dois anos de isolamento voluntário em uma casa nos bosques, distante da vida urbana, onde se considerava realmente livre das convenções sociais dominantes, cultivando a sua própria comida, contemplando a Natureza e recebendo visitas descompromissadas.

o sonho de uma casa que se abre para o mundo em vez de se fechar para ele. É o espaço interior que permite se comunicar com o exterior, recriando em seu seio uma comunidade aberta. Uma única sala para todos, aberta para o interior e transparente, onde, sobretudo, todo convidado é incitado a se sentir livre dentro da casa. Eu os convido para ver o que eu sou sem segredo, e minha essência reside na minha liberdade, de pensar, de falar, de me opor ou de concordar com o mundo. (Bessone, 2004: 1128)

De acordo com Woortman, “com parente não se negocia”, pois o pertencimento a um mesmo grupo doméstico implica solidariedade e reciprocidade, ao passo que o negócio, a usura, é permitido fora de casa como meio de trazer recursos para a circulação no espaço doméstico do sítio camponês (Woortman, 1990: 67s). Na utopia da Nova Era, se tudo pertence potencialmente à mesma família, não pode haver acumulação e lucro às custas de outras pessoas e do meio ambiente. A *família* da Nova Era, metaforicamente, pode ser entendida como uma ampliação da esfera doméstica do sítio, a abertura total da casa ao estrangeiro que também é considerado um *parente* sobre o qual não se deveria levar vantagem.

O amor incondicional dos “transcendentalistas”, sua abertura ao outro, inspira a Nova Era. A hospitalidade dos *buscadores* (principalmente os mais velhos), dentre as formas de reciprocidade presentes em Alto Paraíso, é a grande incorporadora de novos *parentes*. Idealmente, todos os filhos da mãe natureza são bem vindos como iguais e, na prática, é a decisão pessoal e a continuidade das relações de reciprocidade que definem quem é parente e quem é não parente no contexto da *família* na Nova Era.

Gênero – feminilidade e a Nova Era

É difícil falar de família sem tocar no assunto do gênero, sem falar de paternidade, maternidade, heterossexualidade e homossexualidade. Janet Carsten diz mesmo que não é possível estudar parentesco sem pensar as relações de gênero e as divisões funcionais e simbólicas entre homens e mulheres, meninos e meninas, na esfera familiar (Carsten, 2004: 59s).

Este seria um assunto muito profícuo de pesquisa, mas extrapola meus próprios interesses. Não poderia, contudo, silenciar-me completamente sobre ele em virtude da centralidade do “feminino” na cosmologia da Nova Era. A defesa do princípio “feminino” na globalização do (((amor))) aparece como um contraponto aos excessos de “masculinidade” da globalização hegemônica. Não existe um Deus pai; a “Mãe natureza” é a grande referência. Uma vez que o masculino, na cultura hegemônica, dita o caminho da retidão, o feminino é potencialmente transgressor. Ele é um híbrido nos termos de Donna Haraway (1981). No saber da Nova Era, o “feminino” é a negociação, a abertura, enquanto o “masculino” seria a imposição e a decisão. Não existe bom ou mau, o que deve existir é o balanço, o equilíbrio entre as potencialidades masculinas e femininas, equilíbrio que teria sido perdido pela “civilização ocidental” em sua organização social patriarcal (Maluf, 2007b).

Carsten destaca que os estudos de gênero, ao abordarem os aspectos femininos das atividades sociais proporcionaram uma quebra na certeza da separação entre as esferas do público e do privado, do político e do doméstico (Carsten, 2004: 60). Esta divisão já não existe (pelo menos aparentemente) entre os *buscadores* com quem convivi. Seguindo a inspiração de Emerson e Thoreau, a *família* da Nova Era parece ser uma casa aberta, pronta a receber o outro com amor e compaixão, mesmo que seja

para fazer um negócio. Não há distinção pré-estabelecida sobre o domínio masculino (político e público) e o domínio feminino (doméstico, privado). A postura masculina ou feminina em relação a outra pessoa é conjuntural.

É bom lembrar que as pessoas estão em *transição* e que os condicionamentos aprendidos na infância podem ser trazidos a tona em qualquer momento. Alemães, russos, japoneses, israelenses, italianos, brasileiros, etc., em suas diferentes trajetórias, buscam romper com convenções sociais peculiares sobre o mesmo assunto. Eu não foquei nessa questão, logo, fico mais a vontade para falar apenas sobre algumas realidades do gênero que pude observar e que serão apresentadas mas não problematizadas ao longo da tese.

As *buscadoras* são mulheres independentes em termos decisórios, financeiros, afetivos, etc. Não são raras as mães que cuidam de seus filhos sem a participação dos homens – e ainda dão suporte material aos namorados eventuais. As mulheres, mães biológicas ou não, são um forte pilar de sustentação das malhas de afetividade. Não estou dizendo que os homens não sejam acolhedores e não promovam, também, situações que reforçam a unidade da família, mas as mulheres se mostraram, numericamente, mais dedicadas à manutenção dos vínculos familiares. Os homens heterossexuais comumente desaprovam o comportamento “macho alfa”. Não existe a posição de pai centralizador da autoridade familiar. Os homens estão lá participando da vida em comum e controlam, cada um, seu espaço individual – a ultrapassagem desse espaço individual gera conflitos. O ímpeto “masculino” é moderado na proxemia da Nova Era, balanceado pela feminilidade, pelas demonstrações abertas de carinho, pelo cuidado com as crianças, pela atenção às necessidades dos amigos e, sobretudo, pelo respeito à autonomia decisória das mulheres.

Outros fatores que posso destacar são a convivência harmoniosa entre casais heterossexuais e homossexuais na mesma parentela e a educação das crianças em ambiente não dominado por separações de gênero, cor, credo e nacionalidade. Eu sempre via muitos menininhos de cabelo comprido. Os pais contam que nos idos dos anos 1960/70, o cabelo comprido no homem era um sinal de transgressão ao *establishment* e que, nas crianças, designa uma certa indefinição externa de gênero. As crianças ainda são educadas como “meninos” ou “meninas” por sua diferença “biológica”, mas não são pressionadas por expectativas de heterossexualidade.

Em fim, o princípio feminino abraçado pela Nova Era diz respeito sobretudo à fertilidade da “mãe terra” e à interdependência de todos os seus filhos. Essa percepção amplia o “privado”, faz com que seja indistinto do “público”. A família já não é mais uma questão exclusiva do âmbito doméstico, tornando-se também uma questão política e cosmopolítica.

O pesquisador e a pesquisa: notas metodológicas

Como sugere Ulf Hannerz (1989), tratando de experiências etnográficas em contextos de trajetórias transnacionais e ecúmeno global, já não se pode falar na existência de um “outro realmente distante”. Minha trajetória até Alto Paraíso foi mediada pelo encontro com a realidade da Nova Era no início dos anos 2000. Quando estava na graduação, em Belo Horizonte, fiz amigos músicos e promotores de festas de música eletrônica *trance* (ver capítulo 2). Os eventos realizados por esses amigos abriram as portas da minha percepção, entre outras coisas, para a atualidade do fenômeno chamado “contracultura” e sua imbricada relação com a Nova Era.

Eu estava envolvido com o mundo *alternativo* mas, inicialmente, não direcionei meus estudos acadêmicos para essa temática. Escrevi uma monografia em Relações Internacionais sobre a “globalização financeira” e uma dissertação de mestrado na mesma área sobre “hegemonia linguística do inglês”. Decidi enveredar pelos estudos da Antropologia e fui aprovado para o doutorado no PPGAS/UnB. Pretendia seguir estudando a “globalização”. Ainda sem um tema de pesquisa definido, no primeiro semestre de 2009, apareceu à minha frente a divulgação de uma festa *trance*, na qual se apresentaria um daqueles amigos músicos – um jovem artista mineiro em ascensão numa carreira internacional. Seu nome artístico na propaganda do evento fez ecoar algumas memórias, uma em especial: sua monografia de graduação em Relações Internacionais sobre “*Os Festivais de Música Eletrônica como Constituintes de Identidades Híbridas*” (Mendes, 2007).

Foi Mendes quem forneceu as primeiras referências a serem perseguidas. Considero que a minha pesquisa se iniciou verdadeiramente a partir do contato com os trabalhos dos antropólogos Graham St. John (2004 e 2009) e Anthony D’Andrea (2007), ambos dedicados a compreender movimentos da contracultura contemporânea em escala global. Das conversas com meu orientador Gustavo Lins Ribeiro recebi a motivação para estudar essa “outra globalização”, nem de cima pra baixo, nem de baixo pra cima, *fora dos trilhos*.

Quando fui a Alto Paraíso pela primeira vez, na segunda metade de 2009, já sabia que o movimento da música eletrônica mobilizava os moradores *alternativos* da cidade, sobretudo os estrangeiros. Fui levado à casa de Lukas Kappel e Marija Ludovic que se demonstraram abertos e dispostos a colaborar com as minhas intenções iniciais de estudar o *Global Trance Movement*.

Desde o final de 2009 e durante 2010, ainda envolvido com as disciplinas obrigatórias do doutorado, realizei visitas exploratórias a Alto Paraíso e participei de celebrações de lua cheia – ritual de confraternização da *família*. Desde a primeira passagem por “Alto”, fiquei hospedado na fazenda de Lukas, em sua casa ou na “casa de hóspedes”. Elaborei meu projeto de pesquisa tendo em vista os vínculos de afeto e lealdade transnacionais entre os participantes das festas de música eletrônica *trance*. O título provisório era “*A família trance*”.

Em maio de 2011 iniciei uma etapa de campo que durou até fevereiro de 2012. Fiz um acordo com Lukas, pagando um valor mensal como colaboração para a manutenção da casa e da fazenda. Seguindo a sugestão de Anna Tsing para estudar etnograficamente os movimentos globais, empenhei-me em acompanhar o andamento dos “projetos” que as pessoas realizam em comum, “*that is, relatively coherent bundles of ideas and practices as realized in particular times and places*” (Tsing, 2008:85). A ideia de “projeto” direcionou minha atenção de pesquisador para o fazer do dia-dia, as interações dos indivíduos com outros do seu convívio mais íntimo, emocional, e também com outros de convívio instrumental, como sugere Wolf (2003).

Visando compreender uma cosmopolítica *alternativa* e sua “outra globalização”, o desafio teórico-metodológico foi evidenciar o que há de global nas experiências localizadas dos sujeitos pesquisados. Investi esforços para captar como as pessoas se percebem integrantes de uma “aldeia global” e como suas ações no mundo estão relacionadas a um conhecimento específico a este respeito. “*To think globality is to think the politics of thinking globality*” (Spivak, 1998: 330).

A maior exposição à realidade local revelou-me a existência de uma rede social de afetos e lealdades que estava além da cultura da dança e da música (sem excluí-la), o que me forçou a modificar o foco da pesquisa para a existência de uma

noção de *família* mais abrangente (não limitada a nenhum movimento específico). A motivação por trás da mudança era esclarecer questões mais gerais da vida *alternativa* em Alto Paraíso e não somente aquelas pertinentes aos adeptos da música/dança *trance*, que se (con)fundem com *buscadores* remanescentes de outros movimentos. Insistir na divisão seria um insulto às pessoas, já que eu nunca ouvi um nome para a *família*.

Em campo, além dos diários que escrevia, comecei a elaborar quadros para classificar as pessoas segundo sua trajetória, conexões e interesses. A multiplicidade de interconexões entre as diferentes motivações migratórias levou-me a repensar a abrangência daquilo que as pessoas chamavam persistentemente de *família*. Focado nos “projetos” cotidianos dos indivíduos pude observar que a *família* não poderia ser circunscrita pelo *trance* nem por nenhum outro nome. Não há um “nome de família” nas falas das pessoas, apenas a constante referência ao substantivo coletivo *família*.

Fui, aos poucos, estabelecendo um método de recolher informações, baseado nas clássicas recomendações de Bronislaw Malinowski (1922), para quem o antropólogo deveria buscar ao máximo a companhia dos “nativos”; fazer deles seus companheiros de conversas; e estar com eles nas tarefas cotidianas. Eu acompanhava meus anfitriões Marija e Lukas às casas de seus amigos, era apresentado, ganhava confiança e, só então, pude gravar algumas entrevistas. Fazia visitas às casas das pessoas, na área rural ou urbana, e marcava encontros no Centro de Cultura Ecológica Eco Nós, situado no centro da cidade ⁸. Passei ainda uma semana hospedado na vila do Moinho, distrito de Alto Paraíso, e também passava dias hospedado em outras fazendas que era convidado.

⁸ O Eco-Nós é uma organização não-governamental destinada a disseminar conhecimento e práticas em ecologia e sustentabilidade. Falarei mais sobre esse espaço no capítulo 3.

No cotidiano da cidade, minha presença é lembrada como alguém sempre disposto a ajudar em praticamente qualquer tarefa e ouvir pacientemente as posições das pessoas. Construí meu conhecimento sobre a rede de afetos e lealdade chamada de *família* e sobre Alto Paraíso a partir, sobretudo, da convivência com moradores e viajantes. Envolvi-me nos trabalhos diários de manutenção da vida coletiva na fazenda; frequentei sessões de massagem, *yoga* e *ayahuasca*; registrei construções de casas; participei de festas de aniversário, comemorações de boas-vindas, despedidas e um casamento; observei questões envolvidas com a educação infantil; coletei fotografias e vídeos de arquivos pessoais; ouvi os sujeitos da pesquisa palestrarem sobre temas da Nova Era e estudei os livros por eles recomendados. Durante minha estadia em Alto Paraíso, também realizei levantamento de material na “Biblioteca Municipal” sobre a história da cidade.

Por meio de conversas informais e entrevistas semi-estruturadas, coletei as memórias de homens e mulheres, velhos e jovens, que ajudam a construir uma rede transnacional que conecta Alto Paraíso a localidades como Ibiza (Espanha), Goa (Índia) e Califórnia (EUA). As entrevistas foram realizadas em português, inglês e “portunhol”; na língua que o interlocutor se sentisse mais a vontade. Ao longo da tese, apresento falas em português, inglês e portunhol, em algumas ocasiões, com vocabulário multilíngue em uma mesma fala.

Uma dificuldade encontrada na pesquisa foi que nem todo *alternativo* gosta do gravador ligado. Vários interlocutores que foram generosos em conversas não gravadas, esquivaram-se de marcar entrevistas. Existe, entre os *buscadores*, o apreço por uma condição “fora do mapa” (ver capítulo 1, sessão 1.2.2). A reconstituição de algumas trajetórias só foi possível por meio de contato prolongado e depois de ganhar a confiança das pessoas.

Anthony D’Andrea nota em sua pesquisa sobre contracultura em Ibiza (Espanha) e Goa (Índia) que “*the more countercultural the subject, the less biographic it becomes, asymptotically disappearing from historical record*” (D’Andrea, 2007: 189). Ele informa aos leitores que obteve maior sucesso para registrar as trajetórias das pessoas à medida que estimulava a reflexão sobre o presente. Na realidade presente, encontrar-se-iam as trajetórias, as conexões e rupturas do passado (D’Andrea, 2007: 189).

Atento a essa informação, também adotei a estratégia: por meio de um roteiro de entrevista semi-estruturado, acionava o presente (o que acontece hoje, as conexões visíveis entre as pessoas) para então provocar a menção ao passado (trajetórias, motivações, encontros e rupturas), retornar a um presente melhor informado (que revela conexões não perceptíveis num primeiro momento) e chegar até as expectativas sobre o futuro (utopias). Funcionou para as memórias felizes – as conexões do presente remetem a trajetórias lembradas com positividade. Quanto mais contracultural a pessoa, mais seletiva parece ser a memória, resultando em uma maior valorização das lembranças positivas.

Com o tempo de permanência na cidade, fui enredado nas relações afetivas da *família* e desenvolvi simpatia pelas pessoas com quem convivi. O meu envolvimento com a *família* fica evidente ao longo da tese por meio de representações/interpretações que confundem, por vezes, a fronteira entre os pontos de vista do pesquisador e dos sujeitos pesquisados. Uma vez sentindo-me parte da *família* que me acolheu e me permitiu fazer uma pesquisa sobre suas vidas, pude comprovar o (((amor))), mas, em contrapartida, comprometi-me em não revirar assuntos delicados sobre suas biografias ou que pudessem comprometer sua segurança e liberdade.

Deixei Alto Paraíso em fevereiro de 2012. Em Brasília, reuni a bibliografia disponível na UnB sobre a região. Busquei aprender com estudos de outros antropólogos (Baiocchi, 1999 e Attuch, 2006), bem como de historiadores (Bertran, 1994), sociólogos (Bandeira e Siqueira, 1998 e Silva, 1998), geógrafos (Duarte e Lima, 1998 e Albuquerque, 1998), etc..

Sistematizar as informações sobre a temporada de pesquisa na pequena cidade goiana foi como organizar as línguas da torre de babel. Em campo, cheguei mesmo a ouvir de um morador: “Aqui só tem doido e você deve ser mais doido que todo mundo, porque veio aqui estudar a gente”. A minha loucura é argumentar que a *família*, por seu ideal cosmopolita e hospitalidade “transcendentalista”, pode ser pensada como uma cosmopolítica *alternativa* baseada na construção de vínculos afetivos interpessoais duradouros. Minha loucura é defender que as relações de afeto (muito mais do que o capital e o poder) desempenham papel fundamental nos movimentos migratórios transnacionais dos *buscadores* da Nova Era e na experiência de uma “outra globalização” – uma “globalização do (((amor)))” – em locais como a Chapada dos Veadeiros.



De verde, o pesquisador confraterniza com a *família*.
Foto: arquivo pessoal de meus anfitriões

Conteúdo da tese

A introdução às diferentes categorias de análise: i) cosmopolítica; ii) outras globalizações; iii) famílias transnacionais; e iv) reciprocidade - diz respeito ao percurso que naveguei para escrever a tese. Os fluxos globais de pessoas, coisas e conhecimento em Alto Paraíso chamaram a minha atenção em primeiro lugar, mas, para falar sobre eles, considere importante falar da cosmologia da Nova Era e seu impacto enquanto uma ordem moral sobre essa globalização *alternativa*. A *família*, por sua vez, se impôs pela importância dada a ela por meus anfitriões. A *família*, com suas trajetórias e conexões, ofereceu-se enquanto uma unidade privilegiada de observação da cosmopolítica dos *hippies* e da “globalização do amor”.

A tese está organizada no sentido de, primeiramente, familiarizar o leitor com a temática da Nova Era, suas formulações cosmopolíticas e suas experiências de uma socialidade *alternativa* transnacional, viagens e memórias coletivas que fornecem o contexto no qual se desenvolve uma “família transnacional”, com lares e parentes espalhados em diferentes continentes. Em seguida, busco evidenciar a multiplicidade de trajetórias e conexões que compõem a paisagem humana de Alto Paraíso, dando precedência às histórias dos *chegantes*, os migrantes *alternativos* que povoaram a região e consolidaram ali a sua nova *família* percebida como uma “família natural” das amizades. Apresento um pouco do dia-dia e da convivência entre os sujeitos da minha pesquisa, a cocriação, manutenção e multiplicação da *família*, bem como as celebrações que reafirmam as amizades e a existência do grupo. Por fim, faço uma reflexão sobre essa nova *família*, a diáspora dos *alternativos* e a “outra globalização” que ela enseja tendo em vista uma cosmopolítica baseada no (((amor))) na

autonomia/espiritualidade, fraternidade, ecologia e numa noção alocrônica de *evolução*.

No primeiro capítulo, “A Nova Era: tempo de mudanças”, começo por apresentar as “inspirações ocultistas” do movimento. De alquimistas da Idade Média até a contracultura dos anos 1960 nos EUA, passando por místicos e boêmios oitocentistas, pode ser identificada uma espécie de “genealogia” de um pensamento místico e libertário que inspira as buscas por uma Nova Era. A cosmologia compartilhada por magos e *hippies* orienta uma conduta autonomista por parte dos *buscadores*. A condição *fora dos trilhos* pode ser pensada como uma “forma de resistência cotidiana” (Scott, 1985). Apresento o conceito anarquista de “Zonas autônomas temporárias” (Bey, 2001), que associa a experiência das comunidades alternativas e manifestações contraculturais da segunda metade do século XX aos enclaves piratas da época das grandes navegações: levantes temporários onde se praticava uma socialidade sem hierarquias institucionalizadas. Uma importante característica da Nova Era é sua religiosidade aberta às diferentes manifestações do sagrado. O “sincretismo em movimento” promove o encontro de pessoas de diferentes origens e bagagens culturais. Ao longo dos anos, desenvolveu-se uma rede flexível de indivíduos distribuídos mundialmente comprometidos com uma visão *alternativa*. As aspirações por uma Nova Era são difundidas globalmente; é o que eu chamo de “globalização do (((amor)))”. O Brasil, terra prometida pelas profecias de Dom Bosco, tem lugar especial nesse contexto. Percebido como um país tolerante e liberal, o Brasil tem também terras disponíveis para as tentativas de implantação dos modelos *alternativos* de convivência. As pessoas em busca da *transição* para a Nova Era, como um processo de contestação às vias hegemônica em escala global, protagonizam

uma “outra globalização” conceitualmente sustentada no tripé: fraternidade, ecologia e espiritualidade.

No capítulo dois, “A globalização da contracultura e a diáspora dos *buscadores* da Nova Era”, apresento uma trajetória coletiva: a busca de *hippies* e afins por respostas espirituais e convivência alternativa na Índia e o seu caminho de volta, povoando o “ocidente” com novas influências e técnicas para “despertar a consciência”. A partir das palestras do *guru* Osho e da experiência comunitária entre cidadãos de dezenas de nacionalidades diferentes em seu recinto de meditação, apresento a “ponte” realizada entre o “Ocidente” e o “Oriente” e que revigora o contexto da Nova Era. Além do aprendizado com mestres de meditação, yoga, música, dança, massagem, gastronomia, etc., os jovens “ocidentais” estabeleceram, no estado de Goa, uma nova cultura dançante. Das celebrações e do convívio nas vilas e praias indianas, surge uma nova “família” transnacional. Essa tribo migrante se espalha pelo globo e povoa localidades como a ilha espanhola de Ibiza. Defendem uma nova forma de engajamento com o trabalho, que este deve visar o prazer. Não só em Ibiza, mas também em grandes celebrações chamadas de “Festivais”, os *buscadores* da Nova Era se reúnem e cocriam o ambiente que lhes propicie viver, ainda que por curto tempo, a experiência de uma “sociedade alternativa”. As experiências de convívio na Índia, em Ibiza ou nos Festivais provocam *transições* pessoais, uma súbita decisão de nunca mais retornar à vida urbana/industrial. A emergência de uma *família* com muitos lares, a corrente de hospitalidade que se forma, aparecem como respostas à “desterritorialização” e à vulnerabilidade psíquica e física dos *buscadores*. Interpreto que a *família* é a própria *homeland* da diáspora/utopia novaerista. Por meio de um processo de elaboração de uma identidade

transnacional e no mutuo suporte afetivo, em diferentes lugares do planeta, a *família* ganha vida.

O capítulo três, “O faroeste caboclo e a Nova Era”, apresenta as muitas ondas migratórias que constituem a população de Alto Paraíso de Goiás. Definitivamente, um lugar de *chegantes* e de disputas por espaço. A história do município é contada do ponto de vista dos *alternativos*, que fizeram da região uma referência no contexto da Nova Era mundialmente. Passo rapidamente pela colonização portuguesa (séc. XVIII e XIX) e a urbanização (1950s). Na segunda metade do século XX a terra prometida da Nova Era atrai os migrantes espiritualizados para explorar o “paraíso” enquanto o crescimento econômico de Goiás atrai a população rural para o núcleo urbano. Diferentes projetos de “comunidade rural alternativa” foram reunidos e dispersaram em função de dificuldades na lida camponesa e por conflitos envolvendo trabalho. Remanescentes de diferentes movimentos seguem vivendo na cidade. Dizem que “a cidade é a comunidade”. *Nativos* e *alternativos* convivem em situação paradoxal, chamada de *não interação*. Diferentes expectativas sobre relações de trabalho resultam em conflitos. Os *alternativos*, que se percebem em processo de *evolução* e distanciamento em relação ao *sistema*, atribuem aos *nativos* uma condição *ancestral*. Essa “alocronia” (Fabian, 1983) dificulta a comunicação entre os diferentes grupos e contribui de maneira contumaz para a *não interação*. A partir de um caso etnográfico, a reunião de diferentes grupos da cidade em torno de um tema ecológico, e da avaliação dos *alternativos* sobre o evento, observo que os métodos de aproximação dos *chegantes* com os *nativos* vem sendo aprimorados em um processo de tentativas e erros. Um escritor novaerista radicado em Alto Paraíso acredita que esteja surgindo, ali, um novo modelo de desenvolvimento. Em seus termos, essa via significa a convivência pacífica entre as diferentes perspectivas de mundo. Idealmente, seria a

concretização das profecias, o desabrochar de uma *nova civilização*. Contudo, a percepção “alocronica” em relação aos *nativos* e a indiferença em relação às injustiças do Brasil sertanejo são um grande desafio para a realização dessa Nova Era e para a expansão dessa “globalização do (((amor)))”.

O capítulo quatro traz “A família natural das amizades”. A partir do pioneirismo de discípulos de Osho, Alto Paraíso é inserida nas redes da contracultura globalizada e vira palco para fixação de novos projetos *alternativos* transnacionais. Dou destaque a duas iniciativas, uma de caráter comunitário e outra individual. Em ambos os casos, projetos que atraíram *buscadores* de uma Nova Era, inspirados pelo contato com a *natureza* e com as pessoas do lugar. Por um lado, a experiência comunitária demonstra sua falência em prol de moradias individualizadas. Em suas “zonas autônomas” os *buscadores* praticam uma vida simples, ligadas ao ritmo do trabalho na terra e dedicam tempo à espiritualidade, organizados em uma “rede de bons amigos”. Dessa rede emerge a noção de *família*, uma rede-*família*. Apresento a chamada “família natural” ou “espiritual”, um arranjo social situado em condição “desviante” em relação às “famílias biológicas”. Os *buscadores*, em Alto Paraíso, estão se fixando, criando filhos, aprofundando relações de fraternidade e identificando-se com a terra. Eu chamo esse processo de “reterritorialização” e ele é importante para o entendimento desse parentesco *alternativo*. Essa “família transnacional” possui vínculos de identidade com as diferentes localidades por onde os *alternativos* se distribuem, vínculos que são construídos ao longo do tempo de permanência dessas pessoas na localidade. Entre aqueles mutuamente reconhecidos e classificados como *irmãos*, a continuidade das relações afetivas e de compartilhamento de recursos e trabalho permite a construção de uma percepção de *família*. Fechando o capítulo, em diálogo com os novos estudos de parentesco,

apresento os “signos de proximidade” e fronteiras dessa “família espiritual”, derivados de uma valorização da condição *fora dos trilhos* e da autonomia na decisão por *sentir-se* ou não *sentir-se* parte da *família* e também de uma persistente concepção “evolucionista” da “família humana”.

O capítulo cinco versa sobre “Reciprocidade e familiaridade na cocriação de uma Nova Era”. Apresento o estilo de vida dos meus anfitriões. O tempo/espço na fazenda e na vila. Como indivíduos e “comunidades” sobrevivem no compartilhamento de moradia e alimentação; e como são acolhidos os recém chegados. Viver na fazenda implica um elevado trabalho de gerenciamento de estradas, energia elétrica e água, tarefas que os *alternativos* exercem continuamente em cooperação. No quesito alimentação, produz-se alguma comida, mas também são realizadas compras em Brasília ou importados produtos não disponíveis no Brasil por meio dos *parentes* viajantes. Uma *família* não existe sem as crianças. Apresento como os adultos compartilham o cuidado com os pequenos e conduzem a educação infantil, preocupados em “fazer diferente” e “deixar crescer” um indivíduo autônomo. A segunda geração (crescidos no contexto *alternativo*) é ouvida e atesta o sucesso do modelo aventurado pelos pais. Concluo com uma reflexão sobre a reciprocidade e a construção dos laços de *família*. Meus anfitriões afirmam que descobriram o “segredo do paraíso”: as pessoas que vivem nele. Analiso como a reciprocidade se afirma como principal “signo de proximidade” e importante condição de existência/resistência da *família*: troca-se trabalho por hospedagem; hospedagem por alimentação; trabalho por trabalho, etc.

No sexto e último capítulo, “Celebrando o (((amor)))”, a intenção é demonstrar como o grupo celebra a vida em comum. Realizo uma análise de ritual, buscando evidenciar as ações performativas que transmitem conhecimento e

demarcam com eficácia o lugar de símbolos e indivíduos na coletividade (Peirano, 2002). As festas de lua cheia, desde seu planejamento à limpeza do lugar, são legítimos rituais de integração inter e transnacionais (Ribeiro, 2000a:124). São constantes as despedidas e boas vindas comemoradas com jantares e almoços. Festas mensais reúnem a *família* para dançar, brindar e comemorar os aniversariantes do mês. Em Alto Paraíso, celebra-se a liberdade de poder celebrar a liberdade. O clímax do capítulo é uma “declaração de amor”, uma ritual para selar o vínculo de amor romântico entre duas pessoas. A “família biológica” da noiva não concorda com a união e não aparece para a celebração. É momento de discutir a relação com as origens. A rede de migrantes transnacionais *alternativos* se afirma como a *família* da noiva. Um “casamento judeu” é transformado em uma ode à hibridação cultural e à liberdade individual. Termino o capítulo discutindo as “fronteiras” da família, que são as “fronteiras” dos próprios indivíduos uns em relação aos outros. Nesse processo de *transição* para a Nova Era, são demonstradas instigantes manifestações de paz e respeito à diversidade.

À guisa de considerações finais, faço uma breve discussão sobre “os caminhos de uma outra globalização”, enfatizando os principais aspectos de uma cosmopolítica *alternativa* que, a meu ver, ajudam a compreender o que está acontecendo em Alto Paraíso e outros “paraísos paradoxais”, como sugere D’Andrea (2007). Os *buscadores* migram para viver a Nova Era. Disseminam globalmente uma ideologia do (((amor))) que defende a autonomia da escolha individual e a liberdade de criar sua própria realidade *fora dos trilhos*. Reafirmo a importância das relações de reciprocidade para as alianças no interior da rede bem como do processo que chamo de “reterritorialização”, o aprofundamento dos laços afetivos com a terra e com as outras pessoas. Discuto a condição paradoxal dos “primitivos do futuro” por sua “alocronia”

em relação aos *nativos* e também em virtude da “persistência da estrutura” capitalista no comportamento dos *alternativos*. Por fim, retomo a ideia da existência de uma rede-família transnacional, um *sentimento* compartilhado entre pessoas distribuídas em diferentes glocalidades, que opera como *homeland* imaginada de uma comunidade diaspórica, o lócus privilegiado de observação da “globalização do (((amor)))”.

1 - A Nova Era: tempo de mudança

Do que se trata a chamada Nova Era? Reconhecendo toda a diversidade que o termo representa, cientistas sociais qualificam-na enquanto uma forma de religiosidade própria da “pós-modernidade”, por suas características de mobilidade, flexibilidade, descentralização, “destraditionalização” e, sobretudo, sacralização do indivíduo (Hellas, 1996; D’Andrea, 2000; Amaral, 1999; Contepomi, 1999; Carozzi 1999a e 1999b; Maluf, 2003 e 2005). Existe um consenso entre os acadêmicos que uma categoria primordial para pensar o assunto é o paradoxo entre a autonomia da vontade individual e uma sujeição individual à vontade *divina* ou *cósmica*.

A autonomia é expressa por meio do cultivo de um *eu-divino*, uma autoridade interior espiritualmente informada, diferenciada do “ego” (também chamado por “mente”) racional e utilitarista que seria condicionado por autoridades exteriores ao indivíduo. No entanto, o indivíduo está imerso em um “oceano” de matéria espiritual, do qual ele é apenas uma gota, uma parte interdependente em relação a todas as outras partes. Essa busca pela autoridade interior, que é ao mesmo tempo individual (única e diferenciada) e manifestação do *holos*, insere os indivíduos em um processo de constante reinvenção de si e abre oportunidades para hibridações interculturais e a emergência de uma percepção de fraternidade planetária.

Faço uma leitura da Nova Era enquanto processo social, cultural e histórico protagonizado por ativistas libertários automarginalizados em relação ao processo hegemônico “ocidental”. Desde místicos europeus medievais que combatiam a intolerância dos cristãos, passando por filósofos rebeldes e boêmios oitocentistas desencantados com a ascensão do materialismo, à contracultura dos anos 1960 e sua crítica ao capitalismo globalizado, os temas da fraternidade, ecologia e espiritualidade

(ainda que com nomes diferentes) foram levantados como bandeiras em defesa de uma socialidade não hierárquica entre indivíduos livres, interdependentes entre si e com outros seres vivos, não obrigados por uma autoridade exterior (um pai, um rei ou um Deus), e abertos aos conhecimentos místicos/espirituais existentes nas diferentes manifestações religiosas. Dos magos e dos *hippies* podemos extrair noções importantes para o dia-dia dos atuais *buscadores* da Nova Era, como o indivíduo de tipo “antroposófico”, dotado de um corpo material e um corpo astral, e a noção de amor-vibração ou (((amor))), a qualidade *divina* que habita e interconecta todos os corpos, fluindo entre eles na relação.

Trazendo as ciências sociais para ajudar a pensar sobre a Nova Era, apresento a ideia de uma autonomia espiritualmente informada, suas raízes anarquistas e sua relação com os “novos movimentos sociais” pós-1960. A Nova Era, por sua ênfase na *busca* individual, conduz a uma sacralização do *eu*, fazendo da autonomia, sua religião (Carozzi, 1999b). Introduzo a noção anarquista de “zonas autônomas temporárias” (Bey, 2001) entendendo que os *buscadores* da Nova Era praticam uma forma de organização social autonomista, na qual se almeja reunir indivíduos abertos a novas experiências de vida, voluntariamente, sem qualquer tipo de coerção. Sob uma ética do “viva e deixe viver”, as *famílias* da Nova Era se reúnem e se dispersam.

Aciono o conceito de “sincretismo em movimento”, utilizado por Leila Amaral (1999) para explicar a polimorfia da religiosidade da Nova Era. Os indivíduos inseridos nesse contexto encontram-se em constante descoberta de sua autoridade interior por meio de novas modalidades de experiência mística/espiritual. Isto é possibilitado por uma “moralidade da semelhança” que vê as mesmas qualidades do “sagrado” na diversidade de práticas espirituais. Em sua trajetória de *buscas*, os indivíduos se abrem para uma multiplicidade de formas de apreensão desse “sagrado”

que se acredita estar presente em todo lugar e em qualquer tempo, seja na meditação do “oriente”, na sabedoria lunar dos celtas, nas “plantas de poder” ameríndias, etc.. A noção de “sincretismo em movimento” sugere que os *buscadores* vivem em permanente errância de identidade religiosa, uma constante abertura a um novo encontro, uma nova informação, que possibilite o aprimoramento de sua sensibilidade em relação ao *eu-divino* enquanto imanência. A relação do indivíduo com as forças do “sagrado”, segundo Amaral, configuram uma “imanência imperfeita” que carece da repetida busca por transcendência dos limites individuais (Amaral, 1999).

Trata-se, na atualidade, de um movimento urbano que conquista, sobretudo, parcelas da classe média e média-alta das grandes cidades em busca de técnicas *alternativas* de cura (física e espiritual) e autoconhecimento. A Nova Era é bastante associada com a Medicina Complementar, por meio das práticas terapêuticas e técnicas de cura empregando noções outras que aquelas dominantes na Medicina “ocidental”⁹. A circulação dos serviços espirituais produziu um mercado transnacional de trocas e vendas de conhecimento místico. As trocas, sejam elas comerciais ou não, criam laços afetivos entre as pessoas, uma vez que a oferta de serviços espirituais implica uma troca de energia (Amaral, 1999; Maluf, 2007a).

Ativistas sentem que a transição para uma “nova consciência planetária” está próxima, uma vez que a mensagem tem alcançado cada vez mais pessoas. Em sua difusão globalizada, a Nova Era é como uma rede de redes – uma organização social dispersa e não hierarquizada (Carozzi, 1999b). Ainda que apontando para diferentes graus de adesão e comprometimento com a autonomia e com um estilo de vida *alternativo*, estudos sociológicos e antropológicos evidenciam a multiplicação dos

⁹ A Medicina também é afetada pela Nova Era. Uma interessante dissertação sobre “medicina complementar”, defendida na Universidade de São Paulo em 2003, comprova a eficácia das técnicas de “imposição de mãos” na alteração biológica de camundongos (Monezi, 2003).

grupos e práticas da Nova Era nos espaços urbanos e rurais. Magnani por exemplo, anotou, no já distante ano de 1996, a existência de 1300 centros de atividades ligadas à temática na cidade de São Paulo, cadastrados em um catálogo para *buscadores* (Magnani, 2000: 23).

Veremos como o Brasil é inserido nesse processo global e ocupa lugar especial no contexto da “nova civilização”, em virtude de profecias de Dom Bosco e também da popularidade dos espiritismos (afrodescendentes e em sua versão kardecista) e do sincretismo religioso presentes no país (D’Andrea, 2000; Maluf, 2003). A Nova Era, de um ponto de partida eurocêntrico, procura mesclar as diferentes influências nesse processo de “sincretismo em movimento”, e sua sabedoria mística encontra ressonância nos conhecimentos espiritualistas já bem difundidos na Terra de Santa Cruz¹⁰. Existem *buscadores* da Nova Era em todas as grandes cidades do país, mas um fenômeno em especial chama a minha atenção: a migração de estrangeiros e brasileiros para pequenas cidades no interior, atravessando a realidade rural e estabelecendo “zonas autônomas” de longa duração.

A Nova Era, como sugiro, pode ser pensada enquanto uma cosmopolítica *alternativa*, um conjunto de práticas e ideias cósmicamente informadas e com propósito de abrangência planetária. Essa cosmopolítica enseja uma “outra globalização”, sustentada em princípios de fraternidade, ecologia e misticismo, defendidos inicialmente pelos “magos” e “alquimistas”, reverberados e renomeados por românticos e místicos oitocentistas, e que eclodiu em um movimento de proporções globais a partir da década de 1960. Sob o pioneirismo dos jovens contraculturalistas norte-americanos, esse movimento global propõe o resgate do

¹⁰ O primeiro nome dado pelos portugueses à terra posteriormente conhecida pela grande oferta de Pau-Brasil também remete ao caráter de “terra prometida” ou “redentora”. Batizada não sob a nomenclatura de alguma nação européia, a Terra de Santa Cruz designava um projeto mais amplo de expansão da fé católica sobre o chamado “Novo Mundo”, cuja primeira capital foi a cidade de São Salvador (Souza: 2001).

conhecimento místico como uma ferramenta de transformação da percepção “ocidental” e de seus projetos de mundo. Sob a égide de uma autonomia espiritualmente informada, reivindica-se a necessidade de reestabelecimento de um equilíbrio “perdido” entre os humanos e entre estes e a *Natureza* (o cosmo) à qual estão intimamente ligados.

1.1 – Sobre magos e hippies

A partir das indicações de leitura feitas pelas pessoas durante a minha estada em campo e das referências oferecidas pelos livros por eles indicados, encontrei uma espécie de genealogia do pensamento da Nova Era, com a qual é possível encontrar os argumentos centrais que inspiram as ações e formulações atuais. Ela não esgota o assunto, pois muitas contribuições importantes ficaram de fora pela própria abundância de fontes. Concordo com Paul Hellas (1996: 5) quando afirma que só é possível traçar algumas tendências, de tão amplo e variante que pode ser o assunto Nova Era. Minha intenção aqui é justamente essa, traçar linhas suficientes para introduzir o leitor à cosmovisão dos meus anfitriões e, mais do que isso, introduzi-lo ao percurso intelectual que vivi como *buscador-pesquisador* curioso sobre uma cosmopolítica *alternativa*.

1.1.1 – Inspirações ocultistas

O sentido original da expressão Nova Era provém da Astrologia. A cada ciclo equivalente a cerca de dois mil anos gregorianos, o sistema solar onde está a Terra

modifica sua trajetória em relação às doze constelações do Zodíaco¹¹. Estamos, pois, ingressando em um novo ciclo astrológico. A Era de Peixes, iniciada na época do advento do cristianismo, fecha seu ciclo elevando ao ápice os valores de um modo de vida utilitarista, de acordo com os místicos. A Nova Era é a Era de Aquário, um período de “profundas alterações para os homens em sua maneira de pensar, sentir, agir e relacionar-se uns com os outros, com a natureza e com o sobrenatural” (Magnani, 2000: 10). O mote da Nova Era é a mudança cultural no chamado “ocidente” e esta mudança não é uma busca tão nova assim. A lista de importantes contribuintes nesse processo sócio-histórico é extensa e eu aqui me limito a apresentar umas poucas referências. Uma tendência, como sugere Paul Hellas (1996).

A cronologia de um “pensamento místico-libertário” levou-me até a Ordem Rosa Cruz, possivelmente a mais antiga congregação ainda existente de estudiosos interessados na convergência de conhecimentos esotéricos, mágicos e científicos, além de engajada no combate aos excessos autoritários. Manifestos datados de 1614-1616, que divulgam a existência da Ordem, contam que, no século XIV, Christian Rosenkreutz (1378-1484) teria viajado por grandes extensões de domínio islâmico (Turquia, norte da África, península ibérica), onde recebeu lições sobre a sabedoria esotérica daquela tradição. De volta à Europa, os textos que publicou geraram grande polêmica ao estimular a tolerância com “judeus e turcos” e defender que nenhuma religião guardava o monopólio da verdade. A filosofia “hermética” dos rosacruzes propugnava a existência de uma religiosidade universal construída pelo conhecimento e não pela fé. Aprender a ciência esotérica islâmica e também a cabala judaica era um movimento desejado pelos rosacruzes para complementar as lacunas que o

¹¹ Surgido no Egito, o Zodíaco implica uma cosmologia sobre o nascimento do nosso sistema solar e seu posicionamento/trajetória em relação aos demais conjuntos aparentes de estrelas. Este sistema de conhecimento ainda é utilizado para explicar as influências do macrocosmo (os agrupamentos de estrelas) sobre o microcosmo (os agrupamentos de átomos) no ato do nascimento de uma criança. Qual é o seu signo?

conhecimento cristão não permitia preencher (Eckarthusen, 2006; Wilson, 2001:22s).

No cerne da cosmologia de Rosenkreutz está a revelação de que a autêntica vivência espiritual poderia ser observada nos “destinos” das pessoas, ou seja, no encadeamento necessário de acontecimentos imbricados em uma mesma corrente vital. Não há sorte, mas um processo constante de transformações desdobradas a partir dos movimentos dos seres vivos (teoricamente livres em suas diferentes naturezas e comportamentos) impulsionados por uma força espiritual. O encontro entre duas pessoas é considerado um evento de “sincronia” entre as forças espirituais e o mundo material. O teólogo/filósofo Eckarthusen (1752-1803), em suas “Cartas Rosacruz”, chama de “amor” essa força espiritual que dá vida e coloca os corpos em movimento, “uma força cega de atração”, a própria “vontade” ou “luz divina” (Eckarthusen, 2006: 96-97).

Onde podemos esperar encontrar esta luz do espírito, a não ser no interior de nós mesmos? O homem não pode conhecer nada exceto aquilo que já existe dentro de si mesmo. [...] O homem é o microcosmos da natureza e nele está contido, em germe, ou num estado mais ou menos desenvolvido, tudo quanto a natureza contém. Nele reside Deus, Cristo e o Espírito Santo. [...] A totalidade do universo e tudo quanto ele mesmo contém é a manifestação exterior daquela causa ou poder interno, à qual os homens chamam Deus. [...] Todos aqueles que buscam um Deus externo, enquanto negam a Deus em seus corações, buscá-lo-ão inutilmente. (Eckarthusen, 2006: 100-01)

A ocultação dos “mistérios da vida” por meio do “mistério da fé”, por parte das autoridades eclesiásticas, é, na visão rosacruz, um mecanismo de perpetuação da ignorância espiritual, da intolerância, das injustiças sociais e do desequilíbrio ambiental. Ao conhecer os mistérios das ciências até então ocultadas pelas

autoridades, os seres humanos poderiam conhecer seu verdadeiro propósito enquanto criatura encarnada, não subjugada aos dogmas e conceitos de seu tempo e de nenhum outro tempo (Steiner, 1912: 23s).

Rosenkreutz é considerado um “alquimista” por sua ênfase na transmutação do corpo material em corpo astral¹². O despertar para uma realidade espiritualmente interconectada seria a grande estratégia de libertação individual contra a dominação ideológica/teológica. Assim foi resumida a revelação rosacruz, alguns séculos depois, em uma palestra cujo propósito era dissertar sobre a presença astral de Rosenkreutz e outros “mestres ascendidos” como Jesus e Buda entre os vivos¹³. Existe a convicção de que se eles puderam, todos um dia também poderão:

Certain experiences in life may indicate to us how we are interwoven in the spiritual fabric of world existence. If we develop the memory belonging to our life of feeling, we grow onwards into the spiritual life which streams and pulses through the world. [...] The true theosophist [...] must have this conviction: If you so will, if you really apply the forces within you in all their strength, then you can utterly transform your character. We must learn to feel and perceive that the Immortal holds sway in ourselves and in everyone else. (Steiner, 1912: 29)

Na genealogia desse “pensamento místico-libertário” feita por Wilson (2001: 23), os alquimistas rosacruzes influenciaram a Maçonaria, que influenciou o Iluminismo, que influenciou o Romantismo e também Nietzsche. Seguindo essa linha, é pertinente nos encontrarmos com Waldo Emerson (1803-1882) e Henry Thoreau (1817-1862), já mencionados na introdução.

¹² A conhecida metáfora da transformação do vil metal em ouro diz respeito ao despertar individual para a existência enquanto corpo astral (luz/ouro) e não apenas como corpo físico (um metal que não reluz).

¹³ Vale dizer que os místicos reconhecem a divindade pervasiva que abraçou Jesus e Buda, mas não concordam com os ditames institucionais das religiões construídas a partir da idolatria.

Nos Estados Unidos, a partir de 1820, ganhava força o movimento “transcendentalista”. A condição da “transcendência”, no contexto dos estadunidenses, era uma espécie de peregrinação que deixava para trás a religião institucionalizada e tinha como objetivo alcançar “o templo do Deus vivo na alma” (Goffman e Joy, 2004:190). No contexto de sua época, o participante do movimento se sentia

cercado de materialistas, fanáticos e céticos, [...] acreditava na inspiração perpétua, no poder miraculoso da vontade e em um direito de nascença ao bem universal. Ele buscava conseguir a comunhão face a face com o indescritível espírito de seu espírito, e se entregava ao abraço do pleno deleite da natureza. (*apud* Goffman e Joy, 2004: 190)

Ralph Waldo Emerson, o grande expoente desse grupo, descreveu a divindade como algo que não poderia ser apreendida pela investigação abstrata do mundo material, já que era imanente na natureza. Sob essa percepção, as doutrinas e teologias das religiões distanciavam o homem de sua realidade divina, mantendo-o preso às normas estabelecidas pelo intelecto. De acordo com o biógrafo de Emerson,

Though [the transcendentalists] would not let God be human, they tended to make man divine; and their incipiently divine man had it as one of his duties to get his own most important revelations without depending on a middleman between himself and God. (Rusk, 1949:244)

Os transcendentalistas se reuniam na casa de Emerson, que foi se transformando em uma espécie de comunidade, atraindo livres pensadores e indivíduos marginalizados pela sociedade convencional (mulheres, homossexuais, mendigos, etc). O grupo, contam as biografias, rebelara-se contra a lógica protestante

do trabalho, defendendo que o negócio, enquanto negação do ócio, atrofiava a alma e deixava a mente obscurecida. O clube “transcendentalista” atacou o capitalismo e a “tirania do relógio” que impediriam a contemplação do mundo em toda sua beleza (Goffman e Joy, 2004:197).

Emerson confiava no potencial transformador dos rebeldes e acusava: “Por toda parte a sociedade está conspirando contra a humanidade de cada um de seus membros. [...] Aquele que deseja ser um homem, precisa ser um não conformista” (Emerson *apud* Goffman e Joy, 2004: 204). Outro expoente do clube, Henry Thoreau, que decidiu experimentar a vida distante da convivência com as pessoas e suas normas sociais, é direto ao descrever sua condição voluntariamente marginal: “A maioria das coisas que meus próximos dizem ser boas, acredito no fundo da alma que são ruins, e, se me arrependo de algo, muito provavelmente é de meu bom comportamento” (Thoreau, 1854:24). O legado mais importante que os “transcendentalistas” deixaram para as novas gerações de não conformistas foi a audácia de suas práticas cotidianas como inclusão de mulheres no grupo, vida em comunidade, vida em isolamento, acolhimento da homossexualidade, recusa de pagar impostos, etc.

Na passagem do século XIX para o século XX, na Europa, o mix de liberdade individual associado a uma percepção holista da natureza recebe uma considerável sofisticação filosófica a partir dos trabalhos de Rudolf Steiner (1861-1925), que nasceu na Croácia, então domínio do império Austro-Húngaro. Em 1908, ele proferiu palestra defendendo uma necessária transição da Filosofia para uma Antroposofia, que fosse menos abstrata e mais próxima da realidade sensível dos seres humanos. O texto faz um ataque ao que ele chamou “técnica aristotélica de pensar”, ou seja, a lógica que domina a ontologia ocidental e todo o elogio à razão abstrata que a

acompanha em detrimento da apreensão das sensibilidades constituintes do ato de conhecer. Segundo ele, até então, os filósofos tinham avançado muito pouco no sentido de transformar a técnica de pensar (que também é uma técnica de conhecer) desenvolvida por Aristóteles (Steiner, 1908).

Os escritos de Steiner seguem inspirações de Rosenkretz e outros “magos”. Sua preocupação era compreender a vida enquanto um complexo entrelaçamento de forças não só físicas, mas também etéreas, sutis (Steiner, 1922:6). Seus escritos e palestras são referência constante nas elaborações e ações dos movimentos atuais relacionados à Nova Era. Antes de avançar em suas revelações místicas, Steiner debruçou-se filosoficamente sobre os problemas da “percepção” e da “liberdade” de ação/pensamento na filosofia. Julgo pertinente a leitura de um trecho da tese de doutorado na qual sintetiza sua concepção do mundo vivido/percebido:

Philosophers have found the chief difficulty in the explanation of ideas in the fact that we are not identical with the external objects, and yet our ideas must have a form corresponding to their objects. But on closer inspection it turns out that this difficulty does not really exist. We certainly are not identical with the external things, but we belong together with them to one and the same world. The stream of the universal cosmic process passes through that segment of the world which, to my perception, is myself as subject. So far as my perception goes, I am, in the first instance, confined within the limits bounded by my skin. But all that is contained within the skin belongs to the cosmos as a whole. Hence, for a relation to subsist between my organism and an object external to me, it is by no means necessary that something of the object should slip into me, or make an impression on my mind, like a signet ring on wax. The question, How do I gain knowledge of that tree ten feet away from me, is utterly misleading. It springs from the view that the boundaries of my body are absolute barriers, through which information about external things filters into me. The forces which are active within my body are the same as those which exist outside.

I am, therefore, really identical with the objects; not, however, I in so far as I am subject of perception, but I in so far as I am a part within the universal cosmic process. The percept of the tree belongs to the same whole as my Self. The universal cosmic process produces alike, here the percept of the tree, and there the percept of my Self. (Steiner, 1894:76)

Tendo a pensar que esse “indivíduo antroposófico” (grifo meu) abre as possibilidades para o surgimento de uma espécie de individualismo holista. A princípio, as duas noções parecem inconciliáveis, mas o limite está imposto pela própria técnica de pensar que separa as partes do todo. Como Steiner expõe na citação acima, o indivíduo, enquanto parte, está conectado por um mesmo fluxo de energia a uma infinidade de outros indivíduos com corpos diferentes do dele. Os limites entre os indivíduos, no entanto, são apenas fisionômicos. Nessa cosmologia, a mesma pulsação de energia da vida sustenta simultaneamente os diferentes corpos físicos (bactérias, vírus, árvores, primatas, etc.).

No entendimento de Steiner, o lugar da percepção e conceituação individual é contextualizado, imbricado na malha de energias que afetam o sujeito num dado instante. O indivíduo percebe o ambiente e ao mesmo tempo se percebe no ambiente. Ou só percebe o ambiente porque se percebe em relação a ele, a partir de um ponto de vista determinado. Não haveria consciência individuada se não houvesse a consciência de estar em relação a outros, percebidos e conceituados porque pertencem ao mesmo universo. Só existem partes enquanto relação a outras partes e em relação a um todo. Por meio do pensamento, o indivíduo atribui significado ao entorno e se situa em oposição a todo o resto, mas isto não quer dizer necessariamente que ele seja um ente deslocado do ambiente onde está. O foco na separação, segundo Steiner, teria

levado os filósofos a conclusões errôneas e às distinções abstratas entre sujeito (que pensa) e objeto (que é pensado) (Steiner, 1894: 45-48).

O “indivíduo antroposófico” é ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua própria percepção e conceituação. A ideia sobre a unicidade enquanto corpo físico, de acordo com Steiner, estaria inibindo os “ocidentais” de compreenderem a unicidade enquanto corpo sutil/astral. Steiner admirava a faculdade humana do pensamento, mas avaliava que o pensamento abstrato excessivamente deslocado da percepção efetiva em seu contexto e ponto de vista específicos, não era uma boa fonte de decisões. A verdade individual estaria nos sentimentos corporificados, percebidos pela intuição e manifestos por meio da personalidade (Steiner, 1922).

Para ser livre, o indivíduo humano deveria deixar-se guiar pelos perceptos de sua intuição/sensibilidade e não pela racionalização baseada em regras abstratas. De acordo com Steiner, a intuição seria o autêntico canal de comunicação entre as energias sutis do cosmo e o ser vivo que se coloca em ação, em movimento. Ser livre é uma condição da *Natureza*. O indivíduo livre, sob esta ótica antroposófica, age corporalmente sintonizado com as energias sutis (Steiner, 1894 e 1922).

A ação no mundo implica colocar energia em movimento. A manipulação da energia divina inteligente (corpo sutil/etéreo) tem sempre um efeito, ela é a causa e é o efeito da ação, do movimento. O que Steiner propunha é justamente o estudo dessa energia inteligente e como ela é empregada nas vidas individuais (Steiner, 1908 e 1922).

No campo da educação, ele propôs um método para despertar as crianças à sua própria intuição, à sua manifestação diferenciada da energia vital – hoje conhecido como pedagogia Waldorf. Tal qual os “transcendentalistas”, Steiner confiava no poder da autoconfiança individual para a transformação da sociedade “ocidental”.

Teoricamente, ao conhecer seu próprio lugar e potencial de ação no mundo, a criança estimulada a se descobrir, transformar-se-ia em um adulto autoconfiante, um espírito potencialmente livre do sofrimento materialista (apego por riqueza e poder) e não dependente das doutrinas religiosas (Steiner, 1919).

O ato de conhecer, para Steiner, é eminentemente experimental e pessoal. O racionalismo filosófico implicaria na crença em relação à informação transmitida abstratamente. Logo, pensar descontextualizadamente sobre uma dada realidade sem que de fato ela seja vivida, não seria suficiente para conhecê-la. Argumentando que a divindade, enquanto sensação, é presenciada pelas pessoas em suas experiências de quase morte ou pela meditação, Steiner justifica a necessidade de mudar o foco da fé para o conhecimento tácito.

It is no longer enough merely to *believe*, we want to *know*. Belief demands the acceptance of truths that are not quite clear to us. But the individuality that seeks to experience everything in the depths of its own being, is repelled by what it cannot understand. The only *knowing* that satisfies us is one that does not submit to outer norms, but rather springs from the inner life of the personality. (Steiner, 1894: 5)

A valorização da intuição/sensibilidade no ato de conhecer implica sua valorização no processo de tomada de decisão individual, em detrimento da racionalização estimulada pela escola convencional ou pela religiosidade cristã. A intuição está diretamente ligada ao corpo sutil/etéreo universal, sendo a manifestação de vontade da energia divina/cósmica, cujo efeito é colocar os corpos em movimento – dar-lhes vida. Segundo as revelações místicas de Steiner e outros mestres, aquele que aprende a deixar o “corpo sutil” atuar por meio de seu corpo físico saberá agir conforme sua intuição – uma ética/moral atemporal. Por outro lado, quando decisões são tomadas racionalmente ou segundo a moralidade de um tempo específico, acabam

gerando grande sofrimento e descompasso entre o indivíduo e o ambiente circundante (Steiner, 1894).

É nesse descompasso entre interior e exterior, no excesso de objetividade abstrata, que Steiner sugere estar o grande equívoco dos filósofos desde os gregos até os seus dias. O homem não é distinto da natureza que o circunda. Ele pode não ser a árvore, mas pertence ao mesmo universo de relações que ela. Não há uma natureza a ser domesticada pela cultura como não há objeto a ser pensado por um sujeito. Tudo é parte da mesma *Natureza*.

Além de Rosenkreutz e Steiner, existem outros nomes importantes que nutrem a sabedoria da Nova Era, como Eliphas Levi (1810-1875), reconhecido por recuperar o interesse europeu no ocultismo; Helena Blavatsky (1831-1891), pioneira da Teosofia; Gurdjieff (1866?-1949), que enfatizou a necessidade de disciplina e engajamento técnico na atividade de transformação espiritual; e o psicanalista Carl Jung (1885-1961) que desenvolveu estudos sobre os “inconscientes coletivos” e os componentes arquetípicos, ditos perenes, das religiões “ocidentais” e “orientais” (Hellas, 1996: 44-48).

Pensando historicamente, Hellas nota que ocorreu, no pensamento místico eurocêntrico, um certo distanciamento em relação ao cristianismo e uma mudança de ênfase das preocupações teológicas para as técnicas espirituais. À medida que a sociedade “ocidental” foi sendo “destradicionalizada”, os místicos foram ampliando suas fontes de informação e suas possibilidades de encontrar novas formas de espiritualidade (Hellas, 1996: 63s). Da filosofia à prática, na década de 1960 surgiu, nos EUA, uma barulhenta cultura do contra que queria provocar uma *revolução da consciência* e retornar à *Natureza*.

1.1.2 – 1960s: a primavera da contracultura

Uma versão bem difundida sobre a “origem” da contracultura e da chamada cultura da Nova Era destaca o pioneirismo do Instituto *Esalen*, inaugurado em 1962 no litoral da Califórnia (a cerca de 200km ao sul de São Francisco). A experiência abrigou os primeiros seminários e oficinas dedicados ao que foi chamado então de *Human Potential Movement*, cujo propósito era realizar uma *revolução da consciência* (Carozzi, 1999b: 154s; Cavalcante, 2009:43s)¹⁴. De acordo com Maria Julia Carozzi, *Esalen* inaugura um modelo de práticas espiritualistas e organização social informado por uma idealização do “oriente místico” e pela busca de autonomia em relação às instituições “ocidentais” (Carozzi, 1999b:154-56). A ideia de despertar o verdadeiro potencial humano reprimido pelos condicionamentos sócio-culturais segue como motivo principal na globalização da contracultura e da Nova Era.

Nas proximidades de *Esalen* desenvolveram-se outros centros *alternativos*, como a comunidade rural *The FARM*, uma experiência de reconexão com a *Natureza* e a espiritualidade por meio do trabalho na terra. Além da Califórnia, a região de Greenwich Village, na cidade de Nova York, também foi um importante epicentro dos movimentos de contracultura (Sahlins, 2009: 4). De acordo com Sahlins, tratava-se de um movimento de indivíduos que, inicialmente, não se configurava como um movimento político (entendendo o político como a arena institucional).

True, the cultural rebels were pacifist by sentiment and pro-civil rights by sympathy. Moreover, they thought they could change the world – but they did not organize to do so. Probably they thought they could change the world because they were changing the self,

¹⁴ Está documentado que Gregory Bateson foi um dos primeiros palestrantes de *Esalen* e que suas idéias sobre “cismogênese” e a relação entre “mente” (consciência individual) e “Mente” (consciência coletiva) exerceram influência no então nascente pensamento contracultural norte-americano (Carozzi, 1999b).

which would be the same solipsist reason they didn't make it a political project. (Sahlins, 2009: 4)

Theodore Roszak, talvez o primeiro acadêmico a se debruçar sobre o tema da contracultura e defini-la, situa o fenômeno como um movimento de resistência e oposição juvenil à escalada da tecnocracia na sociedade norte-americana. Basicamente, ele diz, tratava-se de um conflito entre gerações. Os excessos da tecnocracia pós-II Guerra estariam desenhando uma sociedade autoritária, com rígidos códigos de conduta, supostamente não ideológicos porque amparados em critérios científicos (objetivos/racionais) de conhecimento. Os parâmetros tecnocráticos e a “desumanização” do processo social seriam a causa mesma da eclosão do movimento jovem contra a cultura hegemônica (Roszak, 1969).

O mote central do movimento era a contestação da validade da cosmovisão convencional, vinculada ao racionalismo e a objetividade. A contracultura, vale dizer, estava além das disputas da Guerra Fria, pois se opunha igualmente às duas manifestações de um mesmo fenômeno, a autoridade inquestionável dos peritos e seu conhecimento objetivo da realidade:

Quando o grande público se vê enredado numa gigantesca máquina industrial a que admira até a idolatria, embora não possa compreendê-la, respeitará necessariamente os peritos ou aqueles que possuem os peritos; só eles parecem saber como é possível manter a cornucópia transbordando com as coisas boas da vida. O super dimensionamento centralizado gera o regime dos peritos, quer o grande sistema se baseie em economias privatizadas ou socializadas. (Roszak, 1969: 210)

Os chamados *hippies* buscavam resgatar o misticismo, reivindicando, entre outras coisas, uma “reconexão” ancestral com a “Mãe Natureza” ou simplesmente *Natureza*, fonte de vida e (((amor))). O escritor e radialista Alan Watts, considerado o

primeiro porta-voz dos movimentos iniciados na Baía de São Francisco, argumentava que o despertar para a experiência mística era a grande contribuição da cultura do contra. Essa busca implicava uma maior abertura ao conhecimento “oriental” e de outras tradições, como o xamanismo dos “nativos americanos”. O misticismo, no seu entendimento, representava um perigo para aquelas pessoas ocupadas em preservar as regras morais, uma vez que as “manifestações espontâneas do espírito” não operam de acordo com as regras estabelecidas pelos homens. Enquanto a sociedade convencional estaria preocupada com a observância externa das leis, a contracultura estaria preocupada com as motivações internas (manifestações da vontade divina) por trás das ações (Watts, 2002: 15-22)

na experiência mística, aquele indivíduo separado descobre que faz parte e que tem a mesma natureza ou identidade do mundo exterior. Em outras palavras, subitamente o indivíduo não se sente mais como um estranho no mundo; ao contrário, o mundo exterior parece ser o seu próprio corpo. (Watts, 2002:13)

O misticismo não separa sujeito e objeto, cultura e natureza, homem e animal. O pensamento hegemônico ocidental ensina que a natureza humana é brutal e necessariamente conflituosa, necessitando haver algum poder exterior capaz de ordená-la. Quem age conforme essa “ilusão ocidental da natureza humana” tem preocupações com o controle e a ordem (Sahlins, 2008). Para a contracultura surgida em meio à organização “ocidental”, o ódio está na anacronia das regras que impedem os seres humanos de perceberem que a sua verdadeira natureza é o (((amor))) enquanto fluxo de energia. O indivíduo contracultural, idealmente consciente das constantes mutações que produzem infinitamente um novo universo, não se incomoda com o caos/desordem e resiste às tentativas de controle.

Outro arauto dessa “revolução da consciência” foi o psicólogo Timothy Leary. Sua popularidade permitiu que fosse alçado candidato ao governo da Califórnia no ano de 1969, com direito a slogan de John Lennon: “*Come together, right now, over me*”! Ele foi preso antes do pleito; já era perseguido sistematicamente pelas autoridades norte-americanas em virtude de suas pesquisas com *psilocibina* (princípio ativo dos cogumelos) e LSD – que ele acreditava ser a derradeira cura contra os condicionamentos da sociedade capitalista.

Alguns anos antes de ficar famoso na Califórnia, quando era pesquisador da faculdade de psicologia de Harvard, Leary gerou grande polêmica ao conduzir uma experiência lisérgica nas dependências de uma capela, na Universidade de Boston. A experiência, proposta em conjunto com o filósofo da religião Walter Pahnke, visava evidenciar as reações dos participantes, fieis daquela congregação, em estado alterado de consciência. Eles batizaram a experiência como “Good Friday Experiment”:

I can say in summary, that the results clearly support the hypothesis that, with adequate preparation and in an environment which is supportive and religiously meaningful, subjects who have taken the psychedelic drug report mystical experiences significantly more than placebo controls. (Leary, 1969:15)

A encrenca por causa do experimento veio depois. A polêmica tese do filósofo Pahnke, defendida em 1963, revelava que os participantes declararam atingir uma experiência mística jamais conseguida em um dia de culto regular¹⁵. Poucos dias depois, Leary estava demitido, iniciando, então, uma carreira não acadêmica e sua missão de disseminar a cura das almas angustiadas por meio do LSD.

A confiança do psicólogo no LSD diz respeito à revelação instantânea de uma realidade espiritual, invisível, que ele chamou de “molecular”, inspirado na linguagem

¹⁵ A tese de Pahnke, as gravações do experimento e artigos mais recentes discutindo seus resultados, estão disponíveis em <http://www.maps.org/books/pahnke/>

quântica dos físicos e químicos. Reunindo diferentes influências e buscando as pazes entre ciência e religião, Leary argumentava que a experiência psicodélica era a comprovação experimental da teoria hindu da reencarnação do Buda (Leary, 1969: 27).

Subjects speak of participating in and merging with pure (content-free) energy, white light; of witnessing the breakdown of macroscopic objects into vibratory patterns, visual nets, the collapse of external structure into wave patterns, the awareness that everything is a dance of particles, sensing the smallness and fragility of our system; visions of the void, of world-ending explosions, of the cyclical nature of creation and dissolution, etc. (Leary, 1969: 24)

Essa energia “pura”, ele chamou de (((amor))). Lembro que ele segue aqui no meu trabalho acompanhado das ((())) informando que se trata de um padrão vibratório e não está ligada ao amor romântico, amor cognático nem ao amor sexual, ainda que englobe todos eles, pois, no sentido atribuído por Leary, o amor-vibração é a troca de energia entre campos magnéticos, que evidentemente também acontece no ato sexual, no beijo e na atenção/cuidado com os parentes. O psicólogo faz uma diferença entre o que ele chama de “emoções”, que são os humores e amores moralmente/culturalmente condicionados, e o (((amor))), a dança das partículas de energia. O (((amor))), enquanto energia em vibração, é o corpo astral de Rosenkreutz e o corpo sutil/etéreo de Steiner. De acordo com Leary, os condicionamentos do “ocidente” teriam inibido a capacidade humana “natural” de perceber essa energia em vibração, requerendo, para reativar essa conexão, um “estado alterado de consciência” – de bênção ou êxtase (Leary, 1969:39).

Ao promover o encontro das pessoas com o (((amor))), por meio do LSD, Leary promovia sua “política do êxtase” ou política da liberdade individual. Essa

liberdade, em sua concepção, está ligada à independência em relação aos condicionamentos e moralidades culturalmente inculcados. Os seres vivos estão em interdependência vital, mas estão livres (movem-se conforme o amor-vibração) até o momento em que são confinados pelo medo, pela culpa, pela pressa, e outros tantos feitiços da cultura hegemônica “ocidental” e seu egocentrismo. Ao promover um estado extático, argumenta Leary, o LSD liberta a consciência/percepção do medo e demais feitiços do *ego*, sendo por isso considerado por ele como uma cura para os condicionamentos do capitalismo e do individualismo egocentrado (Leary, 1969).

Os “estados alterados de consciência” operam como experiências iniciáticas, sendo responsáveis por revelações místicas, curas físicas e, de maneira mais ampla, pela constante redescoberta da fagulha divina dentro do indivíduo (Maluf, 2007c: 14). Essas experiências de uma “realidade não comum” estão presentes em rituais africanos que envolvem o transe, na meditação “oriental” e também no xamanismo ameríndio por meio das *medicinas sagradas* ou *plantas de poder*¹⁶. Numa simplificação que desvincula as diferentes práticas espirituais de seus contextos sócio-culturais específicos, os *buscadores* da Nova Era, em suas trajetórias, empregam as técnicas no sentido de reforçar a experiência individual de transformação espiritual e o “despertar” de uma “nova consciência” (Maluf, 2007c).

Sônia Maluf observa, a partir de sua pesquisa com *buscadores* na cidade de Porto Alegre, que o estímulo a situações liminares de êxtase e transe está diretamente ligada a uma noção de morte e renascimento constante por meio do trabalho espiritual (Maluf, 2007c: 15).

¹⁶ O termo *medicina sagrada* é utilizado de forma ampla no contexto da Nova Era para enfatizar as propriedades de cura (tanto física como espiritual) das “plantas de poder”, ou seja, plantas dotadas de capacidades de promover o contato com o *eu-divino*, como o tabaco, o peyote, a coca, ayahuasca, cannabis, etc.

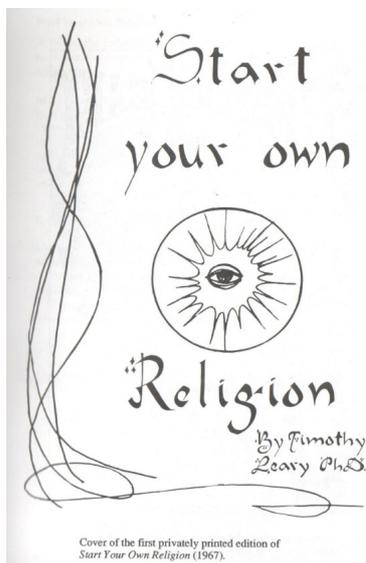
[A] primeira experiência de conversão ou iniciação deve se reproduzir continuamente no quadro de um itinerário pessoal. Cada momento de uma experiência ritual ou terapêutica que implique uma provação, um desafio e uma ruptura é também um momento onde se dramatizam certas capacidades adquiridas no processo de “crescimento pessoal”. Essas situações dramatizam uma mudança da personalidade social, marcam também, a cada momento, a atualização das mudanças e dessas novas capacidades. (Maluf, 2007c: 15)

As “políticas do êxtase” não podem ser confinadas, elas próprias, à distribuição de LSD e outras substâncias psicoativas. São muitas as técnicas disponíveis ao redor do globo para despertar o indivíduo para seu lugar dentro da realidade mística/espiritual/molecular, sobretudo na Índia, aonde muitos jovens contraculturais foram buscar conhecimento a partir dos anos 1970. Alan Watts, que se dizia uma pessoa “fascinada por todas as coisas do oriente”, a partir de suas experiências com mestres iogues e com os ensinamentos/vivências taoístas e zenbudistas, defendia que a consciência racional, dita autoconsciência (o penso, logo sou, de Descartes), não era mais do que um estado de embriaguez.

Like too much alcohol, self-consciousness makes us see ourselves double, and we mistake the double image for two selves—mental and material, controlling and controlled, reflective and spontaneous. Thus instead of suffering we suffer about suffering, and suffer about suffering about suffering. (Watts, 1962: 29)

A cura para essa embriaguez dos “fetiches”, por mais paradoxal que possa parecer, é *to freak out*, render-se à liberdade de ser o maluco fora dos padrões, não importa o método. *Freak* significa aberração, anomalia, “*strange people*”. O uso original da palavra estava associado aos anões, gigantes, e outros humanos estigmatizados por suas características físicas (Fiedler, 1978: 13-36). Após os anos

1960, o termo passou a ser utilizado no inglês para categorizar os *alternativos*, pelos próprios. O *freak* deixou de ser algo monstruoso e indesejável, para se transformar em um estado de espírito a ser incentivado. *Freak out!* Assim o músico Frank Zappa convidava os jovens de 1966 a se libertarem dos padrões de comportamento e pensamento restritivos, hegemônicos, e expressarem sua criatividade livremente (*op. cit.*: 300-311).



Capa de um livro impresso em 1967.
Fonte: Leary, 1968: 223



Montreal, 1969. Na cama pela paz com John Lennon e Yoko Ono. Gravação da música *Give peace a chance*. No primeiro plano, Timothy Leary e sua esposa.
Foto: disponível na grande nuvem digital.

1.2 – Autonomia e sincretismo

1.2.1 - Da autonomia espiritualmente informada e as “zonas autônomas temporárias”.

Na prática diária, a cosmovisão libertária da contracultura e da Nova Era carrega uma característica que precisa ser anotada: a busca de uma autonomia individual sintonizada com as “energias astrais”.

A ideia de autonomia nos remete obrigatoriamente ao anarquismo, filosofia política presente no “ocidente” desde os gregos e que ganhou força na transição dos séculos XVIII e XIX. O chamado “anarquismo moderno” diz respeito a uma manifesta rejeição individual ao poder do Estado e aos diferentes contratos sociais que sujeitam os indivíduos a uma autoridade centralizada. Anarquistas visam a distribuição de poderes entre os diferentes segmentos sociais e, historicamente, estiveram engajados em atividades anti-hierárquicas (Day, 2005: 96s; Saraiva, 2010: 28). No século XIX surgiu a noção de “ação direta”, em oposição à noção de “ação política” que, na época, estaria vinculada exclusivamente às esferas institucionais. De acordo com o antropólogo David Graeber:

se um dos pilares centrais do anarquismo é a rejeição do Estado e de todas as formas sistemáticas de desigualdade por ele produzidas e se os anarquistas não procuram pressionar os governos para reformar instituições e tampouco conquistar o poder do Estado, é possível perceber que a ação direta faz todo o sentido para os adeptos dessa ideologia, na medida em que, com sua adoção, não recorrem ao Estado para pedir justiça, mas procedem como se este não existisse. (Graeber *apud* Saraiva, 2010: 46)

O poder de ação é deslocado das esferas institucionais para o indivíduo. Esse

processo de demanda por autonomia, no “ocidente”, tem raízes no protestantismo e na “autossuficiência do indivíduo em relação a Deus”, para usar os termos de Louis Dumont (1983: 70). De acordo com o linguista e ativista contemporâneo Noam Chomsky, ainda que também carregue influências do “socialismo”, por sua preocupação com a distribuição dos recursos e bem-estar coletivo, a teoria anarquista guarda elementos de um “liberalismo clássico”, fundido a uma ética protestante, por sua aversão à intervenção estatal na vida social (Chomsky, 2004: 31).

Na teoria anarquista existe uma ordem moral subjacente à convivência coletiva, por meio da qual os indivíduos se encontram interligados. Não pode haver liberdade sem igualdade, e tampouco a igualdade pode existir sem a liberdade. A preocupação que une os diferentes tipos de “anarquismo” parece ser a importância dada à livre adesão do indivíduo ao regime de convivência coletiva conforme sua percepção de igualdade dentro do grupo. O “anarquismo” não pressupõe o fim da coletividade. O que os ativistas dessa causa defendem é a deslegitimação do monopólio do exercício do poder (Saraiva, 2010: 40-42).

São grandes, contudo, as divergências em relação ao modo de implementação e de manutenção de uma organização social sem autoridade central. Cada indivíduo possui suas próprias percepções de liberdade e igualdade. As propostas empregam conceitos como “mutualismo”, “coletivismo” ou “anarco-comunismo” e incentivam a “desobediência civil”. O movimento anarquista, desde seus primórdios, engloba uma multiplicidade de demandas políticas e sociais e pode ser caracterizado pela temporariedade de seus levantes (Bey, 2001).

Ativistas autodenominados ou não como “anarquistas” participaram de reivindicações anti-escravagistas, organizações sindicais, movimentos por libertação feminina, falanstérios, comunidades rurais transcendentalistas etc. Desde o final do

século XIX e ao longo do século XX, surgiram diferentes designações: anarco-sindicalismo, anarco-feminismo, anarco-socialismo, anarco-queer, anarco-punk, etc. (Saraiva, 2010). Os nomes pouco importam. Esses atores sociais não costumam se fixar a denominações. Como argumenta Graeber, a experiência do anarquismo é a própria ação direta, ela existe quando está em movimento (Graeber, 2002).

O historiador e ideólogo anarquista Hakim Bey (pseudônimo do historiador Peter Lamborn Wilson) abre assim o seu livro manifesto sobre as “Zonas Autônomas Temporárias”, conceito importante para compreender o espaço-tempo dos movimentos anarquistas/autonomistas.

Os piratas e corsários do século XVIII montaram uma ‘rede de informações’ que se estendia sobre o globo. Mesmo sendo primitiva e voltada basicamente para negócios cruéis, a rede funcionava de forma admirável. Era formada por ilhas, esconderijos remotos onde os navios podiam ser abastecidos com água e comida, e os resultados das pilhagens eram trocados por artigos de luxo e de necessidade. Algumas dessas ilhas hospedavam ‘comunidades intencionais’, mini-sociedades que conscientemente viviam fora da lei e estavam determinadas a continuar assim, ainda que por uma temporada curta, mas alegre. (Bey, 2001: 11)

Os piratas reivindicavam sua liberdade em relação aos reis e às Igrejas cristãs. Sob esse propósito libertário colocaram em prática suas aspirações por uma sociedade não hierárquica aberta às diferenças, instalando repúblicas baseadas num “proto-individualismo-anarquismo” (Wilson, 2001: 22). As experiências de organização social “pirata” eram erguidas em localidades pouco mapeadas, marginais ao controle das nações europeias, e resistiam por breves períodos de tempo enquanto repúblicas sem autoridade central. A associação dos piratas era sustentada, de acordo com Wilson, em uma “democracia espiritual”, na qual os indivíduos eram considerados espíritos livres para tomar decisões; não havia regulação institucional, não havia

religião centralizada, não havia as obrigações de parentesco nem as dívidas do lugar de nascimento. As repúblicas duravam até que acabasse o vinho (Wilson, 2001)!

Tomando como estudos de caso a cidade-estado de Argel (1659) e a chamada “República de Salé” (1612), um enclave pirata que se desenvolveu à foz do rio *Bou Regred* (Marrocos), Wilson descreve que os refúgios piratas abrigavam marinheiros amotinados, traidores das realezas e toda sorte de hereges da cristandade e também do império turco-otomano. Os rebeldes europeus se aliavam aos mouros recém expulsos da Europa seguindo a lógica: inimigo do meu inimigo, meu amigo é (Wilson, 2001).

Ao contrário das nações europeias, que pouco a pouco sucumbiram ao absolutismo dos reis, Argel exibia sinais de uma estrutura mais horizontal e igualitária. Em teoria, é claro, esteve sempre subordinada à política e orientação imperiais turcas, mas na prática a cidade-estado era dirigida por várias câmaras de soldados janízaros e celebridades corsárias, que faziam sua própria política – e às vezes expulsavam os representantes do sultão de volta para Istambul com a recusa peremptória de cumprir a vontade do Sublime Porte. (Wilson, 2001:31)

A crítica de Wilson (Bey) ao modelo de organização social regulado pelas leis dos Estados-nação é expressa no questionamento sobre a disponibilidade de novas terras a serem ocupadas por modelos de organização social diferentes do hegemônico. Desde 1899, ele avalia, não existiriam mais espaços de terra que não estivessem reivindicados por alguma nacionalidade e que não estivessem mapeados sob a jurisdição de algum aparato institucional repressivo (Bey, 2001:20s).

Os mapas, no seu entendimento, refletem os imperialismos. Nas suas palavras, não passam de uma “proibição gigantesca imposta pela cenoura/cacetete condicionante do Estado” (Bey, 2001: 22), restrições abstratas que são naturalizadas na referência a um território. De um lado do rio é o território amigo; do outro lado, o

inimigo: não ultrapasse. O mapa de um império é sinônimo de seus domínios e o mapa da Terra foi completamente fechado. Teoricamente, todas as porções de terra estão sob algum domínio institucional.

“O mapa está fechado, mas a zona autônoma está aberta. Metaforicamente, ela se desdobra por dentro das dimensões fractais invisíveis à cartografia do controle” (Bey, 2001:22). Ele diz isto na confiança de que os “piratas” jamais deixaram de encontrar lugares propícios (ainda que temporários) para realizar suas reuniões à revelia dos imperialismos e jurisdições. Indivíduos autonomistas, assim como os camponeses estudados por James Scott, exercem formas cotidianas de resistência em relação às instituições dominantes (Scott, 1985). Do ponto de vista dos grupos não hegemônicos, a deserção – a não participação na reprodução da instituição dominante – é uma forma de resistência mais eficaz do que o confronto direto contra os detentores do monopólio do uso da força (Scott, 1985: 32).

In one sphere lies a rash of military desertions that incapacitates an army and, in the other, an open mutiny aiming at eliminating or replacing officers. Desertions may, as we have noted, achieve something where mutiny may fail, precisely because it aims at self-help and withdrawal rather than institutional confrontation. And yet, the massive withdrawal of compliance is in a sense more radical in its implications for the army as an institution than the replacement of officers. (Scott, 1985: 32)

As “zonas autônomas temporárias” (ZAT) são as reuniões de pessoas conscientemente engajadas em uma condição “fora do mapa” em relação ao sistema hegemônico, sob propósitos diversos. A ideia de “fora do mapa” diz respeito à tentativa de manter pouca ou nenhuma publicidade sobre as coordenadas das reuniões e o que acontece nesses lugares. Só chega quem foi chamado por alguma circunstância da vida, pois é preciso estar “iniciado” no caminho *fora dos trilhos*.

Os piratas precisavam se esconder das frotas oficiais e sobreviver sem a revelação de suas bases. Os *alternativos* buscavam se afastar da vida regulada das instituições e até bem pouco tempo não havia registros fotográficos, audiovisuais ou etnográficos sobre eventos de contracultura. Discrição é a palavra-chave. Durante a montagem de uma festa em Alto Paraíso, fui alertado por um anfitrião, apontando para uma moça que fazia fotos: "*Hey Mr. Anthropologist, the counterculture remained unknown for a long time because cameras of any type were not allowed. The things we make are so special that photos cannot show what it really is*". Nos dias de hoje, contudo, ele não conseguiu convencer todas as pessoas a abandonarem as câmeras; as fotos foram parar no *facebook*.

Os encontros, a disponibilidade do espaço para o propósito autonomista, podem durar anos, meses, dias ou apenas horas, o suficiente para atuar como *hub* para o compartilhamento de informação, coisas e afetos entre as pessoas interconectadas sob uma mesma intenção (Bey, 2001).

O bando é aberto – não para todos, é claro, mas para um grupo que divide afinidades, os iniciados que juram sobre um laço de amor. O bando não pertence a uma hierarquia maior, ele é parte de um padrão horizontalizado de costumes, parentescos, contratos e alianças, afinidades espirituais, etc.. (Bey, 2001:24)

Esse espírito anarquista teve sua popularidade revigorada no contexto da contracultura dos anos 1960, como inspiração de organização social *alternativa* anti-hierárquica. Hakim Bey desenvolveu o conceito de ZAT justamente para explicar o fenômeno das “comunidades alternativas” e outras formas de reunião/rebelião contraculturais que possuíam notada influência anarquista e um acentuado caráter conjuntural. A ZAT seria a forma de organização social anarquista por excelência (se é que isto pode ser dito). Tal como os enclaves temporários dos antigos piratas,

também foram breves as experiências de *Esalen*, *The FARM*, o festival Woodstock, as ruas de São Francisco, o “Maio de 68” em Paris, e outras mobilizações de questionamento às hierarquias (Bey, 2001).

Os levantes dos anos 1960 influenciaram, por sua vez, uma nova onda de movimentos sociais com tendências “autonomistas”, cuja duração e organização se assemelham à noção de ZAT – a forma mais comum é a ocupação de ruas. De acordo com Adriana Coelho Saraiva, os chamados “novos movimentos sociais”

englobam uma série de natureza diversa como feminista, étnica, racial, sexual, ecológica e outros. [...] implicariam uma ruptura com o padrão tradicional, uma vez que retiram o foco da noção de classe social e lutas de classe e passam a considerar centrais questões de identidade e cultura, sejam étnicas, de gênero, sexualidade ou outras. [...] Uma das marcas desses movimentos é, portanto, a politização dos aspectos cotidianos da vida, sendo os participantes das ações coletivas vistos como atores sociais. [...] Embora não vise à conquista do poder, os movimentos geram demandas a serem atendidas pelo Estado, propiciando, assim, a instalação de um processo de democratização da sociedade. (Saraiva, 2010: 9-10)

Para Manuel Castells (2008), os “novos movimentos sociais” são anarquistas em virtude de suas ideias antiestatais, práticas de um internacionalismo solidário, afirmação à liberdade individual e defesa da livre associação. Ele sugere que as tecnologias de comunicação e a organização em rede da economia global contemporânea contribuem para o bom desempenho dessas novas associações descentralizadas. Os diferentes movimentos contemporâneos coincidem, segundo o analista, em sua “afirmação de autoemancipação sem delegação de poder a intermediários políticos profissionais” (Castells, 2008).

Os “novos movimentos sociais”, notadamente aqueles de cunho feminista, influenciaram uma reação cultural de larga escala cujo foco foi a contestação do poder

patriarcal e dos dogmas cristãos. Essas lutas visavam a libertação psicológica em relação às culpas e medos bem como a libertação do corpo de uma vigilância radical exercida pelas instituições disciplinares. O corpo deixa de ser instrumento da disciplina e correção. Ele é reinventado como lugar de conforto e de emancipação do desejo (Martins, 1999: 83).

Essa emancipação transformou, por exemplo, as relações conjugais que deixam de ser uma obrigação regulada por leis determinadas para se tornar uma ligação voluntária. A liberação feminina implicou em transformações nas formas de família, nas noções de público e privado, e no exercício da autoridade familiar (Carsten, 2004; Melo, 2005; Singly, 2000). É válido dizer que os grupos familiares urbanos se parecem cada vez mais com “zonas autônomas temporárias”.

A afirmação das inúmeras autonomias individuais implica em uma necessária flexibilidade dos arranjos sociais de forma a acomodá-las umas às outras. De acordo com Michel Maffesoli, a socialidade urbana contemporânea se dá na forma do “tribalismo”, nem individualismo, nem comunitarismo, mas uma forma fluída de relações sociais, baseada em redes de relações empáticas entre as pessoas (Maffesoli, 2000). Sob esta perspectiva, os diferentes arranjos sociais são reunidos pelo agenciamento de múltiplas afinidades individuais.

As “tribos” são seletivas em virtude das afinidades em jogo. As subjetividades se acomodam umas às outras, constroem uma atmosfera intersubjetiva de sensações compartilhadas e constroem a percepção de comunidade. Esse “tribalismo” pode ser observado nos movimentos de espírito anarquista pós-1960. Sem a hierarquia como referencial, o que liga as pessoas no interior dos movimentos e nas redes de redes é a empatia entre elas, conexões parciais que se agregam para situações específicas e dispersam com velocidade (Maffesoli, 2000).

A Nova Era, nutrida pela contracultura, guarda semelhanças com outras “tribos” de autonomistas. Por sua intencionada condição “fora dos eixos”, os *alternativos* não esperam que ninguém facilite nada para eles. Não é preciso pedir permissão ou contribuição ao Estado ou às Igrejas para reunir um bando de *hippies* e afins – as pessoas simplesmente se reúnem e depois dispersam quando é conveniente dispersar. A antropóloga argentina Maria Julia Carozzi sugere que a Nova Era seria a “ala religiosa do macromovimento autonômico pós-sessentista” (Carozzi, 1999b: 187). Um movimento que faz da autonomia sua religião.

A própria organização em rede do movimento da Nova Era constitui uma nova expressão do aspecto autonômico. A organização em rede, em que se alentam os contatos e a interação horizontal entre indivíduos, supõe uma rejeição da organização hierárquica em que a informação é reunida e controlada em níveis superiores. (Carozzi, 1999b: 160)

A autonomia pretendida na Nova Era trata da liberdade de escolha religiosa (a possibilidade de mudar de Deus) e, mais enfaticamente, diz respeito à “ação direta” aplicada à experiência do sagrado, dispensando intermediários. Deus foi distribuído, sua eterna presença existe dentro de cada corpo, que aplica para si as técnicas espirituais que lhe parecem convenientes.

Enfatizando esse caráter autonômico da Nova Era, Carozzi argumenta que é possível perceber, nos discursos dos *buscadores* em Buenos Aires, uma constante negação em admitir, por exemplo, a influência direta do “mestre” na *evolução* do “discípulo”. O aprendizado, a trajetória, é individual, resultante de uma espécie de síntese própria ao “discípulo”, um processo concomitante às suas experiências de vida. A saúde e a inteligência são concebidos e expressos como emergindo do interior de cada pessoa – o corpo sutil/astral age por meio do corpo físico. O mestre, enquanto facilitador, procura agir como um espelho. Em vez de afirmar ao aluno: “você errou”; ele pergunta com gentileza: “o que você pode aprender com essa situação”? Cabe ao

discípulo desenvolver sua própria disciplina de autorrealização e autocura (Carozzi, 1999b: 175-77).

A autonomia, nos termos da Nova Era, estaria localizada na ação espiritualmente informada (de dentro para fora), não condicionada pela instrução exterior ou pela racionalização (Carozzi, 1999b e Hellas, 1996). De acordo com Hellas, a importância atribuída à autonomia da experiência individual na cosmovisão da Nova Era promove uma ética na qual o indivíduo é responsável por sua própria vida e não deve controlar a vida do outro (Hellas, 1996: 161s).

No plano ideal, a *nova civilização* seria habitada por pessoas autônomas espiritualmente guiadas. Sob a ótica do “indivíduo antroposófico”, se cada um tem um fragmento do cosmo dentro de si e é possível, por meio do corpo, reconhecer quais são as decisões cosmicamente acertadas, não existe necessidade de coerção de nenhum tipo, bastando ao indivíduo seguir o próprio impulso da *Natureza*, de *Gaia*, *Pachamamma* ou do *Cosmo* – as nomenclaturas variam com o contexto. Sendo todo ato humano uma ação divina, o humano assume a responsabilidade pela condução de seu destino. A ele cabe a escolha de seguir os comandos de seu corpo (intuição e sensibilidade) que é sua “autoridade interior” ou tomar decisões racionais (mentais e analíticas) conforme o seu condicionamento. As consequências de decisões mentais, dizem os novaeristas, geram, em médio ou longo prazo, a raiva, a amargura, desapontamento e frustração. O desempenho do aluno é sua responsabilidade assim como o desempenho do mestre é responsabilidade deste. Isso é válido para a relação mestre-discípulo, pais e filhos e outras relações cotidianas.

Sob a égide dessa ética autonômica espiritualizada, as situações de hierarquia são justificadas por alguma mensagem espiritual a ser transmitida por um indivíduo canalizador específico. De acordo com Carozzi, “o agente da mudança é alguma coisa

abstrata, ao mesmo tempo maior do que qualquer grupo social – é planetária – e interna ao indivíduo – e germina no seu interior” (Carozzi, 1999b: 166-167). Valorizam-se as qualidades individuais, sobretudo aquelas de cunho arquetípico ligadas às energias cósmicas presentes na pessoa que exerce uma posição hierárquica (às pessoas do signo de Áries, por exemplo, são atribuídas qualidades de iniciativa e liderança).

Na Nova Era, os indivíduos têm capacidades diferenciadas, estão cosmicamente desenhados para interagir no mundo material por meio de talentos peculiares: uns têm mais iniciativa, outros mais criatividade, outros abundam em habilidade manual, etc. Isto, contudo, não conduz a uma hierarquia fixa nem funções sociais determinadas. No cotidiano, o exercício da hierarquia das classificações astrológicas, cabalísticas e outras é conjuntural, provocada por condições de momento e sempre em relação com as demais “energias” presentes na situação.

Carozzi chamou essa hierarquia de “sobrenatural” (Carozzi: 1999b: 166). Eu não vejo separação entre natureza e sobrenatureza na cosmologia da Nova Era. O amor-vibração age por meio dos corpos materiais que, em última análise, são manifestações pontuais da própria imanência do (((amor))). Sendo assim, acho mais produtivo pensar as situações de hierarquia conjuntural entre “A” e “B” como uma “legitimação temporária” para o exercício de influência sobre o outro em função da manifestação da “autoridade interior” de “A” em comunicar uma informação (uma vibração cósmica) de interesse ou valor para a “autoridade interior” de “B”.

Em consonância com esse anarquismo espiritualmente orientado, Timothy Leary (que exerceu considerável liderança) recomendava aos seus leitores: escreva seu próprio livro; comece sua própria religião; escreva sua própria bíblia com seus próprios dez mandamentos – os dilemas de Moisés não são os mesmos para todas as

peças; e comece seu próprio sistema político com sua própria “Declaração de Independência”, implementando sua própria visão do mundo para si, sem ofuscar as visões que os outros possuem para eles. Viva e deixe viver (Leary, 1969:369-70).

Entendo que a “zona autônoma temporária” exista no espaço-tempo do encontro entre esses indivíduos que vivem e deixam viver. O agrupamento de indivíduos autônomos é, invariavelmente, uma ZAT, visto que as pessoas se reúnem por livre/espontânea vontade e se conectam em uma malha de relações horizontais alheias a um controle central, “fora do mapa” tanto quanto possível¹⁷. “A ZAT é uma arte de viver em contínua elevação, selvagem, mas gentil – um sedutor, não um estuprador, mais um contrabandista do que um pirata sanguinário, um dançarino e não um escatológico” (Bey, 2001: 74). É preciso dizer que os *alternativos* não visam atacar o poder institucional diretamente nem se mobilizam sistematicamente para reivindicar direitos. Estão mais propensos a mobilizar suas amizades para a contemplação, meditação, abraços e trabalhos de jardinagem. Como um bando de piratas e desertores passivos, agem para erguer sua própria micro-organização social *alternativa*.

1.2.2 - Sincretismo, semelhança e algumas pistas sobre a globalização do (((amor)))

Leila Amaral qualificou a espiritualidade da Nova Era como um “sincretismo em movimento”, em virtude da abertura à “apropriação de técnicas espirituais e modelos religiosos os mais diversos” (Amaral: 1999: 71). A espiritualidade na Nova Era parece ser, de fato, uma espiritualidade híbrida, em movimento; assim como o

¹⁷ Atualmente, com o cenário “tecnofóbico” (Ribeiro, 2000: 206) da centralização da informação por empresas que cooperam com os governos, a condição “fora do mapa” está cada vez mais difícil. Autonomistas contam com sua criatividade, discrição e a incapacidade dos governos em processar e utilizar a quantidade absurda de informação reunida.

espírito anarquista, ela existe quando é colocada em prática, vivenciada.

De acordo com Amaral (1999: 72), os *buscadores* realizam um esforço para incorporar em sua convivência diária uma “moralidade da semelhança”. O processo de “sincretismo em movimento” diz respeito ao desejo de afirmar a “semelhança”, a fraternidade e afinidade entre os seres humanos. Para um *buscador* da Nova Era é possível cultivar e atualizar a sua espiritualidade por meio do contato com pessoas de qualquer filiação religiosa (Amaral, 1999: 72). Esse processo é possibilitado pela “moralidade da semelhança” que atribui a todos os corpos e à diversidade de práticas espirituais uma mesma qualidade de manifestação do (((amor))). Vale dizer que, operando sob essa “moralidade”, Timothy Leary associou a experiência extática produzida pelo LSD à experiência de iluminação do Buda.

A “moralidade da semelhança” pode ser caracterizada pela ênfase no conhecimento tácito (qualquer corpo humano pode se submeter às técnicas espirituais); por uma abordagem pouco rigorosa em relação à complexidade dos mitos e da organização social dos povos doadores de conhecimento; e pelo afastamento da discussão a respeito das crenças e condicionamentos individuais, evitando, assim, as tentativas de imposição da vontade de uns sobre os outros (Amaral, 1999: 75). O que parece mesmo ser decisivo é a “ação direta” na aplicação de técnicas espirituais, que, por diferentes meios, dizem apontar para uma mesma sensação de contato com o *eu-divino*.

O “sincretismo em movimento” é uma condição de busca espiritual perpétua diretamente relacionada a uma condição de incompletude na qual vive o *buscador*. D’Andrea (2000: 23) notou o caráter reflexivo dessa conduta espiritual, em virtude da incorporação rotineira de novos conhecimentos e informações que são reconstituídos e reorganizados. O indivíduo “moderno” em transição para uma Nova Era precisa

atravessar um processo de autoavaliação e “incessante vir a ser de novo”, reconhecendo uma “imanência imperfeita” característica ao ser humano (Amaral, 1999: 60-62).

O clímax da autodescoberta, como diz Amaral, não é descobrir o que se é, mas despertar para aquilo que não se é (Amaral, 1999: 74). Ao diluir a certeza da identificação enquanto indivíduo racional unitário dono de um *ego*, o *buscador* é estimulado a encontrar um outro *eu* (do tipo antroposófico) afetivamente informado por suas múltiplas conexões com o cosmo. É preciso, em cada momento presente, tornar-se continuamente um outro, descobrindo novas conexões com a rede das redes das redes que é (((amor))).

Ainda que superficialmente em termos conceituais e sob um ponto de vista eurocêntrico, os *buscadores* se envolvem com o conhecimento espiritual de povos ditos “ancestrais”, “orientais”, “africanos” e “ameríndios” adotando e reinventando suas práticas espirituais. O resultado é a possibilidade de combinar o uso de *medicinas sagradas* em sessões de meditação com invocação de orixás na noite de lua cheia. Uma pessoa pode realizar esse ritual sozinha. Isso é “sincretismo em movimento”. O processo de apropriação e recriação é constante e existe concomitantemente à própria trajetória de vida dos *buscadores*, uma vez que o sagrado está acessível em todo lugar e em qualquer tempo.

A Nova Era promove uma sacralização de todas as esferas da vida, fazendo da realização espiritual uma função do trabalho cotidiano sobre si e na relação com o outro. Uma espiritualidade ao mesmo tempo “fora do templo” e “fora do texto”.

Através dos itinerários singulares, pode-se compreender que a experiência se faz sobretudo “fora do templo” (uma espiritualidade intramundana, incorporada na vida cotidiana e no “estar no mundo”) e “fora do texto” (ou seja, do texto de uma tradição

definida). A extensão do tempo sagrado aos tempos profanos da vida é, assim, uma das dimensões fundadoras das novas vivências espirituais. (Maluf, 2003: 166)

Essa busca cotidiana impulsionou o desenvolvimento de um mercado internacional de produtos e serviços espirituais ou neoesotéricos, como chama Magnani (1999: 29). A difusão das práticas espirituais, sobretudo em sua dimensão terapêutica, está permeada pelas transformações das prioridades individuais no contexto das grandes cidades. A metrópole é multifacetada. Existe uma grande demanda por produtos e serviços místicos e terapêuticos, a ponto de transformar os facilitadores dessas atividades em empreendedores microempresariais (Magnani, 1999). A realidade da Nova Era existe imbricada à realidade capitalista. De acordo com o *buscador* brasileiro Jalesh, radicado em Alto Paraíso há mais de 20 anos, “até para ser bruxo hoje em dia é preciso ter CNPJ”!

O (((amor))), entendido como um pleno potencial de vida, pode ser encontrado dentro de cada um, mas não se esgota na realidade interna do indivíduo. O sagrado encontra-se disperso, não há monopólio, seja individual ou institucional. Como observa Amaral (1999: 56), aquilo que o indivíduo não pode produzir é impelido a consumir. O sagrado, para a Nova Era, é inesgotável, ele está igualmente em todos os corpos. O indivíduo está imerso no cosmo mas, assim como uma gota d’água não é todo o oceano, ele não é o cosmo sozinho, logo, necessita permanentemente cultivar suas comunicações com as diferentes manifestações do (((amor))), expressas também como produtos e serviços disponíveis à troca e venda (Amaral, 1999: 56).

Visto que na sabedoria da Nova Era tudo que é vivo e tudo aquilo que é vivido é fonte do sagrado, é fonte de (((amor))), podemos dizer que as trocas de produtos e

serviços e, de modo generalizado, as relações entre as pessoas são trocas de (((amor))) entre os diferentes corpos. No cotidiano, cada novo encontro entre duas pessoas representa um novo momento de nutrição das relações entre os indivíduos. Maluf exemplifica esta troca de energias por meio da oferta de comida. Ao receber a comida preparada por outro o *buscador* está recebendo, também, parte da essência daquele outro que foi depositada na comida por meio do trabalho realizado. Na troca de comida, há circulação de energia entre as pessoas envolvidas na relação (Maluf, 2005 e 2007a).

De acordo com Maluf e Soares, a energia astral, que eu, na esteira de Timothy Leary, chamo de amor-vibração, é a “moeda cultural do mundo alternativo” (Maluf, 2005 e Soares, 1994). Como vimos nas elaborações de Rosenkreutz, Steiner e Leary, as qualidades astrais circulam no interior do corpo individual, conectando o corpo material ao corpo sutil, ao mesmo tempo em que circula em seu exterior, conectando os diferentes corpos em uma mesma corrente de vida. “A energia é o princípio fundamental da vida e do sentido relacional da Pessoa [na Nova Era]. De um certo modo, todos os acontecimentos, sentimentos, experiências se transmutam em energia – positiva ou negativa” (Maluf, 2005: 15).

Dada a “moralidade da semelhança”, expressa na percepção de uma essência espiritual compartilhada, cada indivíduo do tipo “antroposófico” é afetado pela energia do outro. Criam-se, por meio das trocas, conexões de amor-vibração entre os indivíduos. Ao receber algo que provém da alma do outro, o indivíduo entra em um vínculo de reciprocidade e “dádivas”, uma vez que o (((amor))) recebido deve ser retribuído. A reciprocidade será assunto dos próximos capítulos. Por ora, é suficiente pensar que esses vínculos de amor-vibração invocam uma fraternidade (semelhança) planetária e possibilitam uma forma de cosmopolitismo peculiar aos *buscadores* da

Nova Era.

A jornalista norte-americana Marilyn Ferguson cunhou o termo “Conspiração Aquariana” para diagnosticar a existência de uma rede flexível de indivíduos conectados globalmente em prol de uma anunciada “transformação/revolução da consciência” e despertar de uma Nova Era. A rede de “conspiradores” mapeada por Ferguson no final dos anos 1970 já era bastante extensa. Incluía uma variedade de “indivíduos atraídos para uma visão transcendental do futuro e uns pelos outros” e parecia àquela época formar “uma cabeça-de-ponta na tarefa coletiva de levar a humanidade a essa consciência mais ampla” (Ferguson, 1980: 48).

Essa “Conspiração” dos anos 1970 e seus desdobramentos atuais envolvem a “ação direta” de indivíduos desviantes em relação à ordem moral hegemônica, geralmente acusados e de bom grado autodenominados pela categoria de “malucos” ou *freaks*. Os *alternativos* desenvolvem seus próprios modelos de organização social na condição intersticial “fora dos mapas”. Gilberto Velho, refletindo sobre os movimentos contraculturais protagonizados por jovens urbanos de classe média, sugeria que o “modelo alternativo [...] em oposição à tônica individualista do modelo dominante de suas famílias, valoriza a vida grupal, comunitária. Seria a procura de *communitas* e a rejeição ideológica da *estrutura*, nos termos de Victor Turner” (Velho, 2013a: 60). Essa busca pela *communitas* (pela relação com semelhantes, *siblings*) posiciona o desviante em constante situação de liminaridade e negociação entre diferentes visões de mundo.

Wilson (Hakim Bey) aciona a noção de “nomadismo psíquico” de Deleuze e Guattari, para explicar a condição de liminaridade dos indivíduos contraculturais:

A ‘morte de Deus’, que de certo modo representou a descentralização do projeto europeu, abriu a possibilidade de uma visão de mundo multifacetada, capaz de se mover, de forma

desenraizada, da filosofia para o mito tribal, da ciência natural para o taoísmo. [...] Essa visão foi alcançada às custas de se viver numa época na qual a velocidade e o ‘fetichismo da mercadoria’ criaram uma unidade tirânica e falsa que tende a ofuscar toda a diversidade cultural e toda a individualidade para que ‘todo lugar seja igual ao outro’. Este paradoxo cria ‘ciganos’, viajantes psíquicos guiados pelo desejo ou pela curiosidade, errantes com laços de lealdade frouxos (na verdade, desleais ao projeto europeu, que perdeu todo seu charme e vitalidade), desligados de qualquer local ou tempo determinado, em busca de diversidade e aventura. (Bey, 2001:27)

A condição do “nomadismo psíquico” não é exclusiva dos desviantes e não conformistas, mas o conceito é especialmente profícuo para pensar essa Nova Era contraculturalmente informada. Por um lado, Deleuze e Guattari empregam o conceito para apresentar uma condição comum aos indivíduos em constante transição de identidade participantes da sociedade capitalista pós-II Guerra ou “pós-moderna” (Deleuze e Guattari, 1973). Por outro, a antropóloga Maria del Rosário Contepomi postula que o movimento da Nova Era seria, em toda sua diversidade, uma das expressões mais destacadas dessa chamada “pós-modernidade”, pela presença marcante de características como a “importância da realização pessoal”, o “respeito da singularidade objetiva”, a “tendência para a diversificação”, e a “crise de paradigmas” (Contepomi, 1999:131).

Tendo a pensar que a Nova Era não é apenas uma expressão destacada da “pós-modernidade”, como também a “pós-modernidade”, com seus diversos nomadismos materiais e psíquicos, é apropriada pela Nova Era como o tempo de mudanças descrito pelo zodíaco e ansiado pelos místicos “ocidentais” desde os tempos de Christian Rosenkreutz (e possivelmente antes)¹⁸. A “crise” das filiações

¹⁸ Não é objetivo dessa tese entrar no vasto debate sobre a “condição da pós-modernidade”.

monotemáticas é vista, no contexto de pensadores como Steiner, Emerson, Leary, Watts ou Bey, não como um problema, mas como uma oportunidade de emancipação, uma porta que se abre para a “revolução da consciência”. A fluidez das relações sociais contemporâneas com seu caráter de “tribalismo”, “nomadismo psíquico”, “destraditionalização” das práticas espirituais, enfraquecimento da “estrutura” e fortalecimento das “*communitas*”, animam os novaeristas em seus argumentos de que a *transição* planetária para uma “nova civilização” está próxima.

Até a época de Steiner e Thoreau, os não conformistas se comunicavam principalmente por meio de cartas e telegramas, o compartilhamento de informação e a reprodução da rede eram limitados. Os contraculturalistas pós-guerra já não tiveram a mesma limitação. Francisca Cavalcante demonstra que as “tribos” da Nova Era tiveram seu crescimento possibilitado nas últimas décadas pelas facilidades de transporte que elevaram a circulação e os contatos pessoais bem como em virtude dos mecanismos de comunicação de massa que transformaram as terapias e os ensinamentos *alternativos* em artigos de consumo no formato de livros, CDs, DVDs, palestras, cursos on-line, *websites*, etc. (Cavalcante, 2009: 52-60). É a “aldeia global” de Marshall McLuhan (1968) ganhando vida. Ainda que com diferentes graus de comprometimento individual, o alcance das redes do movimento da Nova Era pode ser ilustrado “pelo fato de ser difícil encontrar um habitante urbano de classe média do mundo ocidental que não tenha consumido pelo menos uma vez algum desses produtos e serviços” (Carozzi, 1999: 10).

As redes da Nova Era se multiplicam e difundem em virtude da ênfase na “semelhança” que abre a possibilidade para o intercâmbio e a circulação de pessoas e coisas. Tal como a energia cósmica circula pelos corpos, a informação e as técnicas espirituais circulam de um lugar a outro, de um corpo ao outro, conectando as

peessoas. O fluxo permanente das pessoas entre grupos, como sugere Carozzi, parece fundar-se em uma socialidade própria das classes médias urbanas e educadas do “ocidente”. Existe aceitação da poligamia em série e as relações de trabalho são flexíveis, o que resultaria, tanto nas relações de família como nas relações profissionais, em “associações fugazes [nas quais] o indivíduo circula por agrupamentos sempre efêmeros e estabelece relacionamentos sempre transitórios” (Carozzi, 1999: 20).

As posições nas relações são intercambiáveis. Carozzi nota que existe atualmente

uma rede internacional de indivíduos que participam de uma maneira intercambiável como consultores e consulentes; coordenadores e participantes de *workshops*; conferencistas e membros de auditório; mestres e discípulos; terapeutas e pacientes de uma ampla variedade de disciplinas e técnicas nutricionais, terapêuticas, psicoterapêuticas, do movimento corporal, esotéricas, espirituais e místicas ocidentais. (Carozzi, 1999b:154)

O *buscador*, como analisa Maluf (2007c), inicia sua trajetória enquanto “paciente”, consumidor de alguma técnica, em busca de “cura” e, na maioria dos casos, se transforma também em “terapeuta”. Entendo que os termos “paciente” e “cura” podem ser pensados, aqui, em dois sentidos: o da patologia, alguma doença ou impureza espiritual que aflige o indivíduo (Maluf, 2007c); e também no sentido de um desertor em relação à sociedade englobante, um desviante em busca de sua própria visão de mundo (Velho, 2013a: 60). Timothy Leary oferecia o LSD como “cura” para a “prisão” do racionalismo “ocidental” e das relações capitalistas de produção. A trajetória desviante como “paciente” de uma terapia *alternativa* introduz

o indivíduo em um processo de *transição* que tem como fim a conquista da própria “cura” ou, em outros termos, da autonomia em relação aos grilhões do *sistema*.

O esforço pelo constante aperfeiçoamento espiritual, o acúmulo mesmo de conhecimento sobre o próprio sofrimento e sobre a possibilidade de sua transmutação em algo positivo, qualifica o indivíduo como um “terapeuta” ou “mestre” em potencial (Maluf, 2007c). A busca, contudo, é continuada, um trabalho para toda a vida. Aquele que hoje está capacitado para oferecer um treinamento ou uma terapia permanece inserido, ele próprio, em seu itinerário de aprendizado e atualização espiritual (Maluf, 2007c). Daí que o mestre de hoje é discípulo amanhã, a depender do contexto.

Entendo, na esteira de Gilberto Velho (2013a), que os *buscadores* agem tendo em vista a construção de novas formas de contato (ou contrato) social: *communitas*, tribos, famílias. Como veremos a partir do capítulo seguinte, *buscadores* comprometidos com um estilo de vida *alternativo* desenvolvem relações duradouras de afinidade e lealdade que resistem à distância. A relação do presente é sempre a mais importante, porém as ligações afetivas que fazem amigos e amigos de amigos se reconhecerem como *irmãos* em uma *communitas* planetária existem para além do tempo e da distância física. Trata-se de uma rede migratória transnacional, com aspirações cosmopolitas, que envolve terapeutas, *gurus*, xamãs urbanos, artistas, cozinheiros e uma diversidade de outros indivíduos interessados em globalizar o (((amor))).



Um altar da Nova Era. Foto: autoria própria.

1.3 - A Nova Era e o Brasil: breve digressão sobre o país das profecias

O Brasil não é um território qualquer quando o assunto é a Nova Era. Esta é a terra onde uma “nova civilização” há de florescer. Em 30 de agosto de 1883, o frade italiano João Belchior Bosco, mais conhecido como Dom Bosco (1815-1888), teve um sonho. Nesse sonho, tal como contou e foi registrado por seus companheiros salesianos, ele foi chamado por um jovem a conhecer uma nova terra que ele reconheceu (sem jamais ter pisado) como a América do Sul. Em sonho ele viajou de norte a sul, leste a oeste do continente, e se encantou especialmente com uma generosa porção de terras ao centro da região, uma área ainda pouco explorada e que ele confiava ser abençoada:

Entre o grau 15 e o 20 havia uma enseada bastante longa e bastante larga, que partia de um ponto onde se forma um lago. Disse então uma voz repetidamente: quando se vier cavar as minas escondidas no meio destes montes (desta enseada), aparecerá aqui

a terra prometida, que jorra leite e mel. Será uma riqueza inconcebível. (Dom Bosco *apud* Couto, 2008: 32)

De acordo com o escritor novaerista Gilberto Parenti Couto, Dom Bosco profetizou um projeto para três gerações após a dele. Couto começa pela migração dos italianos para a região sul do Brasil na primeira metade do século XX; passa pela expansão da fronteira urbana e agrícola com as migrações de colonos sulistas para o centro-oeste na segunda metade do século XX; e fala de uma terceira e última fase, a ser concluída com o término da construção de uma grande estrada em direção ao coração da Amazônia (Couto, 2008: 40-45). Refere-se, sobretudo, às profecias de Dom Bosco que animaram a empreitada da construção de Brasília. A Comissão Cruels, que demarcou o território do futuro Distrito Federal, inicia seus trabalhos em 1892, nove anos após o sonho. Coincidência ou não, uma coisa foi amplamente divulgada como verdade: “a cidade nasceu embalada na certeza de ter sido sonhada por um santo” (Couto, 2008: 36).

Antropólogos brasileiros, de maneira geral, alertam que os elementos centrais da espiritualidade *alternativa* já estavam presentes no país muito antes da influência da Nova Era/contracultura globalizada pós-1960. Magnani (2000:16) menciona o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, a própria Ordem Rosa Cruz e a Maçonaria, instituições com histórias centenárias no país. E D’Andrea (2000:130s) lembra o processo de hibridação que dá origem ao Santo Daime (também centenário), a presença marcante das religiões mediúnicas de matriz Africana, e a fragmentação do Espiritismo Kardecista em diferentes pequenas correntes simpáticas à flexibilidade das práticas espirituais da Nova Era¹⁹.

¹⁹ Vale mencionar a bem conhecida obra do médium Chico Xavier que fez do Brasil um centro das atenções e peregrinações espiritualistas mundiais e também o contemporâneo João de Deus que realiza

Pode-se dizer que o “sincretismo em movimento” encontrou terreno fértil para florescer mediante a predisposição dos brasileiros às hibridações religiosas e a larga oferta de técnicas espirituais já existentes no país. Maluf diz mesmo que a religiosidade da Nova Era se confunde com a religiosidade popular do “país dos terreiros” (Maluf, 2003). O neoesoterismo está presente em todas as capitais e cidades grandes brasileiras. Vale ressaltar, contudo, que o envolvimento com a ideia de uma Nova Era enquanto autonomia e abertura religiosa é variável de indivíduo para indivíduo, mais presente entre as classes médias e altas.

No contexto de São Paulo, Magnani distinguiu entre variações no grau de comprometimento das pessoas com o cultivo da autonomia espiritualmente informada e um estilo de vida *alternativo*. Numa ponta do espectro, ele situou o tipo “ocasional”, que participa desse universo de forma esporádica, “não apresenta competência no manejo dos códigos disponíveis, limitando-se a absorver fragmentos que lhe são oferecidos de forma aleatória pelo mercado” (Magnani, 1999:39). Em condição intermediária, há o tipo “participativo” que maneja com propriedade as principais referências, é capaz de estabelecer correspondências e estabelecer diferenças entre as práticas espirituais, sendo flexível em suas escolhas (op. cit:40). E, no outro extremo, o “erudito” que domina alguma especialidade, tem menor flexibilidade em virtude de sua dedicação a uma tendência determinada e apresenta “maior homogeneidade e clareza no interior de um sistema de compatibilidades” (op cit.:39).

Magnani entende que o movimento da Nova Era seja mais visível e marcante nos espaços urbanos, sobretudo metropolitanos, uma vez que a confluência e intercâmbio de informação nessas localidades é mais intensa (Magnani, 2000). Esse ponto, contudo, não é um ponto pacífico se atentarmos para o movimento migratório

curas espirituais em Abadiânia-GO, atraindo personalidades do mundo “pop” como a apresentadora de TV norte-americana Oprah Winfrey.

realizado pelos *buscadores*. Eu presenciei o seguinte debate em Alto Paraíso (em 04/09/2011), protagonizado por três mulheres crescidas em São Paulo:

Antônia: Nos outros lugares, nas grandes cidades, a Nova Era é só teoria, aqui em Alto Paraíso a gente coloca em prática.

Rita: Não concordo. Em São Paulo existem experiências muito legais e vivências muito ricas.

Regina: É, ‘meu’. Mas eu mudei pra cá porque São Paulo estava me matando a cada dia.

A Nova Era parece, para mim, um projeto destinado a todo o planeta, sem distinção de lugares. De certo, o número de pessoas frequentando ambientes da Nova Era em São Paulo é maior do que em qualquer outro lugar do Brasil. O que pretendo é chamar atenção para o fato de que existem pessoas que deixam as grandes cidades e se instalam em localidades interioranas para efetivar seus sonhos de viver uma Nova Era, como nas Chapadas dos Veadeiros (Goiás), dos Guimarães (Mato Grosso) e Diamantina (Bahia). Além de brasileiros, existe uma considerável presença de estrangeiros que faz dessas regiões locais de convivência cosmopolita. Conectados diretamente à Califórnia, à Europa e à Índia, as novidades místicas e terapêuticas circulam por esses lugarejos com velocidade surpreendente.

Como sabemos, a Nova Era e seu “sincretismo em movimento” tem contornos de uma “desterritorialização”, “nomadismo psíquico” ou “nomadismo espiritual”, como sugere D’Andrea, em virtude da abertura à multiplicidade de práticas espirituais, dissolução de fronteiras identitárias e o constante vir a ser de novo (D’Andrea: 2007). Em sua imersão interiorana, contudo, a Nova Era também envolve a *busca* por uma “reterritorialização” por meio da transformação e fortalecimento das relações dia após dia, cara a cara com as pessoas e o meio ambiente, e a criação de “zonas autônomas” ou comunidades intencionais com maior expectativa de duração.

O nomadismo, uma herança *beatnik* e *hippie* de liberdade na estrada, é uma forma de existência *alternativa* bastante praticada em escala global (D'Andrea, 2007; StJohn, 2009). Mas é possível perceber, como faz Hellas, que, desde os anos 1980 “*there also appears to have been an increase in those intent on developing a more settled – although still alternative – way of life*” (Hellas, 1996: 127). Há, no contexto da Nova Era, “desterritorialização” e perda de referências estáticas, mas existem também reelaborações das referências tendendo a uma “reterritorialização” afetiva em relação a um ambiente específico e a um grupo de pessoas seletivo ainda que aberto.

A própria existência dos nômades é facilitada pela presença de bases territoriais. Os enclaves *alternativos* estão conectados entre si e com as grandes cidades, o que permite um fluxo de viajantes, *irmãos* que vão e vem, e reconfiguram as paisagens temporariamente, trazendo e levando conhecimento, coisas e (((amor))). Por vezes decidem ficar e participar da realidade local, agregando-se aos projetos cotidianos.

Esse processo de reterritorialização é pulverizado nas grandes cidades, existindo em chácaras e loteamentos rurais periurbanos (Cavalcante, 2009). O espaço privilegiado para observar o fenômeno são as cidades interioranas inseridas nas redes *alternativas*. As pesquisas de Cesar Augusto de Carvalho (2008) sobre o circuitos de cidades e “comunidades alternativas” Brasil afora e de Maria Medrado Nascimento (2008) sobre a relação entre os “nativos” e os “alternativos” no Vale do Capão - BA são bons exemplos de como a Nova Era pode ser evidenciada em sua plenipotencialidade no interior.

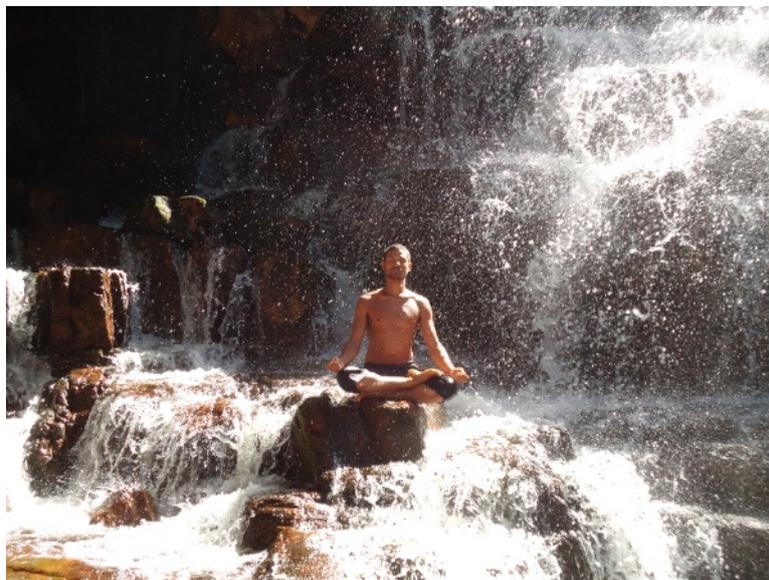
O Brasil, entendido como lugar acolhedor e dotado de uma política migratória liberal, tem lugar especial no cenário de uma “nova civilização” cosmopolita formada por indivíduos espiritualmente autônomos e conectados à natureza. Em especial nas

regiões das Chapadas, mas também em outros espaços, existe um histórico de “comunidades alternativas” e uma rede de moradores urbanos e rurais mobilizável as 24 horas do dia, 7 dias por semana, sem preocupação com a “ditadura do relógio” e sofrendo uma pressão muito menor das necessidades capitalistas, pujantes na cidade grande. São *buscadores* situados entre os tipos “participativo” e “erudito” da escala de Magnani (1999), com elevado grau de comprometimento em relação a um projeto planetário de *transição* para uma Nova Era. É possível dizer que as profecias milenaristas de uma “nova civilização” influenciam a criação de “zonas autônomas temporárias” com tendências duradouras.

De acordo com Maria Nascimento, os *alternativos* de origem urbana que habitam o Vale do Capão, no centro do Estado da Bahia, “tinham como forte objetivo de vida ‘abandonar’ o mundo urbano e o tipo de vida *blasé* e impessoal da cidade moderna, movido pela racionalidade utilitarista; queriam construir uma vida mais simples e próxima da natureza” (Nascimento, 2008: 82). A vida distante da metrópole permite aos *buscadores* maior tempo de dedicação à *vivência* espiritual. O contato afetivo com as pessoas, a fauna, a flora, as montanhas e os rios aproxima o indivíduo de um estilo de vida mais contemplativo e sensível ao ritmo da *Natureza*, conseqüentemente, deixando-o mais sintonizado com a sua própria “autoridade interior” (Nascimento, 2008). O trabalho manual, a cooperação e os cuidados diários com a manutenção da vida na *terra* são considerados práticas espirituais das mais nutritivas em termos da transformação do indivíduo utilitário racional em indivíduo do tipo “antroposófico”, conectado com o (((amor))).

Digamos que a morada no meio rural, enquanto ZAT, é um retiro espiritual ou uma *vivência* de autonomia espiritualmente informada sem prazo determinado. Nos dizeres do escritor novaerista Luis Salvi (2008), em consonância com as

profecias de Dom Bosco, a “nova civilização” não surgirá nas grandes cidades do litoral. Os novos peregrinos, gente de todas as partes do mundo, caminham “rumo ao Brasil profundo”, onde há “clima ameno, belas paisagens, alimentos providenciais, terras férteis, história rica e baixa densidade populacional: [um] quadro [que] seguramente soa inspirador para o buscadores de uma terra prometida” (Salvi, 2008:124)!



O Buda holandês visita mamãe Oxum da cachoeira. Foto: autoria própria.

1.4 - O tripé cosmopolita de uma “outra globalização”: fraternidade, ecologia, misticismo

O despertar de uma *nova consciência* ou a *transição* para essa Nova Era implica na articulação de três princípios, que podem ser encontrados nos escritos de Rosenkretz, Emerson, Steiner, Leary, Watts, Bey, e outros: fraternidade, ambientalismo/ecologia e espiritualidade/misticismo. Eles estão intimamente

interconectados pela concepção de que a vida é um fluxo contínuo de energia, (((amor))), materializada em corpos individuais que, apesar da singularidade corporificada, seguem conectados à mesma corrente. Dessa interconectividade vital, desdobram-se três princípios: i) fraternidade, porque todos os seres são filhos da mesma “mãe natureza”; ii) ecologia, por se tratar da interdependência entre as variadas formas de vida; e iii) misticismo, pela concepção de que esse fluxo de vida é uma energia espiritual imanente à *Natureza*, um mistério que se manifesta de incontáveis maneiras visíveis e invisíveis.

Idealmente, essa interdependência e harmonia só poderiam ser alcançadas em uma organização social libertária, sem hierarquias e verdades institucionalizadas. Na prática, as diversas gerações de não conformistas, sejam eles *alquimistas*, *místicos-boêmios*, *hippies*, foram aprimorando suas narrativas e seus métodos de associação e comunicação. Não podemos perder de vista que os desejos autonomistas são projetos inacabados de tentativas e erros em constante mutação. Existe uma tensão prática entre hierarquia e anti-hierarquia. Em sua busca por uma constante *transição* pessoal tendo em vista a conquista de uma autoemancipação espiritualmente informada, os *buscadores* da Nova Era, como os magos “medievais”, seguem inquirindo sobre a transformação do vil metal em ouro.

É importante reter a ideia de que a Nova Era, enquanto uma rede de redes, é um movimento cuja origem da maioria das pessoas remete a classes urbanas cosmopolitas. Na maioria dos casos, são pessoas acostumadas a viagens internacionais, contato com culturas diferentes, envolvimento em causas de interesse global, acesso a comunicação multimídia, elevado nível de instrução formal, não raro ligadas a alguma elite econômica, política ou intelectual.

Existem numerosas tendências autovinculadas à proposta de uma Nova Era, desde alas mais propensas ao isolamento e radicalmente anti-capitalistas até outras inseridas com sucesso no mundo corporativo, oferecendo palestras de motivação e terapias em grupo (Hellas, 1996). Enquanto uns preferem o distanciamento tanto quanto possível em relação ao mundo urbano/industrial, outros procuram harmonizar sua realização espiritual com a prosperidade material e a vida agitada, “meditando no mercado” ou “convivendo com o caos sem fazer parte dele” (Maluf, 2007c: 20s).

Em linhas gerais, a Nova Era enseja um projeto de “outra globalização” que não visa em momento nenhum fazer retroceder o processo de interconexões permitido pelo crescimento das trocas inter e transnacionais, mas sim transformar o seu ímpeto dominador e hierarquizante. O que almejam os *buscadores* parece ser uma nova maneira de conduzir os rumos desse processo globalizante, estabelecendo, para si e entre seus convivas, novos princípios norteadores de uma outra agenda global.

A noção de “moralidade da semelhança”, que permite a religiosidade aberta a novas experiências, abre espaço para pensar no processo de formação de laços sociais entre seres autônomos a partir do reconhecimento recíproco enquanto participantes de uma fraternidade planetária que inclui todas as formas de vida. Os agentes da chamada “Conspiração Aquariana” se reconhecem como filhos de uma irmandade potencialmente planetária. O reconhecimento da “semelhança” entre os seres humanos, a despeito de sua variedade “cultural”, permite a existência de uma rede transnacional de afinidades e lealdades que tem como princípio a unidade em termos de fraternidade, ecologia e espiritualidade.

De maneira geral, os *buscadores* difundem um ideário pacifista, menos consumista, de trabalho colaborativo e de respeito à vida e à diversidade. Em pequena escala, porém agregando gente e informação dentro de uma rede transnacional, são

propostos modelos de organização que diluem (sem, contudo, eliminar) as fronteiras das religiões, da nação, das espécies, da propriedade privada e das “famílias biológicas”. Por sua moralidade de caráter cosmopolita, entendo que a Nova Era pode ser pensada como uma cosmopolítica *alternativa*, um novo projeto de socialidade entre pessoas que se percebem livres, autônomas, em processo de “sincretismo em movimento” e afetivamente conectadas em uma rede de afinidades e lealdades transnacionais facilitadas pela “moralidade da semelhança”, que conduz a uma sacralização ou mistificação de tudo o que é vivo.

De Rosenkreutz a Allan Watts, aos dias de hoje, parece existir uma preocupação com o desequilíbrio nos fluxos globais que estiveram, desde seus primórdios mercantilistas, dominados por uma cosmopolítica utilitarista e imperialista. Rosenkreutz defendia, entre os cristãos da “Idade Média”, tolerância com judeus e muçulmanos; Thoreau e Emerson, no século XIX, foram críticos da autoridade Estatal e do sistema de produção capitalista em ascensão nos EUA; na mesma linha, os *hippies*, nos anos 1960/70, criticaram com todas as suas forças o *American way of life* e a guerra travada pelo governo norte-americano na Ásia. No Brasil, de acordo com Sônia Maluf (2007c: 10), muitos *buscadores* combateram a ditadura militar antes de ingressar numa busca por transformação pessoal.

A filósofa belga Isabelle Stengers e o historiador francês Philippe Pignarre, cujas preocupações se alinham com as da Nova Era, pensam o sistema capitalista como um sistema de bruxaria a envolver as pessoas em uma trama cosmopolítica de “verdades/feitiços”. Críticos da noção de “natureza humana” utilitarista e da separação natureza/cultura que orienta a ação do indivíduo racional no mundo, Pignarre e Stengers entendem que a cosmopolítica racionalista retira a *anima* dos entes e faz de tudo coisa, passível de controle e colonização (Pignarre & Stengers,

2005). Para quebrar a “bruxaria” da racionalização da vida, Pignarre e Stengers sugerem a necessidade da reanimação do pensamento filosófico e científico tendo em vista dissolver as hierarquias entre “cultural” e “natural”, “sujeito” e “objeto”, “humano” e “não humano” na política entre as pessoas e entre essas e as demais formas de vida (Pignarre & Stengers, 2005).

Os *buscadores* da Nova Era vislumbram a aproximação de uma grande mudança na *sociedade ocidental*. De acordo com a sabedoria dos místicos, a *evolução* se dará por meio da reconexão afetiva dos indivíduos com as energias da *Natureza*. Os novaeristas partem do princípio que, num passado *primitivo* ou *arcaico*, o “ocidente” compartilhava, com outras culturas, uma visão mais “animada” ou “encantada” do mundo.

Uma conexão mística com as forças sutis da *Natureza* teria se perdido à medida do sucesso do racionalismo filosófico e da centralização do poder eclesiástico pela Igreja Romana. Nos termos de Steiner, haveria uma “técnica de conhecer” pré-aristotélica não abstrata e baseada no conhecimento tácito. Ou, nos termos de Rosenkretz, existiriam lacunas que o conhecimento cristão não permitia preencher e que os magos medievais almejavam decifrar com a ajuda de outras fontes de sabedoria como a alquimia dos gregos, a cabala judaica e o esoterismo islâmico, entendidas como ciências *antigas* e *ocultas*. Nos anos 1960, Timothy Leary encontrou uma possibilidade de “reconexão com a Natureza” por meio dos “estados alterados de consciência”, evidenciando que as ligações primordiais com o (((amor))) não estavam completamente desfeitas.

Tendo a pensar que a Nova Era visa um resgate da “magia” para combater a “bruxaria racionalista”. Como diziam Hubert e Mauss sobre a “magia”:

É lícito concluirmos que em toda parte existiu uma noção que envolve a do poder mágico. É a noção da eficácia pura, que no

entanto é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que espiritual, que age à distância e no entanto por conexão direta, quando não por contato, móvel e movente sem mover-se, impessoal e assumindo formas pessoas, divisíveis e contínua. (Hubert e Mauss, 1904: 151)

Vejo aproximação entre o (((amor))) e conceitos como *mana* ou *hau*. Tal qual argumentava Lévi-Strauss, esses últimos conceitos representam um “reflexo subjetivo da exigência de uma totalidade não percebida” (Lévi-Strauss, 2003: 40). Para os *buscadores*, o (((amor))), como o *hau*, é uma qualidade que habita igualmente as partes e o todo, servindo como elemento que flui entre os corpos e que associa os diferentes fragmentos holograficamente. O (((amor))) anima as pessoas e as relações na Nova Era, lhes dá vida, movimento, diferenciação de potencial e percepção de unidade. Ele torna possível a fraternidade, o ambientalismo e o misticismo.

Lévi-Strauss observa que o conhecimento tácito informado por noções como *hau* e *mana* apresenta uma continuidade com o mundo vivido, enquanto que o conhecimento analítico, racional, seria pautado por discontinuidades. “Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada é jamais perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações” (Lévi-Strauss, 2013: 41).

Vale dizer que a ênfase no conhecimento tácito e a noção de (((amor))) implicam numa espécie de “juízo mágico”, caracterizado pela introdução, “em seu julgamento, de um termo heterogêneo, irreduzível à sua análise lógica – força, poder, ou *mana*” (Hubert e Mauss, 1904: 156). Diferentemente do “juízo analítico”, dedutível, *a posteriori*, abstrato e falsificável, “os juízos mágicos são anteriores às experiências mágicas; [...] as experiências só são feitas para confirmá-los e quase

nunca conseguem invalidá-los” (*op.cit.*: 157). Isto é válido para a Nova Era no tocante às experiências individuais com as diferentes técnicas espirituais.

As associações naturais de ideias simplesmente tornam possíveis os julgamentos mágicos. Estes são bem mais que um cortejo de imagens: são verdadeiros preceitos imperativos, que implicam uma crença positiva na objetividade dos encadeamentos de ideias que constituem. (Hubert e Mauss, 1904: 158)

Mauss e Hubert argumentam, ainda, que a noção de *mana* adicionada à explicação (fumaça com *mana* = nuvem) converte o julgamento *a priori* em um julgamento *a posteriori*, fazendo com que o “mágico” perceba seu sistema de conhecimento enquanto um sistema analítico (Hubert e Mauss, 1904: 160). Para Lévi-Strauss, noções como *mana*, *hau*, *wakan*, *orenda*, e outras do mesmo tipo, seriam “expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria” (Lévi-Strauss, 2013: 43). Nessa linha de argumento, o *mana*, o *hau*, o *wakan* e o (((amor))) são capazes de assumir qualquer conteúdo simbólico. Trata-se de um “valor simbólico zero”, que preenche lacunas e confere um “conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado” (Lévi-Strauss, 2013: 43). Um conteúdo sem valor constante e que se impõe à ausência de conteúdo²⁰.

A “moralidade da semelhança” pode ser pensada enquanto um “juízo mágico”. Ou seja, não importa a diferença de propósito e função social existente no uso de uma técnica espiritual ameríndia, hindu ou celta, não importa a diferença nos condicionamentos dos indivíduos que se submetem à técnica, basta que ela exerça

²⁰ Em termos atuais, os *buscadores* sustentam suas explicações sobre a energia cósmica a partir da existência dos “neutrinos”. As antipartículas subatômicas comprovadas experimentalmente em 1998 não possuem uma carga definida (ver Murayama, 2002). Os “neutrinos” estão relacionados à noção de “anti-matéria”, ou seja, sua existência, enquanto valor simbólico zero, se impõe à ausência de matéria. A interface entre misticismo e Ciência moderna, observada inicialmente por Fritjof Capra (1975) sob orientação informal de Gregory Bateson, muito me interessa, mas extrapola os objetivos desse trabalho.

algum efeito (raramente considerado inválido) sobre o *buscador* para ser incluída no repertório da Nova Era. Partindo da condição necessária inicial que todas as formas de vida e todas as modalidades de exercício da espiritualidade são “semelhantes” em sua essência cósmica, é admissível que os *buscadores* encontrem o (((amor))), o termo heterogêneo e irreduzível à análise lógica, o princípio da “magia”, em todas elas.

De acordo com Mauss e Hubert, os “juízos mágicos” são induzidos pelos estados afetivos, provocados pela excitabilidade do indivíduo (Hubert e Mauss, 1904: 164). Na Nova Era, os impulsos e impressões que afetam o indivíduo, da experiência psicodélica de quase morte, à sensação de nirvana, passando pela amizade e pela paixão sexual, são entendidos como diferentes manifestações do (((amor))). “*Magic is all around*”, dizem com frequência os *buscadores*. Visto que o cotidiano é sacralizado na Nova Era, toda a experiência de vida, mesmo aquela mundana, equivale à dança de partículas do (((amor))).

O que Rudolf Steiner propunha nos anos 1910-20 era a transição da “técnica aristotélica de pensar”, com seu “juízo analítico” nos termos de Mauss e Hubert, para uma outra técnica de conhecimento sintonizada com uma perspectiva afetiva do ambiente; com ênfase no aprendizado tácito. Em oposição à ação racional, mental, os *buscadores* procuram tomar decisões por meio de suas sensações – que pode ser um frio na barriga – em sintonia com as vibrações do ambiente percebido. Essa razão afetiva “antroposófica”, dotada de um “juízo mágico”, é muito influente nos meios da Nova Era e pode ser caracterizada pela valorização de uma autonomia espiritualmente informada, busca por relações mais próximas com o meio ambiente e por uma maior importância concedida às ligações afetivas (mágicas) entre as pessoas num dado círculo de convivência social.

De acordo com a sabedoria dos místicos e seu individualismo holista, toda ação implica (((amor))) em movimento. Toda relação implica troca de energias. Eventos locais reverberam globalmente assim como eventos globais geram impressões localizadas. Existe um grande apelo à ideia de “sincronia” para explicar as relações entre o microcosmo da ação individual e o macrocosmo das configurações astrais que coadunam na promoção do evento. Toda ação social, nesse sentido sócio-ambiental-espiritual da Nova Era, pode ser pensada como uma ação cosmopolítica, uma vez que o movimento microcósmico do indivíduo ultrapassa intencionalmente os limites de sua polis (Estados), equivalendo a um movimento mesocósmico planetário e um macrocósmico astral. Idealmente, as divisões entre Estados e outras divisões “culturais” não fazem sentido à luz da noção de *Natureza* enquanto totalidade perpassada pelo amor-vibração em constante movimento.

A cosmologia da Nova Era, de um ponto de partida eurocêntrico, sugere novos modelos de relação entre as formas de vida que cohabitam o planeta Terra. A filósofa Stengers advoga que o racionalismo “ocidental” e a “Ciência” como seu bastião não podem ser tomados enquanto fonte única de verdades universais, porém uma entre as tantas cosmopolíticas possíveis que, constantemente, necessitam negociar umas com as outras seus diferentes pontos de vista (Stengers, 1996). É bom lembrar que os rosacruzistas defendem essa multiplicidade de pontos de vista há quinhentos anos e os antropólogos há mais de cem. Gustavo Lins Ribeiro, por exemplo, vê, na própria Antropologia e nos movimentos sociais latino-americanos, diferentes modalidades de cosmopolítica (Ribeiro, 2005a e 2005b).

A aproximação da filosofia de Stengers à cosmologia da Nova Era se dá em virtude da concepção ampla defendida pela autora. Ela argumenta sobre a diversidade cosmopolítica humana e não humana. Cada organismo equivale a uma cosmopolítica

distinta. A política da árvore estaria em sua interferência no mundo, por meio de suas múltiplas relações com o solo, o ar, a chuva, outros vegetais e também os animais. Sua proposta visa inserir o indivíduo “ocidental” nas teias da diversidade de caminhos e da interdependência ecológica (Stengers, 1996).

Os *buscadores*, de maneira geral, parecem reivindicar uma condição de habitantes de um mesmo cosmo formado por múltiplos microcosmos que são as diferentes trajetórias que se cruzam e se reconfiguram mutuamente. A ideia de “reconexão com a Natureza” e o “juízo mágico” nela implicada nutrem uma percepção compartilhada de unidade e comunidade macrocósmica. Os conceitos de fraternidade, misticismo e ecologia que orientam a Nova Era dizem respeito justamente à fabricação dessa unidade. A “outra globalização” da Nova Era trata, portanto, da afirmação mesma de um cosmopolitismo *alternativo, freak, fora do trilho* em relação ao cosmopolitismo racional-capitalista e sustentado pela onipresença do (((amor))).

Neste capítulo, explorei algumas ideias *alternativas* e antropológicas que ajudam a pensar sobre a família transnacional de Alto Paraíso. Passaremos a seguir para a diáspora dos *hippies* e afins em direção ao “Oriente”. Na Índia surgem experiências duradouras de uma “comunidade alternativa” transnacional. No caminho de volta ao “Ocidente”, novas técnicas para “despertar a consciência” são disponibilizadas. Localidades “fora dos mapas” são selecionadas para abrigar “zonas autônomas temporárias” que já duram décadas. Um novo porém antigo modelo de socialidade, do tipo ZAT, ganha adeptos e inicia seu processo de povoamento em diferentes continentes, difundindo a “globalização do (((amor)))” e seu modelo *alternativo* de relações “sócio-ambientais-espirituais”.

2 - A globalização da contracultura e a diáspora dos buscadores da Nova Era

Antes de aportar definitivamente em Alto Paraíso, entendo ser pertinente apresentar uma espécie de trajetória coletiva dos *buscadores*, memórias que ajudam a reconstruir os laços de uma “família transnacional” com as diferentes localidades que acolhem seus membros. As ansiedades enfrentadas pelos jovens desviantes crescidos na realidade “ocidental” provocaram uma busca por respostas no “oriente”; na volta, o contexto da Nova Era “ocidental” foi povoado de novas influências. No fluxo sazonal de *buscadores* para a Índia, nos recintos sagrados dos mestres ou nas praias paradisíacas, formaram-se as primeiras “tribos” ou “famílias” transnacionais de *freaks*, *hippies* (as duas palavras são utilizadas indistintamente) e afins. Os viajantes se dispersam e tornam a se reunir uma vez de volta à Europa, EUA, Oceania, Japão ou América do Sul, difundindo um estilo de vida peculiar. Nesse caminho *back to the West*, como foi chamado por minha anfitriã Marija, podemos observar a emergência de uma *família* de viajantes e boêmios, herdeiros e herdeiras da “conspiração aquariana”, dedicados à prática de um estilo de vida *fora dos trilhos* e “fora dos mapas”.

Neste capítulo apresento o processo de *transição* desencadeado nas pessoas em contato com a Índia, com os ensinamentos dos *gurus* e com praias desertas transformadas em paraíso *hippie*. Farei isso por meio do diálogo com as palestras do polêmico *Bhagwan Shree Rajneesh* (1931-1990), conhecido a partir de 1989 como Osho, e dos relatos de pessoas que conviveram com ele e participaram da grande onda de migrantes estrangeiros para Alto Paraíso nos anos 1990. As práticas de Osho influenciam também o surgimento de uma cultura dançante que alia diversão e

espiritualidade. No estado indiano de Goa (antiga colônia portuguesa), discípulos do guru, outros *freaks* e *hippies*, *cocriam* uma atmosfera propícia ao desenvolvimento de uma ZAT que resiste há mais de três décadas e que possibilitou a formação de uma “tribo” ou *família* itinerante. Osho é importante nesta tese em virtude do cosmopolitismo que promoveu e pela influência direta e indireta de suas ideias em Alto Paraíso.

Da Índia, os discípulos de Osho e outros *freaks* dispersaram pelo planeta, reencontrando-se periodicamente em Festivais contraculturais ou localidades com algum apelo de exotividade onde se desenvolveu uma condição de receptividade ao estilo de vida *alternativo*. Os *buscadores* se reúnem onde existam espaços de experimentações sensuais e também de entrecruzamento de trajetórias de praticantes e mestres de meditação, terapias, yoga, etc.. Assim como a “Índia”, veremos que a ilha mediterrânea de Ibiza e os Festivais de *Goa Trance* ficaram conhecidos por promoverem *transições* pessoais.

Na vida migrante entre Índia, Ibiza, Festivais, etc., as trocas afetivas aparecem como uma condição da própria inserção dos *freaks* nesse circuito. Um problema de ser ou não ser bem-vindo. O estabelecimento de algum tipo de coexistência e respeito mútuo em relação aos habitantes precedentes é primordial. As parcerias que ensejam o surgimento de uma *família*, no entanto, são aquelas cujo “cheiro” parece mais convidativo, estabelecendo-se as afinidades. Eu pude observar em Alto Paraíso que os *buscadores*, de maneira geral, farejam-se uns aos outros em qualquer parte do mundo e constroem nichos de acolhimento aos desviantes “ocidentais”. A partir da elaboração de uma identidade transnacional, é possível vislumbrar a nova *família* em formação, com seus vínculos que atravessam as fronteiras, os mares, os idiomas e o sangue.

Ao final do capítulo, faço uma breve digressão sobre a vulnerabilidade psíquica do migrante, sua transição pessoal e seu “despertar” para novas alianças. Discuto as identidades transnacionais (Ribeiro, 2000) e as diásporas (Clifford, 1997). Sugiro que a emergência de uma “família transnacional” *alternativa* ou *freak* com muitos lares dispersos pelo planeta é uma solução afetiva para a própria condição da fragmentação e reconstrução das identidades bem como da procura diaspórica por um “lar” (*homeland*). De onde sou? Brasileiro, argentino, alemão, francês? Não, você é parte da *família*.

2.1 - Índia: a reinvenção da espiritualidade

A contracultura globalizada tem como berço os movimentos da juventude *hippie* estadunidense da década de 1960, salientando-se locais como São Francisco, no estado da Califórnia, e festivais como o famoso Woodstock, realizado em uma fazenda no interior do estado de Nova Iorque. O sociólogo Paul Heelas argumenta que esses movimentos não aceitavam as premissas hegemônicas de uma sociedade baseada no crescimento econômico, “rompendo com os valores tradicionais da sociedade capitalista” (Heelas, 1996: 55-56). Essa crise cultural, segundo ele, estimulou a busca de respostas em outros lugares, em outros sistemas de conhecimento. Ele entende que o interesse do “ocidente” pela espiritualidade do chamado “oriente” surge dessa crise. Heelas nota que, a partir dos anos 1970, da enorme “oferta” de tradições e espiritualidades que representa o imaginário sobre o “Oriente”, os norte-americanos absorviam privilegiadamente, mas não exclusivamente, práticas espirituais que enfatizavam uma espécie de rejeição ao mundo (Heelas, 1996:55).

Um dos locais privilegiados dessa busca foi a Índia, terra natal de conhecimentos milenares como os Upanishads e os Vedas; e, principalmente, de mestres iluminados (que de alguma maneira rejeitaram o mundo) como o Buda Sidarta Gautama, que inspira o budismo e o zen-budismo. É curioso que, à época da primavera *hippie* nos EUA, na Índia também estivesse acontecendo uma outra rebelião contracultural, a abertura dos *gurus* aos estrangeiros e o surgimento de um ética espiritualista que não rejeita o mundo capitalista. Até então restrita aos hindus e vinculadas às rígidas segmentações de casta, a relação de *guru* (de mestre para discípulo) passou a acolher também os jovens “ocidentais”. Muitos mestres indianos de dança, meditação, música, yoga, gastronomia, medicina ayurvédica, massagem, etc., colocaram-se à disposição dos *buscadores* “ocidentais”, sob o olhar severo dos hindus defensores de suas tradições. Os ensinamentos nas mais diversas áreas foram de grande importância para provocar a *transição* em muitas pessoas que se tornaram referências na prestação de serviços espirituais em seus países de origens ou em locais como a ilha espalhola de Ibiza e Alto Paraíso, abrindo as portas para as novas gerações conhecerem as possibilidades dessa *transição*.

Vale dizer que a experiência sobre o que é a “Índia” para um viajante contraculturalista geralmente está concentrada na vivência com o guru e convivência com outros estrangeiros – quase sempre, tudo é mágico e libertário. O geógrafo indiano Arun Saldanha assinala que os migrantes contraculturais se agrupam em nichos nos quais vivem alheios à realidade de seus vizinhos indianos (Saldanha, 2007:28s). A recíproca parece ser verdadeira, de acordo com Veeto, *buscador* alemão que viveu mais de dez anos num pêndulo entre ganhar dinheiro na Alemanha e gastar e desfrutar a vida na Índia: "*If you don't bother the Indians, so they let you in peace.*

In India, there are the castes, and the foreigner doesn't belong to it. They really don't care about you, as long as you don't bother them”.

Da parte dos “ocidentais”, a forma de apreensão dos ensinamentos e de resposta/expectativa às situações cotidianas é eurocêntrica, como avalia D’Andrea ao longo de sua etnografia (D’Andrea, 2007). A Índia aparece como um lugar de libertação em relação ao sistema de dominação “ocidental”, mas não significa que os buscadores da Nova Era queiram necessariamente se transformar em hindus ou se inserir no sistema local²¹.

Minha intenção aqui não é compreender a complexidade da Índia e da migração dos *hippies* para lá, mas entender o processo de transição desencadeado nas pessoas que lá viveram e hoje residem em Alto Paraíso de Goiás ou que visitam frequentemente a cidade, bem como apresentar uma espécie de *gênese* da família transnacional de *alternativos*. *Gurus*, centros de meditação, festas e convivência na Índia são elementos fundamentais na história da *família* que habita Alto Paraíso, são as referências mais comuns quando os *buscadores* se remetem aos chamados “*old times*” e à “origem” da experiência coletiva chamada de *família*.

2.1.1 – *Osho: A divindade pervasiva e a construção de pontes entre mundos distintos*

Nas últimas quatro/cinco décadas, centenas de milhares de “ocidentais” foram à Índia viver temporadas (longas e curtas) no *ashram* de Osho, em Koregaon Park,

²¹ Como observa Lena Tosta em sua tese sobre os *Sadhus*, ascetas hindus que abdicam de sua posição de brâmane na hierarquia das castas, atualmente os “ocidentais” são também reconhecidos como renunciantes, quando se dispõem a praticar alguma atividade asceta relativa ao seu próprio condicionamento cultural. O “ocidental” não pertence às castas e não poderia, a princípio, abdicar dessa condição e tornar-se um *sadhu*, mas ela conta sobre um homem nascido na França que renunciou ao hábito de vestir roupas, vive nu há anos e é respeitado por esse sacrifício (Tosta, 2010).

área nobre da cidade de Puna, Estado de Maharashtra²². O *guru*, que definiu a si mesmo como um “místico espiritualmente incorreto”, foi um crítico das religiões institucionalizadas. Pessoas religiosas, segundo ele, não são aquelas que obedecem fielmente as doutrinas das igrejas e monastérios, mas aquelas que despertaram para um estado de espírito religioso. Ele dá o exemplo de Jesus, que teria sido um ser autenticamente religioso, e terminou caçado pelas autoridades religiosas (no sentido institucional) de seu povo.

Quando jovem, originário de uma minoria secular indiana, ainda utilizando o nome de Chandra Jain, Osho estudou filosofia e tornou-se professor. No ano de 1967, antes que o “ocidente” o descobrisse (como alerta D’Andrea, 2007:137), ele escandalizava plateias indianas em suas palestras sobre a sexualidade como ferramenta para despertar a espiritualidade, sendo então taxado de “o guru do sexo”. Em 1971 adotou o título sagrado de *Bhagwan* (Bento, abençoado), defendendo que o termo deveria ser entendido não como um grau hierárquico institucional, mas enquanto uma “deidade ou divindade pervasiva”, desafiando os cânones hinduístas.

Seus discípulos, indianos e “ocidentais”, recebiam o título de *Sannyas*, o *verdadeiro buscador* da espiritualidade, e ganhavam novos nomes em sânscrito²³. Em 1989, pouco antes de desencarnar, *Bhagwan* Shree Rajneesh abandonou o uso de nomes, mas a confusão gerada entre os discípulos fez com que adotasse algum. Quando faleceu, seu nome era Osho, uma referência tanto ao título zen *oshō*, o

²² Um *ashram* é a morada sagrada do guru e seus discípulos.

²³ Contam que Osho era capaz de sentir a energia da pessoa (o verdadeiro *ser*) e dava um nome em sânscrito relativo à qualidade ou caminho de cada um. Em minha política de nomes fictícios, os nomes *sannyasin* utilizados ao longo da tese possuem significados semelhantes aos nomes originais das pessoas com quem convivi, respeitando as peculiaridades de cada um. Eu não me considero apto a descrever ou dissertar sobre esta condição de *sannyasin*, uma vez que se trata de revelação experiencial alcançada por meio de alguma disciplina em meditação. Eu não passei por este processo de conversão e seria imprudente falar sobre ele de uma perspectiva externa.

monge/professor de budismo autodidata, quanto ao conceito de “*oceanic experience*” do filósofo norte-americano William James (1842-1910)²⁴ (Osho, 2000).

A visão heterodoxa e libertária sobre religião, sexo e espiritualidade do *Bhagwan* Shree Rajneesh, assim como suas técnicas de meditação, encontraram sintonia com as aspirações contraculturalistas “ocidentais”. Na contramão do senso comum de sua época, meninos e meninas de várias partes do mundo “desenvolvido”, desencantados com a dinâmica da vida no contexto capitalista entregaram-se à peregrinação pelas cidades da Índia e seus centros de meditação. No início da década de 1970, um grande número de estrangeiros passou a visitar e ficar em Puna, para conhecer e aprender com o mestre. De acordo com D’Andrea (2007:137), “*Rajneesh began to speak more English and less Hindi, as the majority of sannyasins became whiter, younger, and more countercultural*”.

A jornalista Gita Mehta (1979), no seu provocativo livro “Karma Kola”, faz uma crítica aos “ocidentais” em busca espiritual na Índia. Àquela altura lhe parecia uma grande corrida comercial pela “iluminação”. Os jovens não pertenciam à roda da vida hindu, não pertenciam ao sistema cosmológico das castas, logo, não poderiam ser confundidos com *Sannyas*, *Sadhus* e outros títulos. Para a indiana Mehta, a sabedoria “hindu” dos brâmanes e a sabedoria “ocidental” seriam inconciliáveis, pois a primeira se sustenta em uma visão “holista” do mundo e a segunda em particularismos que favorecem à individualização. Ela é crítica dos *gurus* que estariam iludindo os jovens “ocidentais” e se questiona por que tantas pessoas entre 18 e 25 anos, crescidas em países organizados segundo princípios de democracia e liberdade estavam fazendo a

²⁴ Para James, o êxtase religioso se dá na percepção individual de sua condição de completa imersão em um oceano de matéria divina. Esta sensação pode tomar a pessoa em qualquer lugar, a qualquer momento de sua vida (James, 1902: 305-308).

opção de trabalhar pesado como serviçais de um homem santo no interior da Índia (Mehta, 1979).

De acordo com Osho, “o mestre é um médico, não de nossas doenças comuns mas dos nossos conflitos existenciais” (Osho, 2000:191). Ele reunia os *buscadores* em uma sala, para o *satsang*. Da tradição hindu, *satsang* é o encontro com o mestre, o momento de compartilhar a presença iluminada do mestre, em meditação, sem a troca de palavras. Rajneesh explica que transformou o *satsang* em uma espécie de palestra pois seus companheiros “ocidentais” tinham muita dificuldade em silenciar a mente. Ele diz ter descoberto que o som de suas palavras ajudava a manter focadas as mentes ansiosas de seus ouvintes²⁵. Os estudantes faziam perguntas e ele respondia, pausadamente, refletindo por várias horas sobre os mais variados assuntos e inquietações existenciais. Seus discursos eram gravados, foram transcritos, digitalizados e hoje estão disponíveis a qualquer mente curiosa nas livrarias ou via internet²⁶.

Os ensinamentos de Osho estabelecem um diálogo aberto com a filosofia de Friedrich Nietzsche, em especial, com seu livro “Assim falou Zaratustra”. Esse pode ser apontado como um dos elementos que concorreu diretamente para tornar possível a comunicação entre o *guru* e seus discípulos de educação “ocidental”. A linguagem que ele utilizava era acessível aos *buscadores* e sua eloquência, penetrante. Os jovens contraculturalistas, rebeldes libertários em crise existencial, eram estimulados a encontrar o “super-homem” dentro de si, por meio da meditação dinâmica, e, simplesmente, *ser*, abandonando os condicionamentos mentais que são a razão do sofrimento (Osho, 1987).

²⁵ Explicação extraída da filmagem do *satsang* intitulado “Be with the master”. Arquivo pessoal de meus anfitriões. Sem data.

²⁶ http://www.4shared.com/folder/qo70vaAf/_online.html

Explorando o texto de Nietzsche, Osho argumenta que os deuses e santidades separadas da vida material distanciam a experiência divina das pessoas reais. Para ele, o isolamento dos mosteiros, as cobranças dogmáticas, e a incrível inferioridade diante do ser adorado seriam desencorajadores. No entendimento do *guru*, Zaratustra era um Deus que podia dançar, não haveria de passar a eternidade meditando e tampouco fora afixado a uma cruz. O grande feito de Zaratustra e, por tabela, o grande feito de Nietzsche, segundo Osho, foi justamente disponibilizar a experiência divina ao “homem no mundo”.

For example, Jesus was born out of a virgin girl: it is a discouragement to the whole of humanity because you are born out of sin, and only Jesus is not born out of sin. If he is the only begotten son of God, then who are you? – you are not even cousins. (Osho, 1987:11)

O editor de sua autobiografia afirma que “[Osho] enfatiza repetidas vezes que não faz parte de qualquer tradição e que fez todo o humanamente possível para impedir que se criasse uma tradição à sua volta depois da sua partida” (Osho: 2000:9). E “seus” *sannyasin* fazem mesmo questão de afastar qualquer nomenclatura de grupo que aproxime sua condição de *buscador* à condição de filiado a uma instituição religiosa. A religiosidade, a espiritualidade, a divindade, são pervasivas e existem concomitantemente à experiência carnal/material cotidiana, estando disponíveis a qualquer um, independente de sua origem dogmática ou doutrinária.

Converter-se em um ser autenticamente religioso, no sentido que Osho atribuiu ao termo, é tornar-se um *verdadeiro buscador* da espiritualidade. A *transição* nesse sentido é um requisito de entrada em um processo de abertura a novas experiências espirituais, de “sincretismo em movimento”, um constante vir a ser de

novo (Amaral, 1999). O próprio guru explica assim o título de *Sannyas*, que ele conferiu aos seus discípulos:

When I give you Sannyas, what I am in fact telling you is to drop your history, drop your autobiography. Now be connected with your past no more, become discontinuous with it. Now live the moment, and live the moment with clarity, intelligence, awareness, love, but not according to rules. Rules come from the past; love arises here now. Intelligence is here now; rules come from the past. (Osho, 1977: 216)

O italiano Vibhav tentou me explicar em suas palavras o que significa ser um *sannyasin*:

Significa que é uma experiência de transformação e não somente uma mutação dos nomes, but a reconnection with your real self, with the world of meditation, a door for a new awareness. It's like coming back home. It's a work on your self, a life transformation, not a religion, just you and the life.

2.1.2 - O guru dos ricos e o novo espírito do capitalismo

Osho ficou conhecido como o “guru dos ricos”. Ele não negava que recebia grandes doações em dinheiro e fazia piada a respeito de ter um *Rolls Royce* à sua disposição. O *guru* alertava que o desapego material não deveria ser confundido com o abandono da vida material e fazia questionamentos do tipo: se hoje existe o avião para levar as pessoas da Índia à Europa, por que deveria alguém realizar essa viagem a cavalo? Segundo ele, a causa do sofrimento existencial estaria no medo de perder algo ou alguém. O indivíduo pode comprar a cama mais confortável disponível no mercado, porém, se não estiver em paz, a cama não lhe trará por si só um bom sono. Só seria possível desfrutar os prazeres da cama confortável deitando nela sem o

sofrimento provocado pelo condicionamento do medo das perdas. Osho orientava que seus discípulos deveriam desfrutar a vida e as relações que ela oferece, sem ficar dependentes das coisas externas (Osho: 2000).

No raciocínio de Osho, a posse de bens materiais garantem conforto, facilitam a vida e o trabalho. Mas essas posses, assim como a posse de pessoas pelo casamento ou pela paternidade, não são perenes. Não há nada perene, tudo se transforma. As relações terminam, as pessoas morrem, as moedas perdem o valor, os impérios perecem, as línguas desaparecem, os prédios caem e os carros param de funcionar. Seria o medo de perder algo ou alguém que desvia as pessoas da felicidade, uma vez que se está preso àquela coisa por condicionamento. Liberdade, para Osho, é a emancipação em relação às barreiras qualitativas aprendidas ao longo da vida (isto é bom, aquilo não é bom; isto é obrigatório, aquilo é proibido). Homens e mulheres com vidas repletas de conforto chegavam até ele em sofrimento por perceberem uma grande falta em suas vidas.

Tiago Coutinho, que estudou o simbolismo e os usos do corpo nas festas de música eletrônica *Trance* no Rio de Janeiro, sugere que os *sannyasins* do Osho exercem um “Novo Espírito do Capitalismo”, sintonizado com as tendências emancipatórias e transitórias da pós-modernidade (Coutinho, 2005). Para Coutinho, a religiosidade da Nova Era em sua versão *neosannyasin* está diretamente relacionada com as transformações ocorridas no capitalismo pós-moderno, havendo a reprodução de um conjunto de símbolos, práticas e performances que se adequam às condutas econômicas e tendências filosóficas do período histórico contemporâneo, como a ênfase na satisfação individual, flexibilização das relações sociais e o convívio com múltiplas referências (Coutinho, 2005: 50s).

Os ensinamentos de Osho teriam permitido uma convergência entre a mercantilização das diferentes esferas da vida social e a sacralização do cotidiano, eliminando a distância entre sagrado e profano. O comércio, enquanto vivência, é, também, uma atividade sagrada; e o sagrado, ele próprio, também é passível de comercialização (Coutinho, 2005). Já apresentamos a questão do mercado transnacional de produtos e serviços espirituais. A prosperidade material, a riqueza, no pensamento de Osho, não é boa nem má, ela é uma dimensão da vida, tão importante quanto qualquer outra. O *guru* desloca a questão do materialismo para a dependência ou independência do indivíduo em relação às coisas, sua capacidade de desfrutar as relações sem ficar atrelado a nenhuma delas, a possibilidade de “meditar no mercado”, encontrar seu próprio caminho espiritual em meio às complexidades da vida urbana, despertar o *eu divino* sem abdicar o ser no mundo, como observa Maluf (2005).

Osho argumenta em sua biografia que os conflitos existenciais e a busca espiritual são próprios dos “afortunados materialmente”. Pessoas que podem comprar de tudo, ter tudo, mas não tem a si mesmos. Ele dá como exemplo o famoso Buda Sidarta Gautama, que era um homem muito rico quando abdicou de sua vida e encontrou a iluminação em retiro na floresta. A partir de sua própria experiência, Osho narra que os pobres chegavam à sua presença e pediam coisas que ele não podia suprir, como um emprego para o filho ou boa sorte nos negócios. Ocupado com a sobrevivência, o pobre, salvo em casos excepcionais, estaria mais distante de alcançar a clareza de sua própria ignorância perante a complexidade da existência material (Osho, 2000: 158s).

Os materialmente ricos, por sua vez, quando chegavam ao guru, possuíam dinheiro, emprego, casa, saúde, etc., mas eram acometidos por uma percepção de que

nada os preenchia de vida. Osho é direto, para ele, depois de satisfeitas as necessidades básicas para manter o corpo saudável e após ter cultivado a mente com música e belas artes, a ponto de alcançar a desilusão, é que surgia a fome “espiritual” da contracultura:

Se não fosse pelo seu dinheiro, vocês não estariam aqui. Vocês estão aqui porque se sentem frustrados com o dinheiro. Vocês estão aqui porque se sentem frustrados com o sucesso. Vocês estão aqui porque se sentem frustrados com suas vidas. Um mendigo não vem porque ainda não se sente frustrado. A religião é um luxo – eu a chamo de o ‘último dos luxos’, porque é o valor mais elevado. Quando um homem está faminto, ele não quer saber de música – não pode. [...] Quando um homem está morrendo, qual a utilidade de um quadro de Van Gogh? Ou de um sermão de Buda? [...] Nenhuma. Ele precisa de pão. [...] Quando vocês já ouviram todas as músicas que estão disponíveis no mundo, viram toda a beleza que existe e descobriram que tudo isso é um sonho – já ouviram todos os grandes poetas [...], já viram todos os quadros e as grandes artes, divertimentos e entretenimentos... o que acontece então? Suas mãos continuam vazias, mais vazias do que jamais estiveram. A música e a poesia já não são suficientes. Surge o desejo de meditar, o desejo de rezar, uma fome de Deus, uma fome de verdade. (Osho, 2000:159)

A ideia de “materialmente afortunados”, no entendimento de Osho, engloba não somente aqueles indivíduos com grandes fortunas, mas também indivíduos de classe média dos países “ocidentais” que gozam de um razoável padrão de consumo. Segundo a percepção do *guru*, os “ocidentais” vão à Índia para desfrutar a vida e podem dedicar todo o tempo às práticas espirituais sem maiores preocupações com a sobrevivência – daí a ideia de religiosidade como luxo. Seja no *ashram* de Osho, como em outras localidades da Índia, acompanhando outros mestres ou divertindo-se

em belas praias, os estrangeiros viviam e ainda conseguem viver por mais de um ano (há quem viva mais de dois anos) com o dinheiro ganho em apenas um semestre de trabalho na Europa ou nos EUA. Assim explica o *sannyasin* Veeto, comparando seu país natal à Índia:

When I'm in Germany I feel that entire environment pressing you to work and to get money. You cannot live in Germany without money. I make a lot of money there working as computer engineer. I can work hard during four months and then I can spend maybe more then one year in India, just hanging out... many people do this: work hard in Europe and spend long time in India without thinking about money, because everything is too cheap.

Para Osho, o mundo material é algo dado e que não pode ser desprezado. A existência material deve ser desfrutada com prazer e liberdade. Cabe ao indivíduo cuidar de seu espírito, ao mesmo tempo em que vive sua experiência encarnada, buscando sua autonomia em relação às instituições, ao *status quo*, e às coisas. O *guru* concilia a busca de espiritualidade com a dinâmica econômica pós-moderna, oferecendo satisfação individual por meio do trabalho espiritual.

De acordo com Maluf e Coutinho, Osho foi pioneiro em tornar acessível a qualquer indivíduo ocidental/urbano o contato com a espiritualidade hindu propiciando uma expansão da comercialização de produtos ligados à “alma” (Coutinho, 2005; Maluf, 2005). Osho orientava seus discípulos a difundir as práticas espirituais, alertando outros “afortunados materialmente” que não estariam percebendo sua “ignorância e ilusão” e seguem em sofrimento, porque dependentes de suas relações com as coisas externas (Osho, 2000: 160). Por meio dos *neosannyasins*, a mensagem e a práxis de um “novo espírito do capitalismo”, hedonista e transitório, seriam difundidas de volta ao “ocidente”.

2.1.3 - Do mundo para a Índia e da Índia para o mundo

Um resultado da ousadia de Rajneesh (Osho) em reunir os estrangeiros e dar a eles um título honorífico da religião hindu foi promover uma espécie de ecumene global na comunidade que se formou ao seu redor. O *ashram* tornou-se um laboratório de convivência cosmopolita cujos reflexos transbordaram em muito a vida monástica.

D'Andrea notou em sua pesquisa na primeira metade da década de 2000 que diferentes pessoas utilizam diferentes termos para se referir ao *ashram*. Ele acusa a existência de três períodos distintos na evolução do centro de meditação de Osho: *ashram*, “comunidade alternativa” e *resort*. De início, antes de 1970, o espaço era tomado unicamente pelo propósito de servir de morada sagrada ao guru e seus estudantes, como qualquer outro espaço similar na Índia. Mas o grande influxo de pessoas dispostas a viver com Osho levou consigo as aspirações do comunitarismo da contracultura e o *ashram* foi transformado em uma comunidade com pretensões de autossuficiência (D'Andrea, 2007:135-136).

A alemã Sumiran, uma das pioneiras em Alto Paraíso, conta sobre os tempos da “comunidade”:

eu vivi quatro anos em Puna, trabalhando lá no *ashram* e foi um tempo maravilhoso porque foi pessoas do mundo todo trabalhando, vivendo. Uma maneira muito viva de aprender, um pouco como a gente tem aqui em Alto Paraíso, quando você vive com pessoas do mundo todo, é uma maneira ativa de aprender, né? Porque quando você trabalha junto com o cara do Japão você está vendo problemas na situação, mas a outra pessoa, de uma outra cultura não está vendo problema nenhum. Oh, talvez tenha alguma coisa a ver com meu condicionamento, né? Então foi muito legal, muito bonito.

O envolvimento sexual tampouco distinguia as origens. Muitas garotas e garotos no auge da produção hormonal se submeteram a intervenções cirúrgicas de esterilização, para desfrutar toda a liberdade sexual. Ainda assim, muitas crianças de nacionalidades hifenizadas cresceram no *ashram*. Uma dessas crianças é Gitka, que hoje mora em Alto Paraíso. Filha de um norte-americano e uma portuguesa, ela diz guardar boas memórias do tempo em que viveu no *ashram* e as crianças podiam brincar como quisessem, sem interferência dos adultos.

Os adultos trabalhavam para a manutenção do espaço, na produção de alimentos e meditavam. Entre outras atividades, a norte-americana Subhani conta que ajudou a estabelecer um “*environmental education study group*”. Ela se incomodou com o uso de tinta com pesticida nas paredes, com o uso de agrotóxicos nas plantações e com o tratamento de água. O despertar espiritual, para ela, não poderia ser separado de uma transição na forma de envolvimento com o ambiente.

We got a bunch of Americans together and freaked out on the *ashram* and we started changing everything. They started making the filtered water reverse osmosis and *oxigenada*; they stopped putting things on the drain; they stop using the DDT paint and we just did a big environmental thing. [...] So you simultaneously heal the planet and heal yourself.

Segundo D’Andrea, o *ashram*-comunidade funcionava quase como uma “instituição total” (D’Andrea, 2007). As pessoas moravam lá, produziam comida, faziam filhos, meditavam, trabalhavam em funções administrativas e praticamente não precisavam sair.

No início dos anos 1980, Osho mudou-se para os EUA, dizem que por motivos de saúde²⁷. Discípulos compraram uma fazenda no estado do Oregon e lotearam, formando uma espécie de cidade-*ashram* que ficou conhecida como Rajneeshpuram. De acordo com Sumiran, “por coisa da pressão política e da personalidade do Osho que gostou muito provocar as pessoas no poder, eles não permitiram, então o *ashram* precisou fechar. Eles mandaram Osho para sair do país”.

De volta à Índia, após pagar os impostos devidos ao governo indiano e reativar o *ashram*, Osho desencarnou em 1989²⁸. Não há morte. Para seus discípulos sua energia vital agora habita o corpo astral, assim como Buda, Cristo, Rosenkreutz e outros mestres “ascendidos”. Em 1990 o centro de meditação em Pune chegou a receber 3 mil visitantes diários, mais de um milhão por ano. As visitas caíram ano após ano a partir da passagem física do mestre, em contrapartida ao acréscimo na venda anual de seus livros, que difundem seu pensamento e suas técnicas de meditação. Osho não morreu, sua influência astral, por meio de *sannyasins*, continua publicando.

O *ashram* sofreu uma reestruturação na virada para os anos 2000 e passou a ser chamado *Osho International Meditation Resort (OIMR)* (D’Andrea, 2007). Ainda existem pessoas que vão à Índia exclusivamente para conhecer o *resort*, mas D’Andrea sugere, a partir de sua etnografia, que o OIMR atualmente faz parte de um itinerário turístico que inclui outros lugares com atrativos espirituais e de prazer, como a cidade sagrada de Varanasi ou as praias do paradisíaco estado de Goa, onde está estabelecida a maior comunidade de *alternativos* de todo o planeta. Passar todo o ano dentro do *resort*, como se fazia nas décadas anteriores, hoje é financeiramente

²⁷ *Sannyasins* esclarecem que não são radicalmente contra as técnicas da medicina “ocidental”. Eles defendem as terapias enquanto “medicina preventiva”, mas um ataque cardíaco, certamente, será acudido por um cirurgião-médico.

²⁸ Discípulos afirmam que seu falecimento foi provocado por envenenamento, orquestrado pela CIA.

impraticável (D’Andrea, 2007:136s). Nos anos 2010, o *resort* de meditação em Puna ainda atrai cerca de duzentos mil visitantes anuais.

Respeitando Osho, que não gostaria que fosse criada uma nova igreja em torno dele, os administradores do espaço, e os instrutores e terapeutas que lá trabalham, evitam vincular o que está sendo realizado hoje às realizações do *guru* enquanto esteve de corpo presente (D’Andrea, 2007: 140). Assim procedem os *sannyasins* em outras localidades – Osho foi importante em suas vidas, mas isto não implica uma relação de dependência eterna.

Com Osho e outros mestres indianos, os “ocidentais” aprenderam meditação, respiração, massagem, gastronomia vegetariana, yoga, dança, entre outras técnicas que hoje ajudam a disseminar globalmente. Sumiran, por exemplo, viveu quatro anos em Puna e outros dois anos em Rajneeshpuram estudando. Quando a cidade-*ashram* foi fechada (meados dos anos 1980), com o mestre ainda encarnado, ela começou a trilhar seu caminho individual, trabalhando em vários países oferecendo treinamentos em técnicas de meditação. Ela diz: “Então eu tive um convite para chegar em Santiago de Chile, em Rio e trabalhar. [...] Então eu recebi muito convite para trabalhar e também nesse tempo eu trabalhei na Alemanha, Itália, eu fiz isso seis anos”. Até se fixar definitivamente no Brasil.

Eu poderia fazer uma lista enorme de *sannyasins* e outros *buscadores* que se dedicam às terapias, à meditação e ao autoconhecimento. A Índia ainda é uma inesgotável fonte de inspiração e aprendizado nos contextos da Nova Era e da contracultura, mas a relação com *gurus* como Osho possibilitou o surgimento de uma mão de obra espiritualizada transnacional que transmite o que foi aprendido, revela novas informações e elabora técnicas inéditas que mesclam saberes de muitas origens. É bom que fique claro, os *buscadores* foram à Índia reanimar seu envolvimento com o

misticismo. Uma vez expostos aos ensinamentos dos mestres, cada um seguiu seu rumo independente, vivendo na própria Índia, promovendo curas na Europa, ensinando técnicas de meditação na Califórnia, ou plantando rúculas e tomates no interior do Brasil.

Subhani, dona de um sonho que trouxe *sannyasins* e outros *alternativos* estrangeiros para o Brasil no início dos anos 1990, alerta que é preciso não ficar parado no tempo e avançar com as ondas do oceano: “*Osho was one of the many and we are not going to get stuck on him, we are going to leave him in peace*”.



Rajneesh.



Sannyasins em meditação dinâmica.

Fotos: www.oshophotos.com

2.1.4 - Dançar é meditar: a família Trance e o “estado mental” de Goa

De acordo com Osho, a meditação promove um mergulho para dentro do indivíduo, permitindo encontrar/despertar a pessoa divina (a realização espiritual) que habita o corpo de carne e osso. Osho ofereceu ao público contracultural a “meditação dinâmica” ou “meditação ativa” como técnica de “calar a mente”, “calar as preocupações” e despertar os sentidos para o que está sendo vivido no “aqui e agora”.

Entre as muitas técnicas possíveis, a dança ocupa um lugar especial. O guru explicou em discurso uma de suas metáforas prediletas:

A painter paints but the moment he has painted his picture, the painter is separate from the picture. Now the painter can die and the picture will remain. Or you can destroy the picture but by doing that the painter will not be destroyed – they are separate. Now the picture can exist for centuries without the painter. The painter is not needed. Once painted, it is finished; the relationship is broken. Look at the dancer! He dances but the dance is not separate; it cannot be separated. If the dancer is dead, then the dance is dead. Dance is not separate from the dancer; the dance cannot exist without the dancer. And the dancer cannot exist without the dance either because the moment there is no dance, the person may be there but he is not a dancer. God's relation to the world, for the Upanishads, is that of dance and the dancer. (Osho, 1973: 189)

Osho promovia meditações em grupo para que todos pudessem atingir a experiência de imersão no oceano espiritual, bastando entregar-se ao fluxo de movimentos do próprio grupo. O ato da dança em grupo, para ele, seria um momento de entrega e abandono pessoal, um derretimento completo do indivíduo na alma coletiva. Em suas próprias palavras: *“The group soul takes you over, you are not there. Then the group dances and you dance as part of it. Then the group feels blissful and you feel blissful as part of it. Then the group moves, sways, dances, and you are part of it”* (Osho, 1973: 11).

Esse princípio encontra ressonância nas aspirações contraculturalistas e da Nova Era. A transcendência na dança, o desaparecimento do indivíduo e sua imersão no fluxo cósmico, são colocados em prática também do lado de fora dos *ashrams*. Os *sannyasin* e outros *freaks* integraram a meditação dinâmica à emergência de um tipo

novo de musicalidade, eletrônica, percussiva e psicodélica. Desse encontro originou-se, no começo dos anos 1990, a chamada música *Trance*, característica das festas à beira-mar promovidas pelos *freaks* no paradisíaco estado indiano de Goa.

Arun Saldanha (2004) explica que a antiga possessão portuguesa de Goa, a cerca de 500 km ao sul de Mumbai (Maharashtra), começou a atrair viajantes internacionais no final dos anos 1960. A área total do estado de Goa é de 3,702 km², para uma população de 1,4 milhões de pessoas (censo de 2001). O estado é dividido em dois distritos, subdivididos em 12 municipalidades. As principais atividades econômicas são a agricultura e o turismo. As praias paradisíacas foram transformadas em “lar” por inúmeras comunidades de *freaks* originários de diversas nacionalidades. Os *hippies* ocupam, principalmente, a região do município de Mapusa, distrito de *North Goa*, onde está localizada a praia de Anjuna. “*The hippies’ lives centered around nude bathing, smoking hash in copious quantities, and holding full moon parties on the beach*” (Saldanha, 2004: 274).

Anjuna had become a must-see place for all sorts of punks, New Agers, musicians, bohemians, Rastafaris, and globetrotters from Europe, North America, Latin America, and Oceania. Thousands attended full moon and end-of-year parties on the beaches and in the forests. (Saldanha, 2004: 275)

A eletricidade chegou em 1975 e, com ela, as novas técnicas de criação e reprodução de música, os sintetizadores e amplificadores. Ao final da década de 1980, os músicos radicados em Goa já haviam substituído o rock'n roll progressivo e o reggae por apresentações exclusivas de música eletrônica. Artistas levavam para a Europa e outros locais, fitas gravadas com elementos musicais da região e buscavam recriar, em estúdio, a atmosfera excitante e indutora de “estados alterados de consciência” das festas a céu aberto de Anjuna. Os novos trabalhos se tornavam os

sucessos durante a próxima temporada de festividades em Goa. “*Thus Goa Trance was born by the close of the decade, in a circuit of tapes, acid and travelers*” (Saldanha, 2004: 275). O novo estilo musical simulava os efeitos neurológicos do LSD com a ajuda de batidas repetitivas e efeitos sonoros psicodélicos, promovendo experiências de transe, daí o nome, em inglês: *trance*.

Como “zonas autônomas temporárias”, em seus “*old times*”, as reuniões em Goa duravam dias e a experiência dançante consolidou-se em uma cultura de prazer reunido com espiritualidade, profundamente ligada aos ensinamentos de Osho. Nas palavras escritas pelo músico Goa Gil, nascido no início dos anos 1960, nos EUA, e um dos pioneiros dessa cena: “*Dance is active meditation. When we dance we go beyond thought, beyond mind, and beyond our own individuality to become One in the Divine Ecstasy on Union with the Cosmic Spirit. This is the essence of the Trance Dance Experience*” (Gil, 2011: 22).

Goa é considerada, no circuito contracultural globalizado, como “*the last hippie standing*”, a derradeira colônia de sobreviventes do movimento *hippie* dos anos 1960. Goa Gil defende a ideia de que a revolução da consciência dos norte-americanos Allan Watts e Timothy Leary nunca parou. “*It just had to travel halfway around the world to a deserted beach at the end of a dirt road where it was allowed to mutate and evolve without government or media pressures until a new paradigm was achieved: the Goa state of mind*” (Gil, 2011:19).

Espera-se ativar, por meio do ritual dançante sob a música hipnótica, uma maior sensibilidade nas pessoas, tornando-as capazes de despertar para o conhecimento de sua verdade interior e também para a interdependência da vida no planeta. “*With that awareness comes understanding and compassion. That is the need of the hour and the true Goa spirit*” (Gil, 2011:23).

Outro “nativo” desse bando autodenominado *freak* é Tom Rom que, em sua publicação sobre os vinte anos do *Trance*, faz questão de salientar que as festas de Goa – e o modelo de festividade difundido a partir delas – são caracterizados por uma “anarquia codificada” cujas leis silenciosas são a “cooperação, a tolerância, abertura ao estranho e clima amistoso.” Pensando globalmente, ele generaliza sobre o ambiente que conhece bem:

You’ll see people from all walks of life at these parties, from the unemployed to the lawyer, even politicians are amongst them. [...] There is, however, a hardcore group within the community that rejects a life adapted to industrial society. [...] Psytrance doesn’t have any hard and fast rules; there are no gurus, nothing is forbidden, nothing prescribed but there are some unwritten rules that have grown out of the community itself and that start to become clear after a few parties. [...] Almost everything is allowed at Goa parties because they create a special kind of free-space that isn’t governed by the constraints of society. [...] Outbreaks of violence at a Psytrance festival is one of the worst violations of the unwritten rules of Goa Trance. If such an outbreak does happen it usually only lasts a few seconds. Suddenly, others rush in to transform the negative energy with their loving embraces. (Rom, 2011: 71-73)

O ingresso no grupo ocorre de maneira gradual, na imersão do participante e seu engajamento com a realidade do coletivo. A vivência de uma “divindade pervasiva”, por meio da dança, da música e das parcerias, é um elemento sobre o qual há insistência. Um festa de Goa *Trance* não é um espaço predominantemente de procura por parceiros sexuais, mas de desenvolvimento de conexões sutis entre as pessoas. Trocam-se sorrisos e abraços inesperados com pessoas desconhecidas; compartilha-se água e boa vontade com o bem-estar alheio; e, dançando em movimentos livres, experimenta-se uma corporalidade não regulada pelas convenções

“ocidentais”: “*At some point, you no longer do the dancing yourself, you are the one being danced – by a force that cannot really be explained*” (Rom, 2011: 72).

D’Andrea aciona as “formas elementares da vida religiosa” de Durkheim para caracterizar a catarse coletiva dos rituais de música *trance*, sinalizando a ruptura que ocorre em relação à experiência da vida cotidiana e a sensação de imersão do indivíduo em algo maior do que ele, dotado de um caráter sagrado, que lhe abastece de vida para realizar as tarefas do dia-a-dia (D’Andrea, 2007: 205-206). Como nota Durkheim, uma vez reunidas, as pessoas experimentam uma forma de eletricidade que as transporta rapidamente para um grau extraordinário de exaltação. É como se a pessoa fosse dominada e carregada por um poder maior, que a faz pensar e agir diferente em relação às situações normais. Emerge daí uma impressão de que o indivíduo não é mais ele mesmo senão a própria efervescência da comunidade (Durkheim, 1912).

Nos anos 1990, a música e o *modus operandi* das festividades ganhou distribuição globalizada (St John, 2009:59). Os *Goa freaks* de várias partes do mundo voltavam ao seus países de origem e tratavam de recriar uma atmosfera suficiente para ativar aquele “estado mental de Goa”, um estado de liberdade, êxtase. As festas *Trance* acolhem também outros *alternativos*, por serem *hubs* de compartilhamento de conhecimento e de uma vivência autônoma temporária.

Grandes festivais de vários dias reúnem milhares de pessoas nos Alpes suíços, à beira de um lago em Portugal ou no litoral da Bahia. Casas noturnas em praticamente todas as metrópoles do globo possuem DJs residentes especialistas em *Trance*. Os produtores de música (mulheres e homens, ainda que eles sejam a maioria esmagadora) podem ser alemães, brasileiros, argentinos, japoneses, israelenses. A musicalidade incorporou influências, transformou-se e desdobrou-se em inúmeros

outros estilos. Artistas organizados por meio de gravadoras comercializam shows ao redor do planeta e também seus trabalhos de estúdio – vendem CDs, DVDs e faixas musicais por meio de plataformas on-line como *beatbox.com*. Até mesmo um mercado de vestuário se formou para abastecer o público *freak* com materiais indianos, ameríndios, tailandeses e as manufaturas/confecções dos próprios participantes.

A partir do ano 2000, o crescimento econômico indiano elevou o nível de consumo nacional e fez surgirem turistas indianos buscando desfrutar as praias de Goa, antes “privativas” dos estrangeiros. O encontro gerou conflitos como o assédio dos turistas indianos às europeias de *topless* ou a marcada divisão espacial em festas, bares e restaurantes que excluem os indianos. Goa ficou famoso por suas políticas liberais em relação a outros Estados indianos (como a autorização para vender bebidas alcoólicas), função da influência católica em sua colonização, mas os interesses comerciais da expansão do turismo não coadunam com as práticas de caminhar nu pela praia ou fazer festas que duram toda a noite (Saldanha, 2006).

As liberdades dos *freaks* foram sendo limitadas. Meu anfitrião Lukas Kappel, que viveu quatorze anos em Goa, conta que foi processado pelas autoridades locais em virtude do som alto de uma festa promovida em sua casa. Na Índia, estrangeiros com passagem pela polícia são inseridos em uma espécie de “lista negra” nas aduanas, o que dificulta o retorno ao país. Hoje estabelecido em Alto Paraíso, com filho e hortaliças para cuidar, acredita ter saído de Goa no momento certo.

Lukas tentou convencer seu amigo Veeto a mudar-se para o Brasil também, uma vez que não haveria mais em Goa os “*good old times, when you could walk naked on the beach and nobody would say anything*”. Veeto, por sua vez, argumentou que Goa ainda acolhe a maior comunidade *freak* do planeta, com cerca de três mil

frequentadores habituais. As pessoas ainda estão lá, mantendo a comunidade e fazendo festas, ele garantiu. Pascoal Querner, coautor com Tom Rom de publicação comemorativa de vinte anos do *Goa Trance*, defende que os mesmos elementos que atraíram os *hippies* há algumas décadas ainda estão lá:

All the important qualities that a magic spot needs are to be found here in Goa: sunshine, beaches, palm trees, cheap accommodation, good food and friendly people. The very same things the hippies were out looking for back in the sixties and seventies when they wanted to get out of Europe or the USA for a short trip or a long stay. [...] But what actually made this place the origin of the Goa Tribe and a place for the successors of the Hippie movement was India's deep spirituality and age old history, its unique culture and perhaps also the fact that you could buy alcohol. (Querner, 2011: 31)

As pesquisas de Arun Saldanha (2009) e Anthony D'Andrea (2007) são boas referências sobre a presença de *alternativos* em Goa. Saldanha se empenha em captar o que ele chama de “viscosidade da branquitude (*whiteness*)” no distanciamento existente entre os *freaks* e os indianos. As separações entre os grupos, segundo a tese de Saldanha, está sedimentada na própria diferenciação do corpo quase sempre branco dos norte-americanos, israelenses e europeus, que se distinguem, com o auxílio de símbolos e padrões de comportamento compartilhados, dos turistas da classe média indiana (Saldanha, 2009:10s).

D'Andrea, por sua vez, entende que essa separação se deve ao desejo de diferenciação que os *freaks* cultivam em relação à sociedade convencional, seja ela “ocidental” ou “oriental”. Os *alternativos* não viajam à Índia para se confundir com indianos, mas para praticar seu próprio estilo de vida *freak*. Nesse processo, eles se autoexcluem do convívio convencional e excluem de seu convívio *alternativo* aqueles que não estão compatibilizados com a conduta manifestadamente *fora dos trilhos*.

D'Andrea argumenta que *sannyasins* e outros *freaks* procuram criar ambientes propícios ao estilo de vida *alternativo* por meio da valorização de princípios como autonomia, prazer, mobilidade e expressividade (D'Andrea, 2007: 193). Esse último quesito, ligado à manifestação verbal e comportamental da individualidade desviante, marca uma importante diferença entre *freaks* e turistas, não só em Goa, mas em outras localidades.

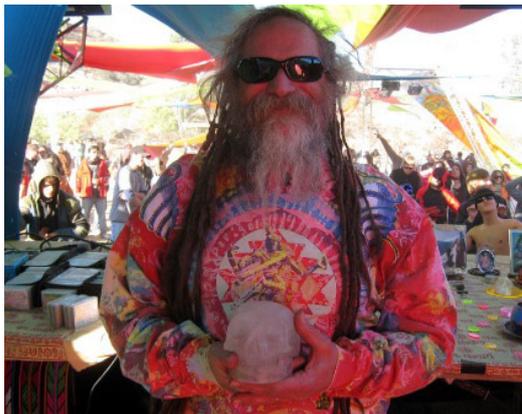
Além da vivência em Goa, as festas de *Goa trance* também atraíram pesquisas nos últimos anos. O antropólogo australiano Graham St John tem pioneirismo nesse campo. No ano de 2004 ele organizou a coletânea “Rave Culture and Religion”, oferecendo um olhar multifacetado para o fenômeno da globalização de culturas dançantes (não só o *trance*) com características de celebração religiosa (StJohn, 2004). Sua pesquisa, em especial, se debruça sobre a política cultural das cenas de música eletrônica nos EUA, na Inglaterra e na Austrália. Sobre a cena *trance* ele argumenta que os rituais intencionais carregam consigo uma crescente consciência “ecodançante” que revela o comprometimento interdependente com a criação de *communitas*, o cultivo da autoespiritualidade e a conservação ambiental (St John, 2009: 173).

Em outras palavras, os princípios da fraternidade, misticismo e ecologia, que norteiam a “outra globalização” da Nova Era, coexistem em meio à cultura *trance*. Como observado no capítulo anterior, na cosmologia da Nova Era, toda ação microcós mica individual enseja um movimento macrocós mico equivalente. Sob essa ótica, quando as pessoas fazem da dança um trabalho espiritual que tem como objetivo a “cura” de si (entendendo a “cura” no sentido da liberdade em relação à “prisão” ou “bruxaria” capitalista), as vibrações da intenção individual, como

“mágica”, ecoam para além da pista de dança e ganham um propósito cosmopolita de “curar” todo o planeta.

A cultura do *Goa trance* está dispersa pelo mundo. No Brasil, o circuito de festas também atraiu os cientistas sociais. A já referida pesquisa de Tiago Coutinho (2005) reflete sobre os usos do corpo na cena *trance* do Rio de Janeiro; Pedro Peixoto analisou a performance do DJ enquanto performance xamânica (Peixoto, 2006); Carolina Abreu (2006) analisou conflitos na “cena” paulistana entre *insiders* (moradores de bairros nobres de São Paulo) e *outsiders* (moradores da periferia); entre outros bons trabalhos.

Não convém me estender mais sobre Goa. O importante para os propósitos do meu estudo é reter a noção “nativa” de que uma família cosmopolita ainda que seletiva se fez por meio da interação sutil entre as pessoas no ato da dança *Trance* e da convivência no enclave *alternativo*, e que essa família atualmente está espalhada globalmente, misturada na rede de redes da Nova Era.



Goa Gil
Fotos: www.goagil.com



Anjuna beach, 1975

2.2 - Uma família viajante

A ilha de Ibiza, localizada no litoral sudeste da Espanha, há 92 km da cidade de Valência, talvez seja a maior concentração de *sannyasin* e *freaks* depois de Goa. Em torno do protagonismo dos discípulos de Osho, desenvolveu-se o hoje pujante mercado de experimentações sensuais por meio de sexo, drogas e dança, que faz da ilha uma espécie de Meca do entretenimento *clubber*. Nos anos 1960, surgiu a expressão “*ibiza bug*”, que denota um certo caráter contagioso das viagens por localidades “exóticas” e o potencial transformador/libertador desses lugares, que provocam nas pessoas (como num passe de mágica) a súbita decisão de nunca mais voltar à vida regulada das cidades (D’Andrea, 2007: 87). A *transição* pessoal gera os “produtos de Ibiza” que, assim como os *freaks* de Goa, vivem majoritariamente em seus espaços e não se relacionam muito com os habitantes *nativos* da ilha.

Os ex-moradores de Ibiza hoje radicados em Alto Paraíso contam que a relação com os *ibicecans* (nativos de Ibiza) é saudável, ainda que distante. Lembram com saudade sobre a tradição das mulheres *ibicecans* que anualmente pintavam (com o cal extraído das montanhas na ilha) todas as casas dos vilarejos, sem distinção de quem era o dono. D’Andrea (2007) sugere que as relações dos “expatriados” com os “nativos” são majoritariamente relações de trabalho e/ou de comércio. A associação em nichos razoavelmente restritivos parece ser uma recorrência da condição migrante (Bryceson e Vuorella, 2002), e os buscadores da Nova Era não diferem de outras famílias de migrantes transnacionais nesse quesito.

Outro canal de comunicação e reunião fundamental para a existência e difusão da *família* são os Festivais livres, “zonas autônomas temporárias” (ZATs) que reúnem por poucos ou muitos dias, milhares de pessoas, compartilhando uma vivência quase

comunitária, em espaços com “regulamentos não escritos” próprios, verdadeiros “universos paralelos” à vida nos grandes centros urbanos.

Os *hippies*, os *sannyasin*, e outros *buscadores*, de acordo com D’Andrea (2007: 113s), são os boêmios do século XXI: pessoas desconstrutoras e inovadoras em busca de um estilo de vida “não burguês”. O novo boêmio não é alheio ao trabalho, ao consumo e ao empreendedorismo, mas procura realizar sua *transição* pessoal por meio do engajamento em atividades produtivas que acionam a alegria de viver. Seria o “novo espírito do capitalismo” do qual nos fala Coutinho (2005). Nem burguês nem proletário. A empresa do boêmio tem pouco interesse pelo lucro, assim como a empresa de sua mão de obra não é dependente da troca por um salário (D’Andrea, 2007; Ferry, 2012).

Ao longo dessa sessão poderemos vislumbrar como as amizades fraternais estabelecidas em Ibiza ou no ambiente de um Festival dão forma a uma socialidade própria entre os *buscadores*. São trocas afetivas duradouras, resistentes à distância física, que dão origem a uma *família* transnacional.

2.2.1 - Os trabalhadores boêmios e os “tempos” de Ibiza

Marija Ludovic, que viveu dez anos na ilha de Ibiza, conta que os *sannyasins* revolucionaram a maneira de dançar, investindo de sensualidade a experiência da música eletrônica, concedendo-lhe ao mesmo tempo um caráter sagrado e profano. Religioso, nos termos do *guru* Osho, porque não se separa a experiência material da experiência espiritual. No ato da dança são exercitados o desapego moral e a ausência de fronteiras pré-estabelecidas. Os *sannyasins* ajudaram a divulgar a noção de que toda a experiência de êxtase, em especial a dança, pode ser tomada enquanto uma

vivência significativa no despertar individual e na emancipação em relação aos condicionamentos. Em mais de uma oportunidade, sempre com entusiasmo, em nossas conversas matinais sobre a vida, Marija me confidenciou histórias sobre jovens com grandes fortunas, explorando o máximo de sensações em vida: dança, flerte, yoga, sexo, drogas, filhos, etc. Ela explica com admiração a trajetória libertadora de seus amigos *sannyasin*, com quem convivia em Ibiza, e como eles abriram precedentes para outros *buscadores*:

These kids were a lot in pressure by their families or the society: what to say, what to do. And for the Americans it was even worst, you know, they have that America (falando com ênfase) thing, they have do do a lot, they need to be the best. And Osho, it is amazing what this guy has done, he could release all these souls. I'm happy the *sannyasin* struggled for freedom and nowadays I don't need to be an Osho *sannyasin* to say fuck you to everybody.

Minha anfitriã conta que existem dois mundos ao mesmo tempo distintos e misturados em Ibiza: de um lado, o mercado de entretenimento e, de outro, a vida dos *hippies* e afins. Ela argumenta que a vida é bem diferente durante a alta temporada e fora dela. A temporada de turismo acontece durante o verão europeu, de julho a setembro, um momento de trabalho intenso e boa remuneração para aqueles envolvidos com as festas, terapias, oficinas, hospedagem e alimentação. Na baixa temporada, quando o fluxo de viajantes se dirige a Goa e outros paraísos tropicais, os *alternativos* sedimentados em Ibiza celebram a vida em uma grande comunidade espalhada pela ilha, sem os excessos dos turistas sedentos por diversão.

No verão, as pessoas trabalham (se revezam) para que a festa nunca pare. São DJs e outros artistas, atendentes de bar, produtores de eventos, lojistas, vendedores de rua, e também os terapeutas, que aproveitam o grande fluxo de pessoas para promover oficinas e oferecer suas práticas. A vida na “noite” de Ibiza é competitiva e há grande

exigência por parte dos turistas, mas também é compensadora. Uma boa performance em Ibiza pode render a um artista reconhecimento internacional. De acordo com Marija, "*the artists who play there, they become super stars*".

Tornar-se um super astro, contudo, está restrito aos DJs e artistas que têm oportunidade de mostrar suas performances nas principais casas noturnas. Outros tantos trabalhadores estão em Ibiza buscando apenas um estilo de vida no qual o trabalho traga satisfações e abra a possibilidade de vivências prazerosas (como entrar gratuitamente nas festas) ou significativas em termos de “sincretismo em movimento” (como aprender a construir uma *tipi* norte-americana ou praticar *yoga*). D’Andrea caracterizou essas pessoas como “trabalhadores boêmios”, por sua busca em conciliar trabalho, diversão e espiritualidade²⁹. O termo foi originalmente cunhado por um jornalista britânico radicado na ilha:

In the eighties, as unemployment grew in Britain, a new breed of tourist reached the island. These weren’t backpackers or two-week booze cruisers, but bright, inquisitive youths for whom the prospect of slaving low pay or subsisting on the dole held little appeal; better to get out there, see the world and catch some sun and fun than stay in rainy, depressing Britain. [...] This bohemian working-class update of the hippie trail was hardly a luxurious existence, but better than stagnating at home. (Matthew Collin *apud* D’Andrea, 2007:114)

Centenas de jovens chegam a Ibiza anualmente procurando empregos temporários em bares, restaurantes, lojas, e promoção/organização de festas. O

²⁹ Os DJ’s também estão incluídos na categoria de “trabalhador boêmio”, mas eles gozam de uma condição peculiar. Aos artistas, na tradição euro-americana, já é concedida a prerrogativa de trabalhar com aquilo que amam e lhes preenche de alegria. No contexto da vida alternativa, os DJ’s são “boêmios” com contrato assinado e alguma estabilidade profissional. Existe um mercado globalizado, com gravadoras e agências de *booking* e promoção de eventos. De acordo com meus entrevistados e também com outros pesquisadores (D’Andrea, 2007; Saldanha, 2007; St John, 2009), Ibiza é um ponto nevrálgico do circuito profissional da música eletrônica de pista em suas muitas tendências (*House*, *Techno*, *Trance*, etc...).

antropólogo Anthony D'Andrea nota que existe um movimento pendular entre Ibiza e localidades tropicais cuja alta temporada ocorre de dezembro a março, como Goa, Tailândia, Américas Central e do Sul, ou as Ilhas Andaman. O dinheiro arrecadado durante o verão na ilha europeia é empregado para desfrutar o calor e a umidade dos trópicos por um bom tempo. Se necessário, os “trabalhadores boêmios” realizam também atividades temporárias no mercado turístico local (nas feiras, nas cozinhas, como guias turísticos que falam inglês, na produção de festas, etc.), o suficiente para manter o estilo de vida despreocupado até retornar à fonte de recursos mais abundante (D'Andrea, 2007:114s).

O boêmio não se preocupa com o *status quo* e assim se diferencia tanto do burguês quanto do proletário. O burguês está preso ao seu empreendimento; o proletário, preso ao seu salário; e o “trabalhador boêmio” está teoricamente livre para se dedicar à atividade que lhe renda mais alegria de viver.

The move, therefore, is not for a revolutionary assault on the status quo, but rather a tactical withdrawal from the sphere of industrial labor. By refusing both bourgeois individualism and proletarian puritanism, the bohemian seeks to engender a work ethic that is based on non-commodified, autonomous and expressive forms. (D'Andrea, 2007: 116)

Para mim os “trabalhadores boêmios” não são apenas aqueles que se põem a viajar constantemente. Nos tempos de baixa temporada, a vida em Ibiza entra em outro ritmo e, nessas épocas, as pessoas que não saem para se aventurar na Ásia, África ou na América do Sul, estabelecem estreitas relações de fraternidade e cooperação para sobrevivência, sem perder o entusiasmo pela vida e seus prazeres.

O suíço Matthias, hoje com 47 anos, que viveu 20 anos em Ibiza antes de aportar no vilarejo goiano do Moinho, lembra de seus bons momentos e das confraternizações: "*Teníamos un buen grupo. Hacíamos fiestas más alternativas, para reunir la gente que vivía en la isla. Todo mucho bien hecho, decoración, música,*

todo". A finlandesa Dwabha, de apenas 20 anos de idade, morando a dois em Ibiza, trabalha vendendo roupas nas praias durante o verão e também gosta do inverno por lá. De passagem por Alto Paraíso, contou-me: "*When you don't have all the tourists, the people who live in the island make the community happens, there's a lot of house parties, dinners, it's nice!*"

Marija Ludovic é artista plástica e especializou-se em iluminação/decoração de eventos. Ela trabalhava na badalada noite de Ibiza durante a alta temporada, mas não gostava do ambiente criado pela corrida atrás de drogas e diversão sem limites. Quem toma mais? Quem gasta mais dinheiro? Aquele frenesi não lhe era conveniente. Diz que a vida na ilha fica impregnada pela tensão dos jovens urbanos de cidades como Londres ou Frankfurt. Ela morava em uma *finca*, uma velha fazenda, nas montanhas, afastada das vilas e relata que:

We used to live for months in the quiet, but during the 3 months of high season, you can't believe it, all that city people with their hungry, looking to spend the maximum, it's too much, too much... Poor boys and girls, some couldn't even remember their names.

Trabalhando nas festas do verão, Marija ganhava dinheiro suficiente para sobreviver a baixa temporada, e suas melhores lembranças de Ibiza são do convívio rural entre os *alternativos* que permaneciam lá sem os turistas – semelhante, ela diz, ao convívio de Alto Paraíso durante todo o ano. Ela distingue seu engajamento profissional com as festas da temporada turística e o envolvimento fraternal das reuniões dos amigos *alternativos* na baixa temporada. Marija afirma que gostava mesmo das reuniões de “*old hippies*” tocando tambor em volta da fogueira, nas quais ela também montava seu equipamento profissional de luzes sem cobrar nada.

Assim como acontece em relação a Goa, para Marija Ludovic, o melhor momento de Ibiza já aconteceu. Após uma breve visita à ilha, em outubro de 2012, ela diz ter certeza de que a mudança para Alto Paraíso foi um passo acertado. Ela avalia

que Ibiza se transformou em uma colônia de “*very rich people*”. As vilas cresceram e, sobretudo ao sul da ilha, o custo de vida está mais elevado. Ela ainda tem amigos morando lá, mas observou que houve uma certa debandada e disse com pesar: “*Ibiza is not the same without the hippies*”. O capitalismo, pouco a pouco, vai afastando os *buscadores* e dissolvendo suas utopias.

2.2.2 - *Os produtos de Ibiza e suas conexões globais*

Marija e Matthias (que moram na Chapada), Valérie e Dwabha (que moram em Ibiza) se apresentaram para mim como “produtos de Ibiza”. São aquelas pessoas que residem na ilha e se transformam pela convivência prolongada no ambiente de busca espiritual, contato com a natureza e sensualidade.

D’Andrea traz em sua pesquisa a referência ao jornal “Ibiza News”, uma publicação mensal (em inglês e alemão), com o intuito de integrar os residentes estrangeiros com a vida social da ilha, promovendo seus laços econômicos, culturais e artísticos localmente e além. Editado e consumido pelos *alternativos* desde 1984, o periódico traz uma coluna chamada “*People from Ibiza*”, na qual são entrevistados pessoas que movimentam a ilha: hoteleiros, cozinheiros, aposentados, artistas, escritores, terapeutas e lideranças de organizações *alternativas* como a escola internacional e a cooperativa ecológica. O pesquisador recolheu trinta e uma amostras aleatórias, das quais, apenas três entrevistados eram *ibicecans* de nascimento (D’Andrea, 2007:58).

Alternativos e *nativos* percebem a ilha de modo diferente. D’Andrea aponta que, no âmago das representações dos expatriados sobre Ibiza, são recorrentes afirmações de que o lugar promove encontros inesperados e transforma as

subjetividades, frequentemente de maneira dramática (D’Andrea, 2007: 58). A partir das revistas e de suas próprias pesquisas, ele faz uma observação que também é válida para as “pessoas de Ibiza” com quem convivi em Alto Paraíso:

Travel and occupation were no longer merely means for economic gain, but became intrinsic components of an exciting lifestyle. [...] Ibiza was often discovered in the context of a tour: a fortuitous vacation or a business opportunity on the island triggered a thirst for self-transformation. As some hippies would put it, the ‘Ibiza bug’ had bitten them. (D’Andrea, 2007: 59)

Marija, por exemplo, chegou em Ibiza pela primeira vez para uma apresentação de luzes no início dos anos 1990, e nunca mais voltou a se fixar no continente europeu. Matthias e Valerie contam histórias semelhantes, relacionadas ao trabalho prazeroso, ao autoconhecimento, e à vida em contato com os bosques, as montanhas, o mar e, sobretudo, em parceria com as pessoas de Ibiza.

A sedução da ilha “exótica” parece estar em dois principais atributos, elencados pelos “produtos de Ibiza” que habitam ou transitaram por Alto Paraíso: estar mais próximo à natureza e estar em contato com pessoas de estilo de vida *alternativo*. Para Lukas Kappel, que mantinha uma casa em Goa (Índia), a ilha espanhola é uma localidade única no continente Europeu: “*Minha primeira vez a Ibiza foi no 1992. Depois disso, vivendo na Índia, Ibiza foi o único lugar que se pode ir na Europa*”.

A observadora Valérie esboçou para mim uma espécie de caracterização dos “tipos” que frequentam Ibiza – e que ela vê também em outras localidades como Goa e Alto Paraíso. Seriam quatro as grandes categorias: o *hippie hippie*, que vive de maneira simples, não tem riqueza material e aprende um pouco de tudo para sobreviver; o *yuppie yuppie*, que ganhou muito dinheiro e agora busca o caminho

espiritual, trabalha por prazer e vive com conforto; os *genius/gurus* que cansaram do “sistema” e querem curar o mundo com suas revelações, inovações técnicas e ensinamentos; e os *chic chic people*, geralmente pessoas com grandes heranças em busca espiritual e que mantêm um alto padrão de consumo, “*they don’t have to work at all*”.

As categorias não podem ser tomadas como identidades totalmente distintas entre si. Existem os *hippie yuppie*, que vivem de maneira simples, como o *hippie hippie*, mas carregam o cartão de crédito para viajar e pagar suas dívidas; e os *hippie chic*, que aparentam externamente ser *hippie hippie*, mas usam roupas de grife e vivem com elevado padrão de consumo. Os *gurus/genius*, na generalização, se descobrem depois dos quarenta ou cinquenta anos de idade. São inventores, os mestres de autoconhecimento e outros potenciais professores e lideranças de novos movimentos. Em algum momento de sua juventude, já foram *hippie hippie*, *hippie yuppie*, ou *yuppie yuppie*.

Eu, na minha condição de antropólogo em campo, com uma bolsa de estudos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), mas levando uma vida consideravelmente simples como as pessoas da fazenda com quem convivía, poderia me enquadrar transitoriamente na imagem de um *hippie yuppie*, que está dedicado a aprender com a vida, se envolve com algumas atividades produtivas, mas não precisa batalhar pelo pão de cada dia. Eu literalmente fazia o pão com minhas próprias mãos, mas podia comprar bastante farinha de trigo e grãos no supermercado com o dinheiro que recebia.

Valérie está mais para uma *hippie yuppie*, com sua bagagem de vivência *alternativa*, habilidades artísticas, dedicação ao trabalho com prazer e sua parte na herança de sua família francesa que lhe permite viver com algum conforto. Mas ela é

também um pouco *guru*, por abrir as portas da transição e do autoconhecimento para outras pessoas. Atualmente oferece oficinas de arte-terapia nos meses de abril/maio e outubro/novembro, pouco antes e pouco depois da movimentada temporada de julho/agosto/setembro.

As categorias que ela elaborou são fruto de sua longa convivência com os muitos personagens que transitam por Ibiza e que são transformados pela vivência na ilha, mas não devem ser utilizadas para separar os grupos. Não existem conflitos *a priori* entre pessoas de diferentes categorias. Os conflitos que presenciei foram internos aos indivíduos. Dramas de uma busca constante para encontrar a própria autonomia e forma de expressividade.

Os *chic chic people* estão nas mesmas rodas de violão e tambor que os *hippie hippies*. É comum encontrar em uma mesma residência a presença de todos os “tipos” e “subtipos” convivendo e compartilhando o abrigo, a força de trabalho e o alimento. As posições não são fixas. Já vi *hippie chic* botando a mão na massa, construindo muro de pedra, trabalhando lado a lado com *hippie hippie* que troca sua mão de obra por abrigo, comida ou dinheiro, para se manter viajando. Não é raro algum *hippie hippie* ou *hippie yuppie* dominar uma técnica de construção ecológica e passar uma temporada na casa de amigos *hippie yuppie* ou *yuppie yuppie* para a realização de uma empreitada.

Matthias é o *hippie hippie* desse pequeno grupo de pessoas que estou falando. Ele, que vive há dois anos na Chapada, lembra de Ibiza com carinho. Chegou lá com 25 anos, um *hippie yuppie*, e ficou até seus 45; disse que não viajava muito, pois gostava da baixa temporada e estava sempre envolvido com alguma atividade. Ele não tem herança, eu nunca o vi utilizando o cartão de crédito, fez a opção por uma vida simples, dedicada ao desafio de cada momento. Nos anos que morou em Ibiza

especializou-se em esculturas de ferro e cimento, trabalhando para hotéis, restaurantes e casas noturnas. Dos vinte anos na ilha, morou durante quinze com sua então companheira e os dois filhos dela. Sem muito dinheiro, foi designer de interiores, mestre de obra e pedreiro na reforma de sua própria casa. O interior da velha *finca* de 400 anos de idade foi transformado, pouco a pouco, pelas mãos de um trabalhador solitário, em uma experiência arquitetônica surrealista.

A transformação de uma pessoa em “produto de Ibiza” faz mais do que fixá-la à ilha indefinidamente. Permite com que se torne participante de um circuito potencialmente itinerante de viagens e oportunidades de vida *alternativa* espalhadas por todos os continentes. Os fortes laços de afetividade e lealdade iniciados na ilha possibilitam a criação de espaços *alternativos*, as “zonas autônomas”, em qualquer outro lugar. Fato é que as pessoas se reconhecem, por suas trajetórias, também fora dali, como se fossem capazes mesmo de “farejar” o paradeiro de outros *buscadores*.

Há, nas falas e nas atitudes das pessoas, uma demonstração de que existe um sentimento compartilhado de pertencimento a uma *família* itinerante, dispersa no mapa das nacionalidades. São parentes sem fronteiras e esta parentela tem muitos lares em diferentes porções do planeta. O alemão Sebastian, que estava de visita, chegou à terra prometida de Alto Paraíso após conhecer as pessoas certas em Ibiza, e não escondeu o impacto de sua breve passagem por lá: "*I lived for 3 months there, and I felt really at home*".

Sentir-se em casa é fundamental na condição de trabalhador boêmio nômade. Uma explicação bem simples foi dada pela belga Isabelle: "a vida de viajante é vulnerável, totalmente exposta aos encontros que cruzam o caminho. Um encontro errado e o viajante pode se perder material e espiritualmente". Daí a importância de

sentir-se acolhido, de ser recebido por pessoas em quem se pode confiar a própria vida, daí a importância de uma *família*.

Quando Valérie viajou para o Brasil, pegou um taxi no aeroporto de Brasília e desembarcou em frente à casa de Lukas. Sua amiga Marija, que não a via há seis anos, a aguardava ansiosa. Quando elas se abraçaram, Sebastian comentou: "*They really look like sisters*". E a *família* só cresce. Valérie deu carona no taxi para sua jovem amiga Dwabha, introduzindo a garota assim: "*I brought my little sister with me*". Apresentadas assim, Marija e Dwabha, que nunca tinham se visto, deram um abraço igualmente caloroso. São laços de afinidade que parecem ignorar as origens nacionais e o passado da pessoa. Para Marija pouco importava de onde veio Dwabha, apenas importava naquele momento o fato dela estar ali acompanhando sua *irmã* Valérie. Se a recém chegada é *irmã* de sua *irmã* que não encontrava há muitos anos, logo, é também uma *irmã* para Marija. O amigo do amigo é reconhecido imediatamente como amigo. Fato é que o "cheiro" da menina lhe foi familiar, porque ela tinha o mesmo "cheiro" de Ibiza.

As chegadas e partidas, os cruzamentos entre as trajetórias individuais e a fabricação sutil da *família*, serão melhor compreendidos à medida que eu for apresentando o cotidiano de Alto Paraíso, hoje uma cidade povoada por *sannyasin*, *Goa freaks*, "produtos de Ibiza", *hippies hippies*, *chic chic people*, etc..

2.2.3 - Os Festivais livres: ZATs e os “primitivos do futuro”

Woodstock é um marco da contracultura dos anos 1960. Provavelmente é o mais famoso dos encontros de milhares de pessoas com o propósito de celebrar a vida e estabelecer um espaço de convívio *alternativo*. Sexo, drogas e *rock'n roll* era um dos lemas da época. De acordo com o arauto contraculturalista Allan Watts, esses três elementos estão ligados diretamente à questão da liberdade individual em relação aos condicionamentos “ocidentais” em sua versão norte-americana. O sexo, no cristianismo, é um dos grandes tabus, algo sobre o qual se faz piada, mas não se fala diretamente. As drogas eram o inimigo “número um” das autoridades governamentais e religiosas – um perigo a ser evitado já que associado aos mexicanos e outros indivíduos socialmente marginalizados e à criminalidade. E o *rock'n roll*, música de origem afrodescendente, que fazia os jovens brancos soltarem seus corpos como não se permitia até então, era o próprio diabo para os conservadores estadunidenses (Watts, 2002).

Os festivais de *rock* são os predecessores diretos das festas de Goa. Como disse Goa Gil, a “revolução da consciência” viajou meio mundo e aportou nas praias desertas do litoral indiano. A transição do *rock* ao eletrônico em Goa ocorreu paralelamente à própria emergência da música eletrônica de pista na Europa e nos EUA. Mas engana-se quem acredita que *Woodstock* é, de fato, a inauguração de um modelo de festividade. O antropólogo australiano Graham StJohn realiza um trabalho muito interessante de investigação sobre as origens do fenômeno e encontra suas raízes na Jamaica (St John, 2009: 29).

Nos anos 1950, os produtores de festas reuniam as comunidades nas periferias de Kingston em torno dos “*Sound Systems*” (traduzido no Brasil por “Equipes de

Som”) para dançar o *rythm&blues* norte-americano e suas variantes locais. Nos mesmos anos 1950, os imigrantes jamaicanos em Londres reproduziam as festividades de sua terra natal, na periferia da cidade, à revelia das autoridades, *raving all night long*³⁰. Os *Sound Systems* eram iniciativas de levar diversão para as pessoas onde quer que fosse. Qualquer lugar pode ser transformado em espaço para a festa: uma fábrica abandonada, uma fazenda, um estacionamento, um parque público, as praias, etc. A montagem de um equipamento de som para realizar a festa representava a oportunidade não só de ouvir música e dançar, mas também era empregada como um canal de manifestação da criatividade da comunidade imigrante. Assim, um *Sound System* seria mais do que apenas um equipamento de reprodução sonora de propriedade privada, era uma estratégia de mobilização social. Recuperando a antropologia dos rituais de Victor Turner, St John argumenta que os eventos centrados nos “*Sound Systems*” eram autênticas *communitas* nas quais se reafirmava a identidade afro-caribenha (St John, 2009: 31-44).

Absorvida pela contracultura então emergente, as festas afro-caribenhas foram reinventadas como *Free Festivals*, “Festivais livres”, eventos que reuniam a juventude desviante para dançar *Rock’n roll* ao som de Pink Floyd (na Inglaterra) ou Grateful Dead (nos EUA). Posteriormente o *Techno*, o *Acid-house*, o *Trance* e outras vertentes da música eletrônica de pista contribuíram para a propagação de um termo e o estilo de festividade *Rave* (St John, 2009: 35-41). Esses festivais livres consolidaram-se ao longo das últimas décadas como momentos de fazer amigos, reencontrar amigos, compartilhar conhecimento e difundir a “revolução da consciência”.

³⁰ Numa tradução literal: delirando (em transe) toda a noite.

Voltando nosso foco para família ou *communitas* do *Goa Trance*, uma família viajante desde seus “*old times*”. O “nativo” Tom Rom avalia:

The passion for travelling and picking up experience means that you keep on meeting everyone on dancefloors scattered around the globe. The rituals of greeting, after not having seen each other for months or perhaps years at a time is far more enthusiastic than in any other scene. (Rom, 2011:72)

Essa família, como St John interpretou, é formada por “primitivos do futuro” (St John, 2004a). Ele situa o escritor-historiador anarquista Hakim Bey como “*poetic inspiration for cooperative, consensual, non-commodified dancescapes amplifying re-enchantment and the liberation of desire*” (*op. cit.*: 218). Os “primitivos do futuro”, de vida nômade, viajam a procura de terras sem males, na qual o equilíbrio entre o masculino e o feminino possa se reestabelecer e a “humanidade” reencontrar sua plenitude enquanto seres da natureza – pelo menos até a polícia desligar o som.

Bem no começo de minha trajetória de pesquisa, enquanto ainda explorava o universo do *Goa trance* para encontrar um “problema antropológico”, fui convidado a participar do Festival Universo Paralello, de 27 de dezembro de 2009 a 7 de janeiro de 2010, no litoral da Bahia. Areia branca, mar, coqueiros, como em Goa. *Freaks* de todas as idades, de inúmeras partes do mundo, com seus filhos e netos, acampados formando uma realística experiência de “comunidade alternativa”: compartilhamento de comida, água (produto escasso), presentes, trocas de afeto e conhecimento técnico sobre “sobrevivência” no acampamento. A música permanece ligada 24h por dia em cinco ambientes com estilos musicais diferentes, do “tradicional” *Goa Trance* com mais de 147 batidas por minuto (bpm) e efeitos psicodélicos, passando pelo hegemônico *Psytrance* (+- 140 bpm) à chamada “pista alternativa”, que apresenta

novas tendências com levadas mais lentas que variam de 130 a 135 bpm e inovações rítmicas oriundas do cruzamento entre múltiplos estilos.

O festival é uma cidade, com duas praças ou ruas de alimentação, banheiros públicos, trânsito intenso de pessoas, uma rua com lojas de vestuário e peças de arte, muitos vendedores ambulantes de seus próprios trabalhos, e um eterno entre e sai de DJs se apresentando nas pistas. Não vi brigas. Não houve registro de morte para aquele ano. Apesar da dificuldade no acesso a água “doce” para o banho, as treze mil pessoas presentes conviveram pacificamente durante aqueles dez dias. Os promotores do evento organizaram um programa de redução de impactos ambientais, distribuindo cinzeiros e realizando coleta seletiva do lixo produzido (que não é pouco).

É claro que a paz interior dos Festivais contrasta muitas vezes com o tumulto causado pelo grande fluxo de pessoas para a localidade sem infra-estrutura. Sem falar no tempo de montagem dos palcos, áreas cobertas e lojas, que podem se iniciar com até três meses de antecedência, a “zona autônoma temporária”, durante seu ápice de movimento, tem um impacto profundo na vida ao seu redor. Eu não vou me aprofundar nessa análise, mas é bom dizer que as festas atualmente acontecem quando existe um mínimo de interesse da localidade hospedeira³¹. Quando os *hippies* não são bem vindos, eles simplesmente vão embora e escolhem outro lugar mais receptivo.

Um Festival é também local de *transições* pessoais. Durante a semana que lá passei, convivendo no Universo Paralello, aprendi massagem ayurvédica, aprimorei o malabarismo, me submeti a um ritual terapêutico com dança de olhos vendados, assisti espetáculos circenses, conheci uma antropóloga holandesa que estudou o

³¹ Pat Caplan faz um interessante registro sobre o “choque de civilizações” entre a comunidade local da ilha de Máfia, Tanzânia, e os organizadores de um grande Festival livre que não aconteceu (Caplan, 2011).

festival “Burning Man”³², conheci melhor os companheiros que viajavam comigo, e fiz um amigo suíço (vizinho no acampamento) que posteriormente encontrei em Alto Paraíso.

Vale a pena reter-nos um pouco na qualidade do encontro, das trocas sensíveis que são possibilitadas em eventos dessa natureza. O contato corpo a corpo da massagem, a concentração para executar os malabares, o desprendimento necessário para dançar livremente de olhos vendados sem medo de cair ou trombar na pessoa do lado, e, sobretudo, a simpatia e o posterior reencontro com o vizinho de barraca, foram situações que me aproximaram da realidade “molecular/tribal” desses “primitivos do futuro.” Das palavras de Tom Rom:

The friendships that have been made span all cultures, nations and religions. The openness that is lived makes racism, nationalism, sexual preferences and religious hate totally obsolete. Goa festivals, like the hippie communities in the sixties, are the manifestation of the archetypal future global society in which freedom, love, a lust for life and a sense of togetherness count much more than any differences. (Rom, 2011:72)

Michel Maffesoli, acadêmico que demonstra entusiasmo com as festividades e os rearranjos sociais contemporâneos, sugere que, na sombra do deus grego Dionísio, símbolo da sensualidade e das orgias, esses eventos expressam um movimento de “restauração da virtude própria da socialidade” (Maffesoli, 1982: 96), que teria sido apagada com a difusão da lógica utilitarista. Ele parte do pressuposto que a lógica hegemônica teria domesticado a sensualidade dionisíaca e que existe uma “lógica passional que anima, ontem e sempre, o corpo social” (Maffesoli, 1982: 11). Mais

³² O Festival *Burning Man* acontece anualmente nos EUA. Não é permitida a circulação de dinheiro na cidade temporária. As pessoas trocam coisas, conhecimentos e serviços diretamente. Ao final, um grande “homem de vime” é queimado simbolizando a emancipação dos indivíduos em relação ao capitalismo. A comunidade permanece conectada à distancia e em pequenos encontros durante todo o ano (Quaack, 2007).

uma vez a evolução para a Nova Era implica um certo redescobrimto de mistérios bem antigos, daí St John falar sobre “primitivos do futuro”.

O apelo à emancipação do indivíduo e o despertar para uma realidade sensual dionisíaca é constante. Drogas circulam livremente. Ao longo de um festival, os temas do (((amor))), da fraternidade, espiritualidade e ecologia são rearticulados em publicidades, palestras, oficinas, músicas, pinturas e conversas descompromissadas na área do camping, na praia ou na hora das refeições. E não se pode esquecer do elemento central dessa mobilização, a dança e toda a liberdade e conexão espiritual que ela pode ativar.

Do ponto de vista empreendedor, Festivais são um negócio de risco. De acordo com um empresário/artista/ativista carioca, pode-se faturar um bom dinheiro e pode-se perder todo o dinheiro, o importante é que a música não pare, mesmo no segundo caso³³. A sensação que me foi passada por frequentadores já habituados e envolvidos com o circuito de festas há mais de uma década no Brasil e no exterior, é que a festa nunca pára. Uma carona, uma nova amizade, uma nova cidade para conhecer, uma “tribo local” diferente; o reencontro com velhos amigos, velhos desafios de transporte para chegar lá, e a constatação de uma “família global”³⁴.

Não acompanhei essa *família* em sua condição itinerante, fiz a opção por observar a sua “reterritorialização” que tornou ainda mais evidente para mim a noção de uma *família* que atravessa as fronteiras das nacionalidades e oferece suporte afetivo e material para os viajantes. Mesmo para aqueles que trabalham no circuito de festas tocando, construindo estruturas de bambu, vendendo artesanato ou oferecendo

³³ Os produtores de festa sobrevivem majoritariamente do circuito comercial de eventos que mobilizam a juventude das grandes cidades.

³⁴ Além da família *Trance*, outra tribo nômade ligada à rede de redes da Nova Era com reuniões internacionais periódicas espalhadas pelo globo terrestre é a tribo ou família *Rainbow (Arco-Íris)*. Iniciada nos EUA, as reuniões (*gatherings*) do *Rainbow*, normalmente sem eletricidade, são consideradas as experiências mais aproximadas do ideal da Era de Aquário nos termos de reciprocidade e ecologia.

terapias, há sempre um lugar para onde retornar durante a inatividade. No caso de Alto Paraíso, Ibiza, Goa e outros enclaves *alternativos*, a *família* estará lá esperando com muitos abraços longos e apertados.



“Primitivos do futuro” - Universo Paralelo 2009/2010



Fotos: Beto Vilela www.plurall.com

2.3- A vulnerabilidade do viajante e sua cura: a família

Da jornada à Índia, no contato com os *gurus* e a vida de prazeres à beira-mar, e o caminho de volta povoando “zonas autônomas temporárias” como os Festivais e outras de caráter mais permanente como Ibiza, *buscadores* da Nova Era desenvolvem uma diferente sensibilidade na sua relação com o mundo. Por se tratar de uma condição de *transição* pessoal, existem fases nesse processo. Como nos rituais de

Victor Turner, o senso de pertencimento a uma *communitas* é precedido pela liminaridade da *transição*. O primeiro momento é aquele de distanciamento em relação à condição anterior. De cristão batizado a *buscador* de uma verdade espiritual, o primeiro passo é ficar consciente sobre os próprios condicionamentos, questioná-los de dentro para fora, *freak out!* Assim foi no movimento *hippie* dos anos 1960; assim foi no *ashram* de Osho; assim acontece nos inúmeros festivais de *Goa Trance* pelo planeta e nos enclaves contraculturais como Goa e Ibiza.

Timothy Leary caracterizava esse processo de transição em três fases: *turn on, tune in and drop out*. Ou seja, ligue-se, sintonize-se e saia do *sistema*. No ato de *drop out* ou *freak out*, o indivíduo despertaria para uma nova condição de imersão no oceano espiritual. A *transição* é, sobretudo, uma experiência individual que implica colocar-se em movimento. Existem diferentes profundidades no comprometimento com esta mudança de “mentalidade”. A categoria *transição* aparece, nas falas cotidianas, como um mecanismo que justifica a liminaridade, uma incompletude em relação à plena realização espiritual. Como discutido no capítulo anterior, o “sincretismo em movimento” tem como característica importante o reconhecimento de uma “imanência imperfeita”, a necessidade “humana” de uma *busca* continuada para despertar o *eu divino* (Amaral, 1999). Nesse processo, condicionamentos do “passado” reverberam no presente e se constituem em desafios a serem enfrentados e superados. A Nova Era é um lugar a ser atingido, ela não é uma solução acabada.

Maluf teoriza que a trajetória individual de um *buscador* envolve momentos bem definidos de “crise” acompanhados de uma “revelação”, implicando em uma situação ritual de ruptura e recomeço (Maluf, 2007c: 9). Primeiro vem a “crise”, um mal-estar físico ou espiritual que indica a necessidade de trilhar novos rumos. Esse mal-estar é seguido de uma “revelação” espiritual, um despertar pós-crise. A

antropóloga sinaliza a existência de uma passagem para uma busca “mais elevada” concomitantemente ao abandono da preocupação individual gerada pela “crise” – caminha-se do tratamento de uma dor nas costas à busca pelo amor universal. A “crise”, nesse sentido, pode ser pensada como indicador de uma conturbação mais profunda. A *busca pela autoridade interior* tornar-se-ia, nessa passagem, muito maior do que a crise pontual que lhe dera início (Maluf, 2007c: 9).

Em outros termos, a “crise” seria como o “*turn on*”, o evento que liga o indivíduo e urge uma mudança de rumos. A “revelação” opera como “*tune in*”, sintonizando o indivíduo a uma realidade *alternativa*. Em seguida, vem o “*drop out*”, a decisão de seguir uma trajetória diferente daquela convencional.

Nas rotas desse despertar espiritual, o *buscador* modifica paulatinamente suas redes sociais. Para Maluf, “novos amigos, um sentimento mais forte de comunidade substituem ‘relações não adequadas’ por outras” (Maluf, 2007c: 14). A autora evidencia em sua pesquisa que, após as primeiras experiências espirituais, muitos sujeitos “avaliaram que não poderiam manter suas antigas relações de amizade” (*op.cit.*: 14). Trata-se da fragmentação da identidade pessoal, acompanhada da reconstrução de uma nova identidade de caráter coletivo, do tipo *communitas*.

O processo de *transição* (da “crise” ao *freak out*) implica uma condição de liminaridade na trajetória individual do *buscador*. Essa liminaridade pode ser vista como uma condição de vulnerabilidade psíquica, física e mesmo jurídica, concomitante à própria situação de trânsito entre contextos sociais diferentes. Com base na bibliografia sobre identidades transnacionais, é válido afirmar que as vulnerabilidades não são uma exclusividade dos nômades *freaks*, mas constituem uma condição típica de contextos migratórios que demandam continuada renegociação para a construção de novas relações com os lugares hospedeiros. A vulnerabilidade

está implicada na insegurança em relação ao *status quo* do migrante, sendo variável conforme a conjuntura política, econômica e social na qual está inserido (Basch *et alli*, 1994; Bryceson e Vuorella, 2002; Ribeiro, 2000b e 2000c).

De maneira generalizada, pode-se dizer que a sensação de “perda das referências” identitárias e geográficas é um degrau no processo de transição mais amplo de descoberta de novas referências pelo estabelecimento das conexões com outras pessoas e lugares. À medida da criação de novos vínculos sociais, a experiência de vulnerabilidade tende a ser mitigada. Para o caso específico dos *buscadores* que se põem a viajar pelo mundo procurando uma Nova Era, a multiplicidade de influências estimula o abandono consciente da sensação de segurança ofertada pelas antigas relações com lugares, pessoas e coisas. Ao longo dessa *transição*, a insegurança, a vulnerabilidade, deixa de ser um problema, constituindo uma oportunidade para o estabelecimento de outras associações. Por exemplo: só seria possível descobrir-se habitante do planeta quando abandonada a percepção de rígida filiação a uma memória “local” ou “nacional” específica.

Gustavo Lins Ribeiro ao estudar os “bichos-de-obra”, uma elite entre os trabalhadores de grandes projetos de infraestrutura, argumenta que estão sujeitos a um processo constante de fragmentação e reconstrução de suas identidades enquanto participantes de um circuito itinerante, volátil e global de oportunidades de trabalho (Ribeiro, 2000c). Ribeiro entende a fragmentação da identidade como um “fluxo em aceleração crescente de mudanças de contextos de encontros sociais e comunicativos e uma múltipla exposição a agências socializadoras e normatizadoras, elas mesmas também viajando num fluxo acelerado de mudanças” (*op. cit.*: 42). A fragmentação é acompanhada de uma reconstrução, uma reelaboração das referências, e os “bichos-

de-obra”, pouco a pouco, assumem “a identidade de habitantes permanentes do circuito migratório dos grandes projetos” (*op. cit.* : 43).

Emerge daí uma nova identidade transnacional. Apesar da “desterritorialização” no sentido da perda de possibilidade de realizar uma associação unívoca entre território, cultura e identidade, os habitantes desse circuito migratório desenvolvem afinidades com o meta-lugar que é o “grande projeto”. Seja na Argentina, no Paquistão ou na Nigéria, existem traços comuns que atravessam os diferentes projetos e seus acampamentos e permitem a construção de vínculos entre o indivíduo e sua forma de vida enquanto “bicho de obra” (Ribeiro, 2000c: 49-50).

Ribeiro exemplifica que um “adulto italiano”, à medida de seu engajamento nas redes sociais de “grandes projetos”, sua morada em acampamentos, amizades com colegas de outras origens, ajustamento às expectativas de sua função profissional e afastamento de suas redes de origem na Itália (parentesco, escola, emprego) vai, gradualmente, se transformando em “bicho de obra”, habitante de uma “pequena aldeia do sistema mundial” (Ribeiro, 2000c: 50). Essa identidade transnacional ganha coerência a ponto das novas gerações, crescidas e educadas no contexto dos “grandes projetos”, encontrarem dificuldade de adaptação à vida sedentária nas cidades.

A vivência de um meta-lugar no qual se desenrola uma vida social transnacional é também uma característica das comunidades de diáspora. Para James Clifford, as diferentes culturas diaspóricas como judeus, gregos, armênios e os imigrantes africanos na Europa apresentam em comum o fato de localidades fisicamente distanciadas tornarem-se efetivamente o lócus de uma comunidade singular, por meio da circulação contínua de pessoas, produtos e conhecimento (Clifford, 1997: 246). As redes migratórias constituem, no argumento de Clifford, a dispersão de um mundo social ligado por meio de formas culturais tais como relações

de parentesco, circuitos de negócio e trajetórias de viagens, “*as well as through loyalty to the religious centers of the Diaspora*” (Clifford, 1997: 248).

O autor generaliza que as diásporas podem ser caracterizadas pela existência de conexões descentralizadas e laterais enredadas por memórias de deslocamento, adaptação, resistência ou sofrimento. Ele diferencia as comunidades diaspóricas daquelas comunidades de imigrantes “assimilados” pelos Estados-nação hospedeiros. As diásporas seriam, nesse sentido, identidades mantidas por meio de redes transnacionais construídas a partir de múltiplos vínculos sociais implicados em práticas de acomodação e/ou resistência aos lugares hospedeiros e suas leis, jamais “assimilação” (Clifford, 1997: 50-51).

People whose sense of identity is centrally defined by collective histories of displacement and violent loss cannot be ‘cured’ by merging into a new national community. [...] Positive articulations of Diaspora identity reach outside the normative territory and temporality (myth/history) of the nation-state. (Clifford, 1997: 250)

Diásporas, eminentemente, são articuladas por meio de um senso específico de cosmopolitismo, um “*feeling global*”. O discurso diaspórico, segundo Clifford, “*reflects the sense of being part of an ongoing transnational network that includes the homeland not as something simply left behind but as a place of attachment*” (Clifford, 1997: 256). Ao conceito de diáspora deve-se reunir a noção de “utopos”, a terra natal remota e muitas vezes inatingível, a qual a comunidade diaspórica pretende, um dia, reencontrar ou recuperar. O autor argumenta que “*the empowering paradox of Diaspora is that dwelling ‘here’ assumes solidarity and connection ‘there’. But ‘there’ is not necessarily a single place or an exclusivist nation*” (*op. cit.*: 269).

No caso dos *buscadores* de uma Nova Era, o “utopos” de origem/destino dessa comunidade diaspórica é a *Mãe Natureza*, *Pachammama*, entre outros nomes. Vimos

no capítulo anterior que a *Natureza* é tida como uma espécie de berço da “humanidade”, do qual o “ocidente” teria se distanciado e para o qual os *buscadores* pretendem retornar. Fazem isso por meio de sua *transição* individual e da criação de “zonas autônomas temporárias” intersticiais aos mapas dos Estados-nação. A “cura” para a “desterritorialização” não está, como alerta Clifford, na assimilação pelas tradições do local hospedeiro – o *buscador* não se transforma em indiano ou ibicecan. A “*homeland*” dos *buscadores*, a “cura” para a vulnerabilidade de sua *transição*, parece ser encontrável no seio da *família*, presente nos enclaves *alternativos* e também nos Festivais.

Buscadores da Nova Era, como em outras culturas diaspóricas, também sentem saudade de suas antigas relações em algum momento de sua jornada; eles e elas também têm suas dúvidas em relação ao futuro; mas o que caracteriza essa tribo globalizada é justamente a facilidade com que se entregam às situações efetivas do presente vivido e o fato de terem feito a opção deliberada (expressiva) por entrar numa vida em busca continuada pelo derradeiro “lar”. Uma vez que o futuro é moldado pela ação das pessoas, mas não pode ser plenamente controlado, cada um procura focar-se nos seus enfrentamentos contra as suas próprias inseguranças ou “crises” características do processo de *transição*.

A rede-família transnacional aparece como uma estratégia que possibilita a existência de vida *alternativa* em sua forma nômade oferecendo abrigo, comida, trabalho e afeto aos viajantes em suas *buscas*. Após o *drop out* ou *freak out*, a outrora “loucura” vai se efetivando enquanto “normalidade”. Ser *freak* virou um estilo de vida, uma opção de organização social, que conecta a vida de milhares de pessoas. Já não se pode mais dizer que a contracultura é um fenômeno da juventude, pois as pessoas amadureceram, fizeram filhos, ajudam na educação dos netos e construíram

bases que aceleram, para os mais jovens, o processo de emancipação e ingresso na *communitas* da Nova Era.

Marija Ludovic diz que a decisão de colocar-se em movimento, procurar um novo “lar”, é uma decisão sem volta. Ela admira a bravura e lealdade de seus amigos viajantes:

You know this tribe thing; I made a decision, like Kasper, Matthias, Sonic. I admire these travelers because they are strong and brave to go on with their decision, there's nowhere to come back. Maybe I could have more money with my projections in Europe, but this is not what I want. That's why I'll be always here for these people, and I trust them, they can have everything from me because I know they are loyal.

Assim a rede-*família* da Nova Era ganha força, por meio da confiança e lealdade que conecta os *buscadores*. Quando há um lapso dessa confiança, então a opção do indivíduo de fazer parte da *communitas* pode esmaecer e as vulnerabilidades de uma identidade fragmentada vêm a tona. É nesse quesito que a existência de uma *família*, enquanto “*homeland*” que conecta localidades geograficamente dispersas, demonstra toda a sua importância. Um espaço-tempo para sentir-se em casa, onde a comida seja boa e existam velhos e novos companheiros(as) dispostos a dar carinho e calor.

3. O “faroeste caboclo” e a Nova Era: breve histórico e alguns contrastes de Alto Paraíso

Antes de entrar propriamente na vida da *família* com a qual convivi, entendo que seja imprescindível um olhar para a história de Alto Paraíso de Goiás e suas diferentes ondas migratórias, que deixaram, cada uma, sua contribuição para o momento atual, produzindo as condições nas quais a *família* se desenvolve localmente. Não tenho a pretensão de produzir uma história da Chapada dos Veadeiros. Não fiz pesquisa sobre as genealogias de fazendeiros goianos nem sobre as populações descendentes de escravos e garimpeiros, por exemplo. Meu intuito é situar o leitor em um ambiente peculiar, a Alto Paraíso de seus muitos *chegantes*. Nas palavras do brasileiro/gaúcho Tantro: “uma encruzilhada cósmica”. Um lugar caracterizado pelos encontros e desencontros entre a expansão da fronteira agrícola do Brasil e as aspirações pela *nova civilização*.

O nordeste de Goiás entra na história do Brasil em virtude das descobertas de ouro no alto rio Tocantins. A corrida pelo ouro no final do século XVIII atraiu os primeiros colonos brancos e mestiços que tiveram suas terras concedidas gratuitamente em regime de sesmarias (Bertran, 1994). A exemplo de outras regiões sertanejas do país, como observa Darcy Ribeiro (1995: 338), distantes do poder central (localizado na costa leste) desenvolveram-se núcleos de poder em torno das figuras despóticas dos latifundiários que se confundiam localmente com o próprio poder público e disputavam as terras entre si.

No século XX, essa porção do “*far West*” brasileiro foi palco de grandes transformações em virtude da construção de Brasília, da expansão da fronteira agrícola e da criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Esse novo

momento intensificou o fluxo de imigrantes brasileiros e estrangeiros para a região, bem como tem provocado o deslocamento de pequenos agricultores para as cidades, proporcionando situações contrastantes. Ainda hoje, em Goiás, desavenças políticas são resolvidas à bala, como me confidenciou um funcionário público: "não importa o cargo do cara, pode ser vereador, prefeito, delegado, se pisar demais no calo dos outros, leva chumbo"!

É nesse ambiente de terras disputadas, habitadas por descendentes de colonos, índios e escravos, um “faroeste caboclo”, como diria o poeta brasileiro Renato Russo, que os *buscadores* de uma Nova Era instalam seus projetos de *transição*. Os *chegantes* de várias partes do planeta carregam seus sonhos e levam à Chapada suas tentativas de vida comunitária, novas práticas terapêuticas e alimentares, uma cultura ecológica e rituais para celebrar o estilo de vida *freak*. A pequena cidade do interior recebeu bem esses *chegantes*, mas com ressalvas. Grandes projetos, como um aeroporto e hotéis destinados ao turismo de massa, foram abandonados – dizem que repelidos pelo magnetismo dos cristais. Outros tantos aventureiros chegam sem grandes pretensões e nunca mais vão embora – porque foram cortados (logo aceitos) pelos cristais.

Na biblioteca municipal, em meus primeiros dias de campo em dezembro de 2010, fui atendido por Fátima, funcionária da prefeitura e entusiasta da história local. Ela, que é *nativa* de Alto Paraíso, indicou-me as leituras disponíveis; invariavelmente, conteúdos produzidos por *chegantes*. Existe na cidade a separação entre *nativos*, *alternativos* e os *de fora*. Os *nativos* são aqueles descendentes de famílias já estabelecidas há muito tempo na região; nesse grupo se confundem outros goianos e brasileiros incorporados à sociedade local. Os *alternativos* ou *chegantes* são os migrantes associados ao movimento da contracultura e às buscas pela Nova Era; já

estão assimilados à paisagem local, com suas roupas largas e coloridas, seu misticismo e suas línguas estrangeiras. Os *de fora* são geralmente os turistas, empresários do turismo não associados aos grupos “locais”, viajantes a trabalho, e outros visitantes que passam curtas temporadas sem demonstrar conexão com *nativos* ou *alternativos*.

Na primeira metade do capítulo, apresento uma história de Alto Paraíso que tem como eixo central o olhar de escritores *chegantes* na cidade. Dou especial atenção ao livro de Luiz Lima, “Entre cimos nublados, uma solidão sem fim: uma corografia contemporânea da Chapada dos Veadeiros”³⁵, resultado de um meticuloso levantamento de dados desde os cronistas das primeiras bandeiras até relatórios de exploradores e viajantes dos séculos XIX e XX, enriquecido com as experiências e testemunhos do próprio autor. Acrescento à narrativa, além das minhas próprias contribuições (fruto de observação, conversas informais e entrevistas), dados de estudos historiográficos, etnográficos e geográficos, para melhor situar os diferentes momentos e trajetórias dos grupos que circularam e circulam pela região. Peço paciência ao leitor para acompanhar uma narrativa um tanto quanto longa na qual a cronologia é flexibilizada pela tentativa de sintetizar o desdobramento das muitas histórias que se entrecruzam.

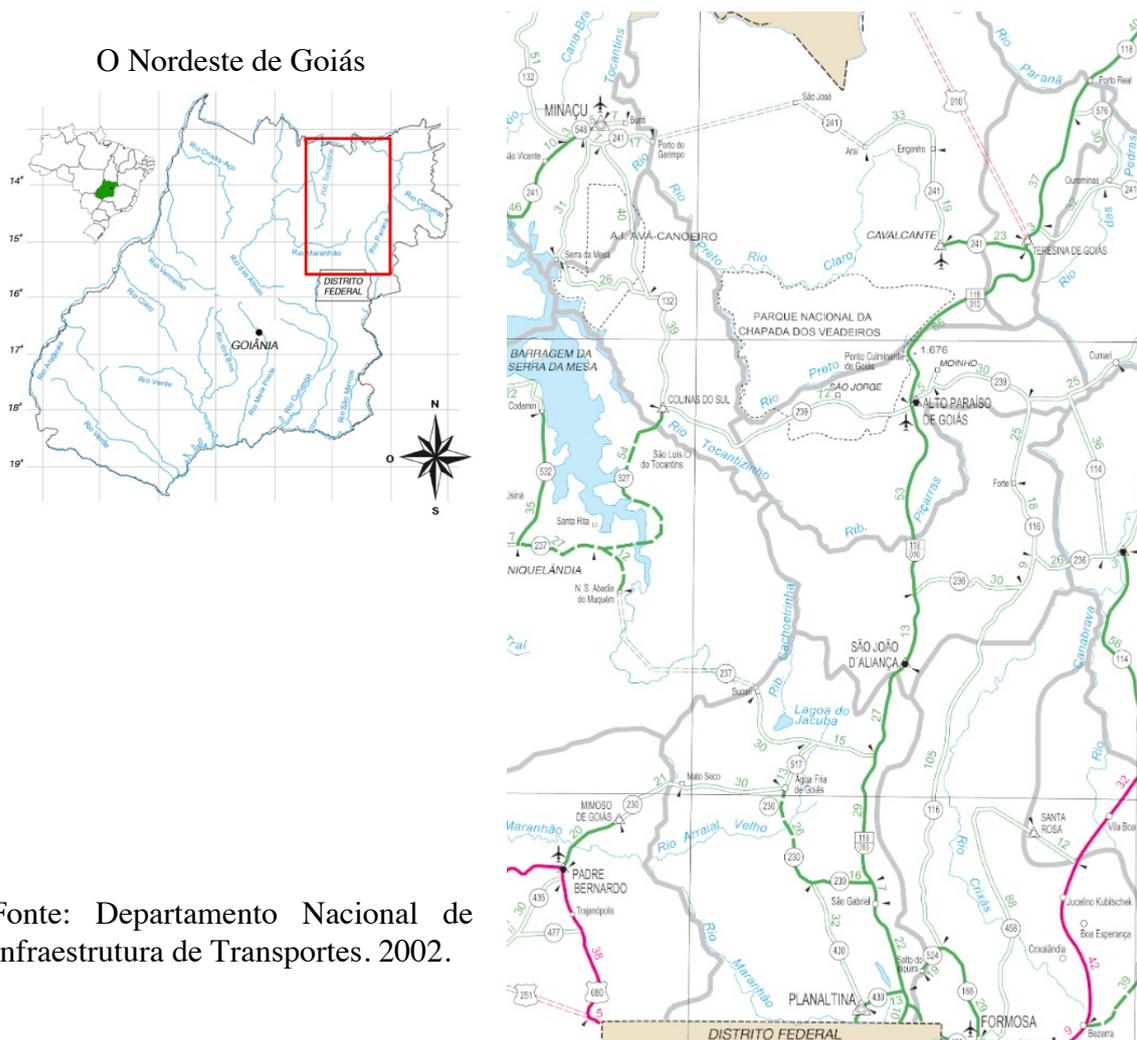
Na segunda metade do capítulo, discuto os encontros e desencontros entre duas realidades sociais que se atravessam: o mundo dos *alternativos* e aquele dos *nativos*. Apresento alguns frutos do encontro entre os diferentes grupos, bem como sinalizo para os conflitos e distanciamentos que existem na cidade. Em Alto Paraíso, as relações entre os estabelecidos e os forasteiros, algo diferente do que preconiza a clássica leitura de Elias e Scotson (1965), não se configuraram enquanto dois grupos

³⁵ Uma “corografia” é uma descrição da paisagem “natural” e “humana” de determinado espaço.

antagônicos que disputam influência. O que observei foram dois (ou mais) grupos que se desenvolvem sem controle ou dominação de parte a parte. Nos dizeres do autor/morador Luis Lima, *nativos* e *alternativos* coexistem por meio de um acordo tácito de *não interação*.

Á guisa de conclusão, retomo a ideia *alternativa* de que Alto Paraíso é uma “encruzilhada cósmica”, traduzindo-a como a convivência entre cosmopolitismos discrepantes (Clifford, 1997). Nas palavras de outro autor lá radicado, Luís Salvi (2008), a cidade é laboratório de um novo modelo de desenvolvimento que daria primazia à “diversidade cultural” e à convivência pacífica entre os diferentes. Reconheço que a *não interação* dos *alternativos* com os *nativos* é uma situação derivada da própria condição fugidia na qual o *chegante* se situa em relação à sociedade englobante. Considero, contudo, sob a luz do pensamento de Johannes Fabian (1983), que a pouca comunicação efetiva entre os projetos *alternativos* e a realidade econômica e social dos *nativos* demonstra sinais de um certo “alocronismo” por parte dos *alternativos* em relação aos *nativos*, o que configura obstáculo para uma sonhada “convergência de caminhos” e o “despertar” de uma “nova civilização”.

Mapa 2: A nova “terra prometida” entre os paralelos 14° e 15° sul



Fonte: Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes. 2002.

3.1 - Um lugar de ‘chegantes’.

3.1.1 - Colonização, exploração do território e a urbanização

Luiz Lima, *buscador* do tipo *guru* radicado na cidade desde 1983, começa sua história pelos primeiros registros escritos sobre o nordeste goiano, realizados por bandeirantes, datados da última década do século XVI. Os colonizadores somente se fixaram na região a partir do século XVIII, nos tempos das bandeiras do Anhanguera II, reconhecido por ter “descoberto” as Minas do Tocantins. Anhanguera II era

algunha de Bartolomeu Bueno da Silva Filho, herdeiro do bandeirante homônimo. Seu pai, o Anhanguera (diabólico, na língua dos goyazes), é considerado pelos historiadores como fundador de Goiás. A ele é rendida homenagem como o organizador da primeira vila da Capitania, a Vila Boa de Goiás (hoje Goiás Velho), em 1726 (Quadros, 2007). Ambos são reconhecidos na história do Brasil como importantes descobridores de minas auríferas e também como implacáveis inimigos dos indígenas (Bertran, 1994; Pedroso, 1994). Em 1740 foi oficialmente fundado o arraial de Cavalcante, importante pólo minerador e núcleo colonizador de toda a Chapada, de onde partiam novas expedições para exploração e posterior ocupação das áreas de maior altitude e também dos vales adjacentes (Lima, 2001: 73-80).

O contato entre colonizadores e populações indígenas no nordeste goiano foi acompanhado por conflitos violentos que resultaram na expulsão e/ou mesmo extinção de muitos grupos que habitavam as proximidades das vilas mineradoras. Aqueles que não foram exterminados ou expulsos, tiveram suas populações reduzidas e foram “aldeados”, uma política que visava fixar a área de residência dos indígenas e integrá-los, uma vez “pacificados”, ao processo de ocupação do amplo território (Chaim, 1983: 43). Segundo Luís Lima: “Na gênese da sua colonização, as referências aos índios os localizavam nas zonas quentes em volta da Chapada, sendo identificadas nas narrativas, pelos cronistas, as tribos dos Crixás e dos Canoeiros” (Lima, 2001:82).

De acordo com a etnohistória, os Crixás (ou Quirixá) habitavam a região compreendida entre os Rios Araguaia e Tocantins, a oeste das montanhas da Chapada. Foram expulsos e/ou extintos pelo estabelecimento dos primeiros núcleos de mineração, tal qual aconteceu mais ao sul com os Goyazes, que dão nome ao Estado de Goiás. Sua língua e sua organização social não foram estudadas. Infelizmente, não

se sabe muito além de especulações sobre o seu destino e possível incorporação por outros grupos (Chaim, 1983: 50; Pedroso, 1994: 18-19).

Os primeiros registros sobre os Canoeiros, por sua vez, datam da década de cinquenta do século XVIII. Sua origem tupi, jê ou cafuza é um ponto polêmico entre especialistas (complicações que fogem ao escopo do meu trabalho). Os Canoeiros ocupavam desde as cabeceiras do rio Maranhão, passando pela confluência deste com o rio Paranã, até as ilhas do rio Tocantins mais ao norte (Pedroso, 1994: 68-71). Sua população foi imensamente reduzida nos últimos séculos e sua área de ocupação bastante limitada. Eles perseveraram no entorno da Chapada, e hoje podem ser encontrados na Terra Indígena Avá-Canoeiro, localizada a oeste do Parque Nacional, entre os municípios de Colinas do Sul e Minaçu, às margens da barragem da Serra da Mesa (que represa o rio Maranhão/alto Rio Tocantins)³⁶.

Segundo as pesquisas de Lima, em 1750, o colono de nome Francisco de Almeida Salermo estabeleceu-se na localidade que passou a ser conhecida como Veadeiros, nome dado em referência ao cão farejador que perseguia os veados campeiros (*Ozotoceros bezoarticus*) durante as caçadas (Lima, 2001:80). De acordo com outra escritora, dona Geraldina Lombardi, a caça ao veado foi intensa durante “mais ou menos um século [...], não só devido à sua carne saborosa, mas principalmente pelo seu couro, muito valorizado na época” (Lombardi, 2009:10). A economia do couro ainda é lembrada no importante curso de água batizado de Rio dos Couros, “em cujas margens acontecia o enfardamento para posterior comercialização” (op. cit:10).

³⁶ Apesar da proximidade, pouco mais de 70 km, os Avá-Canoeiros não tem uma participação frequente na vida de Alto Paraíso. É mais fácil, hoje em dia, cruzar com algum Kaxinauí (tronco linguístico Pano, do Acre) em visita à cidade para dirigir sessões de *ayahuasca*.

Luiz Lima conta que o filho de Francisco, Firmino de Almeida Salermo, junto com José Pereira Barbosa e Manoel Caboclo, constituem o primeiro núcleo povoado:

[...] desenvolvendo plantio de frutas, milho, café, etc., dando ensejo à abertura de novas fazendas e caminhos, descobrindo novos pastos, recebendo novas famílias, batizando serras, rios e sítios com nomes originais, colonizando, enfim, não só o povoado, mas também grandes extensões da chapada, dos vales e dos vãos ao seu redor. (Lima, 2001: 81-82)

Com a colonização, veio a introdução do gado bovino, o garimpo do ouro, e a cultura do trigo. A grande especialidade da região foi a última. Em 1780, o então Julgado de Cavalcante contava com quatro moinhos de trigo. O primeiro deles foi construído a 12 km morro abaixo de Veadeiros, no vale do rio São Bartolomeu, onde se desenvolveu o povoado de nome Moinho (que muitos dizem ser mais antigo que Veadeiros). A atividade econômica tritícola foi lucrativa enquanto os fazendeiros ainda podiam contar com a mão de obra escrava (Lima, 2001:84-5). Conta-se que o cultivo do trigo persistiu em pequena escala até meados do século XX, mas hoje em dia o maior vestígio desta cultura é o nome do povoado onde se instalou o primeiro monjolo.

A vila do Moinho cresceu a partir da comunidade de afrodescendentes libertos das fazendas do vale. Segundo a antropóloga Iara Attuch, “os donos teriam doado lotes a seus escravos mais próximos e as famílias desses escravos passaram a residir ali” (Attuch, 2006: 27). O povoado também recebeu migrantes afrodescendentes de outras partes do Brasil, como da Bahia. A comunidade é um importante berço de conhecimentos sobre plantas medicinais e terapias “tradicionalistas” (Attuch, 2006). O hoje distrito do Moinho (município de Alto Paraíso) também abriga mais de uma dezena de *chegantes* (brasileiros e estrangeiros), alguns estabelecidos há quase 30 anos. A vila é circundada ainda pelo latifúndio do qual um dia foi parte. A

propriedade está fragmentada por seis irmãos goianos que, pouco a pouco, vão vendendo porções de suas terras para os *chegantes* com alto poder aquisitivo.

Ainda no primeiro quartel do século XX, Veadeiros já dava sinais de protourbanização. Em uma região recortada por grandes propriedades rurais, o vilarejo ocupava posição estratégica no encontro da estrada entre Formosa e o norte de Goiás (hoje Estado do Tocantins), direção sul-norte, com a estrada que liga o vale do Rio Paranã ao vale do Rio Maranhão/Tocantins, direção leste-oeste (Albuquerque, 1998:237). Veadeiros foi caminho para muitas das missões técnico-científicas, militares e políticas que mapearam o planalto central. Em seu “Roteiro do Tocantins”, o Coronel Aviador Lysias Rodrigues, então a serviço do Correio Aéreo Nacional, registrou assim sua passagem pelo vilarejo em 1931:

Em Veadeiros, o dono da fazenda, senhor Moisés Nunes Bandeira, compreendendo que só teria os elementos necessários ao serviço da fazenda quando conseguisse ali fixá-los, começou a construir uns ranchos nos quais facilitava a moradia a quantos quisessem trabalhar na fazenda. (Lysias Rodrigues *apud* Lima, 2001:91)

Àquela altura, Veadeiros não era mais do que uma rua com casas cobertas por palha (hoje rua das Palhas). Credita-se a Moisés Nunes Bandeira o estabelecimento dos primeiros serviços e equipamentos urbanos, como a primeira escola. As benfeitorias teriam contribuído para a elevação da vila, em 1938, à condição de distrito de Cavalcante (Lima, 2001: 91-92).

Pouco mais de uma década depois, o distrito foi emancipado, em 12 de dezembro de 1953 (Lima, 2001: 91-92)³⁷. A municipalização ocorre em função da reordenação administrativa do território de Goiás e preparação da área para receber o Distrito Federal (Albuquerque, 1998:239). Segundo as pesquisas da geógrafa Tânia

³⁷ Decretos Estaduais n. 557/1938 e n. 808/1953.

Valle, na década de 1950, “todos eram aparentados. Havia quinze casas, duas ruas, dois carros” (Valle, 2008: 99). A água era canalizada, por gravidade, até as residências; produzia-se mandioca, arroz, milho, feijão e criava-se gado. Produtos como querosene, açúcar, sal e tecidos eram comprados (trocados por produtos da terra) em Formosa-GO e Planaltina (hoje DF), distantes mais de 200km (Valle, 2008:100-101).

Em 1963 foi convocado um plebiscito para escolher um novo nome para o município recém criado³⁸. A cidade estava localizada em terras altas, 1300 m de altitude em média, na área abrangida pela então maior propriedade daquelas paragens: a “Fazenda Paraíso”. De acordo com Geraldina Lombardi, “dizia-se [de Veadeiros] que ficava no alto da Paraíso” (Lombardi, 2009:9), e daí o nome escolhido: Alto Paraíso de Goiás.

Paralelamente ao “crescimento urbano” da sede municipal, durante os anos 1940 e 1950, houve grande fluxo de migrantes para uma baixada distante 30km da sede, estimulados pelo garimpo de cristais de quartzo, ou cristais de rocha³⁹. Segundo Lombardi, muitos garimpeiros se instalaram nas proximidades do hoje Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros “em um lugar que chamavam de ‘Baixa da Égua’, ou ‘Baixa dos Veadeiros’ e que deu origem ao atual distrito de São Jorge” (Lombardi, 2009:11).

A mineração dos cristais era voltada para exportação e aplicação na indústria bélica. Foi uma atividade lucrativa até a substituição do cristal de quartzo por cristais artificiais na indústria. Algumas famílias permaneceram na vila após a desvalorização do quartzo, sobrevivendo majoritariamente da “agricultura de subsistência e do

³⁸ Lei Estadual n. 4685.

³⁹ Alto Paraíso está situada sobre formação rochosa sedimentar, datada por geólogos entre 500 milhões e 2,5 bilhões de anos. A área já foi fundo do mar e passou por longos períodos de fratura provocada por fricções tectônicas na era *Paleo-Mesoproterozóica* que produziram, entre outras coisas, uma grande afloração de cristais de quartzo (Dardenne e Campos, 2002).

extrativismo de flores do cerrado” (Valle, 2008:43). Além disso, a atividade garimpeira foi gradativamente sendo desencorajada a partir da criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (PNCV) nos anos 1960 (Fleischer e Faleiro, 2012: 265).

A mineração, atualmente, é considerada atividade ilegal e anti-ecológica, por sua interferência nas nascentes dos rios. Pequenos mineradores, chamados “cristaleiros”, justificam-se dizendo que comercializam apenas aqueles fragmentos de cristais-de-rocha encontrados superficialmente, não escavados. Diz-se que, hoje em dia, “qualquer pedrinha é vendida, baratinha, mas é”. A questão é controversa, visto que turistas podem comprar grandes peças de cristal no distrito de São Jorge e/ou no centro de Alto Paraíso. As peças de grande volume (que chegam à altura do joelho de um homem de 1,80m) não são pedras nas quais se pode simplesmente tropeçar e colher em uma trilha qualquer.

Apesar dos turistas serem bons consumidores de cristais, a atividade econômica mineradora perdeu muito de sua importância. As novas gerações de *nativos* de São Jorge têm pouco ou nenhum interesse na atividade. De acordo com David Fleischer e Rodrigo Faleiro “parte considerável das famílias dos garimpeiros ainda vive no povoado, com alguns prestando serviços braçais, outros trabalhando com turismo ou como pequenos empresários” (Fleischer e Faleiro, 2012: 267). Nos dias de hoje, descendentes de garimpeiros podem ser encontrados guiando turistas pelas trilhas do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, uma atividade que os jovens consideram mais segura e mais lucrativa do que aquela que sacrificou a vida de muitos de seus ancestrais que eram obrigados a descer buracos de muitos metros

de profundidade, correndo o risco de asfixia e soterramento⁴⁰. As perfurações deixaram marcas que podem ser observadas ainda hoje no interior da unidade de conservação e em suas adjacências.

Dizem os místicos locais que um cristal tem o poder de filtrar as energias negativas do ambiente. Um pedaço pequeno pode manter uma sala ou uma casa “energizada”, ao passo que o grande afloramento de quartzo que caracteriza a Chapada dos Veadeiros seria responsável pela atmosfera de espiritualidade reivindicada pelos *buscadores*. *Chegante* do tipo *guru*, Luís Salvi, argumenta que é possível sentir mais fortes as energias da *Natureza* estando na região de Alto Paraíso (Salvi, 2008). Os cristais, na sabedoria dos *alternativos*, estão associados diretamente a uma maior propensão à *transição* individual e ao “misterioso magnetismo” do lugar. Sob a ótica dos *buscadores*, a força dos cristais contribui deixando as pessoas mais sensíveis para experimentar momentos iniciáticos de “crise” e “revelação”. Num caso extremo, o indivíduo cortado por um cristal, caminhando por uma trilha da Chapada, seria como que impulsionado a tomar a decisão de morar na cidade e aprofundar seu estilo de vida *alternativo*. Aqueles que foram cortados não negam a afirmação, conferindo vontade e intenção à ação do próprio cristal-de-rocha. Na raciocínio “mágico” da Nova Era o cristal com (((amor))) comunica um “chamado” para ficar.

⁴⁰ A transformação de São Jorge em um pólo do eco-turismo demorou até a década de 1980. Sobre as especificidades da vila de São Jorge e sua relação com o PNCV ver Melo (1999) e Faleiro e Fleischer (2012).

3.1.2 - A terra prometida da Nova Era e o crescimento econômico de Goiás

Em 1957 foi estabelecida, nas proximidades do “Morro da Baleia”, às bordas do que hoje é o Parque, a Fazenda-Escola Bona Espero (Boa Esperança, na língua Esperanto). O projeto Bona Espero pode ser considerado um marco na migração de *alternativos* para “o alto da Paraíso”. Assim argumenta Luiz Lima:

Seguindo os princípios espiritualistas de solidariedade e universalismo implícitos ao esperantismo, [aos esperantistas] pode ser atribuído o pioneirismo, pelo menos materialmente visível, de inaugurar, na Chapada, o movimento esotérico e espiritualista. (Lima, 2001:94)

O grupo de esperantistas recebeu orientação espiritual para realizar um trabalho educativo. Eles deveriam procurar uma terra no centro do Brasil para instalar uma instituição com essa finalidade. Os esperantistas inauguram uma era dos *buscadores*. O caso da Bona Espero é emblemático, por isto vou me delongar um pouco mais sobre a sua formação e propósito. Os esperantistas se identificam enquanto uma comunidade global, sem fronteiras, notadamente pela capacidade de interlocução em uma língua desenvolvida com o intuito de realizar uma franca comunicação intercultural. Mais do que idealistas, seus praticantes se consideram realizadores, nos seus pequenos atos, de uma sociedade global na qual todos os seres humanos podem ser concidadãos (Marinho, 1995).

Na fazenda Bona Espero o cosmopolitismo esperantista abriu as portas, em 1973, para um italiano, sua companheira alemã e os dois filhos do casal. Decididos a seguir um novo rumo em suas vidas, relatam que “se desprenderam do supérfluo, se despediram dos altos salários e mudaram definitivamente para o Brasil, em meados de 1974” (Grattapaglia, 1995: 48). Em pouco tempo assumiram a administração da

fazenda-escola, estabelecendo um sistema de vida comunitária e revigorando o projeto de educação e solidariedade, financiado com recursos próprios e por adeptos do movimento esperantista no mundo todo.

Nos anos 2000, ofereciam o segundo ciclo do ensino fundamental (do 6º ao 9º ano), com uma peculiaridade curricular: aulas de Esperanto, além do Inglês obrigatório (Valle, 2008: 73s). Nos anos 2010, já não existe mais uma escola regular. A fazenda-escola hoje acolhe cerca de 20 crianças retiradas judicialmente de suas famílias por maus tratos. A Bona Espero possui uma sede urbana no bairro Novo Horizonte em Alto Paraíso, área com população carente, onde são oferecidos cursos extracurriculares (línguas, profissionalizantes, artes, etc.) e também são abrigados outros projetos de interesse cultural/social⁴¹.

A Bona Espero é pioneira com sua história de hospitalidade cosmopolita, mas não será um caso isolado na história de Alto Paraíso a partir de então. São recorrências observadas outras vezes ao longo desta tese: um casal em busca de qualidade de vida, experiência comunitária, contato com a terra e desenvolvimento/realização pessoal/espiritual. Como uma comunidade diaspórica, os *buscadores* se referenciam à Chapada dos Veadeiros enquanto sua *terra prometida*, à qual estão espiritualmente conectados.

A partir dos anos 1960, outros grupos chegaram à região da Chapada dos Veadeiros e instalaram seus projetos de vida comunitária e espiritualizada, acompanhando alguma missão/orientação superior de encontrar uma *terra* nessa porção do Brasil central para realizar seus trabalhos: Cidade da Fraternidade, Ordem Mística Iniciática Brahmânica, Fundação Arcádia, Estação Terra, Grupo Deus Mãe

⁴¹ Vale dizer que nos anos de 2010 e 2011, a Bona Espero cedeu sua sede no município para os cursos ministrados pelo Centro de Estudos do Cerrado, da Universidade de Brasília, que aguarda ainda em 2013 a conclusão das obras de sua sede própria.

(GDM), Osho Lua e muitos outros (Bandeira e Siqueira, 1998; Valle, 2008). O escritor Augusto Franco alerta aos seus leitores, ávidos por compreender os segredos do paraíso, que a vocação espiritualista da cidade está intimamente ligada aos sonhos e planos que concorreram para a realização de Brasília:

É bom que você saiba que o passado recente de Alto Paraíso está muito ligado à história da capital federal do país e, de certa forma, às profecias de Dom Bosco sobre a localização de Brasília no Planalto Central do Brasil. (Franco, 2007:26)

Os sonhos de Dom Bosco, como já vimos, não estão ligados apenas à espiritualidade, mas também à própria expansão urbana e agrícola do Brasil rumo ao centro-oeste. Não somente os *buscadores* da Nova Era descobriram Alto Paraíso e a Chapada dos Veadeiros. Durante os anos 1960, a região fora inserida nas políticas nacionais de expansão da fronteira agrícola, sendo então reconhecida como importante produtora e abastecedora de arroz e feijão (Duarte et alli, 2002: 149). Nos anos 1970, a ocupação territorial foi acelerada e as fazendas, pouco a pouco, foram se adequando para receber as sementes de um novo ciclo de “prosperidade”. O terreno foi preparado para receber a soja que, para ser economicamente viável, necessita de áreas mínimas cultivadas de 1200 hectares (Duarte et alli, 2002: 149s).

O que interessa aos novos desbravadores é a lógica da produção, reproduzindo, na região dos cerrados, o modelo de desenvolvimento industrial implantado nas regiões sul e sudeste, sem considerar as especificidades da ecologia local. (Silva, 1998:199)

No nordeste goiano, assim como em outras regiões de cerrado, houve instalação de empresas agrícolas de uso intensivo de máquinas; foram aplicados insumos químicos para tornar férteis os solos ácidos e pobres em nutrientes (técnicas desenvolvidas pela Embrapa); e investiu-se na irrigação das lavouras, o que tornou possível a colheita nos meses de seca. A expansão da monocultura de soja foi

acompanhada pela implementação e melhoria da rede viária (Duarte et alli, 2002; Albuquerque, 1998: 246s). Esse processo trouxe um novo migrante para nosso já múltiplo cenário: os *gaúchos* (generalização dada localmente aos migrantes originários dos estados do sul do Brasil)⁴².

Em 11 de janeiro de 1961, o presidente Juscelino Kubistchek criara por meio do decreto n. 49875, o Parque Nacional do Tocantins, com 625 mil hectares, abrangendo desde a margem direita do rio Tocantins até as serras da Chapada dos Veadeiros (vertente de água para a bacia hidrográfica). Em 1966, contudo, o Ministério da Agricultura alertou sobre a falta de recursos financeiros para aquisição das terras e sobre a ausência de recursos humanos qualificados para efetivação do projeto. Argumentava-se que a não indenização/aquisição da área definida em 1961 acarretou prejuízos econômicos para o município de Alto Paraíso (Attuch, 2006: 21). Em 1972, a unidade de conservação teve seu nome mudado para Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (PNCV) e sua área reduzida para 170.000 hectares⁴³. Direta ou indiretamente ligada às demandas da expansão da fronteira agrícola, em 1981, houve nova redução, dessa vez para 65 mil hectares⁴⁴.

Iara Attuch, em sua pesquisa sobre “conhecimentos tradicionais do Cerrado”, argumenta que tanto a expansão da fronteira agrícola quanto medidas de conservação ambiental sustentadas em princípios de preservação de uma “natureza selvagem” intocada, privilegiaram os latifúndios, em detrimento das diversas comunidades camponesas e/ou indígenas. Vale acompanhar um fragmento da sua análise:

O que se tem visto, pelo menos na região do Nordeste goiano, é o predomínio de latifúndios e a escassez de terras para os pequenos agricultores e pequenos pecuaristas. Estes ou têm sua produção

⁴² Nem todos os *gaúchos* estão dedicados à soja. Muitas famílias produzem verduras e frutas.

⁴³ Decreto 70.492, de 11 de maio de 1972

⁴⁴ Decreto 86.173, de 02 de julho de 1981

boicotada no mercado pelo sistema regulador e fiscalizador da produção agropecuária - em face das condições vantajosas dos grandes produtores, ficando à margem das relações de troca -, ou se tornam dependentes dos empregos oferecidos pelos mesmos latifundiários, perpetuando laços de submissão e a situação de pobreza.[...] A proibição total da caça, da colheita de plantas ou do simples trânsito no interior de áreas de proteção alterou modos de vida tradicionalmente existentes que se viram ainda mais pressionados a se sujeitarem a trabalhos exaustivos e mal remunerados nas fazendas ou a migrarem para as cidades, engrossando sua periferia desprivilegiada. (Attuch, 2006:22)

É bom dizer que a regulamentação fundiária na região é bastante precária. Desde o início da ocupação, as terras foram apossadas e transmitidas como herança (e vendidas) sem grandes garantias jurídicas. A socióloga Cleide Bezerra da Silva explica que até a década de 1940 não havia cercas entre as fazendas, os pastos eram coletivos e o acesso às fontes de água era livre. A chegada de novos posseiros acompanhando a expansão agrícola coincide com o aparecimento de cercas, principalmente em áreas de nascentes (Silva, 1998:204). O estatuto jurídico das terras, que ela estudou nos anos 1990, segue inalterado. Faço minhas as suas colocações:

O regime fundiário dominante em Alto Paraíso é a posse de terras, que, geralmente, não possuem título de propriedade, salvo para os grandes fazendeiros. (Silva, 1998: 205)

Já é possível a esta altura desenhar a “encruzilhada cósmica” que acontece nessa porção do Brasil central: antigos fazendeiros, comunidades afrodescendentes, descendentes de garimpeiros, mestiços, novos fazendeiros *gaúchos*, e comunidades rurais *alternativas* em formação. O processo de urbanização de Alto Paraíso é palco para a convivência, nas décadas seguintes, de pelo menos dois modelos distintos de “desenvolvimento”, com suas distintas cosmopolíticas: aquele hegemônico, vinculado

ao crescimento econômico e um outro, vinculado ao misticismo e à “reconexão com a natureza”.

Em 1979, Alto Paraíso virou o foco de uma série de políticas públicas do Governo do Estado de Goiás. O chamado “Plano de Desenvolvimento Integrado de Alto Paraíso” tinha por objetivos fomentar a produção de frutas de clima temperado para abastecer o mercado do Distrito Federal e instalar a Sede de Verão do Governo Estadual, realizando investimentos de infra-estrutura para apoiar esta “função administrativa”, associada diretamente ao incremento do turismo (Valle, 2008: 44). De acordo com Valle, que acessou documentos do extinto Instituto de Desenvolvimento Urbano de Goiás (INDUR), um propósito maior era “fixar a população dos municípios do norte e nordeste goiano em suas próprias regiões, desafogando o fluxo migratório para Brasília” (Valle, 2008: 44).

A *chegante* Geraldina Lombardi (2009:11) argumenta que o Plano viria para socorrer a região conhecida como um “corredor da miséria”. A iniciativa não durou muito e os investimentos foram abortados em 1981, após o falecimento de Ary Valadão Filho, maior entusiasta do projeto e filho do então governador goiano Ary Valadão. A gestão de Ary Ribeiro Valadão (1979-1983), eleito indiretamente por indicação do então Presidente da República Ernesto Geisel, é cercada de polêmicas em relação à megalomania dos investimentos realizados no Estado de Goiás e à descontinuidade de seus projetos. Em 1983, a Assembleia Legislativa goiana instalou comissão parlamentar de inquérito para averiguar denúncias de improbidade administrativa contra o governo Valadão⁴⁵.

⁴⁵ A chamada “CPI da Corrupção” presidida pelo então deputado estadual Ivan Ornelas, não teve maiores implicações para a carreira política de Valadão que foi deputado pelo Tocantins entre 1988 e 1991.

Darcy Ribeiro apontava que a mobilização de recursos públicos aliados à promessa de rápidas e milagrosas melhorias nas condições de vida das populações sertanejas foi costumeiramente empregada por lideranças políticas como uma forma de garantir a lealdade popular (Ribeiro, 1995: 357-359). Esse “redentorismo político”, que exacerba e mistifica as qualidades pessoais do líder, é bem exemplificado por Ary Valadão Filho e seu “Plano de Desenvolvimento Integrado de Alto Paraíso”. Tanto a realização dos investimentos na cidade quanto sua interrupção ficaram atrelados diretamente à figura do jovem político, falecido aos 30 anos em acidente de avião. Aryzinho, como é lembrado pelos moradores, ganhou uma estátua à entrada da cidade. Nas palavras de Luiz Lima: “Às costas da estátua de Aryzinho, uma mochila imaginária carrega os sonhos de uma Nova Era” (Lima, 2001:47). O fim precoce do Plano não apagou as impressões deixadas pela rapidez da transformação.

São construídos, em menos de um ano, como num toque mágico de Merlin, o aeroporto, o Hotel Paraíso, o hospital, a sede do BEG, a Vila SHIS, além da instalação de equipamentos de luz e água, asfaltamento e telefonia, hoje tão essenciais ao convívio urbano. (Lima, 2001:95)

Os anos 1980 seguiram como período de aceleração do crescimento econômico na região. As necessidades de expansão das áreas produtoras de soja alcançaram, após quase 150 anos de isolamento, a realidade camponesa/quilombola dos *kalunga*. A antropóloga Mari Baiocchi “revelou” aos olhos oficiais a existência de uma parentela afro-descendente que ocupava mais de 100 mil hectares no entorno dos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Distribuídos em “quarenta núcleos fundamentais”, os *kalunga* ocupavam as margens direita e esquerda do rio Paranã (bem como seus afluentes) e enfrentavam dificuldades contra

os “pioneiros” da soja, que não reconheciam o grupo como legítimos senhores da terra (Baiocchi, 1999).

O quilombo *kalunga* foi iniciada por afrodescendentes que fugiam de sua condição de escravos da mineração e das fazendas. A maioria negra entrosou com indígenas e mestiços que também fugiam das rédeas coloniais. Orgulhosamente rebeldes, evitaram o contato por mais de um século. Atualmente, os *kalungas* se transformaram em referência nacional na luta pelo direito quilombola à propriedade das terras (MEC, 2001).

Antes “invisíveis” no cenário da Chapada, os *kalungas* foram apresentados a novos desafios após seu mapeamento e aprofundamento do contato com as instituições nacionais e o capitalismo. Ao longo da década de 1990, a rápida inserção do hoje Sítio Histórico *Kalunga* na cadeia capitalista provocou a migração, primeiramente de homens, para as cidades e fazendas da região. Ato contínuo, as mulheres acompanharam o movimento, migrando para trabalhar com serviços domésticos. Esta grande parentela está ramificada hoje por toda a região da Chapada dos Veadeiros e até o Distrito Federal (Jesus: 2007: 50-53).

Os *calungueiros* mantêm fortes laços afetivos com a sua terra, retornando periodicamente para festas de aniversário, casamentos e festejos religiosos⁴⁶. Contudo, a transição do sítio histórico para a cidade e seus arredores parece um processo irreversível. Os serviços públicos como saúde e educação, e as possibilidades de consumo são apontadas como fatores de atração para o meio urbano. Novas

⁴⁶ *Calungueiro* é o termo utilizado pelas comunidades vizinhas quando se referem aos *kalunga*. Os membros deste grupo étnico não utilizam a palavra, apresentando sempre a localidade de origem como referência (eu sou do Vão, do Riachão, de Areias, etc.). Além da comunidade *kalunga*, existem outras onze comunidades de natureza semelhante situadas no nordeste goiano e igualmente com ramificações nas áreas rurais e urbanas dos municípios (Attuch, 2006). No dia-dia de Alto Paraíso, esta diversidade é diluída no arquétipo do *kalunga*, a segunda comunidade afrodescendente mais numerosa da região. A população afrodescendente mais numerosa é a da vila do Moinho, e os moradores e seus familiares que moram em Alto Paraíso fazem questão de não ser confundidos.

possibilidades de trabalho, renda e consumo agradam aqueles que não querem viver “na roça” como os mais velhos; enquanto outros ganham a vida aplicando seus “conhecimentos tradicionais” a serviço dos *alternativos*.

Os *kalungas* ficaram conhecidos nos meios estrangeiros de Alto Paraíso como os “*Black angels*”. Isto porque o conhecimento e a força desses trabalhadores foram essenciais para tornar possíveis a implantação de muitos sonhos *alternativos* em meio à vegetação do cerrado e o solo pedregoso da Chapada dos Veadeiros. Muitos *kalungas* foram buscados no Vão de Almas e outros núcleos de povoamento diretamente para trabalhar nas fazendas dos *chegantes*. A paulistana Shreya, que migrou em 1992 e morou numa “comunidade alternativa”, comenta como vê este encontro:

Há 20 anos atrás eles chegavam de Cavalcante em grupos de homens para trabalhar nas fazendas e olhavam para os carros e para os loiros com cara de espanto. Hoje, eles usam brinco, têm carro e passaram a trazer as mulheres para a cidade. Foi como se eles saíssem da sociedade tribal e fossem direto nesse mundo pós-alguma coisa que a gente não consegue bem definir.

Não só os *kalunga*, mas outras comunidades rurais foram deslocadas para as cidades da região pelo avanço do agronegócio. Ao longo dos anos 1980, foram construídos novos bairros em Alto Paraíso e a população urbana quadruplicou até 1990. Em 1980 eram 2.725 residentes, dos quais 2.186 rurais e 539 urbanos. Em 1990, 4.122 no total, 1.808 rurais e 2.270 urbanos (Albuquerque, 1998:240).

Em 1986 o asfaltamento da GO-118 chegou a Alto Paraíso, encurtando o tempo de viagem, redefinindo a paisagem e ampliando o leque de possíveis *chegantes*. A abertura das novas estradas, durante a década de 1980, facilitou o acesso e estimulou os jovens *buscadores* de então a desbravarem locais como o sul de Minas

Gerais, as regiões das Chapadas (Veadeiros, Guimarães e Diamantina), o litoral da Bahia, e outros pontos do país (Carvalho, 2008: 264). Essa transformação foi responsável por iniciar o movimento de especialização de Alto Paraíso e São Jorge em estância turística ou, como diz Luiz Lima, “balneário de Brasília”. De início, não havia organização para receber os visitantes, ele conta que “as pessoas que conheciam as trilhas começaram a levar os turistas nas cachoeiras”.

Além da maior divulgação do PNCV, houve a emergência do chamado “turismo esotérico”, que está ligado à persistência da migração de *alternativos*, que fez surgir e crescer na região uma grande oferta de serviços terapêuticos e de autoconhecimento: massagens, yoga, meditação, *Shiatsu*, *Reich*, magnetismo, óleos essenciais, etc. (Bandeira e Siqueira, 1998). Tanto o “ecoturismo” como o “esoturismo” contribuíram para o crescimento do setor de serviços no Alto e também no distrito de São Jorge: lojas, restaurantes, terapias, aventuras ecológicas e hospedagem (Albuquerque, 1998: 250-251).

As oportunidades de trabalho e investimento foram preenchidas em larga medida por *chegantes* dispostos a aplicar suas energias em atividades relacionadas: lojistas, *chefs* de cozinha, músicos, donos de pousada, guias turísticos, terapeutas, garçons, etc.. Eu não diria, no entanto, que o turismo por si só tenha atraído todas essas pessoas especificamente para trabalhar no ramo. Os guias, cozinheiros, artistas, terapeutas e empresários que conheci têm sempre alguma outra motivação para estar na Chapada dos Veadeiros, muito além de seu envolvimento com essa atividade potencialmente lucrativa.

O turismo, em suas vertentes ecológica e esotérica, supostamente dá força à ideia de “desenvolvimento sustentável”, distinguindo o município de Alto Paraíso de

sua vizinhança, dominada pelo agronegócio⁴⁷. Cleide Bezerra da Silva, comparando o “desenvolvimento” de Alto Paraíso com o da vizinha São João da Aliança (a 90km em direção de Brasília), avalia que

o nível de politização da questão ambiental e da defesa da biodiversidade da região é ainda insatisfatório. Em Alto Paraíso, está mais presente, uma vez que alguns grupos organizados são identificados com objetivos de defesa da natureza. Com o objetivo de defender e preservar a biodiversidade local, procuram pressionar os poderes públicos no sentido de se elaborar políticas públicas que racionalizem a exploração ecológica. Procuram participar de atividades econômicas que explorem as riquezas locais, mas que utilizem os recursos do manejo para devolver o que retiram da natureza. (Silva, 1998: 219)

Este envolvimento de parte da população do “Alto” com a causa ambiental tem suas razões na migração de *buscadores*. Se, por um lado, o nordeste goiano foi alvo da transformação produtiva voltada para a sojicultura, que poupou oficialmente apenas a unidade de conservação, agora aproveitada enquanto atração turística; por outro lado, é bom lembrar que desde a década de 1960, os Esperantistas e outros espiritualistas já faziam dos arredores do Parque sua *terra prometida*.

⁴⁷ No caso do turismo, crescimento econômico e respeito à natureza podem andar lado a lado, mas não sem controvérsias – o crescimento do número de turistas, por exemplo, tem se demonstrado proporcional ao acréscimo de lixo nas margens dos rios, como demonstram as estatísticas mensais do sítio “Cachoeira dos Cristais”, localizado a 7 km do centro da cidade: em julho de 2007 foram colhidos 237 latinhas, 56 garrafas e 11 absorventes; em julho de 2010, 499 latinhas, 139 garrafas, 15 absorventes e 22 fraldas descartáveis. Não há coleta seletiva no município. Salvo aquelas residências que realizam sua própria compostagem de detritos orgânicos, todo o lixo das casas, hotéis e restaurantes vai para o aterro sanitário nas proximidades do Parque.

3.1.3 – A “comunidade alternativa” diluída na cidade

Alto Paraíso, desde os anos 1970, foi progressivamente inserida nas malhas da contracultura e da Nova Era. Pode-se dizer que um evento crucial para a afirmação da localidade como destino de *buscadores* foi o “Projeto Rumo ao Sol”. Reuniu-se, no Natal de 1980, um grupo de 180 pessoas para iniciar experiência comunitária nas dependências da Fazenda Bona Espero (Lima, 2001: 95-96). Nos dizeres de Luiz Lima, este grupo levou à Chapada

um novo modelo de colonização, baseado nos pressupostos da preservação da natureza, da produção e consumo de alimentos naturais, do crescimento espiritual e da vida em comunidade. (Lima, 2001: 96)

O movimento “Rumo ao Sol” surge de um Encontro de Comunidades Aquarianas na região serrana do Rio de Janeiro no final dos anos 1970. Estabeleceu-se, ali, a necessidade de um próximo encontro ser realizado no Planalto Central, onde haveria de surgir uma grande união e provavelmente uma grande comunidade. Um grupo inicial de três pessoas ficou encarregado de fazer a prospecção do lugar: dois engenheiros florestais e um estudante de mineralogia. Na região da Chapada, conheceram a Fazenda Bona Espero. Conta-se que a chegada daquelas pessoas e o próprio nome do projeto, “Rumo ao Sol”, coincidia com uma instrução enviada por entidades superiores. O grupo não era falante do Esperanto, mas compartilhava dos mesmos ideais de fraternidade universal e ecumenismo⁴⁸. Foram bem recebidos e lhes foi concedida uma porção de terra, em regime de comodato. O projeto em si não teve longa duração, por conflitos organizacionais, financeiros e afetivos (Valle, 2008: 50-51).

⁴⁸ Vale dizer que os Esperantistas não excluem os não-falantes. Partindo do princípio que a língua pode ser aprendida em poucos meses, qualquer pessoa que tenha esperança em um futuro de paz entre os povos, é, potencialmente, um Esperantista.

A partir de 1990, Alto Paraíso é inserida em uma rede globalizada de *buscadores*. Isto não significa que não havia estrangeiros nas primeiras ondas de migração, como os próprios administradores da Bona Espero comprovam, mas que a presença estrangeira se intensificou de uma maneira sem precedentes na história local, transformando a paisagem camponesa do interior goiano em uma paisagem cosmopolita.

Movida por um sonho que teve ainda nos anos 1970, a norte-americana Subhani convenceu seu então companheiro, brasileiro, a explorar as terras do interior de Goiás e encontrar o esplêndido vale localizado entre paredões de pedra. Desta expedição resultou a instalação, em 1991, da comunidade de meditação e permacultura “Osho-Lua”, concedida com as bênçãos do *guru* indiano Osho⁴⁹. A comunidade atraiu brasileiros e estrangeiros iniciados ou não nas práticas de meditação divulgadas pelo *guru*. Esse grupo inseriu, também, a Chapada dos Veadeiros no cenário mundial dos Festivais de *Goa Trance*, elevando exponencialmente o número de *alternativos* estrangeiros e também brasileiros que chegam à cidade.

Subhani viveu por 15 anos na *terra* com seus amigos. As crianças foram educadas na comunidade, mas a adolescência trouxe demandas que forçaram os pais a “retornar” ao convívio urbano. Como em outras experiências comunitárias na região, o “Osho-Lua” também foi palco de conflitos fundiários e organizacionais, que serão abordados no próximo capítulo. Os pioneiros do projeto “Lua” residem hoje em condomínio rural, cada um em sua casa, bem próximo à cidade. A *terra* continua

⁴⁹ *Permacultura* quer dizer, literalmente, agricultura ou cultura permanente. Propõe-se a criação de meio-ambientes sustentáveis por meio de atividades produtivas que respeitem as relações entre os diferentes elementos componentes da paisagem, permitindo sua reprodução diversificada e continuada. A *permacultura* é resultado do “sincretismo em movimento” aplicado à agricultura. De acordo com o criador do sistema: “*La permacultura esta basada en la observación de los sistemas naturales, la sabiduría contenida en los sistemas tradicionales de las granjas y el conocimiento científico moderno y la tecnología*” (Mollinson, 1990: 1).

sendo utilizada para projetos de *permacultura* e como centro de meditação e retiros espirituais. O núcleo fundador da comunidade, apesar de não existir mais a experiência comunitária, segue conectado entre si, conduzindo projetos em parceria e atraindo novos *chegantes*.

Pelos exemplos do “Rumo ao Sol” e do “Osho-Lua” podemos resumir que as experiências comunitárias iniciadas na região de Alto Paraíso tiveram curto prazo de vida. O interessante nessa história é que a dissolução de comunidades não significou o fim das aspirações por uma Nova Era. Os *buscadores* que permanecem na região consideram o “fim” de suas comunidades como uma etapa no processo incessante de *transição* individual. Respondem repetidamente que a experiência comunitária durou enquanto haveria de durar até que se transformou, constituindo mais uma experiência no amadurecimento espiritual de cada um. O “Osho-Lua”, por exemplo, nunca deixou de existir definitivamente, transformando-se em espaço para retiro e *vivências* espirituais, além de manter seus projetos de *permacultura* – agora geridos por meio de visitas semanais à fazenda. De acordo com Shura, que participou do Osho-Lua e de outras iniciativas comunitárias, “nada aqui em Alto Paraíso dura muito tempo porque a vida é efêmera. É bom quando é curto e intenso, e a gente gosta de mudar de brinquedo”.

Essa situação de comunidades fragmentadas não é peculiar à região que estudo, mas sim parece tratar-se de uma regularidade do fenômeno contracultural. A *transição* de indivíduos urbanos, de classe média e alta, em indivíduos quase camponeses é limitada pelo próprio capital cultural dos *alternativos* e sua dificuldade em sobreviver trabalhando na produção de alimentos, na manutenção de casas e fazendas e na convivência com outras pessoas. Como diria Bourdieu, os *habitus* de

classe estruturam as disposições dos agentes sociais. Não somente no centro-oeste, mas também em diferentes localidades do Brasil é válido dizer que:

A experiência comunitária, em si, foi extremamente volátil. Muitos fatores contribuíram para seu fracasso: falta de experiência agrícola; experiências radicais de mudança de comportamento sexual e familiar; desentendimentos entre os grupos e o proprietário da terra, também um comunitário; e falta de condições materiais para perseverar na experiência. (Carvalho, 2008: 265)

Maria Nascimento aponta que, na região do Vale do Capão – BA, as comunidades foram marcadas pelo choque entre expectativas altruístas e comportamentos egoístas. Num primeiro momento, a comunidade se baseia num espírito altruísta, de oferta de trabalho coletivo e usufruto compartilhado dos recursos; ao longo do processo, uns trabalham mais e outros trabalham menos; o desmembramento começa quando os mais trabalhadores e altruístas se sentem desvalorizados e alienados em sua força de trabalho. Das pesquisas de Nascimento, pode-se dizer que, ao doar-se mais, o altruísta esquece de si mesmo, perdendo os rumos de sua própria autonomia. O resultado é uma guinada em direção a um comportamento egoísta que acirra o conflito já existente (Nascimento, 2008: 96-97). A “crise” estabelecida no âmbito do grupo é percebida enquanto uma nova “crise” espiritual individual, reorientando suas *buscas*.

Como “zonas autônomas temporárias” (Bey, 2001), as chamadas “comunidades alternativas” foram criadas pela reunião de pessoas em suas trajetórias de busca espiritual e atingiram um certo ápice por breve espaço de tempo. O modelo comunitário não estava preparado para lidar com os conflitos cotidianos. A dispersão foi a solução dita pacífica para desavenças de propósitos diversos. Os indivíduos se desagrupam e se distribuem novamente pela rede de redes da Nova Era. Quando da

dispersão, o uso do espaço é transformado sem extinguir, contudo, o propósito de *transição* pessoal que dera origem ao movimento em direção à comunidade e à *terra*. Geralmente, a pessoa que adquiriu/investiu na *terra* em primeiro lugar permanece conduzindo seu projeto de vida *alternativa* ali mesmo onde a comunidade não prosperou. Muda-se de “brinquedo” sem abandonar a intenção novaerista.

O cientista social Cesar Augusto de Carvalho alerta que as “comunidades alternativas” sempre foram, desde de seus primeiros passos, o encontro de diferentes trajetórias individuais. Viajando pelo Brasil entre 1984 e 1987, procurando conhecer as faladas “comunidades”, ele encontrou apenas “pessoas com a ‘cabeça’ *alternativa*, vivendo cada um a sua vida” (Carvalho, 2008: 78). Ocasionalmente, essas pessoas compartilham o mesmo espaço e depois se redistribuem. A descontinuidade e a fluidez são características comuns aos projetos *alternativos* (Cavalcante, 2009). Por isso, quando uma comunidade deixa de ser comunidade, os sonhos de uma Nova Era não desaparecem nas pessoas – pelo menos posso assegurar que não desapareceram no horizonte de Alto Paraíso.

No meu entendimento, as “comunidades” dispersaram em virtude da ausência de mecanismos de solução de conflitos. As expectativas exacerbadas de construção de uma nova sociedade idealmente harmônica em termos de fraternidade, misticismo e ecologia teriam inibido a formulação de algum mecanismo de resolução de controvérsia desde os acordos iniciais. A princípio, os fundadores de “comunidades” não contavam com a persistência de condicionamentos culturais dos quais almejavam se distanciar. Quando o entendimento comum e a harmonia idealizada foram perturbados por hostilidades diversas, ninguém sabia como agir. É comum, tanto em comunidades como em ocasiões festivas, a prática de decisão por unanimidade: argumenta-se a favor e contra as posições antagônicas até que todos os interessados

estejam convencidos ou se reconheçam vencidos por um dos lados. Na impossibilidade de estabelecer a unanimidade, as comunidades dispersaram.

Sugiro que o colapso dos diferentes projetos comunitários foi acompanhado por uma transformação das preferências na forma de organização social, privilegiando a moradia individualizada ou em pequenos núcleos, tendo em vista mitigar conflitos envolvendo hierarquia, trabalho e gestão do espaço e dos bens comuns. Sem abandonar os ideais de cooperação, ambientalismo e autonomia individual, os *buscadores* se distribuíram em pequenos núcleos familiares, em muitos casos, ligados como um condomínio ou uma pequena vila rural-urbana. A nova distribuição em uma rede de indivíduos autônomos torna mais raros os conflitos envolvendo a dedicação ao trabalho comunitário e as disputas por hierarquia decisória.

Hoje em dia, entre os *chegantes* em Alto Paraíso, é lugar comum a ideia de que “a cidade é a comunidade”. Assim como no Vale do Capão - BA (Nascimento, 2008), em São Tomé das Letras - MG (Fleisher e Faleiro, 2012), Ibiza (D’Andrea, 2007) e Goa (D’Andrea, 2007; Saldanha, 2009), os *alternativos* se acomodam em meio aos moradores *nativos* e constroem memórias sobre convivência de pretensões comunitárias, apesar do pouco contato com os chamados *nativos*.

A região da Chapada dos Veadeiros, destino de diferentes ondas migratórias, foi se afirmando como um ambiente acolhedor para viajantes em busca de “reconexão com a natureza”, novas experiências espirituais e relações sociais *alternativas*. Remanescentes dos diferentes movimentos comunitários seguem povoando a cidade. Os mais antigos já têm até netos nascidos no lugar e, de maneira geral, estão contentes com a decisão de ficar que tomaram há quase 30 anos atrás. De acordo com o *chegante* Vartan Dias, que é antropólogo e sociólogo formado pela Universidade de

Brasília: “Os projetos foram se dispersando e hoje a comunidade está criada diluída na cidade”.

Essa percepção reflete, por um lado, a intenção de seguir com o estilo de vida *alternativo* e, por outro, um certo respeito ao princípio autonomista “viva e deixe viver”, próprio à convivência urbana e de difícil consecução em ambiente de comunidade rural e responsabilidades compartilhadas. A alemã Sumiran, que participou de experiências comunitárias nos EUA e na Índia, argumenta sobre as vantagens do contexto de comunidades desfeitas formando agora uma “rede de bons amigos” dispersos na região:

Cada um está ocupado com seu projeto de vida, mas eu gosto muito dos encontros da padaria, ou no mercado, ou no banco, porque eu fico contente de saber que aquela pessoa ainda está por aqui. Eu escolhi e gosto agora muito mais de viver num contexto dum povoado que você ainda tem sua individualidade, seu lugar que você é responsável, mas numa rede de bons amigos e vizinhos. Porque na realidade você tem essa troca do coração, mas você não se perde nas reuniões de fazer as decisões sobre a propriedade, a casa.

Marshall Sahlins explica que, nas bases do movimento contracultural e da Nova Era, o foco na transformação individual inibe a manifestação politicamente organizada e concentrada em demandas sociais objetivas (Sahlins, 2009: 4). Não haveria, entre grupos de indivíduos contraculturais/novaeristas, a propensão para o desenvolvimento de instituições com instâncias de poder superiores ao indivíduo, capazes de centralizar a decisão. A distribuição em moradas individuais conectadas como uma “rede de bons amigos” sem a necessidade de participar de longas rodadas de negociação (que transforma amigos em adversários nas contendas comunitárias),

parece consonante com uma posição autonomista que privilegia, inicialmente, o cultivo da espiritualidade enquanto experiência individual.

3.1.4 - A capital do fim do mundo ou de um novo mundo?

Aproximando-se do ano 2000, a cidade foi alvo de outra leva de migrantes. O tema da vez era o fim do mundo. Como nos movimentos de décadas anteriores, muita gente se foi, alguns ficaram. Diz-se em Alto Paraíso que o magnetismo da cidade é capaz de atrair pessoas, mas também de expulsá-las quando o seu projeto está em desarmonia com o conjunto.

Em 2012, o Brasil central retornou ao foco das atenções. Mal entendidos sobre profecias “Maias” e “Incas” prometiam aumentar exponencialmente o fluxo de pessoas para a cidade nos próximos anos. São inúmeras as versões. Para além dos descompassos mitológicos, 2012 foi anunciado como um tempo de mudanças⁵⁰. Nesse cenário, Alto Paraíso se afirma como porto seguro para os *alternativos*, *Goa freaks*, “produtos de Ibiza” e afins; local onde podem desenvolver seus projetos individuais de vida em contato com vizinhos amigos, *irmãos*.

De acordo com o Censo 2010, a população do município de Alto Paraíso, abrangendo o Moinho, São Jorge e outros distritos, é de 6.885 habitantes, sendo 1.666 residentes na área rural e 5.219 na urbana (4.772 na sede, no Alto)⁵¹. Hoje a cidade tem duas agências bancárias, cinco supermercados, duas padarias, duas farmácias, duas papelarias, academia de ginástica, lojas de agropecuária, igrejas católicas, igrejas

⁵⁰ Uma importante contribuição sobre o tema é o filme dirigido pelo brasileiro e *chegante* da Chapada, João Amorim, “2012: Time for change”. Além de desmentir teorias apocalípticas, o documentário se concentra em apresentar soluções práticas já em curso pelo mundo afora e que contribuem na busca pela transição e despertar de uma nova consciência.

⁵¹ Disponível em <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=520060>

evangélicas, restaurantes goianos, restaurantes vegetarianos, pousadas, agências de turismo, centros culturais, escolas públicas e privadas, aulas da Universidade Aberta do Brasil e outras facilidades⁵².

Tabela 1: Crescimento populacional

	1980	1990	2010
Rural	2186	1808	1666
Urbano	539	2270	5219
Sede			4772
Total	2725	4122	6885
Fontes: Albuquerque (1998) e Censo 2010.			

Os resultados do Censo 2010 sobre religiosidade são curiosos e revelam a diversidade do pequeno município: 3526 católicos, 1588 evangélicos, 1124 sem religião (apenas 10 ateus entre eles), 247 espíritas, 115 espiritualistas, 96 não determinada e/ou múltiplo pertencimento, 93 outras religiosidades cristãs, 31 candomblé e religiões afrodescendentes e 23 de tradições indígenas.

As fazendas de sojas estão cada vez mais próximas da área urbana e dos arredores do Parque. A produção, de uso intensivo de tecnologia, dispensa trabalhadores rurais, aumentando o contingente de mão de obra desqualificada na cidade. O asfalto, o turismo, e também os *alternativos* com seus projetos, colaboram para o aceleração do fluxo de população das áreas rurais para o núcleo urbano. Este movimento diametralmente oposto ao dos *chegantes*, que procuram sair das grandes

⁵² A UAB funciona no Centro Cultural da Prefeitura e oferece cursos superiores de artes visuais, educação física e pedagogia.

idades em direção ao interior, tem elevado a pressão social ao expor as desigualdades.

O norte-americano George, ou Jorge, como costuma enfatizar, na cidade desde 1981, é convicto de que “está em andamento uma transição na capacidade humana de perceber e se relacionar com a natureza”, mas avaliou que

Aqui em Alto Paraíso chega muita gente com boa inspiração, mas no final acabam sendo repetidos os velhos costumes: eu preciso investir em terra, acumular patrimônio, produzir mais para vender mais e por aí vai. Agora tem os milionários chegando, construindo casas desproporcionais e com cercas elétricas, atrás deles vem a cobiça, os assaltantes.

O *chegante* mais crítico com quem conversei foi o romano Nirdoshi. Ele chegou em 2005, comprou terra, plantou vinte mil mudas, construiu uma casa e quer voltar para a estrada. Sente-se privado em sua liberdade em virtude da precariedade dos serviços urbanos. Para ele, Alto Paraíso é o próprio “fim do mundo”:

Aqui em Alto Paraíso tem uma obesidade espiritual. Muita informação, as pessoas ficam com a cabeça grande e não ficam equilibradas. [...] Coisas que você consegue prontas em algumas horas, aqui pode demorar meses. Um trabalho de 3 horas pode demorar 3 meses. Se você vai no japonês que faz as chaves, ele nunca faz a chave certa na primeira vez, tem que voltar lá, fazer de novo, voltar em casa, não funciona de novo. Eu morei na Índia e até lá os serviços são melhores. [...] Dizem que aqui tem liberdade, mas você não pode deixar sua casa sem alguém tomando conta para viajar, você não pode conseguir as coisas que precisa com rapidez, se o seu carro quebra, o mecânico demora um mês e não resolve o problema. Acho que aqui tem muitas limitações.

Alto Paraíso é um espaço híbrido, em *transição*, e uma cidade cuja história é marcada pela presença dos *chegantes*. Do total de habitantes identificados pelo

recenseamento nacional (6.885), 3.239 são naturais do município e 3.646 nasceram fora. Desses, 1.564 são goianos de outras cidades, 2.031 brasileiros originários de outros estados da Federação e 51 residentes de nacionalidade estrangeira⁵³. De acordo com as estimativas do principal corretor de imóveis da cidade e também locutor da rádio, os números do Censo sobre a presença dos estrangeiros não condizem com a realidade. O corretor/locutor disse que "a população de *chegantes* em Alto Paraíso é de mais de mil pessoas, e desses ai eu acho que uns duzentos são estrangeiros".

Em minha pesquisa de campo encontrei moradores originários de trinta e seis nacionalidades diferentes. São norte-americanos, argentinos, alemães, croatas, italianos, israelenses, russos, suíços, persas, austríacos, guatemaltecos, turcos, holandeses, neozelandeses, etc.. É difícil contabilizar os *alternativos*, sejam eles brasileiros ou não, uma vez que sua mobilidade é grande e existe uma predileção pela condição "fora do mapa", conseqüentemente de difícil captura pelas estatísticas. Eu contei cento e vinte *chegantes* estrangeiros, sendo 50 residentes fixos no município e 70 flutuantes, que visitam a cidade pelo menos uma vez por ano e ficam poucos meses.

Nessa "encruzilhada cósmica" os *buscadores* da Nova Era deparam-se frontalmente com os desafios do "faroeste caboclo", legados do modelo civilizacional que pretendem suplantar. O número de *alternativos* cresce no Alto e região, mas eles seguem como minoria da população. Alguns *chegantes* promovem atividades que visam ampliar o diálogo com os *nativos*. Essas iniciativas alcançam algum sucesso em romper fronteiras e transformar as expectativas dos *nativos* em relação à proposta de vida *alternativa*, mas existe um abismo entre as expectativas dos *nativos* e as expectativas dos *buscadores*. Enquanto uns dizem querer abandonar a vida

⁵³ Dos considerados brasileiros, nove são estrangeiros naturalizados.

consumista, outros, no embalo de um favorável contexto nacional de estímulo ao consumo, estão comprando seus primeiros eletrodomésticos e automóveis. Apesar de existirem confluências de interesses no que tange o cuidado com a terra, existem fortes interesses emergentes na cidade a favor do consumismo e da urbanização.

É de se esperar, como aconteceu com Ibiza, Goa, Jericoacoara – CE e outras localidades que o incremento no fluxo de turistas e de novos moradores provoque uma grande transformação na cidade. A passagem de refúgio contracultural a roteiro de turismo massivo costuma ser traumática para os *alternativos*. Alessandro Galvão relata que, no caso de Jericoacoara, moradores mais antigos (entre *nativos* e *alternativos*) vislumbravam um futuro apocalíptico para a cidade que estaria se transformando em um “bordel de Fortaleza” (Galvão, 1995: 92). Alto Paraíso segue pelo mesmo caminho em relação a Brasília: grandes empreendimentos turísticos, maior exploração da mão de obra local, aumento exponencial do custo de vida e do valor dos imóveis, poluição das águas, etc.. Diante desse possível cenário de crescimento econômico, os *hippies* certamente recolocarão seus corpos na estrada, em busca de uma nova *terra prometida*, mais para o centro do país: Terra Ronca-GO e o Jalapão-TO já são apontados como dois fortes candidatos a substituir Alto Paraíso na preferência dos *buscadores* de gerações vindouras.



Rua principal.



Vista parcial de Alto Paraíso.



Uma dentre as dezenas de cachoeiras do município.



Oficina de disco voador no centro da cidade.
Fotos: autoria própria.

3.2 - '*Nativos*' e '*alternativos*'

A chegada dos novos moradores *alternativos* afetou a vida de Alto Paraíso, mas o impacto inicial não foi violento para os chamados *nativos*. A geógrafa Tânia Valle, em seu mapeamento dos grupos místicos e *alternativos* em atividade ou que deixaram remanescentes na cidade, constatou um senso comum entre os *buscadores* mais velhos: a amistosa receptividade da população local de origem humilde. A autora descreve que os primeiros *chegantes*, preocupados em não chamar uma atenção negativa, construíram suas moradias aproximando-se dos padrões do lugar, aprenderam a falar o 'goianês' e realizaram atividades conjuntas com essa população antecedente, criando algum entrosamento (Valle, 2008:105).

A *chegante* Sumiran explicou-me que, dentre os primeiros *chegantes*, "todo mundo que sabia ler e escrever se tornou professor na escola". Dai, argumenta, a existência de certa receptividade ao *chegante* em Alto Paraíso e também na vila do Moinho. Os adultos de hoje cresceram acostumados às pessoas que imigram de outras

regiões e de outros países, com suas roupas preferencialmente largas e coloridas e seus deuses diferentes. Apesar de “forasteiros”, no sentido de não compartilharem os valores culturais dos antigos moradores da cidade e representarem um perigo para a continuidade das relações sociais estabelecidas (Elias e Scotson, 1965), os *alternativos* jamais sofreram qualquer tipo de repulsão ou repressão por parte dos *nativos*. Os forasteiros *alternativos* evitam ser colocados em posição de dominantes. Em geral, respeitam as “tradições” dos *nativos*.

Os *buscadores* da Nova Era se consideram uma elite de “sintonizados” e *drop outs*, aqueles que estariam mais próximos de uma pretendida *evolução*, contudo, o destino dessa pretendida evolução é a reconexão com a *Natureza*. Alguns *chegantes*, do tipo *chic chic people* ou *yuppie-yuppie*, cuja condição econômica lhes propicia contratar a mão de obra *nativa*, evitam ser colocados em uma posição de superioridade argumentando que os *nativos* é que dominam os conhecimentos necessários para a sua sobrevivência no lugar (voltarei a essa questão no próximo capítulo). No contexto da política municipal, os *alternativos* têm pouca participação nas disputas pelo poder institucional. Afirmam repetidamente que querem simplesmente viver suas vidas. Além disso, os *chegantes* constituem um conjunto heterogêneo que inclui também os *hippie-hippies*, que não exercem poder econômico e muito menos político em relação a qualquer *nativo*.

Pude presenciar, sobretudo na vila do Moinho, onde vive Sumiran e uma dezena de outros *buscadores* estrangeiros e brasileiros, que existem relações de amizade e laços de reciprocidade entre *nativos* e *alternativos*. *Chegantes* são convidados para os casamentos entre pessoas de famílias *nativas*, dão presentes; enquanto que os *nativos* participam de comemorações de aniversário dos *chegantes*, levando pão de queijo e outras especialidades da culinária “tradicional”.

A ordem moral camponesa, tal qual pensada por Woortman (1990), tende a privilegiar as relações de confiança e os laços de reciprocidade. Nesse contexto, o “forasteiro” é tratado inicialmente sob o signo da confiança. Ainda que o campesinato seja caracterizado por redes limitadas e restritas de relações sociais, existe uma admirável hospitalidade (Paoliello, 1998). Ao “forasteiro” é concedida confiança até que prove não ser digno da mesma. Sumiran, viajante experiente, fez a sua observação sobre a receptividade dos *nativos*:

Quando você chega como estrangeiro aqui, o brasileiro tem uma coisa muito maravilhosa de incluir você e fazendo - falando geralmente né - fazendo com que você se sente bem. Especialmente quando você chegou de um país chamado de primeiro mundo, as pessoas dão crédito para você. Na Alemanha é o oposto, que você precisa provar que você é bom como as pessoas lá ou melhor. Aqui eles dão crédito, mas quando você não entende este código aqui que as pessoas abrem o coração e estão muito gentil com você e quando você não vai responder da mesma maneira, as portas fecham também. Tem algumas pessoas de fora que não entendem isso. Quando você está em uma outra cultura você precisa fluir com isso.

Um importante fruto de cruzamento entre os *nativos* e os *alternativos* foi a Feira do Produtor Rural. Luis Lima conta que a “feirinha”, como é chamada, foi iniciada pelos produtores *nativos* do Moinho, mas que os *chegantes* colaboraram de maneira fundamental para a organização e continuidade da iniciativa. Érica, outra *chegante* dos anos 1980, conta que foram eles que convenceram a Prefeitura a erguer o galpão ao lado do prédio da administração municipal. Atualmente, a “feirinha” acontece aos Sábados, pela manhã, e Terças-feiras, à tarde. Aos Sábados, o espaço é transformado em ponto de encontro semanal de *chegantes* e também constitui uma atração turística. A feira de Terça não tem o mesmo apelo de público e não são todos os feirantes que expõem.

A “feirinha” reúne nos anos 2010 os produtores do Moinho, os *gaúchos*, os produtores *alternativos*, artistas e também vendedores ocasionais como artesãos

viajantes ou algum morador promovendo um brechó. Do Moinho vem os queijos, sucos, pão de queijo, pamonha, sabão de tingui, mandioca, feijão, banana, etc. Os *gaúchos* trazem alface, brócolis, tomates, laranjas, mexericas, rúculas, morangos e geleias variadas. Os *alternativos* trazem pão integral, mel de abelha, brotos, bolos, tofu, mudas de plantas, “comida viva”, chás, essências florais, e outras novidades. Os artesãos e artistas contribuem com sua criatividade e alegria – sempre há uma roda de música que toma conta do galpão onde é realizado o evento.

A “feirinha” dos dias de hoje expõe o distanciamento entre a realidade dos *chegantes* e aquela dos *nativos*. Os *chegantes* são os maiores frequentadores e consumidores mais interessados nos produtos “orgânicos”⁵⁴. Os chamados *nativos* pouco frequentam a “feirinha” para fazer suas compras – diz-se que em virtude dos preços praticados, mas os *nativos* ricos tampouco fazem compras lá. A questão do distanciamento é certamente mais complexa do que uma separação por classes ordenada segundo a renda disponível e o padrão de consumo.



Foto: arquivo UnB-Cerrado.

⁵⁴ Os consumidores *alternativos* não confiam em todos os produtores *gaúchos*. Para certificar a procedência dos alimentos seria necessária uma pesquisa nas fazendas para averiguar se os produtos são de fato todos cultivados sem a adição de agrotóxico bem como verificar a origem das sementes.

3.2.1 – *Relações complexas: desigualdade econômica, cooperação, conflito e distanciamento*

Moradores mais antigos afirmam que até meados dos anos 1990 era possível contar nos dedos o número de *chegantes* e que era possível reconhecer imediatamente um *alternativo* recém chegado. Os tempos mudaram e o maior fluxo de pessoas despersonalizou as relações entre *chegantes* e *nativos*, distanciando dois grupos entre si pouco permeáveis. O crescimento urbano desordenado e a migração de moradores das zonas rurais para a cidade também expôs, com contundência, as disparidades do município.

As relações entre *nativos* e *alternativos* se tornaram majoritariamente instrumentais, mas seguem marcadas pela construção de laços de confiança. Acompanhei de perto as relações entre meu anfitrião Lukas e os irmãos Valter (30 anos) e Éricles (28). Os dois rapazes (descendentes dos *kalungas*) já passaram temporada trabalhando em Goiânia, carregando frutas no Ceasa e hoje gostam da oportunidade de poder trabalhar nos afazeres da terra e, sobretudo, estar perto de suas famílias. Valter contou-me que Lukas teve um outro “caseiro” antes dele, ao qual o alemão emprestara uma quantia em dinheiro suficiente para comprar um carro; o trabalhador pegou o dinheiro, fez uma viagem e nunca mais retornou à fazenda. Valter, por outro lado, se diz leal a Lukas em virtude mesmo de sua postura como patrão:

Quando o Lukas chegou aqui ele era até bobo, dava dinheiro pra todo mundo.[...] Eu gosto de trabalhar aqui pra ele, porque ele sempre cumpre com as coisas que promete. E eu nunca roubei nada aqui. Acho que ele confia em mim por isso.

Os *chegantes*, brasileiros e estrangeiros, carregam seus sonhos de uma Nova Era à região da Chapada dos Veadeiros, mas também levam bastante dinheiro. De acordo com Éricles, "se não fosse os estrangeiros, Alto Paraíso já tava falido. Com eles por aqui sempre tem alguma obra acontecendo". Seu irmão mais velho, Valter, que trabalha há seis anos com Lukas, avalia assim a chegada de pessoas de fora com poder aquisitivo para comprar as terras: "Todas as coisas bonitas que Deus deixou pra gente, o homem tá tomando conta. Mas pelo menos vai ter algum emprego pro povo da cidade".

Os homens levam suas mulheres para morar na fazenda e elas realizam trabalhos domésticos na casa de caseiro. Eles manifestam gostar da situação, mas, das mulheres que passaram pela *terra* de Lukas, nenhuma gostava muito. Valter trocou de namoradas muitas vezes no período em que esteve lá, nenhuma delas se adaptou ao regime da fazenda. Vilma (25), esposa de Éricles, reclamou comigo que não gostava de passar os dias arrumando a casa para o marido e o cunhado, preferia estar morando na cidade: "Eu trabalhava em loja e ganhava mais. Dava pra comprar minhas coisinhas".

Pode-se notar que os jovens *kalungas*, tanto os moços quanto a moça, enxergam, no *chegante*, oportunidade de trabalho e fonte de renda. David Fleischer e Rodrigo Faleiro, a partir de suas pesquisas etnográficas respectivamente em São Tomé das Letras - MG e no povoado de São Jorge, observam que esta é uma situação comum às localidades interioranas que atraem a migração de *alternativos*.

Quando os esotéricos chegam à região trazendo trabalho para os nativos, eles são bem vistos, mas com a diminuição da oferta de trabalho e com o isolamento que essas comunidades mantêm com o mundo exterior, os nativos passam a interpretá-las sob um véu nebuloso. (Fleischer e Faleiro, 2012: 265)

No caso específico de Alto Paraíso, as fazendas empregam algumas famílias, mas os setores de serviços e o comércio associado ao turismo (restaurantes, pousadas, lojas, etc.) são os principais empregadores da mão de obra *nativa*. Os empregos melhor remunerados ficam com os *chegantes*, por serem trabalhadores mais qualificados e apresentarem disposição para engajamento nos projetos *alternativos*. Com pouca ou nenhuma qualificação profissional para as atividades urbanas, adultos e jovens *nativos* se encontram em condições sociais e econômicas desvantajosas. Além da baixa escolaridade, os *nativos* têm acesso precário a serviços públicos como saúde, saneamento básico e o transporte coletivo que, excetuando-se a linha de ônibus entre a sede do município e São Jorge (a entrada do Parque Nacional), é inexistente.

O alemão Franz, que habita a região há 25 anos, avalia assim o impacto da chegada de forças modernizantes sobre os grupos que já habitavam a região, que ele generalizou como “indígenas”:

Dois mundos extremamente diferentes. Então a tendência é também que os povos indígenas perdem valores. Perdem porque está sendo oferecido justamente para esses grupos de pessoas tudo que nós temos. Começa com banheiro. Começa com água encanada, não precisa mais ir ao rio. Facilitou a vida dessas pessoas. Agora esses povos também começaram a adotar televisão, computador e se tornaram na verdade pessoas sem a capacidade de questionar, trabalhando, executando uma função para ganhar também os produtos dessa civilização. Então infelizmente né, o encontro não foi, que eu vejo, não foi tão feliz, acabou com os costumes desses povos e a única coisa que é bom é a gente vendo o que acontece com a natureza humana quando ela é saturada com coisas que na verdade não precisa. A pessoa deixa de fazer atividades através daquilo que a gente chama de conforto. Então eu vejo que para as pessoas que vem aqui olhando é até uma aula de ver o impacto não só para os povos mas para qualquer pessoa sensível que tem ligação saudável com a natureza. Então na verdade, eles sofrem mais do que qualquer outras pessoas, de

abuso de drogas, violência, porque eles não estão sendo preparados para tanta coisa, então não têm estrutura.

Ele, de fato, aponta para uma questão latente hoje na cidade: o desemprego da população de baixa renda acompanhado de crescimento do comércio de *crack* nos bairros populares da cidade. Ingredientes que resultam em uma escalada da violência urbana, com assaltos e furtos a residências que não escolhem a origem da vítima (se *nativo* ou *alternativo*).

Franz, quando fala sobre o que é uma “comunidade”, avalia que não há possibilidade de muita comunhão quando a disponibilidade de recursos é muito diferente. A vida em comum depende, no seu entendimento, de cooperação a um mesmo nível, sem hierarquia, sem rei, sem rico. Equidade que Alto Paraíso está distante de alcançar. Os *chegantes* com quem convivi têm consciência dessa distância e das transformações nem sempre positivas que sua presença representa na cidade.

Assim atesta Lukas:

I'm sure the arrival of the foreigners has transformed the lives of the locals. The prices of the rent, the value of land and food, everything is more expensive now. We must find a way to integrate these people into our consciousness and material reality; otherwise it's only a matter of time to happen a clash of cultures.

Para a norte-americana Subhan, existe um grande desafio para a pretendida reconexão com a natureza e construção de uma socialidade mais harmônica, menos violenta, menos desigual. O desafio da inclusão social:

There is something that we can't overpass. It is this poor native people here. Because there is a big poverty here. And the people are coming in and it is not going to work for these people if they become snobs and they turn their back on the native people. [...] I

have a seed project with the school, with the poor people school because the rich they get all kinds of money for their little school.

A paulista Elena, que vive há 27 anos na entrada da vila do Moinho, em um sítio que abrigou uma experiência comunitária nos anos 1980, avalia a evolução do contato com os *nativos*, demonstrando que esse entrosamento foi limitado pelo distanciamento das trajetórias e propósitos:

Antes a gente tinha até associação, as mulheres produziam polpa de fruta e geleia pra vender, uma entrava no quintal da outra sem precisar pedir, era muito legal. Agora eles estão mais fechados, foi depois dessa onda evangélica, agora todo mundo aí é evangélico e já não estão mais tão abertos como antes. Não estão dispostos a aprender coisas novas de outras fontes. A gente quando chegou aprendeu muito com eles, sobre a vida na terra, aqui a gente junta o melhor que é oferecido por todos os mundos. Mas eles agora não estão abertos ao nosso mundo.

Os *chegantes* com quem tive oportunidade de conviver por quase um ano são unânimes em um quesito: todos aprenderam muito com os *nativos* e sua relação com a terra. A transição da cidade para o campo não seria possível sem a intermediação do homem do campo. A presença dos *alternativos* em Alto Paraíso possui um dubio caráter: por um lado, suas *buscas* espirituais valorizam o trabalho e o conhecimento *nativos* em relação à terra, e, por outro, ainda que pretensamente desviantes em relação a uma sociedade hierárquica, os *alternativos* se convertem, no novo contexto, em patrões e fazendeiros – canais de dinheiro. Assim como os produtores de soja, os *alternativos*, com seus projetos de vida na *terra* também deslocam famílias rurais para a cidade, ainda que em menor escala (as fazendas de soja ocupam terras a perder de vista e o uso intensivo de maquinário agrícola dispensa até mesmo o caseiro *nativo*, muitas vezes substituído por um trabalhador rural *gaúcho* melhor qualificado).

A diferença entre os tipos de fazendeiro parece ser que os patrões *alternativos* se dirigem aos trabalhadores rurais com maior respeito, se comparados aos antigos latifundiários goianos e aos novos senhores da soja. De maneira geral, os trabalhadores rurais com quem conversei sentem-se mais valorizados na relação com os posseiros *chegantes* que vem transformando pouco a pouco o cenário de Alto Paraíso e arredores. Este foi o panorama dado por Célia, nascida no Sertão (área rural distante 20km da sede do município):

Ninguém nunca respeitou muito a gente. Meu pai levava três dias pra chegar na cidade, quando precisava ir ao banco, e quando chegava eles não deixavam entrar. Porque não tinha os documentos ou porque não podia mesmo. Se você não fosse das famílias ricas, você não podia participar de nada, ninguém nunca perguntou nada pra gente, falava que a gente era ignorante e não podia falar nada certo. Aí o povo hoje todo mundo tem medo, fica com vergonha de reclamar alguma coisa. O pessoal que vem de fora já é mais estudado, então eles conseguem fazer as reclamações para mudar alguma coisinha.

Perguntada especificamente sobre a diferença entre os *alternativos* e as famílias “tradicionais” da cidade, ela avaliou: “Ah, os alternativos valorizam mais o trabalho na terra, e eles vem aprender com a gente e a gente aprende também com eles”.

A funcionária da biblioteca respondeu assim sobre a presença dos *alternativos*: “Eu só não gosto quando chega algum tentando me convencer que eu tenho que acreditar nos novos deuses dele”.

A relação entre *nativos* e *alternativos*, produtora de uma cultura híbrida, guarda a assimetria da desigualdade de classes sociais, interpretada pelos *alternativos*

como uma questão de *evolução* individual. Franz, que observa há duas décadas as transformações de Alto Paraíso, teorizou sobre a dinâmica desse contato intercultural:

De uma certa forma é uma aproximação também né? Para saber como o outro sente, né? Agora em parte de coisas que a gente já aceita como natural, eu tenho que ter, se não tenho eu não faço parte da comunidade, não é? como o computador. [...] O que eu preciso aprender num determinado lugar é determinado pelas necessidades. Quando eu vivo num lugar eu tenho que aprender como as pessoas vivem ou sobrevivem no lugar.

Ele entende que as coisas se acomodam, se harmonizam, da maneira como são. Desenhando um processo evolutivo, Franz confia que a solução para as agruras sociais está nos aprendizados de cada indivíduo que, por si só, vai recolhendo as informações disponíveis. Para ele, é fundamental que haja distribuição daquilo que é conhecido, vivido, mas sem violência ou imposição de valores. Sob esta ótica, o *nativo* precisa aprender sobre o mundo informatizado assim como o *alternativo* precisa aprender sobre o mundo camponês, não haveria um conflito necessário entre as duas realidades, mas uma espécie de descompasso temporal-evolutivo.

O antropólogo Johannes Fabian (1983) lançou uma crítica ao modo “ocidental” de hierarquizar os “tempos” das diferentes sociedades/culturas. De acordo com Fabian, o sujeito “ocidental” (entre eles, os antropólogos) tenderia a localizar outras formas de organização social num imaginado passado “selvagem” ou “primitivo”, negando a coetaneidade em relação ao presente “civilizado”. Tendo a enxergar, na relação dos *alternativos* com os *nativos*, uma situação paradoxal na qual se reconhece a coetaneidade entre os grupos quando se diz que é possível aprender uns com os outros; mas que imediatamente nega essa coetaneidade ao afirmar que o *nativo* está vivendo momento histórico passado. Paradoxalmente, o *alternativo* que percebe a si mesmo como “peregrino de uma nova civilização” necessita adquirir

conhecimento *primitivo* para continuar seu processo de *evolução*. Enquanto que o *nativo*, percebido como *primitivo*, necessitaria, na visão do *alternativo*, adquirir conhecimento *civilizado* para *evoluir* por seus próprios meios.

A dinâmica do convívio na cidade ou na área rural proporciona um horizonte constantemente renovado de possibilidades para *chegantes e nativos* que se relacionam cotidianamente nas fazendas ou no comércio. De fato, não existem conflitos declarados entre os diferentes grupos. Parece existir uma espécie de acordo implícito de convivência, com o mínimo de interferência de parte a parte nas preferências uns dos outros. *Hippies* gostam de nadar sem roupas nas cachoeiras; *nativos* pedem que isso não seja feito em locais de grande movimento de pessoas. Os *nativos* realizam seus rituais “tradicionalistas” como procissões e cavalgadas; os *alternativos* não participam, mas também não atrapalham. Vale mesmo dizer, a partir de minha experiência na cidade, que a pouca convivência mitiga, por si só, o potencial de rivalidade.

Sobre o distanciamento entre *nativos e alternativos*, o escritor Luis Lima avaliou em entrevista:

Em Alto Paraíso acontece uma coisa que você, como antropólogo, já deve ter chamado sua atenção: Alto Paraíso é uma cidade dividida, os nativos não vão nos eventos dos alternativos e vice-versa, com raríssimas exceções. Mas não chega a existir um conflito, de fato não há conflito, mas existe a não interação, o convívio pacífico, mas não há muita troca.

Nas relações de trabalho, contudo, a *não interação* é impossível. É comum as expectativas do *alternativo*-patrão suplantarem a disposição e a própria habilidade do *nativo*-empregado. De modo geral, pude observar, as relações se acomodam: o *nativo* aprende um pouco do novo ritmo que vem de fora e o *alternativo* entende os limites

do seu ajudante. Quando o *chegante* não percebe os limites, provoca reações intempestivas por parte dos *nativos* que repetem não tolerar situações que eles chamam de “escravidão”. Memórias anti-escravagistas são muito fortes entre as populações afrodescendentes da região, sobretudo entre os descendentes de *kalungas*.

Existe um caso sinistro na cidade: uma *chegante* alemã-uruguaia, junto com sua filha, foi assassinada a tiros pelo caseiro (um mineiro assimilado como *nativo*), que colocou fogo nos corpos e na casa das patroas e fugiu. Dizem que as relações entre patroa e empregado eram de muita cobrança e críticas à qualidade do trabalho bem como havia discórdias envolvendo o pagamento dos serviços prestados. Ninguém sabe dizer muito mais do que isso. A investigação policial está parada, o assassino não foi pego. A irmã da vítima, que herdou a posse do terreno, não quer viver lá. Restam apenas saudades por parte de *chegantes* e *nativos* que cultivavam laços de amizade com a mulher e sua filha.

Hoje quem ocupa a *terra* das uruguaias é Matthias, o *hippie-hippie* que veio de Ibiza. Amigo da irmã herdeira, ofereceu-se para tomar conta do lugar até que ela decidisse o que fazer com a valorizada porção de terras que abriga as bem visitadas cachoeiras dos Anjos e dos Arcanjos. Sem se importar com a história do assassinato, vivendo e trabalhando sozinho há dois anos na reforma da casa de caseiro (as ruínas da antiga casa principal estão lá, sendo cobertas pelo mato), ele construiu laços de reciprocidade com a população *nativa* do Moinho. Assim ele contou:

Uno tiene lo que uno da, Sandrrô. La gente ahí me respecta, sí, ellos me respectan mucho. Estoy aquí trabajando solo en la casa, algunos vienen para me ayudar y yo hago cambio con mis terapias.

Matthias fez amizades com os homens e sua condição vulnerável de imigrante ilegal sem dinheiro e sem esposa comoveu as mulheres mais velhas do local. Dona

Flor (86 anos), conhecida parteira e raizeira da região, diz que gostaria de vê-lo casado com uma de suas filhas e resolvesse de uma só vez seus dois problemas: a permanência legal no Brasil e a solidão. No coração de Dona Flor, que tem vinte filhos (entre consanguíneos e criados), sempre cabe mais um *chegante*.

Esse aí é como um outro filho que eu tenho. Só não gosto porque ele fica muito sozinho lá, eu perdi duas amigas queridas naquele lugar, e as assombrações delas também aparece pra gente que era amigo. O Mateus devia arrumar uma companhia pra ele lá, pra ajudá. Vai que ele fica doente lá, ninguém fica sabendo.

Conquanto o *chegante* não quebre a confiança que o *nativo* lhe depositou, as relações de amizade permanecem, ainda que distanciadas pela própria disposição dos *alternativos* à reclusão em suas “zonas autônomas”. A maioria dos *buscadores* convive apenas instrumentalmente com os *nativos*, uma vez que estão mais interessados em cuidar de sua própria vida e ajustar sua jornada espiritual autônoma. Mesmo Matthias, que tem boas relações com seus vizinhos, passa a maior parte do tempo solitário ou na companhia de outros *chegantes*, com quem pode conversar sobre Ibiza, terapias, *gurus* e outros temas pertinentes à Nova Era e distantes da realidade supostamente “primitiva” dos *nativos*.

3.2.2 – O grito do cerrado contra o fogo: aproximando nativos e alternativos

A ideia de que a “cidade é a comunidade” torna invisível, para os *alternativos*, em certa medida, a presença e diversidade dos chamados *nativos*. São poucos os *chegantes* que, a cada nova geração, se envolvem diretamente na educação, na saúde e na política do município. Pude presenciar o esforço na produção de uma campanha batizada de “Chega de Fogo na Chapada”, um movimento que ilustra a tentativa de

encontrar o ponto de fusão entre os muitos grupos da cidade. O fogo, sempre presente na temporada de seca (maio a outubro), é um inimigo comum para pequenos agricultores *nativos* e também *alternativos*; ambos se preocupam com a veloz degradação do ecossistema do cerrado, além dos problemas respiratórios provocados pelo acúmulo de fumaça no ar⁵⁵.

A exemplo de localidades como Ibiza e Goa, os *alternativos* em Alto Paraíso investem em centros culturais nos quais possam realizar seus projetos de interesse coletivo (D'Andrea, 2007). Um desses espaços é o Centro de Cultura Ecológica Eco Nóis, iniciativa de Susanne, brasileira-finlandêsa, Mestre em Biologia. O propósito do centro é funcionar como núcleo para divulgação e intercâmbio de diferentes iniciativas relacionadas ao ambientalismo, espiritualidade e promoção de uma fraternidade universal. O nome em português é uma corruptela de *Eco Noise*, movimento de caráter anarco-ambientalista iniciado pela bióloga/ativista quando morava em Londres.

Na sede, no centro da cidade, funcionam o escritório da ONG, aulas de yoga, um restaurante vegetariano, uma loja “verde”, área de camping, um jardim de *permacultura*, além de abrigar palestras e festas. Eu frequentava o escritório do Eco Nóis para realizar entrevistas, acessar internet e me manter informado sobre os

⁵⁵ A engenheira florestal Marilu Tatagiba aponta que a principal causa de incêndios florestais na região do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros são as queimadas provocadas pelos produtores agropecuários para abertura de pastos e novas áreas de plantio. Os pecuaristas e agricultores controlam o fogo em seus terrenos, mas não controlam as labaredas que fogem e atingem a área do Parque, causando incêndios de grandes proporções (Tatagiba, 2010). Além da agropecuária, explicou-me um funcionário do PNCV, o fogo é uma técnica de caça aos veados campeiros: quando as primeiras grammas renascem sob as cinzas das árvores, os veados aparecem para pastar em campo aberto e desprotegido, virando alvo fácil para os caçadores. Existem, também, as queimadas ocasionadas por acidente. No entorno da fazenda onde morei, houve uma queimada no ano de 2011 provocada por turistas incautos que fizeram uma fogueira desprotegida do vento num local rodeado de mato seco. O combate ao fogo mobilizou toda a vizinhança rapidamente. Fazendeiros e caseiros, *nativos* e *alternativos*, se revezaram utilizando abafadores e bombas d'água para conter as chamas e evitar que o incêndio se espalhasse.

acontecimentos na cidade e pude testemunhar todo o andamento da produção do projeto “Chega de Fogo”, com o qual acabei colaborando.

Em abril de 2011 (ainda sob as chuvas), ouvi o primeiro anúncio da iniciativa contra o fogo. Os colaboradores do Eco Nós decidiram promover um concurso com artistas da cidade, premiando os melhores desenhos sobre o tema do “fogo”, que seriam emblemas da campanha. As artes seriam transformadas em placas afixadas nas rodovias alertando para o perigo das queimadas na temporada de seca que se avizinhava.

Considerado inicialmente como “um lugar de gringos”, o Eco Nós investiu energias em atrair o público *nativo* para participar. Em duplas, os voluntários foram às escolas municipais, levaram centenas de folhas de papel e lápis colorido para as crianças apresentarem a sua versão sobre a questão do “fogo”. Logo no início da empreitada, o *staff* recebeu um grande aliado. A visita às escolas fez a informação chegar até o jovem Roberto, músico e professor voluntário no Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI). Roberto, ou melhor, o MC Bob, *nativo* de Alto Paraíso, chegou confiante na entrada do “lugar de gringos” e cruzou a porta: “Eu fiz um *rap* pra campanha Chega de Fogo na Chapada”. A recepção foi calorosa. Ouviu-se imediatamente: “O grito do Cerrado”.

A montagem feita pelo MC utilizando seu gravador caseiro tinha baixa qualidade de reprodução, precisava de um toque profissional. Marcamos na manhã seguinte de levá-lo ao estúdio do DJ Parageet (*sannyasin* argentino radicado há mais de dez anos na cidade) que também cedeu sua hora de trabalho à causa. Parageet produz música eletrônica *trance* profissionalmente. Seu estúdio funciona temporariamente em um pequeno cômodo não projetado para essa finalidade, mas é bem equipado e organizado. Bob sentiu-se prestigiado, gravando com microfone de

alta definição, mesa de som e retorno. Ele cantou seu *rap*, o DJ deu os retoques necessários, inseriu efeitos e, em pouco mais de uma hora, o “Grito do Cerrado” já podia circular na rádio local, nos carros de som e também foi disponibilizado na internet.

As inscrições de desenhos estiveram abertas durante mais de um mês: crianças, jovens e adultos levavam suas colaborações sem cessar. Foram mais de quinhentos trabalhos inscritos. O propósito era que os desenhos servissem de placas informativas nas rodovias, tendo como requisito a capacidade de transmissão da mensagem de alerta para os perigos do fogo. Um corpo de jurados pré-selecionou vinte concorrentes a cada categoria (“infantil” até 13 anos, “juvenil” até 21 e “adulto”). Os 60 melhores trabalhos foram afixados nas paredes de uma sala no Centro de Cultura Ecológica que ficou lacrada até o dia da votação que definiria os vencedores.

A campanha promoveu também um “Encontro de manejadores de fogo”, reunindo agricultores, ambientalistas e interessados de Alto Paraíso e região. Na visão da organização, o intuito do encontro foi: “discutir quais as medidas podem ser tomadas a curto e médio prazo para solucionar o problema das queimadas na região”. A reunião estava cheia e a diversidade local bem representada. Ao final, houve acordo sobre a necessidade de se organizar uma brigada permanente (voluntária ou mesmo paga) contra o fogo, já que não há corpo de bombeiros na região e a equipe de combatentes do ICMBio (órgão federal que administra o PNCV) é pequena e tem um carro somente⁵⁶.

⁵⁶ Sigo acompanhando as informações de Alto Paraíso e fui informado que a campanha continua. Em 2012 eles promoveram uma oficina de fabricação de abafadores – ferramenta indispensável no combate ao fogo.

O evento principal, realizado no dia dezenove de julho de 2011, abraçou representativamente toda a população da cidade. Pessoas de todos os bairros e vilas pertencentes ao município estiveram presentes à festa de votação dos melhores desenhos e distribuição dos prêmios. Havia prêmios em dinheiro e também produtos e serviços oferecidos pelos patrocinadores, empresários *chegantes* e *nativos*. A sala de exposições ficou abarrotada de gente entrando, olhando desenhos na parede, votando, conversando e saindo. Mães e professores orgulhosos serviam de cabos eleitorais para os desenhos das crianças. O paulista Davi, engajado na produção da campanha, escreveu no *press release* divulgado alguns dias depois: “Entre familiares e amigos dos participantes, todas as tribos da cidade de Alto Paraíso foram representadas na celebração que contou com quitutes vegetarianos e sucos naturais feitos pelo restaurante do espaço”.

Terminado o horário de votação popular, os jurados se fecharam para decidir. Cada um explicou seu voto; não houve muita polêmica⁵⁷. Os vencedores foram quase unânimes. O gosto dos jurados e o gosto popular (que contou como um jurado a mais) coincidiram para a seleção dos primeiros colocados de cada categoria. Antes do anúncio do resultado, houve apresentação do MC Bob, uma breve performance teatral realizada por crianças do PETI e uma moradora de 73 anos, poetisa, clamou pelo fim das queimadas na Chapada.

A premiação foi representativa da diversidade local: uma jovem *chegante* argentina ganhou o primeiro lugar “juvenil”; um menino *nativo* do PETI foi o premiado na categoria infantil; e o primeiro prêmio entre os adultos ficou com o funcionário do ICMBio, o agente de Estado apaixonado pela causa. Houve premiação

⁵⁷ Eu fui um dos jurados, na companhia do prefeito da cidade, do secretário de meio-ambiente, artistas que não participaram e de patrocinadores do projeto.

até os quartos lugares, contemplando, também, um morador da vila de São Jorge, filhos de *chegantes* crianças e jovens, e *nativos* adultos, jovens e crianças.

Após a distribuição dos prêmios, houve apresentação de uma banda de *reggae* e depois um DJ *lounge*. O público dispersou rapidamente até que permaneceram somente os *chegantes* mais afinados com a anfitriã da festa, Susanne, idealizadora e principal investidora do Eco Nóis. Ela refletiu em uma roda de conversa:

O pessoal da cidade já foi embora. Eu tava imaginando uma confraternização de verdade, todo mundo aqui festejando junto. Ah, mas de qualquer jeito a gente colocou todo mundo pra pensar sobre o assunto, né? Acho que valeu!

Foi quando Subhan, do alto de suas duas décadas de vida na Chapada, anunciou com empolgação o sucesso do evento pela raridade do encontro que promoveu: *“This is the first time I see everybody together, and I mean, everybody. All the different groups were here today: kalungas, goianos, brazilians, gringos... You did it, darling”!*

A meu ver, a convivência entre *nativos* e *alternativos* transmite uma lição: para sobreviver num contexto de diferenças é preciso conviver e respeitar “os deuses” do outro. Realizações colaborativas, como o projeto contra o fogo, dão ânimo àqueles que acreditam numa “convergência de caminhos” capaz de mobilizar e tornar mais permeáveis as discrepantes cosmopolíticas da cidade. A superação das desigualdades e da distância social entre *nativos* e *alternativos* é um desafio colocado para os *buscadores* de uma Nova Era e sua “nova civilização”.



Fotos: arquivo Chega de Fogo na Chapada/Eco Nóis.

3.3 – O alocronismo e o paradoxo da *não interação*

De acordo com o escritor novaerista e morador de Alto Paraíso, Luis Salvi, que tem mais de uma dezena de livros publicados em quatro idiomas, a mudança nos rumos da sociedade global será fruto da valorização da diversidade e convivência pacífica entre as diferentes manifestações criativas, do empoderamento político de populações locais, da redescoberta da espiritualidade e do ambientalismo (Salvi, 2008). Ele elabora seu argumento sem perder de vista os fundamentos da fraternidade, ecologia e espiritualidade, que norteiam o que eu chamei de “globalização do (((amor)))”.

Segundo Salvi e outros *chegantes* em Alto Paraíso, uma “evolução” está em curso na própria existência de indivíduos e grupos de indivíduos dispostos a promover uma conclamada “convergência de caminhos”. Essa ideia de “convergência de caminhos” me parece a proposta de uma “outra globalização” (Ribeiro, 2006), dotada de preocupação persistente com uma espécie de agenda multiculturalista e autonomista, sustentada na convivência entre os vários estilos de vida. A “rede de bons amigos” *chegantes buscadores* da Nova Era, distribuídos hoje pela cidade e áreas rurais, testa as possibilidades dessa “outra globalização” e sua “convergência de caminhos”. Inspirada nas lições de Rosenkreutz, Steiner, Watts entre outros, e na própria experimentação do “sincretismo em movimento” que caracteriza a religiosidade da Nova Era, está em voga entre os *chegantes* do Alto Paraíso a argumentação de que: “Precisamos amar as diferenças e não apenas ter tolerância”.

Contudo, a *communitas* dos *alternativos*, em realidade, demonstra algumas características daquilo que Johannes Fabian chamou de “alocronismo”, em crítica à hierarquização, no discurso antropológico, das diferentes sociedades contemporâneas conforme sua posição numa concepção de história linear de matriz evolutiva (Fabian, 1983: 66-68). O pensamento de Fabian é fértil para pensar Alto Paraíso no tocante à “negação da coetaneidade” dos *nativos*.

Em falas como a de Shreya, dizendo que os *kalungas* teriam saído do mundo “tribal” para o mundo “pós-alguma coisa que a gente não sabe bem definir”, ou nas falas de Frank sobre a condição indefesa dos *indígenas* em relação à “modernidade”, é possível perceber o distanciamento criado no momento em que o *nativo*, inicialmente tomado como *primitivo*, parece ter dado um salto evolutivo em contato com os *chegantes*. É como se existissem universos paralelos que se encontram por acidente: no universo “A” estão os *alternativos*, vem do futuro, são peregrinos de uma

“nova civilização”; no universo “N”, os *nativos* estariam vivendo uma “Era” mais antiga quando, de repente, são assombrados e vitimizados pela realidade “pós-moderna” da agricultura automatizada, do turismo e dos *hippies*.

Vejo a manifestação de um “alocronismo” eurocêntrico na pouca comunicação entre a *communitas* dos *alternativos* e as sociedades dos *nativos* católicos e/ou protestantes, situadas pelos *chegantes* em algum “tempo” “ancestral”, “primitivo”. A autoexpressão enquanto *freak* ou *alternativo* ergue algumas fronteiras, marcando diferenças (D’Andrea, 2007; Maluf, 2005; Saldanha, 2009). Não é a mesma diferença entre “estabelecidos” e “*outsiders*”, “dominantes” e “dominados”, mas a diferença entre os peregrinos de um “novo tempo” e o *sistema*, caracterizado pelo utilitarismo e pelas relações capitalistas de poder.

Como pôde ser evidenciado ao longo desse capítulo, Alto Paraíso, apesar de ser uma pequena cidade, é um espaço de grande contrastes sociais. O resultado, porquanto seja majoritariamente pacífico, ainda está aquém das expectativas aquarianas de uma “nova civilização”. Há, na perspectiva dos moradores *chegantes* e *nativos*, muito a ser feito em benefício do convívio social, pois são latentes as precariedades que assolam o município do nordeste goiano e contribuem para o distanciamento entre os grupos: residências rurais sem luz elétrica; ausência de transporte público dos distritos à sede do município; baixa escolaridade; poucas opções de lazer para os adolescentes; poucas opções de trabalho e renda para os adultos; etc.

A realidade da *não interação*, apontada por Luiz Lima, impõe uma tarefa concreta para a utopia evolucionista da “convergência de caminhos”. Ela aponta para uma interação entre desiguais que frustra as intenções comunitaristas da Nova Era. As trajetórias e expectativas de vida, apesar de se cruzarem, são muito distintas. Os

alternativos, pude testemunhar, procuram ouvir e respeitar as escolhas do *nativo* com quem convivem cotidianamente. Lukas, por exemplo, estranha a facilidade como Valter faz filhos – o rapaz que ganha pouco mais de mil reais por mês tinha 8 dependentes aos 30 anos de vida – mas o *gringo* diz ter consciência de que este problema não lhe compete. Ainda que, de maneira geral, demonstrem alguma sensibilidade a respeito das dificuldades econômicas de seus vizinhos ou empregados *nativos*, são poucos os *chegantes* que conduzem projetos em parceria com os *nativos*. As iniciativas dos *alternativos* para compartilhar riqueza material e conhecimento com os *nativos* são pontuais.

Como vimos, o projeto “Chega de Fogo” no ano de 2011 promoveu uma reunião inédita até então. Do ponto de vista *alternativo*, existe uma grande dificuldade na aproximação com os *nativos*, em atraí-los para encontrar e discutir problemas em comum. A questão ambiental parece oferecer uma ponte possível entre as distintas realidades. Ela é capaz de suspender momentaneamente a “alocronia”. Os desenhos das crianças que participaram do concurso expressavam com clareza os atos cotidianos que desencadeiam o fogo que aflige a um mesmo “tempo” *nativos* e *alternativos*, mas os contatos promovidos pelo projeto demonstraram a fragilidade dos laços construídos entre os moradores *chegantes* e seus pares *nativos*.

Após a cerimônia de encerramento e distribuição de prêmios, cada um retornou para o seu grupo pouco permeável. A festa imaginada como uma grande confraternização revelou as separações dos grupos, por seus gostos. As músicas tocadas, *reggae* e *trance*, celebradas no contexto da contracultura globalizada, não foram convidativas aos *nativos*, mais afeitos ao *fórró* e ao *funk*. Além disso, os *alternativos* gostam de conversar sobre espiritualidade e autoconhecimento, assunto que não contempla os *nativos*. Como alertou a funcionária da biblioteca, os

alternativos podem viver suas vidas tranquilamente em Alto Paraíso, contanto que não se coloquem na posição de pregadores de “novos deuses”.

Alto Paraíso, com suas realidades atravessadas, parece mesmo uma “encruzilhada cósmica”. Nesse sentido, vale dizer que, entre os quase sete mil habitantes do município, convivem discrepantes cosmopolíticas (Clifford, 1997; Robbins, 1998). Entre os cosmopolitismos “encruzilhados” em Alto Paraíso existem cidadãos metropolitanos *fora dos trilhos* que decidem morar na pequena cidade do interior em busca de vivenciar uma *communitas* transnacional; políticos goianos católicos interessados na expansão da sojicultura; *gaúchos* protestantes em busca de terras para plantar; e também cristãos descendentes de sertanejos e de populações quilombolas em transição do rural para o urbano. O primeiro e o quarto grupos, contra o segundo e a maioria do terceiro (alguns *gaúchos* são ambientalistas), coincidem na necessidade de preservação ambiental, uns porque isto significa defender sua “tradição” *nativa*, e outros porque isto significa promover um “futuro” *alternativo*.

Dada a reconhecida *não interação*, os diferentes caminhos seguem longe de uma idealizada “convergência”. No convívio entre *nativos* e *alternativos* existe o respeito à diversidade, constituindo um ambiente multicultural, no qual o convívio de diferentes não vai muito além das trocas economicamente necessárias, salvo as exceções. *Nativos* e *alternativos* cultivam distintos entendimentos e sentimentos sobre a natureza das coisas e sobre uma organização social ideal.

Não estudei a fundo a realidade dos *nativos* e fico mais a vontade refletindo sobre a cosmopolítica dos *alternativos*. Estes, enquanto indivíduos nascidos e educados em contextos capitalistas/cosmopolitas, com gostos que remetem à contracultura globalizada, procuram estabelecer na cidade interiorana um estilo de vida prazeroso, boêmio como em Ibiza e Goa, podendo desfrutar as belas cachoeiras,

integrar-se ao meio ambiente trabalhando na terra e participar de festas com pessoas do mundo todo, viajantes que renovam constantemente a oferta de técnicas neoesotéricas e terapêuticas disponíveis aos moradores e frequentadores da cidade. As relações sociais no interior desse grupo são próprias de elites urbanas transnacionais, com respeito à diversidade sexual, práticas de relações monogâmicas em série, reuniões políglotas, gastronomia vegetariana, discussões sobre arte sacra indiana, compra e venda de sementes orgânicas, discursos contra o sistema financeiro mundial e favoráveis às ocupações de ruas nas metrópoles, etc..

A *não interação* parece carregar consigo um paradoxo inerente ao próprio discurso *alternativo* que oscila entre uma desejada sincronia ou convergência de caminhos e uma persistente “alocronia” que vê o outro não urbano como “primitivo”, vivendo uma realidade distanciada. Discursivamente, o “futuro” dos *alternativos* reside em larga medida numa intencionada aproximação a um estilo de vida “primitivo”, equilibrado com o ambiente circundante, exemplificado pelos *nativos* em suas relações camponesas. Como diz o antropólogo australiano Graham St. John, os “primitivos do futuro” procuram uma reconciliação entre a “modernidade” e o “tradicional”, entre o “tecnológico” e o “natural” (St John, 2004: 231).

Na prática diária, contudo, o universo *alternativo* existe sem se perturbar com a coexistência do universo *nativo*. Os *chegantes*, em sua maioria, são indivíduos críticos do modelo capitalista e, quando questionados, demonstram não ver com bons olhos o crescimento urbano desordenado de Alto Paraíso nem as condições precárias às quais estão sujeitos os *nativos* de famílias pobres, mas, paradoxalmente, fazem muito pouco para oferecer rumos diferentes ao processo de desenvolvimento local. Não raro, afirmam de maneira “alocrônica” que os *nativos* estão passando por um processo necessário de *evolução* enquanto indivíduos.

A “outra globalização” promovida pelos *alternativos* se assemelha a uma rede de enclaves piratas (Wilson, 2001) que abrigam *freaks* de muitas nacionalidades. Sem operar necessariamente contra o capitalismo neoliberal, as pessoas instalam seus espaços de convivência autonomista visando o distanciamento em relação aos centros urbanos e aos mecanismos de controle estatal. O relativo isolamento do interior de Goiás e a ainda frágil presença das instituições estatais, faz de Alto Paraíso um lugar propício para os propósitos autonomistas. O ato de *drop out* ou *freak out*, enquanto ação direta anarquista, equivaleria ao ato do desertor que prejudica a continuidade do exército por falta de contingente. Os *chegantes* procuram, em locais como Alto Paraíso, conduzir seus projetos de vida autônoma e consideram que, com isso, estão desfalcando o *sistema* e fabricando entre si uma realidade *alternativa*. Esta é sua arma de resistência cotidiana (Scott, 1985). Sair pelos furos da mangueira, sem contrapor-se diretamente à rota que o fluxo principal está traçando, simplesmente se afastando desse fluxo o máximo possível.

O paradoxo da *não interação* persiste no fato de que os *alternativos* estabelecem relações de patrão-empregado com os *nativos*, reproduzindo um elemento central do sistema capitalista: a troca de trabalho por dinheiro. Por outro lado, levando a sério a existência de uma ética baseada no princípio “viva e deixe viver”, a *não interação* pode ser pensada enquanto a convivência pacífica ainda que distanciada entre indivíduos autônomos. O fato é que indivíduos preocupados com o cultivo de sua autonomia e espiritualidade, salvo raras exceções, têm pouco ou nenhum interesse em participar de reuniões e promover políticas públicas. Nos termos de Maluf (2003:09), trata-se da valorização de uma “política do interior” em detrimento de uma “política do exterior”.

Não se pode perder de vista que a autonomia se manifesta como uma condição elementar da vida *alternativa*, como salienta a cientista social argentina Maria Júlia Carozzi (1999b) ao dizer que “a autonomia é a religião da Nova Era”. Em seus refúgios, os *buscadores* tentam cumprir uma condição de desertores, *fora dos trilhos* e “fora dos mapas” em relação aos mecanismos de controle hegemônicos (Estado, Capital, Igrejas). Tendo a pensar que o *alternativo*, autoconsiderado “fora da estrutura” (Velho, 2013), cria, para si, um “tempo” diferente, uma etapa superior na escala evolutiva “ocidental”: a Nova Era.

De acordo com Fabian, "para que a comunicação humana ocorra, a coetaneidade precisa ser criada. A comunicação diz respeito, em última instância, à criação do ‘tempo’ compartilhado" (Fabian, 1983: 66). É flagrante a dificuldade dos *alternativos* para construir “tempos” compartilhados no mundo material, não só com os chamados *nativos*, mas também entre si. No caso das “comunidades alternativas”, quando começaram os conflitos, as pessoas dispersaram justamente porque não foram encontradas maneiras de resolver as desavenças entre os indivíduos. Uns se entregam demais ao projeto comunitário, outros se entregam de menos; cada *buscador* está vivendo um momento diferente em sua jornada de *evolução* espiritual marcada por ciclos de “crises” e “revelações” (Maluf, 2003). Uma vez distribuídos pelas áreas urbanas e rurais do município goiano, cada indivíduo ou pequeno grupo de indivíduos, passou a conduzir seus projetos de vida *alternativa* separadamente, porém conectados uns aos outros com o propósito de cooperação sem a necessidade de passar muitas horas em discussão. Cada indivíduo ou cada pequeno grupo ficou recolhido à sua “zona autônoma temporária”, com o mínimo de responsabilidades compartilhadas.

Seria mesmo interessante realizar uma pesquisa de longo prazo na região, acompanhando o processo de interação e *não interação* entre as diferentes tribos de *alternativos* e *nativos*. Meu caminho nesta pesquisa, contudo, foi outro. Passei a maior parte do tempo acompanhando um subgrupo limitado de *chegantes* (ao todo 260 pessoas, sendo 170 moradores, dos quais 120 brasileiros e 50 estrangeiros, e 90 flutuantes, dos quais 70 estrangeiros e 20 brasileiros) para entender como é a *família* da qual participam, qual sua memória em comum, e quais os laços que permitem a essas pessoas se definirem como *parentes* uns dos outros, apesar da diversidade de trajetórias existente também entre elas. Os membros da *família* não moram sob o mesmo teto, mas compartilham a sensação de mútua confiança e pertencimento a um mesmo tecido de afetos e colaboração, que envolve raras exceções *nativas*. A cidade, simplificam (invisibilizando os outros grupos), “é a comunidade”. No próximo capítulo proponho-me a esclarecer como isso é possível.

4 - A família “natural” das amizades: parentesco *alternativo* e reterritorialização.

Não se trata de família em termos genéticos, mas espirituais.

Lukas Kappel

O propósito deste capítulo é apresentar a noção *alternativa* de *família* e sua morfologia enquanto uma rede social de malhas estreitas (Bott, 1976).

No final dos anos 1980, princípios dos anos 1990, Alto Paraíso de Goiás foi inserida na rota global dos *buscadores*. *Sannyasins*, “Goa freaks” e “produtos de Ibiza”, cidadãos de diferentes nacionalidades, começaram a chegar na cidade. Em comum com os movimentos anteriores (Esperantistas, Rumo ao Sol, etc.), esses novos *chegantes* carregavam consigo o desejo de encontrar a terra redentora. São muitas histórias cruzadas, com diversos desdobramentos. Aqui selecionei dois núcleos com os quais convivi, um deles caracterizado por uma intenção comunitária e outro pela busca de privacidade. O que une as trajetórias é justamente o fato de estarem conectadas à mesma rede social chamada de *família*.

Ilustro a formação da *família* por meio das experiências de duas mulheres, figuras centrais na multiplicação do contingente de imigrantes estrangeiros na região: a norte-americana Subhan e a alemã Sumiran, ambas egressas do *ashram* de Osho, na Índia. A primeira parte do capítulo é dividida em duas sessões. A primeira delas é guiada pelas falas de Subhan em diálogo com as falas de alguns de seus amigos; traz a experiência comunitária do “Osho Lua”, conflitos internos, dispersão e o rearranjo das residências na forma de condomínio rural próximo à cidade. A segunda sessão parte da experiência de Sumiran para abordar a construção da “rede de bons amigos” distribuídos pela cidade. Relações de afeto e compartilhamento de trabalho e recursos

bem como explicações para a noção de *família* emergem da convivência entre as pessoas no interior dessa rede que engloba remanescentes de diferentes movimentos e “comunidades rurais alternativas”, além de receber os novos *chegantes*.

A segunda parte do capítulo discorre sobre o processo de “reterritorialização” dos *alternativos* em solo brasileiro e o concomitante aprofundamento dos laços ditos familiares. O processo que chamo de “reterritorialização” é notadamente influenciado pela política migratória brasileira, por uma percebida abertura nacional à diversidade cultural e pela chamada *vida simples* dos *nativos*, que inspira os *alternativos* em seus projetos de “reconexão com a Natureza” e envolvimento com a *terra*. Sem se confundir com os *nativos*, contudo, os *alternativos* estabelecem “zonas autônomas temporárias” dentro das quais colocam em prática seus projetos de *transição* para uma Nova Era. Uma vez estabelecidos no local, os *buscadores* desenvolvem laços duradouros de afinidade com a *terra* e com as pessoas de convívio mais próximo, condições que diferenciam os indivíduos que se “reterritorializam” daqueles *buscadores* que estão em vida nômade.

Tratando-se de fenômeno migratório globalizado, a rede-*família* dos *buscadores* não está limitada à localidade de Alto Paraíso. A exemplo de outras “famílias transnacionais” e comunidades diaspóricas, os familiares estabelecidos no país de destino fornecem o apoio material e emocional necessário à condução da vida migrante, permitindo a construção de ligações afetivas entre diferentes localidades (Baldassar, 2008; Bryceson e Vuorella, 2000; Lobo, 2007; Ribeiro, 2000). Relembremos que para Bryceson e Vuorella, “famílias transnacionais” são comunidades imaginadas com sentimentos compartilhados e mútuas obrigações que atravessam as fronteiras dos Estados-nação (Bryceson e Vuorella, 2000:14). No contexto de Alto Paraíso, memórias compartilhadas remetem às experiências de

“sincretismo em movimento” na Índia, nos Festivais (em qualquer parte do planeta) e na ilha de Ibiza. Essa memória “familiar” está ligada a um imaginário compartilhado sobre trajetórias *alternativas* bem como à efetiva colaboração e convivência no circuito contracultural/novaerista transnacional (hospedagens, comensalidade, festas, etc.).

Em Alto Paraíso, atualmente, é possível observar uma tendência de agrupamento em pequenos círculos de convivência, distribuídos pela cidade, que se assemelham a uma família extensa de camponeses, composta por um conjunto de unidades nucleares que mantêm uma comunidade de recursos e trabalho (Wolf, 1966: 89). Os *chegantes* estabelecem, entre si, uma “rede de bons amigos” que emula uma família extensa em virtude do compartilhamento de recursos e trabalho. Podemos chamar essa “rede” de uma “rede-família”, como o faz Plínio dos Santos com as redes-irmandades quilombolas do Mato Grosso do Sul, associando a noção de rede às práticas de parentesco (Plínio dos Santos, 2010).

Entendo que esse parentesco pode ser pensado a partir do que Andrea Lobo (2007) chamou de “signos de proximidade” em seu estudo sobre fluxos migratórios e relações de parentesco em Cabo Verde. Os “signos de proximidade” por ela identificados, e que eu também vejo presentes no contexto da rede-*família* dos *buscadores*, são: dar e receber, dependência mútua, trocas recíprocas materiais, cognitivas e emocionais (Lobo, 2007: 14). A pesquisadora argumenta que: “se as relações de proximidade não acontecem dentro do universo do sangue, buscam-se caminhos em outras vias, criando-se relações de parentesco onde antes não existia” (Lobo, 2007: 15).

Seja no caso das Irmandades quilombolas do Mato Grosso do Sul, das famílias caboverdianas ou dos *buscadores* de uma Nova Era em Alto Paraíso, as redes

migratórias constituem relações de parentesco ao enfatizar uma solidariedade interna ao grupo mesmo à distância. Na esteira dos novos estudos de parentesco, focado em compreender o parentesco enquanto “relacionalidade” (Carsten, 2000 e 2004), é possível dizer que essas relações de proximidade não estão confinadas ao parentesco genealógicamente organizado, mas são as responsáveis pela formação dos laços de afinidade e lealdade duradouras entre as pessoas – elas dão a forma do sistema de parentesco e exprimem sua ordem moral *alternativa*.

Termino o capítulo com o esboço de uma teoria do parentesco *alternativo*. Meus interlocutores percebem a existência de um conjunto de pessoas a quem se pode considerar como parte da mesma *família*. Dizem que é preciso *sentir-se* parte da *família* e que esse modelo de organização social é uma “evolução” no sentido de “reconexão com a natureza” e recuperação de formas comunitárias de organização. Todos os participantes da rede são classificados enquanto *irmãos* ou *irmãs*. Interpreto esse parentesco *alternativo* como um parentesco “classificatório”, no sentido de Henry Morgan (1871), ou seja, um sistema de alianças entre as pessoas que aproxima os laços de parentesco tendo em vista possibilitar uma maior cooperação coletiva.

As interações dentro dessa rede-*família*, concomitante ao processo de “reterritorialização”, proporcionam o surgimento de signos de proximidade e também de fronteiras que separam quem é de casa e quem não é. Na ausência de conexões genealógicas e com poucos termos de parentesco, os *buscadores* constroem relações de proximidade que eles entendem como um parentesco “natural” ou “espiritual”, fomentado por encontros fortuitos e pelo compartilhamento continuado de recursos, trabalho e afetos. A família chamada “biológica”, geralmente “patrilinial” e “descritiva”, é projetada como a própria base do *sistema* “ocidental”; a “estrutura” da qual os *alternativos* procuram se distanciar. Contrários a uma organização social com

poderes que suplantem as liberdades individuais, os *alternativos* se ajustam conforme um modelo de relações em rede com tendências horizontalizadas, flexibilidade e um regime autonomista de autoadesão conforme a percepção de “naturalidade” na relação. Os indivíduos estão ligados por vínculos de reciprocidade e “livre obrigação” (Mauss, 1925).

Tendo a concluir que a concepção de uma temporalidade evolutiva e o cultivo exacerbado da autonomia individual constituem os principais elementos que caracterizam essa nova *família* “espiritual”. Do ponto de vista dos *buscadores* é como se diferentes sociedades coexistissem em “tempos” diferentes: uma “rede de bons amigos”, horizontal e sem poderes centrais, que existiria na Era de Aquário; e o “*sistema*”, com dominantes e dominados, que ainda estaria na Era de Peixes. São membros da *família* aqueles indivíduos que optaram por uma vida de *buscas* espirituais e cultivo da autonomia e que, uma vez enredados nas vidas de outros *buscadores*, *sentem-se* parte de uma *família* que existe em *transição* para uma Nova Era.



Foto: arquivo pessoal de meus anfitriões.

4.1- O ‘descobrimento’ sannyasin do Brasil central

I remember the dream that I had when I lived in New York, and it was about the high plateau of Brazil after the end of the world, a golden Mecca, a healing community after the end of the world. It was very la la la, flower power, hippie; it was very positive kind of dream. [...] I wrote to Osho, [...] I had a Brazilian boyfriend to start a permaculture community with meditation and would love his blessings. And he not only gave his blessings. He said that it was one of the predicted sacred spots on the planet, central Brazil, that it would be the mystery school and he gave us a commune. So I just with my big mouth started telling everyone: oh Osho gave us a commune and we are going to Brazil, we are starting a permaculture meditation community and I just started telling everybody, everybody, and everybody.

A dona do sonho narrado acima é Subhan, uma mulher muito ativa, hoje com seus quase sessenta anos. Ela nasceu na costa leste dos Estados Unidos, viveu a era “pós-woodstock” e envolveu-se nos festivais e movimentos de contracultura nas costas leste e oeste do seu país natal. Foi à Índia em busca de cura para o sofrimento provocado pela morte de um filho ainda pequeno. Lá, conheceu os ensinamentos de *Baghwam* Shree Rajneesh (Osho) e a meditação. Durante uma sessão de regressão, parte do constante processo de autoconhecimento e desapego, ela recordou o sonho ocorrido na adolescência, sobre o planalto central brasileiro. Com as bênçãos do *guru*, Subhan veio ao Brasil com seu então companheiro Sangit (estadunidense/brasileiro), viveu quinze anos na comunidade de permacultura e meditação Osho-Lua e há cerca de seis mudou-se definitivamente para a cidade de Alto Paraíso. Por conviver majoritariamente com estrangeiros, seu português é limitado.

Com seus cabelos loiros, olhar penetrante e um sorriso sempre presente na face, apresenta-se como responsável direta e indireta por trazer os estrangeiros para a Chapada dos Veadeiros. Numa reação em cadeia, amigos e amigos de amigos começaram a chegar, redescobrimo o Brasil para um novo propósito. Vale dizer que as amizades de Subhan não se restringem aos *sannyasins* e que muitos *buscadores* de

diferentes movimentos foram incorporados ao projeto Osho-Lua. Sua simples presença em algum lugar público da cidade costuma provocar círculos espontâneos ao redor. Todos querem ouvir o que Subhan tem a dizer. Ela é convidada e presença confirmada em quase todas as festas, almoços e atividades coletivas dos *chegantes* em especial os estrangeiros.

Além de Subhan e seu amigo Sangit, outra *sannyasin* se destaca na hospitalidade aos estrangeiros em Alto Paraíso. De acordo com a avaliação do escritor/morador Luiz Lima: “O pessoal vem e se agrupa em torno de alguém que chegou primeiro. Aqui no *Morrão* tem a turma que veio por causa do Sangit. Lá no Moinho tem uma abelha rainha, que é a Sumiran, a alemã”.

Sumiran (58) nasceu e cresceu no interior da Alemanha, cursou psicologia e, antes de entregar seu trabalho de conclusão de curso, em 1977, viajou à Índia, onde conheceu Osho. Com o *guru* aprendeu técnicas de meditação e respiração (terapia com a qual sobrevive nos dias de hoje). A graduação em psicologia foi postergada por quase um ano. Seguindo os conselhos do mestre, finalizou o trabalho e pegou o diploma, que ela diz abrir portas profissionais, apesar de não se apresentar como psicóloga.

Após anos de uma vida agitada, com muitas viagens internacionais e contato com muitas pessoas oferecendo treinamentos em *renascimento* (a terapia da respiração), ela decidiu por fixar-se no Brasil. Residente no país desde 1986, fala um bom português, pois interage com pacientes, aprendizes e *nativos* constantemente. Viveu no Rio de Janeiro e viajava por várias cidades oferecendo treinamentos e, em 1989, adotou Brasília como base, até descobrir, menos de um ano depois, seu refúgio definitivo no distrito do Moinho, Alto Paraíso - GO.

No início dos anos 1990, Sumiran estava se estabelecendo na Chapada dos Veadeiros e acompanhou o movimento do grupo que fundou o Osho-Lua, chegados na mesma época. Àquela altura ela já estava resolvida em não morar mais em comunidade, preferindo preservar a sua individualidade e evitar as intermináveis negociações para se atingir unanimidade. Ela foi a responsável direta pela vinda de pelo menos uma dezena de *buscadores* ao Brasil pela primeira vez, entre eles, Lukas Kappel, meu anfitrião. Aqueles que chegam até ela encontram uma pessoa que acolhe, orienta e facilita a adaptação na nova realidade. Ela é tão querida quanto Subhan entre os *chegantes*, mas, com seu comportamento introvertido, não costuma participar de muitos eventos sociais. Atualmente todos fazem parte da mesma “rede de bons amigos” também chamada persistentemente de *família*.

Uma desambiguação precisa ser feita: apesar de tentador, não se pode falar em uma “família *sannyasin*” isto porque os discípulos de Osho rechaçam qualquer nomenclatura capaz de identificá-los enquanto grupo. Eu falo sobre um “descobrimento *sannyasin*” em função do pioneirismo de indivíduos específicos, o casal Subhan e Sangit e a independente Sumiran, que trouxeram e ainda trazem muitos amigos e amigos de amigos para a região. A ideia de *família* está presente no contexto mais amplo do convívio entre *buscadores* de diferentes movimentos. Entendo que as “comunidades diluídas na cidade”, acrescidas de novos *chegantes*, constituem uma rede-*família*.

4.1.1 - Rumo à Lua: comunidade, conflito e transformação

No começo foi difícil para Subhan convencer seu então companheiro de que o paraíso sonhado existisse realmente. Ela conta que

We went to all over America researching sustainable communities, permaculture, agroforestry, and then we came to Brazil and we looked all over Brazil and I was always like: the high plateau, the high plateau. We have to go to the high plateau because I dreamed about the high plateau next to Brasilia. I was with Sangit at that time. And he kept on saying: ‘No Goias, there is nothing in Goias’. So we had to look at Espirito Santo, Minas Gerais, but for me it was obvious, it was not my plateau; it was all ugly.

Quando finalmente alcançaram a Chapada dos Veadeiros, durante a seca, sua primeira impressão não foi das melhores. Impressão esta que foi atenuada ao conhecer o vale onde está o distrito do Moinho e conhecer o que é possível realizar, pois já estava sendo realizado por outros *chegantes*.

When we came here it was all ugly too, it was in July, we came in July, it was horrible. But we went to Moinho the first day and then I saw how precious and gorgeous are the waterfall and green in Moinho and I met George and the whole gang from Moinho. And I saw Georges’s place where he planted seeds from the fruits he ate and he had this forest growing and I loved Moinho.

É preciso dizer que eles não chegaram ao planalto central totalmente desamparados. Um casal de *sannyasins* brasileiros os aguardava em Brasília, por meio do qual os recém *chegantes* foram introduzidos ao contexto da cidade e apresentados às pessoas certas que possibilitariam a consecução do sonho. Luis Lima, o escritor, contou-me que também esteve com Osho, na Índia, e que era dono da papelaria de

Alto Paraíso na época em que Subhan e seu parceiro Sangit chegaram procurando terra. "Eles queriam um lugar que fosse entre dois paredões de pedra, por causa do sonho, e eu era guia naquela época, por isso vieram atrás de mim".

Após um mês circulando por locais semiexplorados o casal encontrou, há cerca de 60 km da sede do município, os paredões e o vale sonhado, batizado por eles de “Lua”⁵⁸.



Foto: arquivo pessoal de meus anfitriões.

A distância escolhida para iniciar o empreendimento guarda as características de um refúgio. Só é possível chegar até a “Lua” em veículo 4x4. Para acessar as casas da “comunidade”, é preciso atravessar o rio dos Couros a pé (na época da construção, improvisaram uma balsa para atravessar o material). As casas são equipadas com aquecimento solar e o trabalho na terra fornecia alimento “orgânico”. A comunicação com a cidade era feita por rádio. Esteja o planeta se aproximando ou não de uma grande catástrofe, Subhan sente-se segura por ter encontrado seu lugar.

⁵⁸ Importante não confundir o Osho-Lua com um famoso ponto turístico da Chapada, o Vale da Lua, no rio São Miguel. O nome foi escolhido em função de uma especial ligação do *guru* com o astro.

We were looking for exactly a month and we found Lua. Now everyone was like ‘you are crazy’, ‘what you are doing way out there’ and I’m like, maybe it is way out here now but very soon way out here is going to be our protection. Because I have had this dream about what is going to happen on the planet, not that I want to believe that is going to be true but I’m glad that we have Lua.

A iniciativa de Subhan e Sangit atraiu muitos amigos, *sannyasins* ou não. A norte-americana Pallava, que conheceu o então casal na Índia ainda na etapa de preparação para a jornada em busca da terra sonhada, conta que se instalou na fazenda pouco tempo depois. Assim também fizeram dezenas de estrangeiros e brasileiros. A comunidade, no ápice, em meados dos anos 1990, chegou a uma centena de pessoas. Os *buscadores* estavam seguros na “Lua”, mas havia muito trabalho a ser realizado.

Adaptar-se à vida rural aparece como uma condição de sobrevivência no paraíso. Não é possível passar todo o tempo apenas “respirando”, como alertam meus interlocutores. Abundância de água e frutos de novembro a maio; seca e abundância de sol entre junho e outubro – período de construções (e cuidado com o fogo!). Se bem organizadas e irrigadas, as hortas produzem o ano inteiro. Os moradores da comunidade dividiam seu dia entre o trabalho na terra, exercícios de meditação e contemplação da natureza. O ex-companheiro de Subhan, Sangit, conta que nos tempos de vida comunitária, eles conseguiam produzir até 70% de tudo o que era consumido. Conversando sobre a experiência na “Lua”, Subhan é direta:

We proved that we can take this dry land and have an abundance of food. We were lucky because we had good organic seeds, we had people sending us seed, we had people bringing us seed, we had strong, young, healthy bodies. I can’t do what I did 20 years ago, I can’t dig a hole and plant a tree anymore because, you know, I’m 56. But I can plant if you make a hole (risos).

Já outro participante da experiência, Shura, avalia que o modelo de vida na comunidade não progrediu em virtude do condicionamento “burguês” dos participantes e que havia um custo elevadíssimo de manutenção.

Lá na Lua, por exemplo, todo mundo era muito burguesinho, ninguém estava disposto a abrir mão de confortos. Todo ano eles gastavam mais de 40 mil dólares pra manter a coisa funcionando.

Uma etapa necessária da construção de uma comunidade solidariamente envolvida é a administração de conflitos entre os indivíduos. A convivência em comunidade pode ser dramática. Subhan resume assim a situação que experimentou:

Well it was like a birth. It was a hard birth to get the land together, It was like a kindergarten to get people to live together. [...] It was amazing, it was amazing. Of course it was an experiment and it was like a womb because we were in a close valley, so it is like an uterus where there is an incubation of the community and has its phases and number one is human being and human egos. Wherever you are going to be you are going to have a story of personality conflict. So the beautiful thing about the Osho commune you just do your dynamic meditation, do your kundalini meditation, don't take anybody's personality trips personal and just continuous focusing on the gardens, on the kitchen, on the community.

Como dito no capítulo anterior, a desproporção na disposição individual para o trabalho rural foi a principal motivação de conflitos no seio das “comunidades rurais alternativas” (Carvalho, 2008; Nascimento, 2008). No Osho-Lua, a meditação não foi suficiente para apaziguar todos os ânimos e equacionar os desequilíbrios na quantidade de trabalho oferecido por cada um. A carioca Abhinav, outra moradora dos tempos da comunidade, conta que, quando começavam as discussões, ela e outras mulheres corriam para fazer comida e isto reunia o grupo novamente; ao fim da

refeição, a confusão recomeçava e elas corriam para a cozinha e recomeçavam o trabalho coletivo. Esse frágil equilíbrio não foi duradouro. O goiano Emanuel, que também morou no Osho-Lua, questionou sobre o que é um projeto comunitário:

comunidade pra mim são as empresas, que o pessoal trabalha todo mundo focado no mesmo objetivo. Eu morei um tempo lá no Osho Lua, nos momentos de comida e lazer era tudo ótimo, mas com o tempo tem gente que não trabalha o mesmo tanto, que só quer usar o carro do outro pra viajar a cidade, ai começaram os problemas.

A comunidade ficou marcada por um conflito que resultou na divisão das terras. Conta-se que Sangit, herdeiro de uma família riquíssima nos EUA, com 24 anos à época da “descoberta” da fazenda “Lua”, confiou na intermediação de um *sannyasin* brasileiro durante as negociações de aquisição das terras junto aos posseiros *nativos*. Esse homem é considerado, por *nativos* e *alternativos* com quem conversei, uma figura “sombria”, sobre a qual ninguém conhece muito (eu, tampouco, consegui encontrá-lo pessoalmente). O intermediário assinou diversas promessas de compra e venda das posses e reivindicou ser o legítimo ocupante das terras. Foram cerca de dois anos de litígio – “teve até tiro, no melhor estilo do interior goiano”, contou-me uma ex-moradora da “Lua”. O conflito terminou, por fim, com a divisão da fazenda, ficando o intermediário com uma grande área equivalente a quase metade dos cerca de 60 mil hectares (ha) inicialmente adquiridos. Em seu terreno foi criada uma Reserva Privada de Patrimônio Natural (RPPN) com 7,5 mil ha de área e que atualmente atrai turistas para observação de pássaros e passeios ecológicos.

Meus interlocutores afirmam que a chamada *briga* já passou. A discórdia não separou as pessoas indiretamente envolvidas em dois grupos rivais. Há quem siga ligado ao Centro de Permacultura e Meditação Osho-Lua e também aos projetos ambientais da RPPN, sem motivar ciúmes ou cobranças de lealdade a uma causa ou a

outra. O que o conflito fez foi levantar questionamentos sobre o que é um projeto comum e trazer ensinamentos, sem apagar o sonho do horizonte de Subhan:

We are here 20 years, we still have the land, it is amazing, we put a major investment and now we are kind like in a limbo because we are opening for new fresh people, the same people. We are opening because we were closed because we had so much drama, with personalities, ‘Oh, my God a new person coming in, we are going through all the same problems again, you know?’ We still have groups but we are ready to take the next jump because 20 years, it is like, we got a foundation and we are ready to start our new phase, evolving, next step. [...] We have to let the next generation come in and take the power.

A fala é interessante, ela diz que é preciso abrir para pessoas novas, mas as mesmas pessoas. Subhan admira os mais jovens, com menos de trinta anos, porque, segundo ela, estão mais relaxados, não possuem a mesma pressa e a mesma cobrança interna que a sua geração guardava. A “Lua” recebe retiros coletivos de meditação e outras práticas espirituais, e também abriga projetos de permacultura (agricultura permanente). Os corpos são novos e o tempo é outro, mas, assim como ela há vinte anos atrás, também estão em uma busca de envolvimento com a natureza e a espiritualidade. Na “Lua”, os jovens *buscadores* podem se engajar com alguma atividade produtiva (plantio e manutenção de construções) ou passar o tempo dedicados à meditação.

Nos tempos da comunidade, muitas crianças cresceram na “Lua” e foram alfabetizadas pelos pais e amigos. Quando se tornaram adolescentes, já não era mais possível mantê-los todo o tempo na fazenda. De modo geral, os *alternativos* gostam que seus filhos estudem para que possam tomar suas próprias decisões quando forem adultos – talvez voltar para a cidade grande ou viver em outros países. Trata-se da continuidade de um *status* social autonomista. Em Alto Paraíso existem escolas,

iniciadas e coordenadas por *chegantes*, que oferecem educação Waldorf (baseada nas orientações de Rudolf Steiner) e outras modalidades de educação “transdisciplinar” e “ecológica”. Em virtude da necessidade de educação dos filhos, pouco a pouco, os antigos moradores do Osho-Lua foram migrando para a cidade.

Sangit abriu um novo núcleo de moradia para ele, seus irmãos “biológicos” e seus amigos mais próximos (vendeu e deu terras). Ele investiu em uma área próxima da cidade, uma antiga pastagem, às margens de um rio, a dois quilômetros do centro, no lugar chamado *Morrão*, pelos *nativos*. Agora não havia mais comunidade, porém nascia um “condomínio rural” dividido em lotes individuais. Com dez anos de construções e plantações, o antigo pasto se transformou em uma pujante área verde, com árvores nativas e outras, criando uma atmosfera de casas escondidas sob as árvores.

A “Lua” ainda atrai visitantes para retiros espirituais e os moradores do condomínio do *Morrão* atraem, constantemente, amigos e amigos de amigos. Eles acolhem visitantes de primeira viagem que se tornam frequentadores assíduos da cidade. Em muitos casos, esses visitantes compram terras e se estabelecem como novos *chegantes*, ampliando as malhas locais da rede-*família*. Assim foi com a iraniana Shahana, que mantinha uma casa em Goa e visitava Alto Paraíso para o Festival “*Trancendance*” (*trance’n dance*), organizado anualmente pelos *sannyasins* entre 1995 e 2005. A festa ajudou a divulgar Alto Paraíso nos circuitos contraculturais globalizados. Shahana se mudou definitivamente quando pôde comprar um terreno no condomínio onde moravam seus amigos.

Eu vim primeira vez ao Alto Paraíso faz dez anos convidada pelo Sangit, para a *trancendance*. Eu só veio morar no Alto Paraíso por causa dos meus amigos aqui. Me encanta a natureza, tudo isso me

atrai, mas o local de morar tinha que ser, como diz, ser vizinho dos amigos, como o Sangit.

A chegada de novos moradores ao condomínio, que não passaram pela experiência de vida rural e comunitária do Osho-Lua, fez emergir diferenças sobre a conservação ambiental. O acesso ao *Morrão* é feito atravessando uma pequena ponte sobre um rio que corre em um vale íngreme (quando chove, a água cobre a ponte, impedindo temporariamente a passagem). Na descida e na subida, os carros deslocam para o leito do rio grande quantidade de sedimentos. Abhinav, ex-moradora da “Lua” que ocupou uma das primeiras casas construídas no *Morrão*, critica o assoreamento que o tráfego intenso de veículos leves e pesados está causando.

Ser ecológico lá em São Paulo é fácil, é só plantar uma árvore na praça. Mas aqui você precisa conviver com o cerrado todo dia, não dá pra querer manter o mesmo estilo de vida que tem lá na cidade grande. Vamos mostrar que somos ecológicos de verdade. Vamos fechar a estrada e todo mundo vai lá plantar umas mudinhas. Aquela estrada horrorosa está assoreando o rio. [...] ou então sabe o que: coloca logo um ponto de ônibus lá em frente de casa e um *shopping center*; eu vendo a minha casa valorizada e vou morar em outro lugar mais no meio do mato, como a gente sonhou desde o princípio.

Desavenças ainda existem para as tomadas de decisão sobre a estrada de acesso e outras questões da vida condominial, mas o convívio entre os moradores, pelo que pude testemunhar, é amistoso. Levam e buscam os filhos uns dos outros à escola, almoçam e jantam uns nas casas dos outros e visitam-se com frequência para conversar. Assim argumentou Subhan quando lhe perguntei sobre seus convivas:

Big family. Big family. You know how families are. They evolve and sometimes you are really close, sometimes you don't talk. People are developing their own creativity. Some friends are often making music projects, other friends are often doing dance projects,

other friends are making baru factories, friends are going over to Peru and bringing back projects, import quinoa! ieee! They come and go and it is magical. It is really magical.

4.1.2 - A “rede de bons amigos”: autonomia e a família ‘natural’

A alemã Sumiran mudou-se para Brasília no ano de 1989. Mantinha um centro de meditação e oferecia treinamentos na terapia do “renascimento”. Uma de suas aprendizes convidou-a para conhecer o Moinho e seis semanas após o primeiro contato com o lugar, um casal de *chegantes* brasileiros, amigos de sua amiga, vendeu-lhe a casa recém construída – o homem precisava retornar à sua cidade natal e a mulher descobrira um novo amor. Sumiran conta que, ao conhecer a casa, teve a seguinte impressão: “Olha, isso é bonito o suficiente. Uma vista, um rio e eu estou buscando uma coisa assim”. A água que abastece a chácara vem de nascente na própria terra. A vista da casa é para o enorme paredão de pedra chamado de serra do Paranã. De sua casa, no vale onde está o Moinho, fica fácil entender porque a antiga vila de Veadeiros ficava “lá no alto da Fazenda Paraíso.”

Quando Sumiran passou a morar na casa que comprou, no início dos anos 1990, não havia luz elétrica na vila do Moinho. Foram seis anos aquecendo a água do banho com um botijão de gás, utilizando lampiões como iluminação e uma bateria de caminhão para o toca-fitas. Ela narra uma experiência de vida, em seus termos, mais harmônica com o ambiente, dormindo cedo e acordando com o canto dos pássaros. Alto Paraíso, para ela, diferentemente da vivência com intenções comunitárias, é um lugar para cultivar sua autonomia, espiritualidade e uma reconexão com as energias da *natureza*.

Eu trabalhei muito com terapias e com grupos de treinamento. Então eu tive uma vida com muitas viagens e muito contato com muitas pessoas. E nos últimos anos, antes da mudança, eu entrei mais em contato com a meditação. Então eu senti um desejo para um equilíbrio de tanto envolvimento com o mundo para viver uma vida mais em conexão com a natureza. E na verdade eu mudei para Alto Paraíso para dedicar mais tempo para meditação.

Ela diz que, obviamente, não podia ficar todo o tempo meditando, mas que o trabalho de organização da casa e da terra são, eles próprios, uma meditação.

Você vai ficar envolvido em mil coisas também e eu acho que tem mais coisas práticas para organizar aqui quando você mora no mato do que num apartamento em Brasília. Então muito mais coisas para organizar. O ritmo é diferente. Eu acho uma das coisas mais maravilhosas de não ter o dia tão estruturado, que você pode viver mais com próprio ritmo. Não significa que você não vai fazer nada, mas você tira simplesmente o ritmo que seu corpo, sua mente, sua emoção gosta de experimentar no dia, né?

Segundo ela, a disposição das pessoas para se estabelecer ou não em lugares como Alto Paraíso, distantes da vida urbana e da agitação, é uma função da capacidade de lidar com seus conflitos internos. Daí a relação do trabalho diário, a ocupação em organizar a casa e a terra, com a meditação.

Muita gente que vem da cidade grande não consegue ficar afastado por conta das atividades. Na roça, não há muito entretenimento ou ocupação, por isso passamos muito tempo dialogando com nós mesmos. Nem todos conseguem estar bem consigo o tempo todo. Os conflitos internos ficam mais evidentes quando você está nesta situação de distanciamento.

Ainda que tenha feito essa opção por viver em quase isolamento, Sumiran está conectada. Ela recebe seus pacientes (brasileiros e estrangeiros) para retiros terapêuticos em meio ao cerrado e viaja eventualmente a Brasília, Rio de Janeiro e outras capitais para oferecer treinamentos. Distanciar-se da vida urbana agitada não significa romper definitivamente com as facilidades que a “modernidade” pode proporcionar. Ela, assim como outros, busca uma conciliação entre o urbano e o rural.

De acordo com Marshall Sahlins (1997), a cidade é costumeiramente pensada no “ocidente” enquanto um ideal de organismo social complexo, lugar de relações impessoais, utilitárias, secularizadas, individualizadas, desencantadas e destribalizadas. “O campo e a cidade, estágios respectivamente inicial e final de uma mudança qualitativa, representavam modos de vida estruturalmente distintos e opostos” (Sahlins, 1997: 113). Vertentes mais radicais de *alternativos* buscam afastar-se da cidade tendo em vista a promoção de valores inversos àqueles do mundo urbano: relações de proximidade, espiritualidade, comunitarismo, reencantamento e tribalismo (Carvalho, 2008; Cavalcante, 2009; Nascimento, 2008).

De maneira menos radical, as vertentes influenciadas direta ou indiretamente por Osho são orientadas a encontrar seu *eu-divino* no mundo material (Coutinho, 2005; Maluf, 2005). A opção por lugares como Alto Paraíso parece estar na possibilidade de construção de uma convivência social menos impessoal, utilitária, secularizada, desencantada e destribalizada sem, contudo, abrir mão da individualização e dos confortos disponibilizados pela industrialização e pela informática: motores a diesel, luz elétrica, celulares rurais, computadores, internet, etc. Assim observa Sumiran:

É impressionante que tipos de pessoas chegam aqui e que tipo de informação chega aqui. Muitas vezes eu tenho algumas informações antes do que meus amigos lá na Alemanha. Então você está na rede.

Mas eu acho por isso as pessoas que ficam e essas pessoas estão na busca, especialmente aqui em Alto, em busca de uma vida mais amorosa, dando valores mais de novo para coisas essenciais e vivendo mais na simplicidade, mas no mesmo tempo com conforto. Quando você vai ver os restaurantes agora em Alto, não é maravilhoso para um lugar como Alto Paraíso, no meio do mato em Goiás, mas tem uma comida sofisticada?

Alto Paraíso está “conectado” à rede das redes da Nova Era, um movimento de proporções globais. Os donos dos restaurantes qualificados por Sumiran como “comida sofisticada” são, invariavelmente, *chegantes* do tipo *yuppie-yuppie*, estrangeiros e brasileiros cosmopolitas que oferecem alimentação vegetariana. Os restaurantes sobrevivem do turismo e da frequência assídua de moradores *alternativos*. Na hora do almoço, amigos se reúnem ocasionalmente, juntam as mesas, colocam a conversa em dia e depois seguem suas vidas. Não raro, as conversas são em inglês, para envolver pessoas de diferentes origens com pouco domínio do português.

Sumiran tem sido responsável, nos últimos vinte e quatro anos, por convidar e acolher muitas dessas pessoas que chegam querendo ficar na região e que contribuem para o fluxo de informações globalizadas que distingue Alto Paraíso de outras cidades nos arredores. Pacientes e/ou colegas terapeutas em treinamento se transformam em vizinhos. Por seu longo tempo no Brasil ela domina os trâmites legais para residência de estrangeiros no país, sabe dos terrenos à venda e já está acostumada a lidar com os corretores de imóveis brasileiros. Ela demonstra muito prazer em receber os visitantes, potenciais *chegantes*.

Sumiran convidou Lukas Kappel, meu anfitrião, para ficar em sua casa e oferecer palestras do *Human Design System*, o sistema de autoconhecimento que ele ajuda a difundir. Há oito anos atrás, Lukas nunca havia planejado visitar o Brasil.

Sabia de Alto Paraíso, morando em Goa, por causa das festas *trance* que o pessoal da “Lua” organizava, mas foi o convite de Sumiran que o motivou atravessar o oceano atlântico. Ele veio com sua companheira, Marija Ludovic, e o casal ficou hospedado na casa da anfitriã durante três meses. Após essa primeira estada confortável, decididos a ficar no país, o casal se desfez de seus bens na Europa e na Índia e retornou ao Brasil em definitivo alguns meses depois.

Sumiran ajudou-os com advogado e facilitou o contato para alugarem uma casa no Alto. Marija estava grávida e as coisas são mais acessíveis na cidade. O filho nasceu brasileiro. Uma vez instalado, o casal construiu sua própria história, distantes quase 30 km de Sumiran. Lukas comprou a posse de uma *terra*, batizada *Fazenda Paraíso*, com a herança de seu pai e construiu uma casa⁵⁹. Quando me levou para ver Sumiran pela primeira vez, Marija demonstrou toda sua gratidão: “*We are here today because of her. She is like our mother here. And she is a wonderful grandmother for Phillipe. He loves her*”.

Todas as vezes que fui visitar Sumiran, sozinho ou acompanhado, havia uma banquete montado. Quase sempre, ela dizia, “estava esperando uma amiga”. Ela está sempre a esperar alguém, porque recebe bastante visitas. Considerada como uma “mãe” pelos *chegantes* por ela acolhidos, Sumiran é procurada para dar conselhos, suporte emocional, abrigo e nutrição. De acordo com o suíço Matthias, que vive no Moinho: “*Pues justo Sumiran es un pilar de esta familia*”.

As diferentes residências da rede-família estão conectadas em uma malha de relações estreitas e constroem, entre si, signos de proximidade como a maternidade por afinidade atribuída a Sumiran pelo acolhimento da família nuclear de Lukas e Marija. Sumiran explica sua concepção de *família*:

⁵⁹ A posse que Lukas comprou é uma porciúncula da antiga “Fazenda Paraíso” que dá nome à cidade. Coexistem, nos arredores, outras fazendas batizadas com esse mesmo nome.

Eu acho o bom que você então tem essa rede de pessoas maravilhosas, interessantes e vivendo mais uma vida voltado para o coração independente de que movimento que ele está vivendo. Isto se tornou na verdade a família, né?, mas uma família natural das amizades.

Muitos *chegantes* dizem ter encontrado uma *família* em Alto Paraíso. Os amigos e amigas, a despeito do movimento que os levou à região, são classificados como *irmãos* e *irmãs*. Os termos de parentesco são escassos. As categorias descritivas Pai, Mãe e Irmão (*sibling*) aparecem tanto como vínculos de relação consanguínea como são resignificadas segundo as classificações de uma fraternidade por “semelhança” em termos espirituais. Todos os participantes da rede são classificados como *irmãos* e *irmãs*; *pais* e/ou *mães* são aqueles *irmãos* ou *irmãs* que acolhem e apresentam os *chegantes* à nova *família*. *Pai* e *mãe* são categorias indicativas de precedência no local e de uma relação inicial de abertura para novas conexões; não são comumente utilizadas como chamamento e não implicam quaisquer responsabilidades sobre os caminhos do indivíduo recém chegado (não há “filho” espiritual). Existe ainda a classificação de Avô/Avó, pessoas geralmente identificadas assim em relação às crianças da rede-*família*, em função da idade.

Outros termos de parentesco não são utilizados comumente. Aos cinco anos de idade, Phillippe ainda não sabia o que era um “tio”. Eu habitava a casa de Phillippe, Lukas e Marija há sete meses, quando, numa tarde de novembro de 2011, o garoto veio correndo em minha direção, abraçou minhas pernas e disse bem alto: “Este é o meu tio”. Atrás dele vieram as filhas dos caseiros e ele repetiu como que me mostrando para elas. As meninas, que são primas, filhas de dois irmãos, e criadas em ambiente familiar camponês, convivem com a figura do “tio” desde suas primeiras lembranças. Phillippe, que não guarda memória sobre os irmãos “biológicos” de seu

pai e de sua mãe, procurou o primeiro adulto que viu e que poderia ser um equivalente daquilo que as meninas questionavam. Elas ficaram satisfeitas com a resposta e o grupo voltou a brincar.

No interior da rede-família, as pessoas se tratam pelo nome próprio ou pelo nome *sannyasin* (que também é um nome próprio). Phillipe, ocasionalmente, chama seu pai e sua mãe pelos nomes próprios. Os pais dos amigos são chamados pelo nome. As “vovós” Sumiran, Shreia e Subhan também são chamadas pelos nomes. As relações no interior da rede-família são, idealmente, relações horizontalizadas entre indivíduos autônomos. Phillipe é ainda uma criança, mas já é considerado um *irmão* – não existe um rito de passagem que marque a transição para a idade adulta, espera-se que cada jovem manifeste sua autonomia em momento particular.

Os vínculos “biológicos” da maternidade e da paternidade são entendidos como vínculos permanentes, mas a *família* de cada um, que eventualmente inclui parentes de sangue, é construída ao longo da trajetória de vida, em função das decisões individuais e das afinidades encontradas pelo caminho. Sem competir com as relações ditas “tradicionais”, “biológicas” ou “genéticas”, os *buscadores* parecem sentir uma necessidade de construir uma convivência afetiva em meio a um grupo de pessoas com as quais compartilhem um ideal de vida. De acordo com o também alemão Franz, “na família tradicional as pessoas normalmente aturam umas as outras, mas aqui em Alto Paraíso as pessoas convivem porque gostam umas das outras, não existem relacionamentos obrigatórios”.

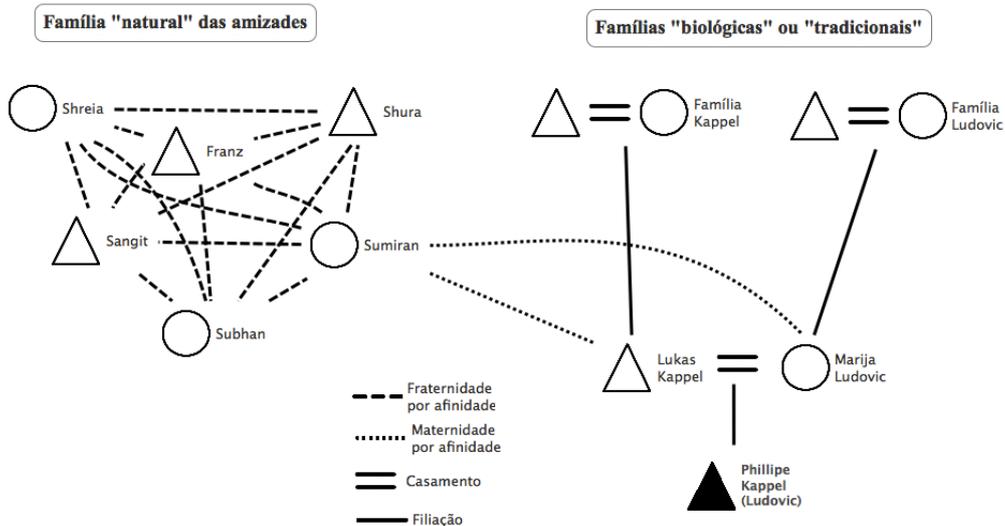
Os *alternativos* afirmam estabelecer vínculos afetivos que não limitem as pessoas reviverem a história de sua família “genética”, construindo novos caminhos como uma família “espiritual”, unida pela busca de um estilo de vida autônomo ainda que interdependente. A conexão “biológica” de parentesco não é pensada enquanto

uma conexão *natural*. A família “biológica” e as “genealogias” são percebidas como expressões das instituições de controle “ocidentais” e, por isso, estariam implicadas em relacionamentos regulados por convenções sociais a serviço do *sistema*. *Naturais* seriam as relações forjadas espontaneamente, não obrigatórias, consequentes à trajetória de vida.

Por intermédio de Sumiran, Lukas e Marija foram apresentados aos moradores mais antigos e foram incorporados à “rede de bons amigos” de Alto Paraíso. O menino Phillipe, nascido em Brasília (não há partos no hospital de Alto Paraíso) e registrado no interior de Goiás, permanece juridicamente conectado às suas famílias consanguíneas na Alemanha e na Croácia. Na prática, contudo, sua principal referência de *família* nos primeiros anos de vida, além de pai e mãe, são os amigos-irmãos de Lukas e Marija, moradores de Alto Paraíso, pais de seus amiguinhos. A relação de paternidade/maternidade permanece na Nova Era como um indicador de responsabilidade do adulto em relação aos pequenos. Disto deriva uma ideia recorrente em Alto Paraíso entre pais e mães *alternativos* de que o elo do casamento com filho(s) nunca se desfaz por completo apesar das separações (abordo essa questão de maneira mais detida no próximo capítulo).

O diagrama abaixo ilustra de maneira simplificada (sem levar em consideração os fluxos transnacionais) a coexistência da família *natural* das amizades com as “famílias biológicas”.

Diagrama 1: família “natural” e família “biológica”



Os laços desse parentesco *alternativo* parecem-me ancorados em relações de afeto e compartilhamento de recursos e trabalho em uma rede de indivíduos em *busca* de autorrealização espiritual. Essa *busca* pode ser entendida enquanto a capacidade de tomar decisões de maneira autônoma. Assim observa Lukas:

A contribuição de alguém no grupo não é somente financeira, é com o talento de cada um. Vivemos em interdependência, se você consegue sua autossuficiência e age de acordo com sua autoridade interior então você não fica dependente e pode dar bonitas contribuições para a interdependência.

A sensação de bem-estar no interior da rede-família parece relacionada ao cultivo da espiritualidade e da autonomia individual. Esta lógica se justifica por uma equação extraída do pensamento de Osho: quanto mais autônomo o indivíduo, menos dependente das relações externas (coisas, crenças, amantes, etc.) e maior a sua sensação de felicidade (*joy*); quanto menor a dependência emocional e material em relação a outrem, maior o potencial individual de contribuição autônoma para a coletividade.

De acordo com Rohit Barot (2002), que estudou os fluxos transnacionais do movimento Swaminarayan (vertente do hinduísmo), a construção de novas comunidades religiosas costumeiramente envolve processos de migração e condiciona a organização familiar nos novos assentamentos. A introdução de pressupostos cosmológicos distintos daqueles chamados “tradicionais” pode implicar em transformações nas relações de gênero e nas relações intergeracionais no interior dos grupos e nas novas famílias constituídas no local de destino da migração (Barot, 2002: 198). Famílias são reinventadas a todo instante. No caso dos *buscadores*, procura-se estabelecer uma nova *família* em harmonia com o conhecimento cosmológico/cosmopolítico transmitido pelos “magos” e os princípios de fraternidade, espiritualidade e ambientalismo, que orientam a “globalização do (((amor)))”.

Existe uma ênfase na autonomia caracterizada pela opção/decisão por uma vida *alternativa*, que ocupa lugar privilegiado nas explicações sobre essa noção de *família*. Partindo de uma concepção de indivíduo do tipo “antroposófico”, cosmicamente (material e espiritualmente) conectado a todas as outras criaturas da Terra, Franz elaborou a sua “teoria” de parentesco:

A primeira coisa é que todo mundo tá com certeza que família é o que geneticamente está conectado. Mas todos nós estamos geneticamente conectados. E a descoberta minha sempre era que a verdadeira família é aquela que eu estou descobrindo ao longo da minha vida, que pode ser os pais, pode ser os irmãos ou os filhos, mas pode ser também que não. Então família aqui em Alto Paraíso parece encontro de pessoas de várias partes do mundo que se unem descobrindo que eles fazem parte de uma família, sentindo, então. Para mim família é sentir, sentir fazendo parte da família.

4.2 - Migrantes, rede-família e o processo de “reterritorialização”

4.2.1 – Brasileiros por contágio

O Brasil é o “país do futuro” também para os *buscadores*. A abundância percebida de recursos naturais (terra fértil, fauna, flora, água, etc.) e a baixa antropia (se comparado à Europa, EUA e à Índia) abrem portas para os mais variados projetos. O sonho de Subhan e o compromisso de Sumiran com o autoconhecimento as levaram, por razões diferentes, à mesma região. Subhan vislumbrou um vale, por onde corria um caudaloso rio cercado de imensos paredões de pedra, onde seria construído um porto seguro para receber os refugiados do fim do mundo, ou talvez, do colapso do *sistema capitalista* – perseguiu o sonho e encontrou o vale. Sumiran, por sua vez, viu na Chapada um lugar pacato para viver e se dedicar à meditação, com as vantagens do ar puro, da água cristalina e de uma população local receptiva e trabalhadora. Em comum, encontraram paz consigo mesmas; um privilégio que gostam de compartilhar ao convidar, acolher e orientar outros *chegantes* dispostos a viver no “paraíso”.

Em Alto Paraíso não há um grande fluxo de turistas que sustente um mercado de entretenimento como o de Ibiza e tampouco existe a mega-oferta de espiritualidade disponível na Índia. O mercado turístico de Alto Paraíso é incipiente se comparado às localidades litorâneas como Trancoso-BA e Jericoacoara-CE, que também atraem *alternativos* brasileiros e estrangeiros. Nas palavras de Veeto, que divide seu tempo entre a Europa e Goa, “*This is a good place to retire, my friend*”. Sem tantas festas, Alto Paraíso é apontada como uma localidade para se fixar e criar filhos. Contudo, a escassez de oportunidades de trabalho com terapias e turismo, comparadas com às movimentadas Ibiza e Goa, e o elevado custo de vida brasileiro, quando comparado à

vida na Índia, urge o estabelecimento de alguma forma de relação com a *terra* (o sítio, a chácara ou a fazenda). O Alto me parece, assim, um local de “reterritorialização” para os movimentos contraculturalistas globalizados.

O Brasil, para os *chegantes* estrangeiros, é tido como um país “liberal” e “acolhedor”. No âmbito legal, o Brasil oferece várias possibilidades de regularização com residência temporária e permanente. A concessão de direitos, contudo, é permeada por princípios econômicos. De acordo com o Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante

De forma geral, os requisitos dizem respeito à disponibilidade de renda, qualificações profissionais e considerações a respeito do mercado de trabalho, já que a migração admitida por excelência no Brasil de hoje é a de trabalhadores formais. Para os trabalhadores sem qualificação é difícil conseguir um visto de trabalho, uma vez que toda a legislação volta-se ao profissional qualificado. A situação é diferente apenas nos casos em que há acordos regionais ou bilaterais que atenuem os requisitos para a obtenção de documentos brasileiros, ou quando o documento é obtido por meio de anistias. (CDHIC, 2011: 36)

De maneira geral, os *buscadores* estrangeiros entram no país como turistas. Quando decidem ficar, muitos conseguem justificar o pedido de residência por meios econômicos: investindo em terras, comprando casa, ingressando com divisas no país ou abrindo uma empresa. A paternidade e maternidade de filho(a) brasileiro(a), bem como o casamento com brasileiro(a) também permitem a regularização e “residência”. Existem também aqueles que permanecem ilegais, esperando um casamento por amor-romântico ou a próxima anistia. O Brasil abriu processos de concessão de anistia em 2009, beneficiando mais de 40 mil estrangeiros (CDIH, 2011: 11), entre eles, estão alguns moradores de Alto Paraíso que conseguiram justificar relações

estáveis de trabalho como terapeutas, artesãos ou professores de línguas estrangeiras. Em Alto Paraíso há também aqueles que já esqueceram quando entraram no Brasil⁶⁰.

É curioso como os estrangeiros gostam de se sentir um pouco brasileiros. Algo influenciados pelo imaginário lusotropicalista divulgado internacionalmente por Gilberto Freyre, os *Goa freaks*, “produtos de Ibiza” e outros estrangeiros fazem elogios constantes a uma percebida tolerância nacional à diversidade e à miscigenação. Muitos gostam de se dizer “brasileiros”. A transição para uma Nova Era não significa, necessariamente, uma ruptura radical com as ascendências “biológicas”, as “heranças culturais”, e as “identidades nacionais”, mas a abertura à multiplicidade. O “sincretismo em movimento” pode ser pensado enquanto identidades em movimento (Amaral, 1999). Existem casos extremos de alguns indivíduos que simplesmente não utilizam seus passaportes ou se referem à sua nacionalidade de origem há mais de uma década. Consideram-se brasileiros e altoparaisenses, como é o caso do estadunidense Jorge. "Eu só não fui até a embaixada pedir para não ser mais americano porque eu tenho medo desses agentes do governo, CIA, sei lá”.

Para o francês Julian, Alto Paraíso é um local saudável para crescer os filhos. Ele chegou na Chapada no final de 2011 com a missão de estudar as possibilidades de trazer todos de sua comunidade e fixá-la em terras brasileiras. Atualmente eles vivem na Índia, migrantes do litoral sul às montanhas no norte indiano, conforme a estação. O Brasil, ele percebeu, é muito mais caro do que o país asiático, mas ele está entusiasmado em trazer seu projeto pela disponibilidade de terras e pela abertura

⁶⁰A conduta de entrar ou permanecer irregularmente no Brasil não é crime, apenas infração administrativa e tem como consequência jurídica a deportação (Título VII do Estatuto do Estrangeiro, art. 57 a 64). Não implica em proibição de retorno ao país.

cultural local. Leia-se, nesse caso, abertura cultural dos *alternativos* brasileiros, que convivem com os estrangeiros (os *nativos* são colocados *coeteris paribus*):

This place is a very powerful vortex. I heard about Alto Paraíso many times, so I came to see what it really is, and it's a powerfull vortex. I see there's much more connection between the foreigners and the brazilians, because the brazilians are more open. I see a bigger possibility of integration here. The Indians are closed in their castes and they do not mix.

No caso do Osho-Lua e também no caso de Sumiran, foram os *alternativos* brasileiros instalados desde 1980 na cidade que abriram as portas do “paraíso” para os *sannyasins* e, conseqüentemente, para outros *chegantes* estrangeiros dos anos 1990 e 2000. A receptividade dos indivíduos cosmopolitas nacionais desempenha papel fundamental na fixação de *buscadores* estrangeiros. A saída do circuito Europa-EUA-Ásia implica um distanciamento logístico que deve ser considerado. Uma vez na América do Sul, o retorno é muito mais caro. Ganhar dinheiro no Brasil para voar aos países do “norte” também é difícil – com exceção dos *chic chic people*, que são herdeiros de fortunas, os *alternativos* precisam trabalhar para sobreviver. Os brasileiros ligados à rede-*família* acolhem, ensinam a língua e intermedeiam os primeiros contatos utilitários dos *gringos* com os corretores de imóveis, comerciantes e trabalhadores rurais *nativos*.

No final dos anos 1980, início dos anos 1990, o anúncio sobre a decisão de investir e estabelecer-se no interior do Brasil causava estranheza às “famílias biológicas” europeias e estadunidenses. Atualmente, alguns pais e irmãos “biológicos” foram convencidos de que o centro do Brasil é um bom investimento (ou um bom lugar para se aposentar) e hoje se aproximam da cidade. Fazem visitas periódicas e/ou compram também suas casas e lotes para viver próximos aos entes

queridos. Sobretudo os netos, filho(a) do(a) filho(a) *hippie*, são apontados como o principal motivo para os patriarcas e matriarcas das “famílias biológicas” se reaproximarem de seus filhos “rebeldes” e aceitarem o estilo de vida *alternativo*.

Os *buscadores* estrangeiros chegaram em Alto Paraíso para ficar e os laços com o lugar vão se tornando cada vez mais fortes. Nos anos 2010, é muito difícil tirá-los da região uma vez que dizem ter encontrado o paraíso. Os percalços do projeto comunitário Osho-Lua, por exemplo, não foram suficientes para desligar Subhan e Sangit do local. Quando fundaram a comunidade há 20 anos, eles pretendiam ficar e permanecem no Alto Paraíso até hoje, trabalhando na cidade e visitando periodicamente a “Lua”. Cada um seguiu sua trajetória, enredados nas malhas da rede-*família*. À época do meu trabalho de campo, ela estava solteira e, como diz, “*just planting my ruculas in peace, you know?*”. Ele estava casado com uma brasileira com quem tem dois filhos. São vizinhos no *Morrão*.

Mapa 3: Do mundo para Alto Paraíso



4.2.2 – Terra e o crescimento de raízes

O conhecimento antropológico evidencia que as razões que estimulam os movimentos migratórios e definem se o migrante transnacional vai se estabelecer por uma longa ou uma curta temporada em determinado local são condicionadas pelo entrelaçamento complexo de fatores afetivos, ideológicos, econômicos e políticos (Clifford, 2007; Ribeiro, 2000; Ong, 2000; Bryceson e Vuorella, 2002, entre outros). Discutimos no capítulo 2 como a *família* pode ser pensada enquanto a *homeland*, a utopia que mobiliza a diáspora dos *buscadores* de uma Nova Era. Essa “comunidade transnacional imaginada” chamada de *família* é uma resposta *alternativa* para a condição de “desterritorialização psíquica” que caracteriza o indivíduo em tempos de capitalismo “pós-moderno”. A “desterritorialização” diz respeito à fragmentação das referências identitárias associadas a um território específico. Observo, em Alto Paraíso, um fenômeno de rearticulação dessas referências de identidade territorial, que eu chamo de “reterritorialização”.

A “rede de bons amigos” é reclamada como a principal razão para a fixação de novos imigrantes, mas existem outras, como a política migratória “liberal” por parte do governo brasileiro e uma percebida “abertura cultural” dos cidadãos brasileiros. Além da família, da política migratória favorável e da “cordialidade” brasileira, na Chapada dos Veadeiros os *buscadores* encontraram um excelente fertilizante para crescer raízes em seu processo de “reterritorialização”: a vida no campo.

De acordo com Klaas Woortmann, a terra, no contexto camponês, não deve ser entendida enquanto objeto sobre o qual o homem e a mulher trabalham, mas “como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de

produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações étnicas” (Woortmann, 1990: 12). O processo de trabalho na terra está diretamente implicado na organização prática e simbólica das famílias camponesas (Woortmann e Woortmann, 1997).

No caso dos *alternativos*, a terra é como um refúgio, lugar de instalação de projetos de vida (comunitários ou individuais) integrais: plantar, meditar, ouvir os pássaros, amar, fazer e educar os filhos, fazer comida, receber os amigos, limpar o banheiro, lavar roupas, etc.. A terra não é um passatempo, é uma experiência de vida autonomista. Na *busca* pela conexão com o *eu-divino*, a ocupação com o trabalho na terra equivale ao exercício da meditação.

No envolvimento com as atividades diárias de manutenção do espaço e da própria vida, os *buscadores* procuram encontrar a si mesmos, construindo casas personalizadas, sujando as mãos de esterco e consumindo os frutos do próprio trabalho (ou do trabalho do caseiro) e do trabalho dos amigos-irmãos. Matthias, que é um “produto de Ibiza”, falou-me com entusiasmo sobre a plantação de sua primeira horta: "*Yo estoy muy contento por tener mi primera huerta, Sandrrô. Yo he vivido 20 años en Ibiza, pero ahí yo hacia más arte en construcciones. Ahora vivo un otro momento*".

Sumiran, que foi uma das primeiras estrangeiras a se fixar na vila do Moinho, já viu muita gente chegar e ficar e já viu muitos *chegantes* que se foram por não se adaptarem ao que ela chamou de “vida simples”. Ela sugere que o *buscador* deve deixar-se colonizar pelos modos *nativos* e não colonizar os *nativos* com o condicionamento capitalista/urbano. Os talentos dos *nativos* são vistos como muitos e seu estilo de vida camponês deve ser aprendido o máximo possível. De acordo com Matthias:

La gente de Moinho es muy fuerte. Ellos si están mucho más preparados para lo que viene, el cataclismo. Ellos son fuertes, saben sobrevivir e conocen a la naturaleza, saben trabajar con la tierra y tienen una vida simples.

É possível notar um certo tom de admiração para com os talentos *nativos*. A *transição* da vida urbana para o meio rural é acompanhada de uma concomitante valorização do trabalho na terra. No dia a dia urbano vivemos (nós acadêmicos e outros) despreocupados em relação ao fornecimento de energia elétrica, ao destino do lixo ou do esgoto, à origem da comida e outros processos “invisíveis” porém vitais à sobrevivência. Por mais que pensemos ou estudemos sobre essas questões, jogamos o lixo na porta do prédio e vamos embora trabalhar; pagamos a conta de luz e esperamos que o interruptor acenda as lâmpadas como mágica; pagamos a conta de água e esperamos que ela simplesmente desça pelo chuveiro ao abrir a torneira; passamos no supermercado e adquirimos o que precisamos comer. A decisão de morar na *terra*, muitas vezes distante da rede elétrica e acessível somente por caminhonetes 4x4, acarreta um necessário aprendizado para envolver-se com as tarefas de manutenção do espaço, produção de comida, geração de energia, descarte e/ou reaproveitamento de lixo, etc..

Os *alternativos* em Alto Paraíso, pelas histórias que contaram e pelas situações que pude testemunhar, enfrentam dificuldades para sobreviver independentes dos chamados “confortos” da vida urbana. Como apresentado no capítulo anterior, o trabalho pesado nas fazendas dos *chegantes* é realizado por *nativos* contratados, mas os *alternativos* também precisam trabalhar bastante para manter suas “zonas autônomas” em funcionamento, assunto do próximo capítulo.

Como característica comum aos *buscadores* em Alto Paraíso, numa frase da “abelha rainha” Sumiran: “as pessoas aqui perderam a ilusão que você vai achar a

felicidade na coisa demais”. A vida dos camponeses brasileiros, considerada “simples”, é projetada enquanto um ideal de relações mais harmônicas com o meio ambiente e de maior proximidade entre as pessoas. Sumiran avalia que esse processo de contato com a *terra* e busca por uma vida “sem coisas demais” implica uma *transição* de valores. É preciso, segundo ela, valorizar menos a atividade mental e valorizar mais o que ela chamou de “pulsção real da vida”:

Eu acho um dos benefícios quando a gente mora num lugar assim é que você entra mais na pulsção real da vida. Que você não se perde tanto no espaço intelectual que toda nossa turma trilhou um caminho intelectual, de repente acho que pega espaço demais da vida [...] Então isso é um parte da nossa fé. Eu acho que nossa sociedade perdeu um pouco essa conexão com a totalidade da vida, né? Vive mais aqui na cabeça, né? E acha que o processo mental tem mais valor. Mas não pode ser, né? Porque a vida é o primário.

A buscada reconexão com a *natureza* é um processo integral, que demanda a opção por um estilo de vida distanciado da abundância de estímulos ofertada nas cidades. Marija percebe assim a situação:

Living like this you need to let go many things, this is what the Kali goddess is about, renewing, letting go the old chains, the old believes, to be open to the other, to let come in the new, whatever it may be. I hope my child can become aware of the beauty of living close to nature, without all that desires they sell you every corner in the cities. Too much rubbish coming from all the sides.

Sumiran pondera que é possível realizar uma busca espiritual vivendo em um local agitado, mas avalia que toda a pressa e as exigências da vida urbana dificultam o processo.

As pessoas ficam presas nas coisas e querem mais e mais coisas e pagam um preço muito alto. Que você precisa tanto produzir para pagar esse acréscimo do conforto que eu acho que não vale a pena.

[...] Quando você tem uma busca espiritual é interessante também porque é simplesmente para você criar esse tempo para isso. É muito mais difícil quando você está na corrida na cidade, claro, mas é possível também. Mas a natureza ajuda nisso.

Parece haver uma diferenciação no paradigma da busca dos europeus e norte-americanos em Alto Paraíso se comparamos com o circuito Índia-Ibiza estudado por D'Andrea (2007). O participante da rede transnacional de trabalhadores boêmios em fase nômade está exposto a muitas novidades. Ele devora de tudo. Come, toma, ouve, respira, tasteia tudo aquilo que o lugar e as pessoas têm a oferecer. Essa é a vivência do viajante boêmio, que está sempre a experimentar o novo, redescobrimo-se, pois, mudando de lugar em lugar, todas as interações são um processo de desconstrução/inação.

Veeto, que disse ser Alto Paraíso um lugar para se aposentar, admirou-se com a situação peculiar protagonizada por seus amigos. Enquanto em Goa e Ibiza, os dois maiores enclaves *alternativos* do planeta, a população flutuante de *buscadores* é maior que a residente, ele observou que os *freaks* em Alto Paraíso estão mais conectados com o lugar, comprando terras, construindo casas, criando filhos e permanecendo o ano inteiro.

Entendo que os *chegantes* em Alto Paraíso estão em um processo de “reterritorialização”, envolvendo-se mais dedicadamente ao lugar receptor, com a *terra* e também com as pessoas. Lukas, que viveu os chamados “*old times*” de Goa e também desfrutou por várias temporadas o circuito de Festivais no verão europeu, avalia, assim, a sua nova condição “reterritorializada”:

Lukas: Já faz seis meses que você está aqui? Passou muito rápido.

Sandro: Para mim não passou tão rápido assim. Foram muitas as novidades.

Lukas: Quando você chega tem muita novidade para apreciar e o tempo parece correr mais lento. É um contemplação do viajante, que vê tudo sempre novo na sua vida, porque muda de lugar em lugar e contempla o que o novo lugar tem para oferecer. Eu perdi esse contemplação de viajante, mas, em contrapartida, ganhei amizades mais fortes, porque ficando parado em um lugar, podemos criar vínculos mais profundos com as pessoas e também com o lugar, coisa que o viajante não pode.

Subhan, a partir de sua experiência com as muitas chegadas e partidas, explicou a diferença: "*Travelers don't plant. Some times people in Lua say they want to plant, but later we have to take care of the garden they made, because they go away*". Ela se referia à situação concreta de viajantes que passam curtas temporadas na "Lua" e vão embora deixando trabalho inacabado, mas esse pensamento serve enquanto metáfora para a "reterritorialização" dos *buscadores*.

O maior vínculo com a terra e com as pessoas na convivência cotidiana possibilita o crescimento de raízes e, posteriormente, de uma plantação inteira. Mas é preciso atenção contínua. Se não regar as mudas, a planta morre. Se não houver dedicação e atenção para cultivar as amizades, elas também ficam fracas e desaparecem. Viajantes não criam raízes, logo, não fazem crescer plantas, não habitam o lugar da mesma maneira. Viajantes fazem amigos, mas as experiências em Alto Paraíso evidenciam que a percepção de fraternidade se aprofunda no cultivo continuado dos laços afetivos.

O processo de "reterritorialização", a *busca* por sintonia com a "pulsção real da vida", envolve concomitantemente uma maior aproximação com o meio ambiente (fauna, flora, terra e água) e também o aprofundamento das amizades entre os *buscadores* em virtude do convívio e da colaboração. Com o crescimento das rúculas, tomates, cebolas e batatas doce, crescem também as raízes do posseiro da *terra* que se conectam às raízes de outros *buscadores* reconhecidos enquanto *irmãos* pelo

compartilhamento de um ideal de vida e, sobretudo, pelo compartilhamento de afeto, recursos e trabalho. Estamos falando de um processo de reelaboração de referências de identidade transnacional que estabelece pontes entre localidades distribuídas pelo mundo bem como conecta indivíduos provenientes de lugares distantes uns aos outros e a uma territorialidade específica, nesse caso, Alto Paraíso de Goiás. Sugiro que este fenômeno ocorra também em chácaras nos arredores de grandes cidades e outras cidades interioranas que atraem *buscadores* e seus projetos de vida *alternativa*, como em Terra Ronca-GO, Chapada dos Guimarães-MT ou no Vale do Capão-BA.



Horta na fazenda Paraíso.
Fotos: autoria própria.



Lukas colhendo ingredientes para o almoço.

4.2.3 – Multiplicação, proximidade e distribuição espacial da rede-família.

Espaços privilegiados de Alto Paraíso com nascentes, cachoeiras, *belvederes* e terras agriculturáveis, vão sendo pouco a pouco ocupados por projetos de vida *alternativa*, “zonas autônomas” de caráter individual e também de aspirações comunitárias. O neozelandês Jeta contou-me com orgulho que já viveu em quarenta países e agora pretende se fixar em Alto. Dizendo-se informado de que o Brasil atravessa um período de crescimento econômico e adensamento da urbanização, ele

fica satisfeito que as pessoas se mudem da área rural para a cidade enquanto seus amigos *freaks* fazem o caminho inverso e podem comprar terras baratas dos habitantes *nativos* em deslocamento para o meio urbano. Sua postura é de fomentar a vinda de mais e mais *alternativos* de todas as partes do mundo para o refúgio de Alto Paraíso: “*We got to enlarge the network of good people, more aware and connected to the nature*”.

Ele passou o ano de 2011 trabalhando na terra de Alexander e Sergio, um russo e um suíço-italiano que compraram juntos uma grande porção de terras e estão agregando muitos companheiros em sua empreitada. Aliocha (diminutivo de Alexander) e Sergiño, costumeiramente chamados no diminutivo por seus amigos, são de uma leva de *chegantes* em busca de sossego, *yuppies-hippies* em fuga da ciranda dos negócios. Assim que encontraram seu espaço no paraíso, os dois amigos que se conheceram no Brasil começaram a receber todos os que se aproximam com desejo de ficar e coadunar forças em seu projeto comum de construção de pequenas casas, hortas, uma cozinha comunitária e um templo para cerimônias de *ayahuasca*. A família da chamada *Magic Land*, até onde eu sei, em menos de um ano e meio fixada na Chapada, já agrega mais de dez pessoas originárias de sete países diferentes: Rússia, Suíça, Itália, Israel, Argentina, Nova Zelândia, Áustria, Brasil; e continuam abertos a receber novos colaboradores.

Também na área urbana proliferam os projetos *alternativos* que fixam os *buscadores*. A turma de Sergiño e Aliocha mantém uma casa na cidade, com uma pequena horta provisória e uma grande circulação de viajantes; uma base enquanto as casas não estão prontas na *terra*. Um exemplo urbano de vivência “reterritorializada” é a chamada “Ecovilha”: três casas, no centro da cidade, que compartilham um quintal comum. Os moradores, temporários e permanentes, cultivam suas verduras,

frutas e flores, mantém uma vivência transnacional, recebendo viajantes com as mais variadas origens e propósitos.

Seria entediante me estender por todos os casos. A intenção dessa sessão é demonstrar a existência de uma tendência entre os *alternativos* na região de Alto Paraíso: a “reterritorialização”, a fixação e criação de vínculos duradouros com o lugar (as pessoas, a fauna, a flora, os plantios, etc.). Nesse processo, é possível notar uma certa repetição nos arranjos sociais que facilitam a chegada e adaptação de novos parceiros e vizinhos. O caso da *Magic Land* reproduz parcialmente a história do Osho-Lua. Há sempre um pioneiro (alguém solitário, uma dupla ou um pequeno grupo) que “abre”, “inaugura”, “funda”, um projeto de vida na *terra*. Esse personagem central, inicialmente recebido por algum morador precedente, acolhe outros *chegantes* que, na maioria dos casos, vão se fixar nas suas vizinhanças.

A distribuição espacial da rede-*família* é dinâmica. Cada pequeno grupo de indivíduos constitui uma vizinhança caracterizada pelo compartilhamento de recursos e trabalho, aos moldes de uma família extensa camponesa (Wolf, 1966; Woortman, 1990). Quando o convidado/recém chegado decide investir em sua própria *terra* e não permanecer na vizinhança de quem o acolheu, como no caso do meu anfitrião Lukas, um novo núcleo de ocupação é formado. A *Fazenda Paraíso*, além das casas de Lukas e Marija, hoje é o refúgio para outros dois projetos individuais (de uma brasileira e de um turco-alemão) e um coletivo (iniciado por um italiano e um brasileiro). São pessoas que chegaram até o casal por meio de amigos ou amigos de amigos. Pouco a pouco vai se formando mais uma vizinhança conectada à rede-*família*, que já conta com *parentes* moradores no centro da cidade, no *Morrão*, no Moinho e nas proximidades do Morro da Baleia (onde está a Fazenda Bona Espero).

As conexões entre os amigos-irmãos no contexto da cidade tecem uma rede social que é parcial e infinita, nos termos sugeridos por Barnes (2010:193). Ela é parcial por não abranger todas as relações sociais de todos os indivíduos; a ideia de *família* engloba aqueles indivíduos que se sentem “desviantes” em relação às suas famílias “biológicas” e encontram afinidades no interior da nova *família*. E ela é infinita porque se expande ao ingresso de novas amizades existentes na comunidade transnacional de *buscadores* da Nova Era. Uma importante característica dessa rede-*família* reterritorializada são suas malhas estreitas (Bott, 1976).

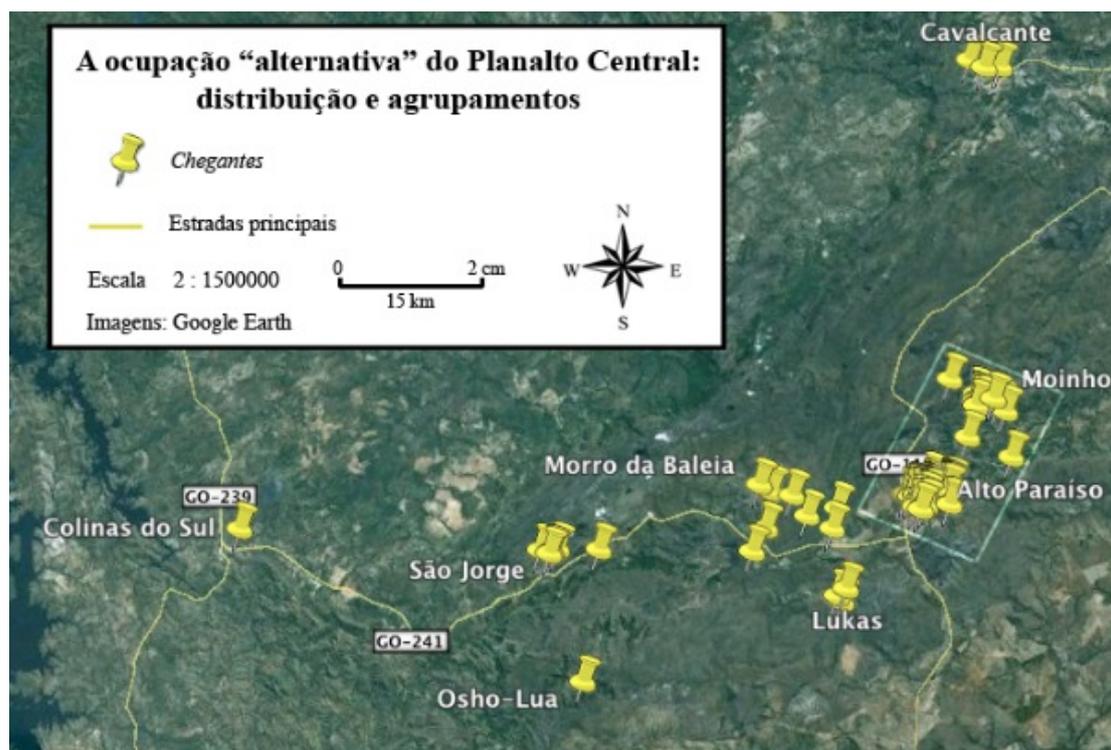
As relações de cooperação para a manutenção da vida na *terra* estreitam as malhas da rede sócio-afetiva, aproximam os *buscadores* não somente da *Natureza* e do *eu-divino*, mas também propiciam o surgimento de “signos de proximidade” entre as pessoas como dar e receber, comensalidade, oferta de cuidados, celebrações da vida em família e visitas descompromissadas para conversar sobre “abobrinhas cósmicas” – assim se referem às conversas casuais, fofocas e assuntos de foro íntimo. Um importante “signo de proximidade”, a meu ver, é a própria distribuição espacial, caracterizada por uma opção pelo agrupamento. Existem os eremitas, mas a maioria quase absoluta dos *chegantes* vive territorialmente próxima de outros *chegantes*.

Na cidade, existe uma certa concentração de *alternativos* na zona central de Alto Paraíso (ver mapa abaixo), com as residências misturadas às residências dos *nativos*. Na área rural, pode ser observada com mais clareza a tendência de agrupamento, seja pela proliferação de condomínios rurais, como no caso do *Morrão*, da *Fazenda Paraíso*, da região do Morro da Baleia, e da incipiente *Magic Land*; ou na

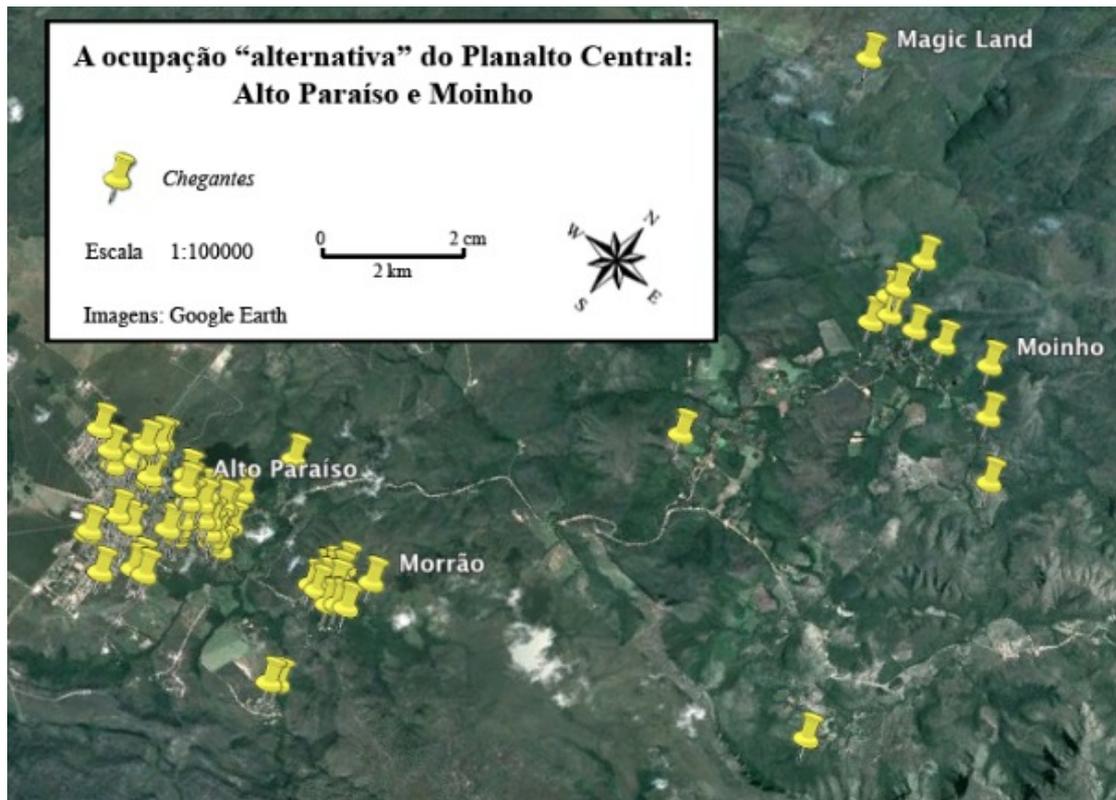
aquisição de terrenos individuais em sequência, como Sumiran explica ser o caso da vila do Moinho⁶¹:

Primeiro lá tem a Flor de Ouro, depois tem o Matthias do lado de cá do rio, Deva, Nagendra, Deepak, depois a Jura, a Doulat, Tathina, as duas meninas de Brasília, tem a minha vizinha de cerca que é antropóloga, aí tem eu, o casal de jornalistas que também é de Brasília, depois tem o Gilberto que comprou logo em seguida e assim está acontecendo.

Mapa 4: A ocupação “alternativa” do Planalto Central



⁶¹ Também na vila de São Jorge e nas cidades vizinhas de Cavalcante e Colinas existem os *chegantes*. O crescimento urbano de Alto Paraíso e a elevação do valor das terras tem provocado um deslocamento para as localidades vizinhas, mais rurais e menos babilônicas.



4.3 – Sentir-se família: transição, proximidade e autonomia

A *família* é, ao mesmo tempo, uma opção individual (autonomia); uma experiência de vivência comunitária localizada no tempo e no espaço de Alto Paraíso (proximidade); e uma rede de redes que envolve *buscadores* em uma trama cosmopolítica, conectando diferentes “glocalidades” tendo em vista a *revolução da consciência (transição)*.

Entendo que a família transnacional de *buscadores* é possível, fundamentalmente, em função de uma percebida fraternidade por “semelhança”, derivada da “moralidade da semelhança” que enxerga as mesmas qualidades sagradas nas diferentes manifestações de religiosidade (Amaral, 1999). Segundo a cosmologia “antroposófica” que orienta a Nova Era, os diferentes corpos são veículos do sagrado

e indiferenciadamente classificados como *irmãos*⁶². Da cosmologia à prática, observo que os elos de fraternidade são construídos e mantidos por uma afinidade ou cumplicidade *alternativa* e por relações de afeto e compartilhamento de recursos e trabalho em uma rede social de malhas estreitas. A rede-*família* é uma rede infinita, aberta ao ingresso de novos membros (Barnes, 2010), mas é parcial e estreita, o que indica alguma seletividade e coesão social (Bott, 1976).

“Famílias transnacionais” podem ser pensadas enquanto comunidades imaginadas, uma vez que estabelecem fronteiras e vistos que as caracterizam como grupo (Bryceson e Vuorella, 2002). Quando essas fronteiras não são demarcáveis pelas conexões genealógicas de consanguinidade e matrimônio, entendo que seja válido abordá-las seguindo as sugestões de Janet Carsten e outros que entendem as relações de parentesco enquanto formas de relacionalidade culturalmente diferenciadas (Carsten 2000 e 2004; Lobo, 2007; Mello, 2005).

A distancia e a proximidade entre os indivíduos no interior da rede-*família* pode ser avaliada a partir das formas de relacionalidade. Como sabemos, para Lobo, essa relacionalidade pode ser pensada a partir de “signos de proximidade”, indicadores etnograficamente apreensíveis que conectam as pessoas umas as outras e estabelecem as distancias e as proximidades entre elas (Lobo, 2007). No caso dos *buscadores* em Alto Paraíso, a proximidade entre os indivíduos pode ser observada a partir de suas relações de hospitalidade, afeto, gratidão, tendência ao agrupamento territorial e no compartilhamento de recursos e trabalho. A distância parece ser

⁶² Como observa Sônia Maluf, existem relacionamentos de exceção nos meios da Nova Era como a relação discípulo-*guru* entre os *sannyasins* e seu mestre Osho. Ele é considerado um “iluminado”, alguém que teria alcançado a “imanência perfeita”, ficando, assim, acima das classificações (Maluf, 2005). Após sua “desencarnação” Osho é tido como uma presença espiritual constantemente disponível aos seus discípulos (um *maytrea* Buda, um mestre ascendido como Cristo ou Rosenkreutz). Pode-se dizer que o estado de espírito de Osho está disponível para aqueles *sannyasins* que praticam dedicadamente a meditação.

demarcada por uma percepção “alocrônica” em relação àquelas pessoas não enredadas nesse circuito de trocas que compõem a *família*.

O pioneiro antropólogo Henry Morgan, que introduziu o estudo do parentesco como um objeto de interesse próprio da Antropologia, propôs a existência de dois grandes sistemas de parentesco que englobariam os diferentes sistemas específicos conhecidos pelos pesquisadores até então: “descritivo” e “classificatório” (Morgan, 1871). O parentesco “descritivo”, de acordo com Morgan, seria caracterizado genericamente pelo distanciamento entre a descendência direta (filho) de “ego” e os colaterais (ex: filho do irmão) em virtude da transmissão de herança patrilinear. O parentesco “classificatório”, por sua vez, não diferencia a filiação direta da filiação colateral (filho do irmão = filho), e estaria organizado segundo um propósito de “aproximar os laços de parentesco” e conferir maior capacidade de cooperação para o trabalho e proteção coletiva (Morgan, 1871: 13-14).

Morgan tinha um visão de progressiva mudança nos modelos de organização social, muitas vezes confundida com uma visão evolucionista. A partir de suas pesquisas, Morgan conclui conjecturalmente que haveria uma passagem histórica do parentesco “classificatório” para o parentesco “descritivo” resultado da “civilização” que, para ele, seria caracterizada pelo advento da propriedade privada, diretamente associada à prevalência da transmissão patrilinear de direitos (Morgan, 1871 e 1877). Segundo Morgan, o método classificatório teria dado lugar ao descritivo na organização da “família humana” à medida em que o processo de transmissão de herança em linha direta demandou uma maior discriminação das distâncias de relacionamento e, conseqüentemente, das distâncias em relação ao direito de herança. “*The value of relationships of collateral consanguinei is depreciated and finally lost under the burdensomeness of the descriptive method*” (Morgan, 1871: 13).

Mauro Barbosa de Almeida sugere que a alcunha de “evolucionista” atribuída a Morgan é injusta, uma vez que ele propõe a existência de uma mudança progressiva nas formas de organização social, mas não emprega o termo “evolução” em nenhum lugar. Fato é que o pensamento de Morgan foi apropriado por Friedrich Engels em sua conhecida tese sobre “A origem da família, do trabalho e da propriedade” e Engels, ele sim, defendia uma visão “evolucionista” da sociedade. A transição morganiana da “barbárie” para a “civilização” foi traduzida para o senso comum “ocidental” como um processo de “evolução” (Barbosa de Almeida, 2011). Nessa mesma linha de raciocínio estão posicionados os *buscadores* da Nova Era, ao considerar sua condição *freak* como uma condição de vanguarda da próxima *evolução*, negando a coetaneidade de outros grupos taxados de “primitivos”.

Magnani argumenta que os discursos da Nova Era articulam três níveis de comprometimento: i- indivíduo; ii – comunidade; iii – totalidade. De acordo com o autor, o modelo ideal “supõe o indivíduo, tomado em sua integralidade (corpo/mente/espírito), que pertence a e se aperfeiçoa no seio de uma comunidade considerada harmônica, ambos imersos e integrados numa realidade mais inclusiva e total, da qual é preciso tomar consciência” (Magnani, 1999b: 134). Articulando os três níveis identificados por Magnani, a *evolução* estaria diretamente relacionada ao “despertar” individual, à reaproximação dos laços afetivos entre as pessoas vivendo com aspirações comunitárias e uma cosmopolítica de reconexão com a *natureza*.

O envolvimento com a nova *família* pode ser pensado como um processo de *transição* entre modelos de organização social, de um modelo “descritivo” patrilinear para um modelo que classifica todos os parentes como *irmãos*. Nesse sentido, as *famílias* de autônomos e afins seriam a nova etapa da “família humana”. O tema do “eterno retorno” é uma constante nos discursos da Nova Era, daí a inversão em

relação à história conjectural de Morgan. Se, para o antropólogo oitocentista, o progresso teria provocado a transição do sistema classificatório ao descritivo; para os “primitivos do futuro”, a próxima *evolução* está na reconexão com a organização social *arcaica*.

Essa *evolução*, no plano ideal, seria resultante do “despertar” para uma Nova Era. Na prática, não existe uma substituição imediata de modelos, mas uma hibridação. Phillipe segue conectado como herdeiro de suas famílias do modelo “descritivo” ainda que viva enredado na *família* “classificatória” da qual seus pais, *buscadores*, fazem parte. É como se ele vivesse no “futuro”, convivendo com a nova *família* “classificatória” da Era de Aquário, enquanto que seus avós paternos e maternos ainda vivessem numa sociedade organizada segundo o sistema “descritivo”, de uma Era “passada”.

Pensando na sugestão de Gilberto Velho (2013: 60), para quem o “desviante” nega ideologicamente seu lugar na “estrutura social” e sai à procura da “*communitas*”, tendo a concluir que a construção de uma experiência de *communitas* em Alto Paraíso seja possibilitada pelas conexões no interior da rede-*família*, uma família constituída por indivíduos que se afastaram cada um em relação à sua “família biológica”, sendo a condição de *buscador* um fator de afinidade entre as pessoas. Autonomia é a palavra-chave. No caso da rede-*família*, o princípio básico de adesão à comunidade é a escolha individual, manifesta pela decisão de se juntar a uma nova família alheia às hierarquias ditas “tradicionais” e ao condicionamento da família do “velho modelo”.

As pessoas escolhem fazer ou não fazer parte dessa nova *família*, o que implica em não obrigatoriedade nas relações. As relações de proximidade ganham vida à medida da troca de afetos, recursos e trabalho no interior dessa rede-*família*.

Trata-se de uma rede social na qual os diferentes nós estão interconectados em uma composição com tendência à horizontalidade nas relações, sem hierarquias ou distâncias pré-determinadas entre os indivíduos. O prestígio de um indivíduo, assim como nos grupos de parentesco “classificatório” pesquisados por Morgan (Morgan, 1871), é marcado pela generosidade e pelo número de amigos-irmãos que a pessoa agrega. Sumiran, Subhan, Sangit, o escritor Luís Lima e também Lukas são pessoas prestigiadas localmente justamente porque agregam muitos amigos-irmãos.

Diferentes relações de proximidade entre os indivíduos da rede podem ser pensadas de acordo com a intensidade do contato afetivo e das trocas de recursos e trabalho. Entendo que a reciprocidade seja um signo de proximidade por excelência. Ela está presente no acolhimento, na circulação de comida, de coisas e na troca de trabalho e cuidados. As trocas no interior da rede-família apresentam “alegria de doar em público, prazer do dispêndio artístico generoso, hospitalidade e festa privada e pública”, características que Marcel Mauss acentuava como persistências do regime “tradicional” de dádivas na sociedade “moderna” (Mauss, 1925: 299).

Uma importante característica das trocas do tipo “dádiva” é a liberalidade em dar (Mauss, 1925). Receber hospitalidade, comida e apoio emocional implica em compromisso moral de retribuição. A decisão de cumprir a obrigação compete ao indivíduo e está condicionada pelo comprometimento com a continuidade da relação. Dai falar em “livre obrigação”, uma condição paradoxal de troca desinteressada ainda que obrigatória (*op. cit.*: 236).

Lukas e Marija são gratos à acolhida de Sumiran e por isso, colocam-na em uma posição de mãe por afinidade: “*She is like our mother here*”, disse Marija, querendo enfatizar a sua relação especial com a moradora precedente. Em virtude da hospitalidade oferecida, o casal tem com ela uma dívida impagável que retribuem

“desinteressadamente” com visitas e afeto. Em Alto Paraíso, os *chegantes* estão enredados uns nas vidas dos outros e constroem, assim, o sentimento de pertença a uma mesma *família*. Assim como nas comunidades negras rurais sulmatogrossenses (Plínio dos Santos, 2011) e nas famílias caboverdeanas em trânsito (Lobo, 2007), as alianças de reciprocidade efetivamente construídas entre as pessoas dão forma e conteúdo para suas relações de parentesco.

O envolvimento estreito com a rede-*família*, contudo, está submetido à adesão autônoma do indivíduo e sua disposição em dar continuidade à colaboração. Os conflitos relativos ao trabalho na comunidade rural *alternativa* Osho-Lua e a partilha da fazenda “Lua” são bons casos para pensar sobre autonomia e relações de proximidade e distância no contexto da rede-*família*. A desproporção no comprometimento com o trabalho coletivo, que acarreta um rompimento nos circuitos de reciprocidade, contribuiu para a dispersão do projeto comunitário, sem, contudo, transformar todos ex-comunitários em inimigos. A maioria das amizades foi preservada com o deslocamento para residências individuais no centro de Alto Paraíso ou no condomínio rural próximo ao centro; a comunicação e a cooperação entre eles permanece. No caso da fazenda, o indivíduo que eu chamei de “intermediário” na negociação de compra de terras rompeu com a confiança nele depositada e virou inimigo de Sangit, uma pessoa com muitos amigos em Alto Paraíso. Algumas pessoas da rede-*família* mantêm relações utilitárias com o “intermediário”, trabalhando em sua RPPN, mas ele foi claramente afastado do convívio afetivo da rede-*família* (talvez ele tenha encontrado sua própria família com outras pessoas).

A valorização da autonomia (da decisão/escolha individual), a continuidade das relações de proximidade (reciprocidade) e a percepção de tempo “evolutiva” aparecem como as principais fronteiras colocadas pela rede-*família* para se distinguir

enquanto grupo. É preciso *sentir-se* parte da *família* e esse sentimento está associado à adoção de uma postura autonomista e manifesta vontade de adesão à uma organização social imaginada como “natural” e “evoluída”, no sentido da Nova Era. A *família* dos *buscadores* é constituída por uma rede transnacional de *alternativos*, ela constitui um refúgio para aqueles indivíduos que negam ideologicamente a “consanguinidade”, a “civilização” e as “estruturas” em busca da *communitas* “natural”, das amizades: um “retorno” ao parentesco classificatório tendo em vista que ele propicia uma maior capacidade de cooperação e proteção coletiva (Morgan, 1871: 14).

No contexto da rede-*família* em Alto Paraíso as pessoas vivenciam um parentesco por afinidade (classificatório) entre indivíduos autônomos, livremente obrigados entre si, ligados uns aos outros por relações estreitas de compartilhamento de trabalho na terra, trocas de recursos, hospitalidade e respeito recíproco referente à condição de *alternativo* ou *freak*. Não estou falando de uma *communitas* apenas no plano ideal, mas de uma *família* tácita, que meus interlocutores *sentem* que existe.

5 – Reciprocidade e familiaridade na cocriação de uma Nova Era

Family is all about life; life is all about family

Marija Ludovic

O objetivo desse capítulo é apresentar facetas do cotidiano dos meus anfitriões e seus convivas, como sobrevivem, a maneira como acolhem novos *chegantes* e também como é a comunicação de conhecimento entre gerações. Um tema que perpassa todo o capítulo são as relações de reciprocidade entre indivíduos livres/autônomos. A *família*, com seus laços duradouros de afinidade e lealdade, ganha vida, no entendimento das pessoas com quem convivi, por meio da continuidade na cooperação e na comunicação afetiva, na troca de (((amor))) entre as pessoas. As trocas garantem a continuidade da percepção de uma *communitas* de *alternativos* que existe, tal qual uma família extensa, por meio do compartilhamento de afetos, trabalhos e recursos.

Começo pela sobrevivência e compartilhamento de moradia e alimentação em uma fazenda em etapa de povoamento e expansão. Viver na fazenda implica o gerenciamento de construções, hortas, energia elétrica e água, tarefas que os *buscadores* exercem continuamente em cooperação. No quesito alimentação, produz-se alguma comida, mas também são realizadas compras no Alto e em Brasília ou importados produtos não disponíveis no Brasil por meio dos *parentes* viajantes. O contato com o Alto é diário, pois a sede do município é o centro do comércio, abriga a maior parte das casas dos *alternativos* e também os projetos coletivos como a escola infantil e o ecocentro. As dificuldades na manutenção da fazenda deixam evidente a necessidade de cooperação para viver no “paraíso”. O parentesco por afinidade

(classificatório) aparece como um mecanismo de ampliação das redes de cooperação para sobrevivência.

Na segunda seção, retorno à hospitalidade dos *transcendentalistas* para compreender o processo de acolhimento do “outro” e sua imediata incorporação no seio familiar. Muitas pessoas chegam e ficam, outros tantos vão embora, alguns retornam um tempo depois, e a *família* continua sua história. Viajantes contam com o acolhimento dos *buscadores* que se “reterritorializaram”. Moradores recebem hóspedes que deixam benfeitorias na casa e presentes quando se vão. Os laços de *família* são fortalecidos pela reciprocidade na colaboração diária com o projeto de vida *alternativa*.

Os mais velhos (por mais tempo de estrada) comunicam conhecimento aos recém chegados. A nova geração diz aprender a partir das tentativas e erros dos mais experientes. O espaço *alternativo* não é povoado apenas pelos *chegantes* e *buscadores* desviantes de suas “famílias biológicas”. Uma *família* não existe sem as crianças. Apresento como os adultos compartilham o cuidado com os pequenos e conduzem a educação infantil, preocupados em “deixar crescer” um indivíduo ecologicamente consciente, espiritualmente livre e fraternalmente generoso. A “segunda geração” (filhos de *alternativos* crescidos no contexto *alternativo*) é ouvida e avalia positivamente o modelo aventurado pelos pais, com a ressalva de serem mais participativos nas vidas de seus filhos do que dizem ter sido os pais *buscadores* de primeira viagem. Pais e filhos se dizem felizes com o modelo *alternativo*.

Concluo o capítulo sobre essa *cocriação* da Nova Era com uma reflexão sobre as relações de reciprocidade e os laços de *família*. O (((amor))), enquanto uma forma de comunicação, é apontado como o ingrediente primordial das relações. Meus anfitriões afirmam que o “segredo do paraíso” está nas pessoas que vivem nele. Existe

um respeito recíproco entre os amigos-irmãos conectados entre si dentro da rede-*família*. Esse emaranhado social é continuado, assim indicam as fontes, por meio do reconhecimento e valorização do outro. Num contexto de “livre obrigação”, o indivíduo valoriza-se a si mesmo na valorização do outro, uma vez que a generosidade de um em agradar o outro produz um circuito de *gratidão* e reciprocidade, provocando a generosidade do segundo em agradar e valorizar o primeiro (Mauss, 1925).

Sugiro que a reciprocidade, em termos materiais e afetivos, é a mais visível condição de existência da *família*, seu principal signo de proximidade (Lobo, 2007). Consolidam-se os laços de afeição e lealdade por meio da negação do negócio em um circuito transnacional de reciprocidade generalizada, no qual se troca trabalho por hospedagem, trabalho por alimentação, revezamento no cuidado com os filhos, coisas por hospedagem, e muitos abraços. O contraponto das relações de proximidade são as relações de reciprocidade negativa que produzem a distância entre os indivíduos. De acordo com a cosmovisão da Nova Era, em toda e qualquer troca, as pessoas dão e recebem energia positiva e/ou negativa (Amaral, 1999; Maluf, 2005).

5.1 – Da vida na terra ou o dia/dia no paraíso

Por volta de seis horas da manhã, o pequeno Phillippe (5 anos) já corre pela casa, anunciando o novo dia. Lukas (48), o pai, sai do quarto por volta de sete horas e prepara uma salada de frutas com iogurte para o menino. O iogurte é feito em casa a partir do leite fresco comprado no Alto. Marija (42) também aparece na sala, afaga seu filho e faz café com pó trazido do oriente médio por um *parente*. Lukas prepara torradas com o pão “alemão” feito em casa e come com geleia comprada na “feirinha”

e queijo canastra que o antropólogo mineiro levou de Brasília. A mãe troca a roupa do menino e, pouco antes das oito horas, pai e filho entram na caminhonete japonesa e partem em direção à cidade.

Marija prefere não ir tão cedo à cidade, uma vez que não gosta de despertar às pressas. Ela passa a manhã preparando calmamente a comida para receber o filho e o ex-companheiro (o casal continuou compartilhando a mesma casa após o rompimento das relações sexuais, vivendo em quartos diferentes) que voltam famintos da cidade pouco antes da uma da tarde. As refeições na fazenda são majoritariamente vegetarianas. Come-se carne esporadicamente, como uma refeição especial. Entre as tarefas de buscar a salada na horta, amassar e assar o pão do dia seguinte, dar comida aos cães e cozinhar o arroz, o feijão e algum prato principal para o almoço, Marija tem tempo para cuidar de si, preparar sua arte para algum trabalho futuro, contemplar a paisagem das montanhas e conversar com quem estiver por perto.

Quando é Lukas que fica em casa, ele vai cuidar do jardim, passar algumas tarefas para o caseiro, dar comida aos cães (uma fêmea *Labrador* e seu filhote que já está crescendo) e possivelmente ocupar uma hora estudando ou gravando a leitura do *Desenho Humano* de algum cliente⁶³. Quem fica em casa é responsável pelo almoço da criança e do parceiro que passou a manhã na cidade. Seu prato preferido, herança de sua vivência italiana, é a *pasta*. Nascido na Alemanha, cresceu no norte da Itália, onde seu pai fora dirigir uma fábrica. Em viagens periódicas a Brasília (de três em três meses ou uma vez por semestre), ele consegue comprar massas de origem italiana e outros alimentos que estoca (como azeite importado, arroz e farinha de trigo

⁶³ O *Desenho* apresenta as características cósmico-energéticas diferenciadas que constituem cada corpo humano, acompanhada de uma estratégia para a tomada de decisões baseada nas manifestações peculiares do “corpo sutil/astral” encarnadas no “corpo material”. Viver de acordo com o *desenho* individual significa vivenciar a autoridade interior. Grosso modo, o *Desenho Humano* pode ser pensado como uma “evolução” do mapa astral.

integrais). Com os tomates plantados na horta, faz o molho, geralmente recheado com vegetais produzidos na *terra* ou comprados na “feirinha”.

São quinze quilômetros da fazenda até a entrada de Alto Paraíso. Quando os dez quilômetros da estrada de terra estão em boas condições, o tempo de viagem, na melhor hipótese, pode ser de vinte minutos. Anualmente a prefeitura realiza a terraplanagem das estradas do município. De tempos em tempos, os moradores das fazendas ao longo da estrada dividem o aluguel da máquina e a prefeitura cede o funcionário para a realização de reparos necessários.

Chegando à escola, o pai ou a mãe conduzem a criança até a sala de aula. Começa, então, uma sessão de abraços. A primeira vez que vi essa cena e ainda não sabia quem eram todas aquelas pessoas, achei intrigante. Os pais e mães das crianças encontram-se e correm uns em direção aos outros para se abraçar. Colocam alguma conversa em dia, informam e convidam os amigos para participar de seus planos ao longo do dia.

Quando é Lukas que vai à cidade, sua primeira parada após a escola é a casa de algum amigo-*parente*. A maioria das pessoas levanta com o raiar do dia. Às 8 e pouco da manhã tem gente praticando yoga, pintando, tocando violão, fazendo artesanato ou trabalhando em seus afazeres domésticos e de jardinagem ou simplesmente contemplando a vida. A casa de Sergiño e Aliocha, da *Magic Land*, é uma das casas que reúne várias pessoas para o bate-papo matinal. Por ser uma casa com grande fluxo de pessoas, os interesses e as temporalidades são diversificadas. Lukas, chegando da escola do filho, tem tempo de tomar um chá e despedir-se de quem está a caminho da *terra* para trabalhar na construção. Uma pessoa parte e outra aparece, pode ser um morador que sai do quarto após sua sessão de exercícios/meditação matinal ou algum vizinho a caminho do centro da cidade. As

conversas são de assuntos variados, havendo predomínio de temas ligados à construção/manutenção de residências rurais, a algum evento coletivo do dia anterior (uma cerimônia de ayahuasca, um aniversário ou uma aventura na cachoeira) e ao autoconhecimento.

Quando há turistas interessados em seu trabalho, Lukas costuma marcar os encontros às 10:00 e vai até a pousada. Ele se diz bem “alemão” com a pontualidade. Em Alto Paraíso é fácil ser pontual. Dentro da cidade, de carro, não se demora mais de cinco minutos para qualquer lugar. O trabalho lhe toma uma hora, uma hora e meia. Se não há compromisso profissional, ele prolonga a estada na casa dos amigos pelo período equivalente. Ao sair, passa no mercado, na loja de agropecuária ou material de construção, adquire o que precisa para complementar o almoço ou o jantar e também para manter a casa funcionando. Em seguida, vai até a escola buscar o menino, que sai ao meio dia.

Quando é Marija que leva o filho à escola, ela vai em seguida até a padaria na praça principal da cidade. A padaria é um ponto de encontro para toda sorte de *alternativos* que transitam por Alto Paraíso. Do mais experiente ao *chegante* mais recente, todos se cumprimentam, conversam com a pessoa da mesa do lado e compartilham seus planos de trabalho ou de lazer descompromissado para o dia.

Da padaria, ela segue até a casa de algum(a) amigo(a). A visita pode significar uma oportunidade de trabalho futuro, pode servir para realizar a coleta de seu material de decoração/iluminação deixado em algum dia anterior, dar/receber suporte emocional a/de algum ente querido de longa data ou simplesmente gastar o tempo conversando. Ela gosta de visitar seus amigos dos tempos de Ibiza. Quando não tem que comprar nada na cidade, pode ficar na casa dos amigos conversando toda a manhã, até a hora de buscar Phillipe.

Na escola particular, há novo encontro com os outros pais/mães e mais novidades sobre a vida da *família*, acrescidas dos planos para a tarde das crianças. Na saída da escola são feitos os convites para passar a tarde brincando e/ou dormir na casa de um(a) amiguinho(a). O melhor amigo de Phillipe é Avadhyan, filho da massagista Gitka (que cresceu no *Ashram* de Osho, na Índia). Os garotos são amigos na escola e estão sempre juntos acompanhando seus pais em festas, jantares, almoços, etc. Gitka e Marija revezam no cuidado com as crianças. A relação de troca é explícita, afirmada em discurso e na prática. Quando Gitka está cansada, Avadhyan passa a tarde e dorme na casa de Phillipe. Quando Marija está cansada, Gitka se oferece para cuidar de Phillipe.

De volta à *Fazenda Paraíso*, o almoço é servido por quem ficou em casa. “Jogos americanos” são espalhados pela longa mesa de madeira. As panelas vão à mesa. O(a) cozinheiro(a) é agradecido por sua dedicação – sem cerimônias, apenas palavras de *gratidão*. Após o almoço, pude observar a existência de uma regra implícita, não falada e não escrita: aquele(a) ou aqueles que não participaram do preparo da refeição recolhem voluntariamente as vasilhas, talheres e os lavam. Limpase a mesa e os utensílios. E existe um regulamento falado, mas também não escrito: a cozinha, enquanto uma ferramenta, deve ser deixada limpa para que outra pessoa possa utilizá-la em seguida.

Lukas gosta de receber viajantes e não raro sua casa é alojamento para duas ou três pessoas além dos moradores, ou ponto de apoio (em virtude da infra-estrutura instalada) para quem está na casa de hóspedes (sem luz elétrica) e para os vizinhos ainda sem casas terminadas. Na quase totalidade dos dias que passei lá, os *chegantes* da *Fazenda Paraíso* (permanentes e temporários) realizaram as refeições em conjunto. Por vezes, comemos à mesa com uma dezena de pessoas, entre moradores

da casa, hóspedes que se foram dias depois, os vizinhos e amigos que moram na cidade. O fluxo é intenso e a utilização da cozinha é constante quando há muitas pessoas fazendo pequenos lanches ou preparando grandes refeições.

Durante a tarde, Lukas vai cuidar do jardim e dedicar algumas horas ao *Desenho Humano* enquanto Marija costuma ficar com Phillipe, entretendo-o com alguma atividade artística como desenhar, colorir, cortar, enfeitar alguma coisa na casa. Não raro, ela sai para caminhar com o menino e vai com ele até a cachoeira. Quando Avadhyan ou as filhas de Valter e Éricles (os caseiros) estão lá para brincar com Phillipe, Marija tem tempo livre para trabalhar em seus projetos de arte/decoração/iluminação de eventos. Quando nem o pai nem a mãe têm tempo para o menino e não existem outras crianças por perto, eles ligam o computador e deixam-no assistindo filmes.

O ritmo da casa é transformado quando se anuncia a chegada de algum visitante. Pode ser um morador da cidade, que veio consultar Lukas sobre o *Desenho Humano*, pedir algo emprestado, trazer algo para emprestar ou convidar os moradores da casa para um passeio na cachoeira (ou tudo isso junto em uma única visita). O visitante pode ser também um recém *chegante*, trazendo histórias de viagem pelos países da América do Sul e Caribe ou encomendas da Europa (produtos industrializados), da Califórnia (produtos relacionados à *cannabis* e à contracultura de forma geral) ou da Índia (artigos religiosos e especiarias) pedidas pelos *irmãos* de Alto Paraíso. Quando chegam as visitas, todos da casa se reúnem para conversar e passam assim até o cair da noite.

O trânsito de migrantes transnacionais carrega consigo produtos os mais variados, de ferramentas alemãs para manutenção da casa a gêneros alimentícios dificilmente encontrados no Brasil. O pioneiro antropólogo inglês William Rivers

(1914) entendia que o processo de difusão e intercâmbio de técnicas e de coisas era o grande motor das transformações sociais. Alto Paraíso, dito centro da *transição* para a Nova Era, é um local caracterizado pelo intenso encontro de conhecimentos e gostos vindos de terras distantes. Os *buscadores*, indivíduos especialmente abertos à experimentação, fazem chegar no interior de Goiás produtos norte-americanos, europeus, centro-americanos, africanos, indianos, australianos etc. Rivers mapeou a difusão da bebida *kava* (mudas para o plantio, hábito de consumo e técnica de produção) desde a Polinésia à Melanésia; sua teoria estava fortemente ancorada na trajetória hipotética dessa cultura (Rivers, 1914). Certamente ele ficaria contente em saber que a *kava* dos polinésios segue em processo de difusão, chegando ao interior do Brasil por meio de uma viajante que passou pelo Hawaii⁶⁴.

Ao final do dia, o brasileiro Rafael (27 anos), que comprou quatro hectares de terra dentro da *Fazenda Paraíso* em parceria com seu amigo Luca (italiano, 27 anos), aparece para conversar com Lukas e Marija, brincar com Phillipe e participar do jantar após um dia de trabalho pesado. Ele chegou como viajante na virada 2009/2010, ficou poucos dias na cidade e em seguida foi morar com Lukas. Em meados de 2010 já havia concretizado o negócio da *terra*. Ele passa os dias entre viajar à cidade para comprar material de construção e carregar pedras, abrir trilhas no mato e ajudar os *kalungas* na obra de sua casa.

Rafael é filho de profissionais da moda com carreira internacional, crescido em Londres e Milão. Ele passou a adolescência e os vinte e poucos anos distanciado do chamado “mundo *fashion*” que considera “um ambiente de muita insegurança”. Para ele, que vive em *busca* de sua autorrealização espiritual, a indústria da moda enreda “homens e mulheres lindos que só se sentem bem consigo quando cabem nas

⁶⁴ A raiz da *kava* é comercializada em pó, solúvel em água. No rótulo da embalagem, os seguintes dizeres sugestivos de sua “função social”: *the drink of peace*.

roupas”. Aos 27 anos, começou a enxergar na moda uma possibilidade de “divulgar a mensagem de um estilo de vida *alternativo*” e também uma forma de captar recursos para investir em sua *terra*. Ele viaja (São Paulo, Nova York, Londres) esporadicamente para desfiles, sessões fotográficas e apresentações como DJ – seu *gig* preferido⁶⁵. Sua presença na Chapada atrai jornalistas especializados interessados nos motivos que o levaram a trocar a vida badalada de Londres ou Rio de Janeiro por uma torre sem luz no meio do mato.

Sempre muito carinhoso, quando chega na casa, Rafael distribui abraços fazendo questão de oferecer o lado esquerdo do peito. Assim ele explicou o gesto, praticado por cada dia mais pessoas no contexto *alternativo*:

o abraço oferecendo o lado direito é um abraço sem amor; o lado direito é masculino, é agressivo. O lado esquerdo não; é o lado do coração, é o lado da afetividade. Por que abraçar um amigo oferecendo o lado direito que é tão agressivo? O certo é abraçar oferecendo o lado esquerdo, abraço de coração com coração.

Com a *família* da *Fazenda Paraíso* reunida, o jantar, costumeiramente, é servido logo após o pôr do sol. O processo é colaborativo. Uns picam coisas, outros cozinham e quem não ajudou na preparação, lava depois. A refeição noturna é realizada sempre com pouca luz, utilizando-se velas sobre a mesa. A baixa luminosidade, dizem, ajuda a acalmar os ânimos para uma boa digestão além de ser um artifício econômico e ecológico.

Após o jantar, Rafael vai para sua *terra*. Em dias comuns, por volta de 23:00 todos os moradores da casa já estão recolhidos em seus quartos para dormir.

⁶⁵ O termo “*gig*” significa, em inglês, “performance musical”. Originalmente empregado para se referir às performances de *Jazz*, atualmente é amplamente utilizado para outras formas de trabalho.

5.1.1 – Sobre a manutenção da casa e da vida no paraíso

A energia na fazenda é produzida por painéis solares e por um gerador a diesel⁶⁶. Durante o dia, a geladeira, os computadores e a máquina de lavar operam com energia solar. Em dias de sol (na seca, de maio a outubro), a luz solar é suficiente para carregar as baterias e manter as luzes da casa e computadores ligados durante a noite (a geladeira é sempre desligada à noite). Na temporada de seca, o gerador costuma ser ligado a cada dois ou três dias para acionar a bomba que abastece a caixa d'água e para irrigação da horta. Em dias de chuva continuada (muito presente de novembro a abril), no entanto, é necessário ligar o motor diariamente por cerca de uma hora para manter carregadas as baterias e garantir o funcionamento dos aparatos tecnológicos da residência no período noturno.

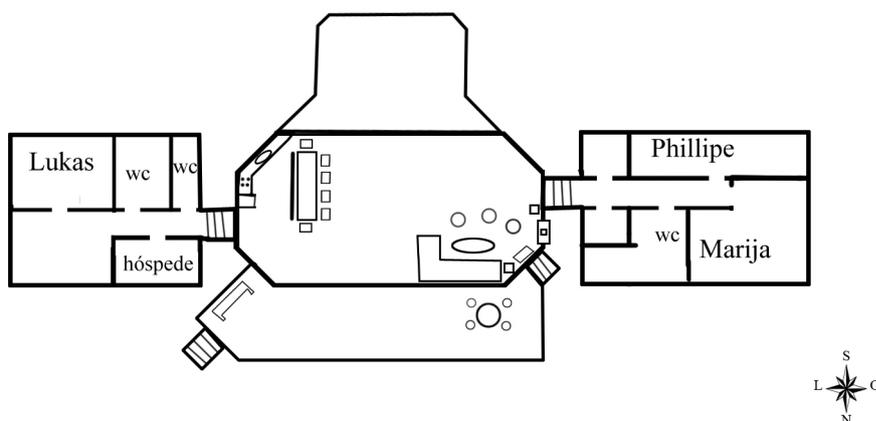
Hoje, a vida na *Fazenda Paraíso* é confortável, no entendimento de Marija. Ela disse mais de uma vez que eu os encontrei em uma época já bem estabelecidos. Foram muitas as dificuldades iniciais, no período de construção da casa, quando não havia vizinhos para colaborar. O casal com a criança residia no que eu conheci como “casa de hóspedes”: dois quartos, sala, banheiro e uma cozinha com fogão à lenha, ladeada por uma pequena horta. Os recursos financeiros disponíveis foram investidos na obra da casa principal, erguida em base de pedra sobre um morro com vista privilegiada do terreno e da Chapada, equipada com aquecimento solar, e bem mais espaçosa: quatro quartos, closet, escritório, dois banheiros, um lavabo, despensa,

⁶⁶ Há mais de sete anos atrás, quando Lukas comprou a posse da terra, o antigo dono já havia feito o pedido de ligação de luz para a companhia de eletricidade do Estado de Goiás. No ano de 2011, o Governador esteve na cidade fazendo propaganda do programa “Luz para todos”, e os computadores acusavam que a fazenda de Lukas estava entre as beneficiárias. Estamos em 2013, mas a luz ainda não chegou para muitas residências rurais na região da Chapada. A instalação de postes e cabeamento foi embargada pela promotoria de meio-ambiente.

cozinha e uma grande sala que se abre com vista para as montanhas, além de um porão no subsolo.

A casa é construída como se fossem três casas germinadas. De um lado, o quarto de Lukas, seu escritório, um quarto de hóspedes e banheiro. Do outro lado, os quartos de Marija e Phillipe, banheiro e o closet. A casa tem pouca mobília. Os moradores e também os hóspedes têm livre trânsito por todos os cômodos da casa. A sala central é como um espaço de contato entre os mundos de Lukas e Marija. Cada um limpa seu quarto. A área da cozinha é limpa regularmente pelas pessoas que comeram e não cozinham. Marija é responsável pela organização do quarto do filho pequeno. Uma diarista (geralmente alguma namorada ou esposa dos caseiros) é contratada esporadicamente para cuidar da faxina da sala e dos banheiros.

Mapa 5: a casa “aberta”



Eu morei de novembro de 2010 a fevereiro de 2012 no quarto de hóspedes. No meu dia a dia, não havia muita regularidade. Por vezes eu saía com Lukas ou Marija e os acompanhava em suas visitas e afazeres na cidade. Quando Marija tinha algo interessante para me contar, então eu ficava em casa e aproveitava para acompanhar também o andamento da obra dos vizinhos (Rafael e Luca). Depois de um tempo, passei a me locomover sozinho para fazer visitas e participar de atividades sem meus anfitriões. Acompanhei a dinâmica de diferentes residências e grupos de residências.

Evitando uma exposição muito dispersa de dados, limito-me a falar sobre a vida na *Fazenda Paraíso*, lugar onde passei a maior parte do tempo e onde pude testemunhar e participar dos desafios de se construir uma vida ao mesmo tempo confortável e “mais conectada à pulsação real da vida”.

Um dia marcou-me em especial, pela situação que não estava esperando e pela recorrência com que se repetiu. Quando cheguei em Alto Paraíso, em novembro de 2010, havia muita chuva e o gerador estava queimado. Sem o gerador funcionando, não há luz e tampouco água na caixa d’água acima da casa. Lukas construiu a casa com uma caixa d’água extra no porão; sem energia, a água não sobe até a casa, mas é possível encher baldes para manter o funcionamento da cozinha e dos banheiros. Como era dia de chuva, baldes foram deixados na varanda para coletar a água.

Passei a minha primeira noite de “campo” à luz de velas e ao calor da lareira que manteve as pessoas reunidas conversando. A dificuldade com a geração de energia não infligiu grandes problemas aos meus anfitriões e seus convivas. Phillippe dorme antes das 21:00. Logo, não lhe afeta muito a falta de luz. Ele fica correndo em volta dos pais, brincando, até cansar. Dorme no colo do pai ou da mãe e, em seguida, é levado para o quarto. Lanternas estão sempre disponíveis e carregadas, utilizadas para se locomover e para buscar algum item em especial; velas são levadas aos banheiros e quartos. Rafael, o vizinho, ainda não tem luz em sua *terra*, ele construiu uma torre equipada com uma cozinha na base, uma caixa d’água no meio e um quarto no alto; sua água vem por gravidade do rio que nasce ali mesmo na *Fazenda Paraíso*. Após o jantar, ato diário, ele conversa um pouco e vai de moto para dormir cedo e levantar cedo, praticar yoga e retomar o trabalho na construção.

A falta de luz abre oportunidade para falar de um aspecto fundamental da vida *chegante* em Alto Paraíso: a colaboração. Ao constatar que havia mesmo um defeito

no gerador, Lukas ligou para Franz, que se disponibilizou a fazer uma visita na manhã seguinte. Franz repara desde geradores a carros, passando por máquinas de lavar e outros equipamentos mecânicos ou elétricos; é considerado um *genius/guru* local. Já foi mencionado nesta tese. Só para lembrar: são dele a “metáfora da mangueira” e outras reflexões sobre a vida *fora dos trilhos* das quais eu me aproprio na introdução, bem como a ideia de *sentir-se família* que utilizo no capítulo 4.

Pela manhã, Marija saiu com Phillipe para a escola. Franz chegou por volta de 10:00 e nem parou na casa. Foi direto aonde fica o gerador. Em questão de minutos, colocou a máquina para funcionar: luz e água para todos. Após a tarefa cumprida, ele subiu até a residência. O serviço é pago, pois, como explicou-me o próprio: “eu ainda compro a comida que eu como”. Nesse dia, como o trabalho foi fácil, considerou como pagamento o convite do amigo para almoçar. Ele ficou por toda a manhã na casa, conversando com Lukas e trocando arquivos de computador contendo músicas e filmes. Quando Marija e Phillipe chegaram, Lukas serviu sua *pasta*.

A vida na fazenda implica o monitoramento constante das fontes de água e luz, bem como exige um tratamento próprio para os dejetos. O lixo da fazenda é separado entre orgânico e não orgânico. O lixo orgânico, numa casa em que se come pouca carne, é constituído basicamente de restos de frutas e legumes que são jogados no quintal da casa. Pássaros, pequenos roedores do cerrado e os cães da casa comem os restos. Algumas sementes germinam. Eu vi crescerem, sem maior esforço, quatro pés de mamão, um pé de limão e um de feijão. Em 2012, a *Fazenda Paraíso* adquiriu uma “minhocasa”, um sistema de compostagem que utiliza minhocas e que produz fertilizante para folhas (uma invenção brasileira). O lixo não orgânico (reciclável e não reciclável) é levado diretamente ao aterro sanitário do município semanalmente.

Além de manter a casa, Lukas e Marija precisam ganhar algum dinheiro para se manter. As hortas (são duas na fazenda) não produzem tudo o que eles comem. As árvores frutíferas plantadas no terreno ainda estão pequenas. As frutas consumidas na fazenda e algumas verduras não disponíveis na horta são compradas em Alto Paraíso, na “feirinha” ou nos mercados. Seus gostos demandam a aquisição de produtos mais caros como cereais integrais e queijos importados, disponíveis em Brasília ou trazidos por algum amigo. O crescimento da criança demanda investimento (a mãe de Lukas que reside no norte da Itália manda dinheiro para pagar a escola particular). E a mão de obra do caseiro, que permite aos *chegantes* mais tempo livre, é remunerada com dois salários mínimos.

O dia-dia de Marija é sem pressa, só fica agitado às vésperas de alguma apresentação. Ela prepara os slides e verifica o funcionamento dos projetores, sua principal ferramenta de trabalho. As apresentações em Alto Paraíso são organizadas por amigos-irmãos donos de restaurantes ou produtores de eventos para turistas. Nos últimos anos ela fez a iluminação da festa de ano novo da prefeitura e também no “Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada”, realizado anualmente no distrito de São Jorge. Esporadicamente, recebe convites para apresentar sua arte em festivais de música eletrônica e eventos diversos como um aniversário de 15 anos em Brasília ou uma feira de fabricantes de móveis em Salvador. Ela diz que na Europa poderia ganhar muito melhor pelo seu trabalho, mas atualmente não abre mão de seu estilo de vida no cerrado.

Durante a maior parte do tempo em que estive morando em sua casa, Lukas tinha necessidade diária de ir à cidade. Sua profissão de terapeuta-conselheiro demanda isso, seja para encontrar um cliente pessoalmente ou para acessar internet e enviar a leitura do *Human Design* de um cliente distante. Ele investiu em uma antena

para enviar o sinal de internet via rádio da cidade à fazenda, mas o encarregado das redes telefônicas na região demorou um ano para colocar o mecanismo funcionando propriamente. Sem internet em casa, ele precisava se deslocar até o Alto. Durante o tempo em que estive lá, ele utilizava a casa de amigos ou a sede do ecocentro, onde era colaborador cedendo o equipamento de som para eventos mensais. Ele grava seu trabalho em casa e envia o arquivo de áudio com a leitura do *Desenho Humano* via *e-mail* para o cliente.

Lukas vende seu trabalho majoritariamente para pessoas na Europa. Nas temporadas de turismo em Alto Paraíso (durante o mês de julho e nos meses de dezembro e janeiro), ele realiza leituras pessoalmente numa base diária, mas, em outras épocas, a procura pelo seu conhecimento é reduzida. Nos últimos dois anos, pelo menos uma vez ao ano, convidado por amigos, ele viaja para o Rio de Janeiro e outras capitais, onde faz leituras em grande número e consegue juntar um bom dinheiro. Com o recurso que recebe das consultas “on-line” e nas viagens à cidade grande ele consegue viver, sem excedentes, em seu paraíso – basta chamar o Franz quando o gerador parar novamente.



Vista panorâmica da fazenda Paraíso. A casa principal, a casa de caseiro e o container vermelho no pé do morro. Foto: autoria própria.

5.2 – Do acolhimento e da colaboração: a passagem da hospitalidade à familiaridade

o sonho de uma casa que se abre para o mundo em vez de se fechar para ele. É o espaço interior que permite se comunicar com o exterior, recriando em seu seio uma comunidade aberta. Uma única sala para todos, aberta para o interior e transparente, onde, sobretudo, todo convidado é incitado a se sentir livre dentro da casa. Eu os convido para ver o que eu sou sem segredo, e minha essência reside na minha liberdade, de pensar, de falar, de me opor ou de concordar com o mundo. (Bessone, 2004: 1128)

Quando eu estava lendo esse trecho do artigo de Magali Bessone sobre a casa do *transcendentalista* Henry David Thoreau autoexilado às margens do lago Walden, enviei imediatamente para Lukas. Ele ficou emocionado com a comparação. Sua casa pretende-se um ambiente como o descrito, sem distinção formal entre dentro (privado) e fora (público). Foi construída com uma ampla sala, com paredes/portas corrediças de vidro que, uma vez abertas, transformam a varanda de entrada, a varanda dos fundos e a sala em um único ambiente de movimento livre com vista para montanhas de um lado e outro da casa.

Mais do que aberta arquitetonicamente, a casa é uma experiência de hospitalidade *transcendentalista*: o hóspede já é parte implícita da *família*, ele ou ela é recebido como igual e não como um “outro”. O fluxo de viajantes é constante. No prazo de um ano, além de mim, pelo menos dez pessoas diferentes moraram lá por algum tempo. Foram muitas as chegadas, partidas e rearranjo dos modos de organização do espaço, a depender dos talentos e interesses existentes entre os hóspedes.

Uma das chegadas mais inusitadas que presenciei foi a do holandês Caspar (30 anos). Ele chegou a Alto Paraíso em novembro de 2010, após combinar com um amigo brasileiro, morador de Brasília, que passava o final de semana na Chapada. O rapaz, amigo de Lukas, levou o recém chegado para conhecer as pessoas que

haveriam de ajudá-lo a se estabelecer.

Lukas: Hi, where do you come from?

Casper: I'm in Brazil for some months. I was in Brasília before I came here.

Lukas: OK, I see. And what do you expect here in Alto Paraíso?

Casper: Hmmm... I've been travelling for a long time. Many friends have told me about the city. I'd like to stay for some days, maybe more, I'm not sure yet...

Lukas: Where were you before coming to Brazil?

Casper: I lived the last two years in Pune and Goa. But the old spirit is not there anymore. The government, the tourism, you know... People say Alto Paraíso is a magical place.

Lukas: Yes. This is certainly a special place. If you did your way to here, and if you harmonize yourself with the city's energy, then you stay longer. Where are you staying?

Casper: I'm in a pousada, in the village.

Lukas: Let's go there and pick up your stuff. I invite you to stay with me and you can decide if you stay longer or not.

Assim, com diálogos simples e que pressupõem uma realidade compartilhada, os indivíduos se reconhecem⁶⁷. Após trocar algumas palavras, Lukas convidou Caspar para ficar em sua “casa de hóspedes” durante o tempo que quisesse e ele lá ficou por cerca de três meses. Nos dizeres de Caspar, que há quase dez anos está dedicado a uma vida de hiper-mobilidade como cozinheiro em Festivais *alternativos* na Europa e viagens pela Ásia e América Latina, “*what makes this family different is the manner how people receive and take care of each other*”. O viajante foi recebido como um amigo de longa data, apesar do fato de eles jamais terem se encontrado. Ao acolher Caspar, Lukas ainda não sabia que o rapaz era cozinheiro profissional e acabou recompensado por deixar-lhe fazer parte da vida na fazenda. O fazer comida não estava no acordo inicial, mas os talentos do recém chegado foram recebidos com *gratidão*.

⁶⁷ O diálogo não foi gravado. A verossimilhança do texto foi confirmada pelos protagonistas.

A chegada de Rafael na fazenda, como me contaram, foi tão espontânea quanto a de Casper. Com uma diferença, Rafael nunca mais foi embora. Ele passa alguns meses por ano na Europa, visitando a “família biológica” e a trabalho, mas segue conectado a seu projeto na *terra*. Conversando à mesa do almoço, ele filosofou sobre a *família*. Explicou-me que, num passado distante, os seres humanos estavam organizados em clãs e que esses clãs possuíam propriedade comunitária. O que era de um, era de todos, e as crianças eram responsabilidade de todos os membros adultos do grupo. Porém, em algum momento da história, diz ele, os homens estabeleceram a propriedade privada e declararam a autoridade do pai e da mãe sobre os seus filhos. Prosseguindo o argumento, ele disse que, tal como a terra e as ferramentas, as crianças também foram transformadas em propriedades das famílias formadas por um pai, uma mãe e filhos. Rafael descreveu algo muito parecido com a passagem de *societas* para *civitas* tal qual teorizada pelo pioneiro antropólogo Lewis Morgan (1877) em seu livro sobre a Sociedade Antiga⁶⁸.

Rafael me disse que a família pretendida na Nova Era é uma espécie de retorno à “sociedade arcaica”, aquela organizada em grandes famílias sem autoridade central e sustentadas no usufruto compartilhado dos meios de produção. De fato, sua vida e suas coisas estão bastante misturadas à vida e às coisas de Lukas e Marija, mas a *transição* para Nova Era não pode ser tomada como algo completo: persiste a propriedade individual ainda que o usufruto seja compartilhado entre aqueles

⁶⁸ Morgan entendia que, nas etapas que antecederam a “civilização”, os conjuntos humanos estavam organizados sem uma autoridade centralizada e que as famílias extensas ou as gens (categoria romana com a qual ele trabalhava) constituíam as unidades de referência para as relações entre as pessoas e para as relações dos humanos com o ambiente circundante (Morgan, 1877: 5s). O advento da propriedade concomitantemente à afirmação de uma autoridade central seriam os grandes responsáveis pela ascensão da família nuclear, baseada na figura do pai como o chefe. O homem “civilizado”, diria Morgan, se diferencia de seu ancestral “bárbaro” ao se apropriar das ferramentas de trabalho e da terra agricultável, bem como construir para si e para seus descendentes uma residência própria, separada da moradia comunitária (Morgan, 1877).

classificados como *irmãos*. Os “primitivos do futuro” querem voltar ao mundo “antigo”, mas não abrem mão dos confortos “modernos”.

A rede-*família* é uma malha estreita de relações entre indivíduos autônomos. Cada corpo tem sua trajetória particular. As relações familiares existem enquanto as pessoas cultivam as suas conexões *peer-to-peer* e seu parentesco “natural”. Isso acontece por meio da escolha pela proximidade territorial, cuidado e atenção às necessidades do *irmão*, comensalidade, dar e receber trabalho, etc.. Pelo que pude observar, a *família* ganha vida especialmente na convivência durante a realização das tarefas diárias de manutenção da vida e do espaço compartilhado.

Os amigos são recebidos como *parentes* e isso implica que eles são recebidos não como hóspedes, mas como indivíduos igualmente responsáveis pela vida em comum no espaço da casa e da fazenda. Nos primeiros dias, o morador mais antigo mostra todas as ferramentas e os recursos disponíveis que podem ser transformados. Com o passar dos dias e a ambientação do recém chegado, é comum que ele ou ela se envolva mais diretamente em várias das tarefas diárias de manutenção da vida na fazenda. Assim foi comigo. De pesquisador, fui jardineiro, padeiro, motorista para levar a criança na escola, aprendi a manusear o gerador e a bomba d’água, controlar o nível de energia das baterias solares, gerenciar o consumo de energia noturna dentro da casa e ajudei Rafael na construção do primeiro banheiro seco em sua terra.

Há muito tempo livre para todos desfrutarem a cachoeira ou deitar à rede contemplando as montanhas. Como discutido na sessão sobre os trabalhadores boêmios em Ibiza, aqueles que chegam em Alto Paraíso também anseiam por conciliar trabalho e prazer. Da palavras sintéticas e certeiras de Sumiran: “Ninguém veio aqui só pra aprender a plantar batatas”. Viajantes como Casper são “trabalhadores boêmios” (D’Andrea, 2007), querem conhecer as trilhas da Chapada,

festejar e namorar. Gostam, contudo, de se envolver em alguma atividade produtiva que proporcione prazer para si.

Num período de apenas uma semana hospedado, o visitante jordaniano Adnan (32 anos) encontrou bambus gigantes que estavam abandonados, fez Lukas mostrar onde estavam as lonas e ergueu, sozinho, uma tenda *tipi* (construção ameríndia comum na América do Norte). A *tipi* já completa mais de um ano armada, e, na última visita que fiz a Alto Paraíso (novembro/2012), servia de abrigo para um casal que estava vivendo lá – também trocando a estadia por trabalhos gerais em benefício da vida na fazenda e da própria qualidade de vida enquanto estiver lá.

O alemão Sebastian, que chegou pela conexão de Ibiza, trocou a estadia de um mês na casa de Lukas por sessões de massagem. Sua companheira, a polonesa Olga (28 anos), fez massagens e ainda deixou os arredores da casa decorados com morangos plantados em jarros suspensos. As mudas de morango ela comprou na “feirinha”. Lukas mostrou onde estavam a terra e as ferramentas. Quando ela perguntou sobre o local onde poderia realizar o plantio, ele disse simplesmente: “Onde você quer”.

A casa é aberta para quem tem autoconfiança de chegar e contribuir com sua presença. Não seria a mesma coisa receber hóspedes apenas em troca de um aluguel determinado. Lukas não faz da casa, que demorou três anos para ser construída, uma pousada, mas ele sempre tem amigos chegando e partindo, além de grandes refeições coletivas sobre as quais já falei. Ele gosta de ver o ambiente movimentado, com as pessoas exercendo sua criatividade enquanto ele também exerce a dele: prima-se pela cooperação ou, como dizem, *cocriação* de um ambiente favorável à preservação das individualidades. Pude observar que a presença do hóspede é bem quista quando este não provoca o deslocamento exagerado da atenção dos moradores para servi-lo. O

anfitrião dá liberdade, mas pretende que a sua própria liberdade não seja limitada pelas obrigações relacionadas ao hóspede.

Quando o jovem alemão Victor (21 anos) chegou na casa, durante o primeiro almoço do qual participou, teve uma conversa com Lukas e antecipou suas intenções⁶⁹:

Victor: I don't want that you spend your life taking care of me. I can help with anything. I can stay anywhere.

Lukas: Self-sustainability, we have been practicing this here, I appreciate.

É preciso, como dizem, “encontrar em você mesmo a peça que está faltando para melhorar o mundo”. Uma vez que as relações envolvem personalidade e personalidades distintas, cada indivíduo, idealmente, deve encontrar sua própria maneira de contribuição. Assim expressou-se um visitante inglês: *"We are here to co-create new solutions for our lives together, as a tribe, no matter where you come from, we are all different but we are just parts of the whole. Gathering into spiritually connected tribes"*.

Em uma casa “aberta” como a de Henry Thoreau ou Lukas Kappel, o visitante está convidado a cuidar de sua própria vida e não esperar pelo comando ou permissão do morador precedente. Lukas e Marija são solícitos para ajudar em alguma tarefa e mostrar onde estão as ferramentas ou recursos, mas eles não gostam de ter que fazer as coisas todo o tempo para seus convidados. Quando o hóspede não se encaixa na dinâmica da fazenda, deixa a casa livremente, apenas pela constatação de que existem caminhos diferentes. Não vi deflagração de conflitos, porém pessoas que se mudaram para a cidade ou para outra fazenda sem romper os laços de amizade e de *gratidão*

⁶⁹ A conversa foi realizada em inglês para que eu e os outros não falantes de Alemão à mesa pudéssemos participar.

pela temporada na *Fazenda Paraíso*.

A hospitalidade dos *buscadores* pode ser caracterizada pela rápida incorporação do “estrangeiro” à vida familiar. Espera-se que este assuma sua posição de membro da *família* e não fique a esperar serviços de hospitalidade. A regra explícita e simples é esta: uma pessoa a mais para comer também é uma pessoa a mais para trabalhar; a casa não é um hotel. Os anfitriões oferecem (((amor))) quando abrem sua casa, mas também gostam de receber as vibrações e a energia criativa do visitante.

Alain Montandon argumenta que a prática da hospitalidade seria uma “lei superior da humanidade” e, por isso, estaria presente nos diferentes sistemas culturais. Cada comunidade estabelece regras para a acolhida do forasteiro bem como para seu comportamento na residência alheia. Na prática da hospitalidade “a relação interpessoal instaurada implica uma relação, um vínculo social, valores de solidariedade e de sociabilidade” (Montandon, 2004: 32). O antropólogo generaliza que a hospitalidade envolve um jogo de troca de cortesias no qual o hóspede, em agradecimento, deve demonstrar sua submissão e obediência às regras da “sociedade” anfitriã. “A comunidade joga incessantemente com a presença e a distância, com uma presença como favor e uma distância como benevolência” (*op cit.*: 32). A prática da hospitalidade, assim, cria vínculos entre as pessoas mas ela guarda fundamentalmente a distância existente entre anfitrião e hóspede. “A hospitalidade, na essência de seu funcionamento, tem a necessidade de manter o estranho como tal, isto é, de preservar a distância” (Montandon, 2004: 34). De modo diferente, da hospitalidade à familiaridade, os *buscadores* recebem o visitante como alguém que já faz parte do grupo, sem excesso de cortesias. Idealmente, o hóspede não deve se submeter às regras locais, mas contribuir livremente com a interdependência da casa expressando sua autonomia espiritualmente informada.

O transcendentalista Henry Thoreau, crítico da hospitalidade repleta de cortesias e nada inclusiva praticada pelos cristãos norte-americanos, escreveu assim sobre o seu ideal de hospitalidade:

Uma casa de interior aberto, à mostra como o ninho de uma ave, onde, ao entrar pela porta da frente e sair pela porta de trás, não podemos deixar de ver alguns de seus ocupantes; onde ser hóspede é ser apresentado à liberdade da casa, e não ser cuidadosamente excluído de sete oitavos dela, trancado numa cela particular, ouvindo a recomendação para ficar à vontade e se sentir em casa - em solitário confinamento. (Thoreau, 1854: 233)

Refletindo retrospectivamente sobre minha chegada à casa de Lukas pela primeira vez, lembro de ter experimentado essa sensação de liberdade com a qual sonhava Thoreau no século XIX. O hóspede é absorvido como parte da rede-*família* e integrado rapidamente na interdependência de recursos e trabalho. O hóspede, uma vez enredado na vida das pessoas com quem está convivendo, não está submetido à “distância benevolente” ou à “presença como favor”. Sua presença ali diz respeito à sua própria decisão de participar da cooperação diária e sua distância também. O parentesco “natural” das amizades é consolidado por meio da continuidade na relação e extinto com o afastamento afetivo.

Tratando-se de uma comunidade diaspórica, com muitos indivíduos nômades, a hospitalidade entre os *buscadores* funciona como um mecanismo cosmopolita que facilita a mobilidade entre as diferentes localidades onde a *família* tem raízes estabelecidas. Curiosamente, Morgan argumentava que os sistemas classificatórios de parentesco tinham como pressuposto a aproximação dos laços afetivos tendo em vista a proteção dos indivíduos e uma maior possibilidade de cooperação em contexto de dispersão territorial e nomadismo (Morgan, 1871: 13). O visitante é recebido para

colaborar com o projeto *alternativo* que já está em andamento, como se ele “já” fizesse parte da família.

De acordo com Marija, a vantagem de uma *família* está no reconhecimento mútuo da importância da contribuição individual para a sobrevivência comum: “Sem família, vida fica mais difícil. É preciso saber valorizar trabalho que cada um faz. Não existe trabalho mais importante que outro. Cuidar todo dia a criança é tão importante como trazer comida para casa”. Um novo *irmão* na fazenda implica necessariamente mais uma pessoa para ajudar nas tarefas diárias. Um novo *irmão* em Alto Paraíso implica a possibilidade de mais um projeto *alternativo* com o qual cooperar. Um *irmão* que se fixa em outra cidade significa mais uma casa de *parente* para visitar.

Ao aproximar os laços de amizade, considerando-os como laços de parentesco *natural*, os *buscadores* tecem uma rede-*família* que, entre outras coisas, promove a cooperação para sobrevivência daqueles que estão fixos e também fornece abrigo e proteção para aqueles que estão “na estrada”. A valorização do “outro”, nesse sentido, implica na valorização do trabalho (ou daquilo que é ofertado) que implica, por sua vez, na valorização dos “signos de proximidade” que constituem a *família*.

Como nas trocas do tipo “dádiva”, para que os vínculos interpessoais sejam continuados é preciso reconhecimento recíproco em relação à contribuição generosa de cada indivíduo (Mauss, 1925). No contexto que observei em Alto Paraíso, a manifestação desse reconhecimento se dá por meio da expressão de *gratidão* e da retribuição com generosidade. Assim argumentou Marija:

Life is about giving and taking, you know it, some people know how to give and they know how to take back, and some just want to take everything without giving nothing in return. People can have a good life here, but only when they give, when they make people satisfied. You need to know how to give and then you can look forward taking something back.

Da minha própria experiência, à medida que fui ganhando confiança e me envolvendo deliberadamente na dinâmica da residência compartilhada, passei a ser reconhecido inclusive pelos moradores de outras residências da rede-*família*. Pouco a pouco, fui sendo incluído nos planos de atividades coletivas como membro de uma das casas da *família*. Essa proximidade ajudou a quebrar resistências em relação aos meus interesses de pesquisador. Ser aceito pela *família* foi condição *sine qua non* de realização da pesquisa sobre a relacionalidade no interior da mesma.

5.2.1 – A vida entre Alto Prejuízo e Alto Paraíso

Sem a *família*, dificilmente os *chegantes* conseguiriam viver confortavelmente em Alto Paraíso. O acolhimento oferecido pelos moradores facilita o assentamento de novos *buscadores* e, diretamente, a presença do recém chegado é um estimulante para a continuidade dos projetos precedentes. A cooperação garante que Alto Paraíso não fique na memória de seus moradores apenas como Alto Prejuízo, um local que costumeiramente esvai a maior parte dos recursos financeiros do *chegante* (adquiridos e/ou herdados). Gasta-se muito com a instalação de infraestrutura e construção de casas ao mesmo tempo em que as fontes de renda na cidade são limitadas.

A cooperação financeira no interior da rede-*família* é uma constante. Migrantes legalmente estabelecidos disponibilizam suas contas no Brasil para agilizar o ingresso de dinheiro para aquisição de *terras*. Também são frequentes os empréstimos. Quando Lukas ainda tinha disponível a herança de seu pai, emprestava dinheiro sem juros. Depois de investir o que tinha na *terra* e na casa, quando foi ele quem precisou de dinheiro, não foi difícil encontrar quem o socorresse. Ele foi

ajudado por um novo *chegante*, na mesma situação em que ele esteve no princípio: ainda com bastante dinheiro disponível. Novos *chegantes* injetam ânimo e capital na continuação do projeto de vida *alternativa*. Eventualmente, empenham na *terra*, na casa e nas festas, tudo o que tinham e passam a viver sem excedentes. Daí a expressão “Alto Prejuízo”.

O “prejuízo” parece ser compensado pelo prazer de se viver no “paraíso”. Esse “paraíso” não diz respeito apenas às belas cachoeiras e montanhas, mas sobretudo às pessoas que vivem na região. De acordo com Marija, amparada pelos ensinamentos de uma *chegante* mais experiente, a vida em Alto Paraíso é possível em virtude da convivência e valorização das amizades.

Shreya is always saying here we all become stars, because we treat each other so nice that everybody can feel special here, just being you, not necessary to attach some title. If you are a cooker, then you are a star cooker here, if you are a therapist, you are a star therapist here. Do you know what? Brazil is beautiful everywhere. We are not here because the place in itself, we love to live here because of the people living here.

Lukas e Marija repetem que foram muito bem vindos quando chegaram ao Brasil (descrito no capítulo 4) e gostam de proporcionar a mesma sensação de acolhimento aos recém chegados. A *Fazenda Paraíso*, uma casa aberta para dar e receber (((amor))), é também um empreendimento bem equipado em termos de ferramentas. Não raro, alguém aparece no meio da manhã ou da tarde procurando Lukas para alguma orientação ou para pegar algo emprestado.

Numa manhã de dezembro de 2011, o israelense Noah (40 anos) chegou de moto. Lukas me deixou avisado sobre sua visita. O visitante foi até o porão da casa e saiu vibrando e falando para o vento: "*Thank you, Luk! He is the one who has everything you need. Thank you Luk. And always the best tool, German quality*".

Noah, que é músico profissional, acabara de voltar de um semestre no Peru. Ele precisava de ferramentas para organizar sua casa recém alugada e precisava também recolher suas coisas que ficaram guardadas no *container* de Lukas.

“*This is the magic Box*”. A grande caixa de metal que trouxe a mudança de Lukas e Marija da Europa foi afixada no pé do morro onde está a casa. O *container* guarda obras de arte, equipamentos de som, material de decoração e iluminação, caixas com itens de cozinha, roupas, barracas, macas e aparatos terapêuticos, etc. Coisas pertencentes aos moradores da fazenda e a uma dezena de pessoas diferentes que, por razões pessoais, se ausentaram de Alto Paraíso mas pretendem retornar.

Noah estava de moto, logo, precisava de um carro para carregar sua mudança. Eu me disponibilizei para ajudá-lo com as caixas⁷⁰. Chegando na casa, sua companheira Rahel (35 anos) o aguardava com a mesa posta e eu fui o convidado especial para comer – fui o “*star driver*” do dia. O almoço com quinoa e legumes cozidos no vapor, acompanhado de azeite de oliva da “terra santa” e finalizado com café “turco”, foi a minha recompensa por ter ajudado com o transporte das caixas e na busca pelas ferramentas na ausência de Lukas.

A *família*, ainda que dispersa em agrupamentos territoriais, está conectada e os muitos projetos se mantêm em cooperação. Lukas descia com frequência até o Moinho e trazia para sua fazenda as lenhas que Matthias coletava na terra em que mora. Na volta, trazia o suíço que precisava passar algum tempo frequentando a cidade para que seu cão pudesse ser acompanhado pelo veterinário, por exemplo. Não existe transporte público do Moinho a Alto Paraíso, pedestres dependem de caronas ou da boa vontade do motorista do ônibus escolar. Moradores do Moinho que têm carro, como Sumiran, passam semanas sem subir ao Alto. Matthias aproveitava a

⁷⁰ Em minha estada de campo, comprei uma Belina (1989) para transitar com liberdade e visitar outras moradas sem precisar do carro de meu anfitrião. Dei muitas caronas e recebi muitos presentes por isso.

hospedagem na *Fazenda Paraíso* para ir à cidade na condução que leva a criança diariamente.

Desde que chegou à Chapada em 2010, Matthias conta com o apoio de seus amigos Marija e Lukas. Ele gosta de fazer melhorias na casa, para agradar seus anfitriões. Integrado à vida na fazenda, sempre que passava algum tempo conosco, realizava serviços de acabamento como corrigir caminhos de pedra, lixar madeiras e fez até a pintura externa da casa. Ele tem prazer em oferecer um serviço bem acabado, retribuindo o afeto, o teto e a nutrição oferecidos pelos donos da casa. O serviço pesado, contudo, extrapola a hospedagem, alimentação e as caronas. Lukas reconhece o esforço do amigo e retribui com dinheiro em espécie ou com crédito na loja de material de construção. Matthias compra coisas para a obra de sua casa e Lukas paga ao dono da loja.

Além de facilitar materialmente o estabelecimento de mais e mais pessoas, os *chegantes* moradores da região também facilitam a “harmonização” das energias sutis/astrais. Já discuti sobre a “vulnerabilidade psíquica” dos *buscadores*. A *família* oferece segurança afetiva, oferece (((amor))). Em julho de 2011, presenciei, na casa de Aliocha, uma cena que me impactou bastante.

A jovem francesa Christine (26 anos) já vivia há mais de um ano e meio em Alto Paraíso, entre a sede urbana da *Magic Land* e a “casa de hóspedes” da *Fazenda Paraíso*. Ela pinta e produz peças artesanais como uma “baiana” feita de cabaça e renda. Sua arte é refinada mas nos últimos meses que antecederam sua “crise” não estava se sentindo valorizada. Não existem compradores para seus trabalhos em Alto Paraíso. Ela ficou abalada, chorava sem parar. Ela envia pinturas à França e seus pais vendem em uma galeria, mas ela gostaria de caminhar sem depender unicamente dessa fonte de recursos. Sem dinheiro, pintou fachadas de lojas e fez faxina na casa de

Gitka em troca de sessões de massagem. Fazer faxina na casa da amiga, ela me garantiu, não foi um problema. O problema seguia na dificuldade em vender seus quadros. O pai a pressionava para voltar à França e abandonar a vida “desviante”. Nenhuma palavra de apoio ajudava sua dor, até que a argentina Ama (40 anos) aconselhou-a gritar e soltar suas dores. A moça foi até o fundo da casa e soltou um grito aterrorizante. Voltou à sala onde estávamos, e, mais calma, decidiu se abrir:

Christine: Esta foi uma opção que fiz há dez anos, mas agora eu não estou segura.

Ama: Nosotros todos hicimos esa opción. La primera cosa que Alto Paraíso nos enseña a nosotros es lo desapego. Você vale mucho y no es por lo dinero que recoge, sino pela arte hermosa que hace y por las buenas amistades que tiene. Nosotros aquí solo podemos ser a través de los amigos y de la historia que construimos juntos.

Retornar a viver com os pais não era uma opção. Christine se mudou para o litoral da Bahia um mês depois, com direito a festa de despedida. Quando partiu, disse-me que lá também tem uma *família* (malhas da mesma rede social *alternativa*), com a vantagem de ver sua arte valorizada: as “baianas” são vendidas aos turistas e as pinturas expostas em galerias e eventos culturais em Salvador. Durante o tempo que permaneci em campo, notícias suas corriam nas conversas entre os amigos. Eles e elas dizendo-se contentes porque a amiga encontrou felicidade no novo lugar. Ela segue viva nas casas onde morou por meio das pinturas e artesanatos que deixou de presente. Além dos presentes, ela deixou pinturas guardadas no *container* de Lukas, dizendo que um dia voltará para buscar e então decidirá o que fazer com elas.

Enquanto uns se vão, outros chegam, para uma temporada breve ou permanente. Em julho de 2011, a brasileira Karuna (58 anos) aportou em Alto Paraíso. Seus planos iniciais eram: passar um final de semana na casa de hóspedes de Lukas que conheceu por intermédio de uma amiga em comum; passar a semana na casa que a *sannyasin* norte-americana Pallava aluga na cidade (também contato de

amigos em comum); e, no final de semana seguinte, participar de um retiro no Osho-Lua. Após o retiro, Karuna voltou para sua residência em Garopaba, Santa Catarina, prometendo retornar à cidade, encantada pelas pessoas que conheceu.

Karuna saiu do Brasil aos 17 anos de idade, estudou Antropologia na França, morou na Índia, em Ibiza, e viveu os últimos anos entre a Alemanha e os Estados Unidos oferecendo treinamento em *Medicina Ayurvédica*. Desejando retornar ao Brasil, comprou, no início de 2011, a casa em Garopaba, onde residem/transitam outros amigos terapeutas ligados às práticas *ayurvédicas*. Em pouco mais de uma semana em Alto Paraíso encantou-se com a vida em *família* e, quando partiu, saiu dizendo que retornaria para ficar.

Voltou em 2012. Ela é a mais nova moradora da *Fazenda Paraíso*. Quando visitei Alto Paraíso em novembro de 2012, sua participação já era visível: uma grande oca/espçonave construída em bambu ganhava forma na encosta de um morro, destinada a receber visitantes e servir de espaço para suas oficinas e também para as oficinas oferecidas por Lukas. Ele já sonhava com essa obra, mas não tinha recursos para iniciá-la. A empreitada só foi possível graças ao aporte financeiro da nova vizinha que comprou um lote rural na fazenda e está dividindo os custos da “oca”. Karuna colocou a casa de Garopaba a venda e já está construindo sua casa na fazenda.

Além de Karuna, também o turco-alemão Devran chegou para ficar. Em fevereiro de 2012, quando eu fui embora, ele passou a ocupar o quarto de hóspedes da casa. Chegou como os outros, descompromissado, viajante, *buscador*. Em poucos meses tomou a decisão de ficar, adquiriu a terra e iniciou sua casa. Em setembro do mesmo ano já fazia viagens a Brasília, com Lukas, para compra de material de construção. Juntos, os moradores da *Fazenda Paraíso* (Lukas, Marija, Rafael, Luca,

Karuna e Devran) estão investindo em tubulações para distribuição de água, equipamentos de construção e melhoria da infra-estrutura de geração de energia.

Ainda que economicamente a vida em Alto Paraíso exista sem excedentes econômicos, sobra afeto e colaboração. Por sua hospitalidade, os moradores da *Fazenda Paraíso* recebem muitos visitantes e recebem, também, muitos presentes. O visitante inglês Phoenix (30 anos) deixou desenhos e brinquedos que fez para Phillippe. Segundo ele, seu próprio trabalho é a melhor maneira de expressar a *gratidão* pela atenção, carinho e nutrição recebidos durante o mês hospedado na torre de Rafael, pegando caronas para a cidade com Lukas e participando das refeições em *família*. “*I like to pay with Phoenix. Sometimes people do not accept Phoenix, and then I have to pay them with this – mostrando notas de Real – but I always prefer to pay with Phoenix*”.

A casa, o trabalho, as ferramentas emprestadas, os presentes, são entendidos no contexto dos *buscadores* como partes das pessoas. Quando alguém oferece hospedagem, trabalho, empresta a ferramenta ou dá de presente uma pintura, está disponibilizando seu próprio “ser” em benefício dos “irmãos” e da vida em comum. Uma palavra muito utilizada no dia a dia pode resumir bem a situação do acolhimento e da cooperação entre os *buscadores*: a *gratidão*. Ela opera como um fio “mágico” que costura as pessoas umas às outras e faz do “prejuízo”, “paraíso”. Para um viajante, de qualquer procedência, chegar no interior de Goiás e desfrutar, além do contato com a natureza, o conforto e o calor de um lar, é uma situação impagável. Se Lukas colocasse um valor para sua “pousada”, seria elevado demais para as pessoas arcarem. No entanto, os “hóspedes” oferecem suas energias para a manutenção da fazenda, realizam transformações criativas e dão carinho à criança, serviços que são igualmente impagáveis.



The “Magic Box”.



Tipi na varanda da casa.



Olga plantando morangos.



Matthias lixando madeira.

Fotos: autoria própria.

5.3 – Um projeto para várias gerações

Em Alto Paraíso, os *chegantes* mais velhos facilitam a chegada de outros mais novos. Existe uma certa escada geracional de *chegantes*. Sumiran e Subhan chegaram ao Brasil com menos de quarenta anos e já se aproximam dos sessenta. Acolheram pessoas de sua idade e mais novas que elas. Marija e Lukas chegaram no Alto em torno dos quarenta. Ainda chegam pessoas nessa idade, como Matthias e Noah, ou mais velhos, como o russo Alexej, que se aproxima dos cinquenta. O grande contingente de novos *chegantes*, contudo, gira em torno dos 20/30 anos e também chegam pessoas com menos de 20.

Refletindo sobre os novos *buscadores*, Elena, que mora em uma antiga “comunidade alternativa” que atualmente recebe os jovens para vivências espirituais e ecológicas, disse: "Hoje em dia a maioria que chega por aqui é formada na universidade, eles vêm cheio de vontade, em busca de algo que a escola não ensinou”.

Buscadores mais experientes oferecem oficinas as mais variadas que abrangem desde o aspecto introspectivo da meditação até o aspecto externo e a modificação da paisagem por meio de técnicas ecológicas de construção. Entre os mais jovens, existe a percepção de que as dificuldades enfrentadas nas tentativas passadas de convívio comunitário servem para o aprendizado dos que estão chegando agora. A fala de uma moça de trinta anos esclarece bem a relação intergerações:

É bom porque a nossa geração tem a chance de aprender com os erros dessa galera mais velha, que já quebrou a cara desde os anos ‘60 tentando criar alguma coisa sem referências. Agora a gente tem esse pessoal mais velho como referências, a gente não precisa cometer os mesmos erros.

Quando se fala em diferentes gerações de *alternativos* em Alto Paraíso, não podemos nos limitar aos novos *chegantes*. Entre as pessoas já estabelecidas no lugar, estão os filhos dos pioneiros: pessoas que cresceram morando em “comunidades alternativas” e/ou transitando entre as cidades que concentram o público contracultural. Os mais velhos os viram crescer no movimento *alternativo*. Esse é o caso de Gitka, que cresceu no *ashram* de Osho e também é o caso de Chandan, filho de Pallava, que cresceu no Osho-Lua. Ela está na faixa dos 30 e ele tem 24 anos.

Chandan guarda boas memórias da casa aberta (literalmente sem paredes) que habitava com sua mãe na comunidade. Contou-me que estudou com material de ensino à distância elaborado pelo colégio Anglo-Americano, material bilíngue inglês-português. Ele sintetizou assim sua relação com a infância na fazenda: "Eu me sinto

muito privilegiado mesmo por ter crescido aqui, no meio da natureza, com cachoeira, pedra, terra, mato, insetos. Se eu tiver meu filho, espero conseguir oferecer pra ele toda essa qualidade que eu tive aqui”.

Gitka avalia que sua infância foi difícil por ter que aprender muitas coisas sozinha, sem o auxílio e mediação dos adultos. “A gente era muito largado, sem atenção dos pais. Uma coisa foi boa, que o pessoal cresceu bem descolado e sem muitos dramas. Mas eu tento ser um pouco mais presente na vida do meu filho”.

Já vimos em seção anterior que Gitka compartilha os cuidados de seu filho Avadhyan em um acordo de reciprocidade estabelecido com sua amiga Marija. Quando ela não pode estar presente, aciona a disponibilidade da amiga. Marija é defensora de uma espécie de multi-maternidade e multi-paternidade:

I always say that we should have five mamas and three papas and split responsibilities. Seria bom se Phillipe tem cinco mamas, para aprender um pouco bom comportamento. He is always more polite and obedient with the mother of his friends.

A orientação e atenção com as crianças são responsabilidades comuns dos adultos com quem convivem, dizem com frequência as mães, pais e amigos sem filhos. Quando Marija precisou viajar a trabalho e Gitka também estava viajando (Gitka passa de dois a três meses por ano nos EUA oferecendo massagens), sobrou para quem estava morando na casa há mais tempo: o pesquisador. A mãe preocupada me passou o recado: *"He is the little one who came later between us, just help him to get the best of his learning phase. You are staying here, you are family. Everybody must take care of each other"*.

Durante o tempo em que as mães de Avadhyan e Phillipe estiveram fora, os pais assumiram a dianteira. Lukas arranjou-se com outros pais e mães para que Phillipe fosse brincar e dormir em suas casas e manteve o acordo de receber

Avadhyan quando o pai dele precisou. Avadhyan está mais acostumado com a vida em diferentes casas. A guarda dele é compartilhada; Gitka e o pai revezam no cuidado com o menino semanalmente.

Costuma-se dizer em Alto Paraíso que não existe separação de casal quando existem filhos(as) em comum. A relação se modifica com o distanciamento dos corpos, mas os laços não são rompidos em virtude da responsabilidade compartilhada. Eu conheci outros cinco ex-casais que mantêm relações por meio dos filhos e seguem amigos. Os homens são participativos na vida de suas filhas e filhos.

Mães e pais de Alto Paraíso investem, para os filhos, em uma qualidade de vida ligada à natureza, subindo em árvores e correndo descalço pela terra, mas também prezam pela educação fundamental formal dos pequenos. Avadhyan e Phillipe estudam na Eco Escola, da rede particular de ensino. Três pais com maior disponibilidade de recursos financeiros são os “sócios-mantenedores” da instituição. Os outros pais contribuem com uma mensalidade. A escola, de matriz *ecológica e transdisciplinar*, é uma aposta recente e ainda pequena, vai agregando novas séries à medida que as crianças maiores vão crescendo. Em 2011, ofereceram da Educação Infantil até o Quarto ano. O plano é alcançar até o Nono ano, abrangendo todo o Ensino Fundamental. A diretora da Eco Escola é Ângela, migrante do estado de São Paulo que está há mais de dez anos em Alto Paraíso. Ela explicou o modelo de ensino que está sendo empregado:

Além das matérias básicas, que não tem como sair né? Matemática, Português, Ciência. A gente tem várias outras inserções no currículo que enriquece bastante, que é o trabalho específico de arte, trabalho específico de circo, trabalho específico de inglês, marcenaria para as crianças maiores, a gente teve o coral no segundo ano, tivemos o período do teatro, tem a capoeira também. Então todas essas atividades, elas estão inseridas dentro de um horário semanal,

igualmente com os laboratórios. Os laboratórios são formação de jardim ou formação de horta ou a implementação da fauna, que são os galinheiros, ou a farmácia viva, que são as ervas. Ou a saúde e alimentação que é ir para a cozinha, preparar pratos, estudar os pratos em termos nutricionais, além de fazer comida. Acompanhar o plantio daquilo que foi plantado, comer e utilizar. Então tem todo esse processo de acompanhamento da turma que os professores fazem. Um laboratório interessante é o da manutenção, que o professor vai observar onde é que está precisando fazer uma limpeza, uma reforminha, uma coisa simples, e aí é feito na medida do possível com as crianças. Então tá tudo dentro, por exemplo, o que a gente fala nos laboratórios pode ser trazido, deve ser trazido para a sala de aula. Nas aulas de português, por exemplo, o plantio que foi feito de verdura. Pode ser feito um trabalho de escrita, quais verduras que foram plantadas ou quais as verduras que foram colhidas e assim vai. A mesma coisa com matemática.

Sem uma orientação religiosa declarada, mas seguindo uma metodologia de educação tributária da obra de Rudolf Steiner, a Eco Escola prima pelo conhecimento tácito, envolvendo as crianças em atividades cotidianas. A professora diz que esse foco *ecológico* está relacionado às necessidades de se conviver com as matas e cachoeiras que cercam a cidade e fazem parte da vida das crianças. Ela acredita que a iniciativa está funcionando e que a escola tem conseguido despertar os(as) alunos(as) para uma “consciência” de respeito à vida e ao meio ambiente.

Quando o ano passado eu recebi uma criança que veio de fora, de um contexto bem urbano, ele chegou assim querendo matar os bichos todos. E as crianças daqui ficaram muito bravas com ele, por ele ter matado um bichinho que não tava fazendo nada, né? Era um louva-deus eu creio. Uma criança nova, não entendia. Mas logo logo ele entendeu que não era para matar. Mas isso não precisou do discurso da neura. As próprias crianças se encarregaram de falar pra ele.

As crianças em Alto Paraíso são acostumadas, desde cedo, ao convívio em ambiente de chegadas e partidas e de diversidade cultural e racial. Marija gosta de ver seu filho Phillipe brincando com as filhas dos caseiros, pois, no seu entendimento, ele aprende a ser “goiano” com elas, uma interação pouco presente no cotidiano dos filhos de *alternativos* na Índia ou em Ibiza, lugares que ela conheceu bem. Não somente no ambiente de casa, brincando com as filhas do caseiro e observando os viajantes com suas mochilas carregadas, mas também na escola, Phillipe aprende a conviver com a diferença. Na percepção da Diretora da Eco Escola:

Eu acho que a riqueza de Alto Paraíso está nisso. As crianças estão crescendo com essa diversidade. Quando chega uma pessoa muito diferente, não é muito diferente. Logo ele é incorporado como igual. [...]E aí tem algumas crianças também que nasceram aqui e outras tantas que vieram de tudo quanto é lugar, inclusive de fora do Brasil. Tem alemães, temos iranianas, americanas, tem holandês, entende? Então é interessante porque os sotaques, o som das conversas com os pais, né? É bem interessante e isso é rico, eu vejo como algo enriquecedor no sentido da convivência entre as pessoas.

A professora conta que os pais *alternativos* gostam de oferecer alternativas a seus filhos. No âmbito educacional, o grande desafio que a diretora enfrentou nos primeiros anos de funcionamento da escola 2009/2010 foi a regularização da instituição junto à Secretaria Estadual de Educação. Num primeiro momento a prefeitura concordou em matricular as crianças da Eco Escola como uma turma extra de uma das Escolas Públicas geridas pelo município, para que elas estivessem oficialmente dentro do sistema educacional e tivessem seu ano letivo validado. Hoje, essa burocracia já está resolvida. De acordo com Ângela, o esforço em regularizar a escola diz respeito justamente ao desejo dos pais em dar continuidade ao projeto educacional e oferecer oportunidades de escolhas aos seus filhos.

Os pais fizeram a opção por viver em Alto Paraíso, mas os filhos não são confinados às decisões dos pais. Phillipe, nascido e registrado como brasileiro, tem seu passaporte alemão, uma vez que foi, posteriormente, registrado na Embaixada da Alemanha no Brasil. Os pais entendem que o passaporte, enquanto ferramenta, pode ser útil no futuro abrindo portas caso ele deseje viajar pela Europa.

Existe um certo movimento de “retorno” aos grandes centros urbanos na idade adolescente. Antes da Eco Escola, a diretora Ângela participou de outras iniciativas. É de conhecimento generalizado em Alto Paraíso a interrupção dos investimentos em escolas particulares. Isto se dá quando os filhos dos “sócios-mantenedores” crescem e, na adolescência, optam por estudar fora. Assim explicou-me uma mãe: "Aqui é bom pra crescer as crianças, mas não tem nada para os adolescentes, a não ser fazer filho e frequentar baile risca faca. A cidade não tem nem banca de jornal”.

Ao exercerem sua liberdade de escolha, boa parte dos filhos de *alternativos* decidem morar com os avós consanguíneos para estudar, experimentar a vida urbana e conhecer outros mundos. Na maioria dos casos, retornam a Alto Paraíso e outros enclaves *alternativos*, locais onde estão ambientados. Assim foi com Chandan, que passou parte da adolescência no Rio de Janeiro com os avós paternos, depois foi à Austrália estudar gastronomia e acabou parando novamente em Alto Paraíso, onde abriu uma lanchonete e toca violão.

A ênfase no desenvolvimento da autonomia decisória dos filhos é constante no discursos dos pais, ainda que seja complicado, como garante Lukas: "*It's difficult to teach your son to obey you when you are trying to teach him how to follow his own authority*".

A Eco Escola investe em palestras periódicas. Em uma dessas palestras, em 25 de outubro de 2011, proferida pelo psicólogo brasileiro Jalesh (58 anos), *chegante-*

morador desde meados dos anos 1980, fundador da “Associação dos Terapeutas de Alto Paraíso” e colaborador da escola desde a organização inicial, o tema foi justamente “autoridade”. Jalesh é muito querido e respeitado na cidade. Sua palestra atraiu uma quinzena de pais e mães, além de uma professora que trabalha na outra escola *alternativa* da cidade. O mote central da apresentação foi a *autoridade interior*. O exercício da autoridade paterna não deveria ser confundido, segundo ele, com a condição hierárquica da paternidade/maternidade para forçar o comportamento da criança. É necessário, sob essa ótica, que os pais expressem para suas crianças a *autoridade interior* (astral/divina) que existe em cada um.

Jalesh enfatizou o caráter conjuntural do exercício da autoridade e a necessidade de se manter uma posição coerente ante os pequenos e ante as transformações da vida. Uma posição coerente, ele diz, está intimamente ligada à trajetória individual e ao conhecimento da sua *autoridade interior*. Segundo Jalesh, a autoridade não está do lado de fora. O agenciamento de autoridades exteriores (leis, deuses, ideologias políticas, celebridades, psiquiatras, etc.), de acordo com o terapeuta, tem causado muito dano à *autoridade interior* das pessoas e à sua capacidade de decisão coerente.

Em suma, Jalesh sugeriu que a autoridade paterna deveria ser expressa por meio da demonstração de *autoridade interior*, uma forma de educação sensorial da criança, estimulando-a a ser confiante em seu próprio *eu-divino*. Para Jalesh, a criança aprende a confiar em si à medida que se relaciona com a *autoridade interior* dos pais. Os limites para as vontades das crianças seriam colocados “naturalmente” pela própria projeção do *eu-divino* de cada adulto e essa relação desenvolveria, na criança, a percepção de que existem outros indivíduos cheios de vontade assim como ela. Se os pais são seguros de si, então essa energia será transmitida à criança; se o pai está

inseguro de sua própria capacidade de ação no mundo (sempre recorrendo a alguma autoridade externa ou à sua condição hierárquica de pai ou mãe), então não conquistará o respeito da criança e tampouco poderá ensiná-la a desenvolver a sua própria *autoridade interior*.

Como diz Marija, que repetidamente elogia as intervenções de Jalesh, a quem ela considera um *guru*, a responsabilidade dos pais seria “*to let the children grow*”, atuando como guias que lhes apresentam o mundo. No entendimento de meus anfitriões, a criança não deve ficar desamparada, ela precisa de referências, mas nada deve ser forçado.

Phillipe está crescendo, aprendendo a viver com os pais, com os professores, colegas de escola e com os muitos frequentadores de sua casa. A mãe gosta quando os visitantes interagem com ele, especialmente os visitantes com alguma veia artística, “*because they stimulate the kid to use the creativity*”. Os pais falam em alemão e um pouco de português com ele, e o menino responde em português com sotaque e expressões “goianas”. Na escola ele aprende o inglês, idioma que utiliza com os viajantes que não entendem o português. Com as outras crianças, ele vem aprendendo, na percepção da mãe, a se comunicar melhor. Phillippe é uma criança que gosta de dar presentes. Está sempre trocando seus brinquedos com os amiguinhos e oferecendo também aos visitantes.

Lukas e Marija entendem que os exemplos e atitudes dos pais são importantes no desenvolvimento do menino. No caminho entre a *Fazenda Paraíso* e a cidade existe um piscina natural. Costumeiramente, os moradores da terra fazem uma parada nessa piscina para se refrescar nos dias de calor. Em setembro de 2011, voltando da escola, Lukas parou o carro e desceu com o filho para tomar um banho. Na saída da cachoeira ele foi recolhendo o lixo e reclamando do comportamento dos turistas. Sem

precisar mandar, o menino foi atrás recolhendo lixo também e, como o pai, reclamou dos turistas.

Na escada de gerações em Alto Paraíso, as aventuras e desventuras dos mais antigos inspiram os mais novos. Sejam novos *chegantes* ou filhos de “velhos *hippies*”, os jovens aprendem com exemplos e são motivados pelas histórias contadas. Falas como essa da paulistana Shreya, com seus cabelos brancos e um sorriso sempre presente no rosto, operam como injetores de ânimo: “Eu sei o que é morar sem luz, ter que carregar gerador, plantar, cuidar para não dar bicho, colher, consertar a casa. Não é fácil não. Minha mãe não acreditava que eu conseguiria me virar assim, mas a gente tá vivo aí”.

De fato, parece ser um forte estímulo para os mais jovens a convivência com os *hippies* da velha guarda. Ao mesmo tempo, esses “velhos *hippies*” sentem-se revigorados pela troca com os mais jovens e demonstram orgulho da trajetória autônoma de seus filhos. Doni, companheiro de Elena na “comunidade alternativa” que existe há trinta anos, fez uma declaração na qual demonstra toda sua confiança no futuro a partir do que foi aventurado até então:

Acho que o nosso modelo tá funcionando, nós temos cinco filhos saudáveis, fortes, inteligentes, bem educados, gostam de trabalhar, a cada dia atraímos mais amigos e muitas pessoas saem daqui agradecidas com a cura que esse ambiente que a gente construiu proporciona.

Em sua *transição* para a Nova Era, os *buscadores* experimentam com modelos não convencionais de envolvimento e comunicação de conhecimento. Os desafios enfrentados pelos mais antigos na busca por uma vida *fora dos trilhos* são ensinados aos mais jovens. Estes podem ser novos *buscadores* ou pessoas nascidas no contexto

alternativo. Em ambos os casos, a juventude lhes impulsiona a tomar decisões diferentes e experimentar suas próprias soluções *alternativas*.



Natureza...



yoga...



amigos...



e mais natureza.
Fotos: autoria própria.

5.4 – (((Amor))), retornando à reciprocidade e os laços de família.

Refletindo sobre os laços fraternais que construiu ao longo dos anos em Ibiza e Alto Paraíso, Marija fala da importância da criação de vínculos de (((amor))) não necessariamente sexuais: *"I have many brothers and sisters, and they are all beautiful men and women, but I'm not connected to them thru sex, we are truly connected thru love. It's all about communication: love is communication"*. Ao enfatizar seus laços de amor cognático com seus muitos amigos-irmãos originários de diferentes países,

ela se distancia dos determinismos biogenéticos e desvincula as relações de parentesco das causas sexuadas.

Como discutido no capítulo anterior, a filiação persiste na nova *família*, como um signo de proximidade, mas ela não é central para a organização do grupo. Mais importante, sugiro, são as relações de reciprocidade, que expõem os diferentes graus de proximidade e distância entre as pessoas, forjando fronteiras entre quem é de casa e quem não é. O filho faz parte automaticamente da *família*, uma vez que está enredado desde bebê na vida da mãe e do pai, sendo cuidado também pelos amigos adultos de seus pais. As trocas entre Marija e Gitka, envolvendo os cuidados com os pequenos Phillipe e Avadhyan, aproximam os laços de afinidade e lealdade entre elas, reforçando seu sentimento recíproco de pertencimento a uma mesma *família*.

Vale dizer que, entre os *buscadores*, o ato e o desejo sexual são idealmente livres. As pessoas com quem convivi na fazenda e na cidade, homens e mulheres, fazem o que bem entendem do seu corpo; aceitam os convites que lhes aprazem e se envolvem nas relações que lhes fazem felizes no momento. A prática do “sexo livre” no contexto *alternativo* contemporâneo, contudo, compete com a opção pela “monogamia seriada”. Na maioria dos casos que conheci, o(a) *buscador(a)* está disponível para o “sexo livre” quando não se sente “casado(a)” com alguém.

O casamento aparece, sobretudo, como um sentimento de parceria. Existem casamentos “abertos”, mas existe uma maioria de casais que dizem não tolerar “traições”. Há, no interior da rede-*família*, uma intensa mudança de casais. Hipoteticamente funciona assim: “A” e “B” se separaram; “C” e “D” se separaram; “E” e “F” também se separaram; “A” casa com “D”; “B” casa com “E” e “C” casa com “F”. Todos colaboram em alguma medida no cuidado com as crianças provenientes dos primeiros e dos segundos casamentos.

A *cocriação* da *família* não depende da procriação e tampouco do contato sexual. Os casais são formados, se desfazem e se refazem (algumas uniões resistem décadas), mas a *família* continua a despeito da continuidade ou não das relações sexuais. O cuidado com as crianças e a convivência na estreita rede de *chegantes* mantêm antigos parceiros sexuais conectados, cultivando afeto e lealdade. Nos dizeres de Marija: “*We are all lovers. Because we love each other*”.

Os *buscadores* se distanciam de suas origens e muitas vezes perdem o contato com suas “famílias biológicas”, mas, em contrapartida, eles cultivam muitos amigos-irmãos durante sua trajetória de vida. Os *buscadores*, como visto neste capítulo, colaboram para a sobrevivência e qualidade de vida uns dos outros. A *família* parece mesmo estar sustentada nessa colaboração, na qual o negócio é negado em nome da familiaridade.

Um *buscador*, idealmente, reconhece o outro por suas qualidades. O reconhecimento dos talentos próprios e dos talentos dos outros permite o encaixe das diferentes peças que dão movimento a uma coisa maior do que os indivíduos. As pessoas disponibilizam sua força de trabalho, seu conhecimento, seus recursos financeiros, em benefício da “zona autônoma”. Existem trocas de trabalho por dinheiro, existe compra e venda de mercadorias entre os *buscadores*, mas as transações comerciais não são consideradas como relações de distanciamento. Quando Franz realiza o reparo de alguma máquina, ele pode ser recompensado com um bom almoço ou mesmo com dinheiro, já que ele precisa do dinheiro para manter sua oficina e pagar outras despesas.

Troca-se aquilo que está disponível para ser trocado e que, eventualmente, terá alguma serventia à pessoa que recebeu. Creio importante frisar esse aspecto: nega-se o negócio, mesmo quando há dinheiro na troca. Justifica-se o pagamento como uma

colaboração, uma retribuição por *gratidão* como outra qualquer. Quando Matthias pintou a casa de Lukas, foi retribuído com “crédito” na loja de material de construção. Essa foi a solução que ambos encontraram para satisfazer as necessidades de um e do outro, sem que nenhum dos dois saísse explorado. Matthias demonstra, com o trabalho, sua gratidão pela acolhida de Lukas e Marija. O anfitrião, por sua vez, ficou satisfeito com o serviço caprichosamente executado, que dificilmente teria pelas mãos de um profissional local contratado. Lukas entendeu que o trabalho pesado realizado na casa precisava ser retribuído com algo além da hospedagem, da comida diária e das muitas caronas e sabe que o *irmão* precisa de recursos para acabar sua própria casa. Idealmente, todos devem sair beneficiados de uma transação, uma vez que existe o desejo em dar continuidade ao convívio e à proximidade familiar.

As pessoas gostam de estar umas com as outras. Como disse Marija, os amigos tratam uns aos outros como “estrelas”. A fórmula [se eu sou estrela, você também é estrela] revela mais uma vez a importância da reciprocidade para a continuidade da *família*. A generosidade em tratar o outro como “estrela” conta pontos e permite aos mais generosos uma ampla malha de amigos leais. A ausência de generosidade pode comprometer uma relação. Acompanhando a lógica, quanto mais você dá, mais pode pegar.

Nas trocas do tipo dádiva, “a coisa dada não é uma coisa inerte” (Mauss, 1925: 200). Ela exerce um poder “mágico” sobre a pessoa que recebe, impingindo-lhe a obrigação de retribuir. “A finalidade [das trocas] é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas” (Mauss, 1925: 211). Em Alto Paraíso, as amizades são continuadas por meio das trocas de presentes, afetos, recursos e trabalho que indicam a existência de um respeito recíproco entre aqueles envolvidos na transação. A coisa ou o trabalho oferecido propicia a amizade

enquanto “livre obrigação” e inicia um circuito de dar e retribuir que aproxima as relações entre as pessoas, constituindo vínculos duradouros de afinidade e lealdade. “Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem respeitos – podemos dizer igualmente cortesias. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (Mauss, 1925: 263).

A partir do *kula*, o circuito de trocas cerimoniais dos argonautas do Pacífico Ocidental, estudado por Malinowski, Mauss depreende que o número de parceiros de trocas cerimoniais está diretamente associado ao prestígio e à honra do indivíduo (Mauss, 1925: 213s). O prestígio e a honra estão diretamente associados, na sociedade melanésia, com o conceito de *mana*. O maior número de parceiros de *kula* equivale a uma maior concentração individual das propriedades mágicas do *mana*. De modo análogo, entendo que o maior número de amigos-irmãos cultivados por um *buscador*, por meio da continuidade das relações de reciprocidade, indicam seu prestígio no interior da *família*. Quanto melhor a comunicação e mais intensas as trocas com os amigos, mais (((amor))) disponível.

Em tempos de convívio harmonioso na fazenda, o (((amor))), pensado como a energia cósmica que flui entre os corpos astrais no ato da relação, é distribuído incondicionalmente. Em termos antropológicos, a reciprocidade seria do tipo generalizada (Sahlins, 1970: 129). Cada indivíduo oferece/disponibiliza ao grupo tudo que pode em termos de liberdade, comida, *medicinas alternativas*, trabalho e espaço na casa para acolher o recém chegado. Quando “A” oferece casa e salada, “B” dá caronas e faz compras, “C” prepara as refeições, “D” brinda a todos com música, e “E” faz massagens e constrói canteiros para plantas. Na semana seguinte, o dono da casa pode ficar sem recursos para a comida e alguém fará isso por ele, sem solução de

continuidade nas relações de amizade. Um visitante vai embora e outra pessoa chega em seu lugar, rearticulando a rede e dando continuidade à vida na fazenda. As pessoas oferecem aquilo que têm à sua disposição. Estão dando ou retribuindo com (((amor))), eles(as) dizem repetidamente.

Os laços de familiaridade existem concomitantemente aos vínculos de reciprocidade, nos planos afetivo e material. Quando existe a percepção de que alguém está apenas usufruindo do que os outros oferecem e não está oferecendo o que pode, então há um distanciamento – a comunicação de (((amor))) é rompida. A reciprocidade se desloca do tipo “generalizada” para a reciprocidade “negativa”, caracterizada pela indiferença à situação do outro (Sahlins, 1970: 131), e o indivíduo perde, progressivamente, à medida do afastamento das pessoas, sua condição de membro da *família*. A elasticidade da tolerância é grande. Ninguém tem o poder de impor ao outro “como” ou “quanto” ele ou ela deve retribuir, mas, em algum momento, o(a) doador(a) pode se sentir explorado(a). Sorrisos, abraços e palavras de afeto, muitas vezes, são suficientes como retribuição. Fato é que a convivência diária demanda um posicionamento das pessoas. Com o passar do dia e o contágio pela atmosfera de generosidade, as pessoas acabam se doando de alguma maneira. Participar ativamente é a “livre obrigação” implícita para convivência em *família*.

Eu, na condição de pesquisador, fui provocado a participar muito mais do que observar. A convivência em Alto Paraíso parece ser um exercício constante de valorização de si por meio da valorização do outro. A confiança dos indivíduos pesquisados nas minhas intenções crescia à medida que minha presença representava mais um colaborador, mais um *irmão* disposto a se transformar (aprender com o dia a dia) em meio à *família*. Envolvido como estava em atividades diárias, representava

menos risco de escrever de maneira leviana sobre suas vidas e as pessoas ficavam estimuladas a conversar comigo sobre seus pontos de vista.

Da pessoa que não participa do compartilhamento de recursos e trabalho e, portanto, não fomenta seus vínculos de reciprocidade, diz-se que está *apegada* às coisas externas; não aprendeu a valorizar o “outro” porque não aprendeu a valorizar a si próprio. Estar *apegado* é uma categoria de acusação que indica o pouco envolvimento do indivíduo com a cooperação no interior da rede-*família*. É como se a estrela perdesse o próprio brilho quando deixa de reconhecer o brilho das estrelas ao redor. Nesse caso, as pessoas em desafeto afastam-se uma da outra; não há mais comunicação; o (((amor))) vira “energia negativa”.

Eu soube, mas não testemunhei, de uma situação na qual dois amigos em comum foram chamados para fazer a mediação de um conflito envolvendo trabalho entre outros dois amigos participantes da rede-*família*. Como nos conflitos que dissolveram as “comunidades rurais alternativas”, um desequilíbrio percebido nas trocas gerou a desavença. Um disse que pagou adiantado por um serviço não realizado e o outro disse que trabalhou sem receber o que fora prometido. Com a emergência da reciprocidade negativa perde-se o respeito recíproco, nega-se a familiaridade. Como diz Sahlins: “aquele outro talvez nem seja uma pessoa” (Sahlins, 1970: 131). Os humores foram apaziguados com um acordo financeiro facilitado pelos mediadores, mas os desafetos seguiram com sua mútua desconfiança.

No passado recente da cidade, “comunidades” deixaram de existir quando a comunicação entre os indivíduos foi rompida e a reciprocidade deixou de ser “generalizada” para se tornar “negativa”. Atualmente, as conexões em rede, de maneira mais flexível, são rearticuladas porém não se desfazem com as desavenças e o distanciamento entre alguns indivíduos. A *família* é continuada por todas as outras

relações que não foram rompidas. Além das pessoas que permanecem conectadas, existe o considerável contingente de novos membros com suas potenciais contribuições. Como no caso de Lukas e Marija que foram acolhidos por Sumiran e nos casos de Caspar e Rafael acolhidos por Lukas e Marija, a acolhida (momento inaugural da hospitalidade) se demonstra responsável pela multiplicação das malhas locais da rede-*família*.

A hospitalidade no contexto dos *buscadores* pode ser pensada como uma expressão destacada de sua “moralidade da semelhança” (Amaral, 1999). Segundo a antropóloga Christiane Binet-Montandon, a hospitalidade é diferenciada de lugar para lugar em virtude das diferentes políticas de acolhida ou acolhimento (Binet-Montandon, 2004: 1173). O momento inaugural do encontro, de acordo com ela, revela o conteúdo simbólico segundo o qual se dará a relação. Ela argumenta que a integração do “estrangeiro” como parte de uma comunidade é função do cumprimento de alguma prova, a superação de algum rito de integração (Binet-Montandon, 2004: 1173).

a acolhida, como parte dos ritos da hospitalidade é uma variedade dos ritos de passagem, com a ajuda dos quais um indivíduo abandona um antigo *status* para adquirir um novo. Nesse caso é o *status* de estrangeiro que é perdido e o de membro da comunidade que é adquirido. (Binet-Montandon, 2004: 1173)

Em Alto Paraíso, a prova mais contundente de integração de um *buscador* na rede-*família* é a sua adesão, doação e colaboração voluntária. Ideologicamente, ele já é um “semelhante”, um *parente*. O anfitrião mostra a casa e espera que o hóspede contribua autonomamente para o bem estar coletivo. Como discutido no capítulo anterior, as principais fronteiras da rede-*família* são a autonomia de *sentir-se* parte da *família* e a autoexpressão enquanto *fora do trilho*, logo, vanguarda da *transição* de

Eras. O lugar do recém chegado na *família*, sua sincronia com as expectativas do grupo, deve ser demonstrado por meio da retribuição de presentes, afeto, recursos e trabalho ou por meio da expressão de *gratidão* – o reconhecimento de um compromisso “mágico” estabelecido – em relação à acolhida.

Além dos jovens que chegam em *busca* do “paraíso” e são incorporados às malhas da rede-*família*, a continuidade desse parentesco é garantida pelos *buscadores* de “segunda geração”. Os adultos de “segunda geração” com quem convivi são pessoas proativas, carinhosas e ecologicamente orientadas. São também *buscadores*, porém menos ansiosos do que aqueles recém chegados. A “segunda geração” cultiva laços de afeto entre si e com os pais de seus amigos e os amigos de seus pais. Afetos estes que remetem à infância.

As crianças estão expostas desde cedo não somente à realidade concreta dos pais, mas aos princípios cosmopolíticos que fundamentam a vida em *família*: a espiritualidade, ecologia e fraternidade, que inspiram a “globalização da Nova Era”. A espiritualidade, a busca por um estilo de vida misticamente orientado, está presente na valorização da *autoridade interior* e no dar-se confiantemente ao outro. A ecologia, a percepção da interdependência entre as formas de vida, pode ser observada nas práticas de respeito à vida, respeito à coparticipação do outro no mundo e conseqüente *gratidão* pela acolhida, pelos presentes e pelo trabalho que são recebidos. O sentimento de fraternidade, possibilitado pela “moralidade da semelhança”, parece ser afirmado por meio do incentivo a uma comunicação mais afetiva com doações e retribuições de presentes e muitos abraços oferecendo o lado esquerdo do peito.

Phillipe, que vê seus pais dando e recebendo presentes quase que diariamente, replica esse modelo com seus colegas de escola, igualmente ambientados à realidade

da reciprocidade praticada pelos adultos com quem convivem – pessoas de diferentes nacionalidades, cores e sexualidades. Como afirmou a diretora da escola, as lições sobre convivência e interdependência têm gerado resultados otimistas.

Pode-se dizer que a “globalização do (((amor)))” ganha forma a partir de um circuito transnacional de dar, receber e retribuir; um circuito aberto a novos participantes que conecta *buscadores* nômades e “reterritorializados” em diferentes localidades. Quando em movimento, os viajantes são responsáveis por trazer para o interior do Brasil presentes, recursos, conhecimento e trabalho da Índia, da América do Norte e da Europa bem como levam consigo presentes, recursos, conhecimento e trabalho para localidades onde residem outros amigos-irmãos. As coisas em trânsito não são inertes, elas carregam consigo as propriedades do (((amor))) e manifestam a existência de vínculos “mágicos” entre as pessoas. Aqueles que estão “reterritorializados” retribuem acolhendo o viajante nas malhas locais da rede-*família*, apresentando novos amigos e possibilitando a descoberta de afinidades entre as pessoas. A acolhida multiplica o estoque disponível de (((amor))) no interior da rede-*família*.

A partir das evidências apresentadas até esse capítulo, nota-se que a reciprocidade é uma palavra-chave para compreender a relacionalidade (*relatedness*) entre os *buscadores* da Nova Era e os “signos de proximidade” que configuram o arranjo social que eles chamam de *família*. Entendo que a doação de trabalho, presentes e afeto comunica o desejo de manter a relação. Os presentes oferecidos, os trabalhos realizados, a casa aberta ao hóspede, o alimento preparado com dedicação e os muitos abraços oferecendo o lado esquerdo do peito constituem os elos que conectam as pessoas umas às outras e permitem maior proximidade entre elas. Tendo

a concluir que se *sentir* parte da *família* equivale a estar integrado no circuito de reciprocidade generalizada.

Na *cocriação* da vida em *família*, os *buscadores* se entregam livremente ao bem estar do outro, ao bem estar comum. Quem dá com generosidade é prestigiado por isso. Quem chega, é bem vindo para pegar o que quiser, mas, em tempo hábil, deve demonstrar, por sua própria decisão e iniciativa que aprendeu a conviver com o grupo e retribuir com (((amor))). Os mais experientes esperam que os recém chegados (tratados como *parentes* e não como hóspedes) e as crianças, futuramente, sejam também capazes de oferecer-se em benefício das relações afetivas e da sobrevivência compartilhada, ampliando e dando continuidade à vida em *família*.

6 – Celebrando o (((amor))): liberdade individual e hibridação intercultural

We are one global family/ All colors, All races/ One world united/ We dance for peace/ and the healing of our planet Earth/ Peace for all nations/ Peace for our communities/ And peace within ourselves/ As we join all dance floors across the world/ let us connect heart to heart/ Through our diversity we recognize Unity/ Through our compassion we recognize Peace/ Our love is the power to transform our world/ Let us send it out/ NOW...

The Prayer for Peace.

No sexto e último capítulo, apresento a celebração da vida em comum e demonstro, por meio da análise de rituais, como é promovida a flexibilização das fronteiras de unidades nacionais (e das religiões monoteístas) na construção de uma *família* de migrantes transnacionais engajados com o “sincretismo em movimento” que caracteriza as *buscas* espirituais da Nova Era. Os migrantes reproduzem práticas que remetem à convivência dessa mesma *família* em outras localidades e promovem a hibridação de suas referências nacionais com aquelas dos outros *chegantes* e também com as condições que o lugar hospedeiro oferece. Em Alto Paraíso, são constantes as visitas, jantares, almoços; são constantes as despedidas e boas vindas. Festas mensais reúnem a *família* para dançar, brindar e comemorar os aniversariantes do mês. Um evento merece atenção especial: uma celebração de casamento, organizada por e para uma *família* que reúne pessoas de diferentes contextos de origem. O objetivo é demonstrar como os *buscadores* valorizam sua autonomia individual e sua cultura “híbrida” e gostam de celebrar a existência dos vínculos de fraternidade transnacionais.

De acordo com Victor Turner, celebrar é algo realizado por todos:

People in all cultures recognize the need to set aside certain times and spaces for celebration use, in which the possibility of personal and communal creativity may arise. Celebrations may and do spring up spontaneously in response to unlooked-for good fortune, but they

are generally connected with expectable culturally shared events, such as life experiences (birth, puberty, marriage), work (planting and harvesting of crops, quilting bees), seasons of the year (Christmas), religious beliefs (Jagannath processions, the Ghost Dance), upward shifts in social status (African staff ornaments and potlatch feasts and valuables), and shared community celebrations (Thanksgiving and Seder). Some of these events are tied in with the individual life cycle; others are located in the family, the neighborhood, the village, the city, or the nation. Each kind of ritual, ceremony, or festival comes to be coupled with special types of attire, music, dance, food and drink, 'properties', modes of staging and presentation, physical and cultural environment, and often, masks, body-painting, headgear, furniture, and shrines. (Turner, 1982: 12).

A primeira sessão do capítulo é dedicada às celebrações feitas pelos *buscadores* em jantares e festas mensais. Eventos inspirados na convivência *freak* de Goa e Ibiza e que reúnem *chegantes* brasileiros e estrangeiros no interior de Goiás. São “rituais de integração transnacional” (Ribeiro, 2000a) que congregam diferentes línguas e marcam constantes renovações no cotidiano multicultural da rede-*família*. Uma pessoa que chega, outra que se vai; alguém que fica mais velho, ou um novo ciclo lunar - um recomeço “sutil/espiritual” ao mesmo tempo individual e familiar guiado pela energia do satélite. Os encontros mantêm as pessoas atualizadas sobre os projetos dos amigos e reafirmam as relações de fraternidade.

A segunda parte do capítulo traz uma celebração para selar o amor romântico entre dois *buscadores* israelenses. A “família biológica” da noiva não concorda com a união e não participa da celebração. A rede de migrantes *alternativos* se afirma como a *família* da noiva. O casamento celebra a *família*, mas também celebra a boa fortuna dos noivos. O evento, realizado em três atos distribuídos em dois dias (ritual de *ayahuasca* no primeiro, jantar e festa dançante no segundo), apresenta características

de um “potlatch”: o noivo investiu o capital que tinha disponível para realizar uma grande festa e reunir uma *família* dispersa globalmente. Pagou passagens aéreas (Jerusalém-Brasília-Jerusalém) para o celebrante e acompanhantes, investiu na reforma da casa onde foi realizada a festa e ofereceu um banquete aos convidados. Ao final da celebração, os noivos israelenses receberam os desejos de sorte e longevidade de uma *irmã* iraniana, um ato politicamente significativo em tempos de intolerância religiosa e ameaças de conflitos armados. O casamento, além de celebrar o vínculo de amor romântico, celebrou, também, os vínculos de (((amor))) que reúnem uma *família*.

Fechando o capítulo, faço uma discussão sobre a hibridação intercultural que, manifesta nos rituais, representa os ideais (mitos) de *cocriação* de uma Nova Era. Como outras “famílias transnacionais”, a *família* é uma rede seletiva, com vistos e fronteiras próprios (Brycesson e Vuorella, 2002). Para ser fiel às intenções dos *buscadores*, devo dizer que se trata de uma rede autosseletiva. Em teoria, todos são bem vindos. Na prática, aqueles que se incorporam à *família* o fazem por *sentimento* próprio. E, nesse ponto, as fronteiras e vistos expressos festivamente parecem ser as próprias fronteiras e vistos que a pessoa carrega dentro de si. Por meio das celebrações é possível apreender a importância dada pelos *buscadores* à liberdade ou autonomia individual de fazer parte de uma nova *família*, criando sua própria realidade *alternativa*. Bem como evidenciar a valorização da hibridação intercultural e do “sincretismo em movimento”.

Entendo que os *buscadores* oferecem lições cosmopolíticas sobre convivência pacífica entre pessoas de origens diferentes uma vez que, cosmologicamente, eles se consideram “semelhantes”. Trata-se de buscas individuais, com distintos pontos de partida e um lugar comum *alternativo*, percebido como libertário e pacífico, *cocriado*

por uma reivindicada emancipação em relação aos condicionamentos das “famílias biológicas” e, de maneira mais ampla, das sociedades/culturas de origem. A *família* existe em uma realidade diferenciada daquela das “famílias biológicas” e das nacionalidades. Nessa realidade *alternativa*, os *buscadores* entendem que o (((amor))) atravessa as fronteiras estabelecidas pelas autoridades exteriores (Estados, Igrejas, pai biológico, etc.), sendo capaz de reunir as diferenças sob um mesmo teto acolhedor, não regulado, caótico, em fluxo.

6.1 – Brindando a família

"Eu gosto que aqui em Alto Paraíso nós fazemos muitos brindes, brindar é dar, é tão bonito". Assim a argentina Tarannum resumiu outro dos “segredos do paraíso”, a demonstração de generosidade por meio de celebrações. Brinda-se com comida, música, dança, abraços, trabalho, drogas, etc. Os afetos e os vínculos de lealdade duradouros são reafirmados nas ocasiões festivas.

No cotidiano de Alto Paraíso, os familiares se encontram ocasionalmente na escola das crianças, na padaria ou na rua. As visitas aos amigos mais próximos são frequentes. A rede social, contudo, é ampla, e reunir vários dos núcleos residenciais que compõem a *família* em um mesmo espaço requer capacidade de mobilização. É preciso informar. A notícia corre com certa velocidade, levada de boca em boca, de casa em casa.

Como diz Turner, nas festividades “a comunidade celebra a si mesma” (Turner, 1982: 16). As modalidades de celebração/reunião *alternativa* em Alto Paraíso são os jantares, as festas de lua cheia, e também os rituais de *ayahuasca*. Cada evento é promovido segundo um princípio próprio: comer juntos, dançar juntos ou

rezar juntos. Em todos os casos é possível perceber aquela “efervescência” religiosa gerada pela reunião de pessoas com propósitos e valores compartilhados sobre a qual nos falava Émile Durkheim (Durkheim, 1912; Turner, 1982). Nessa seção apresento a dinâmica ritual dos jantares e das festas dançantes, eventos que marcam ciclos da vida familiar em Alto Paraíso: um jantar de despedida para uma *irmã* que vai viajar (que rearticula a colaboração cotidiana) e uma festa de aniversário (mais um ano de vida individual e mais um ciclo lunar da vida em *família*). Na seção sobre o casamento, o jantar e a festa dançante são precedidos de uma cerimônia de *ayahuasca* que revela a religiosidade aberta a diferentes manifestações do “sagrado” característica da Nova Era.

A modalidade mais comum de encontro familiar são os jantares festivos que costumam reunir entre dez e vinte pessoas. Esses podem se justificar por uma ocasião de “boas vindas”, “despedida”, “aniversário” ou simplesmente para reunir os entes queridos e compartilhar notícias sobre o andamento dos projetos individuais. A bem da verdade, os moradores de Alto Paraíso não precisam de muitas explicações para se reunir. O motivo da reunião, não raro, é a própria reunião.

Como diz Lukas: “*We get ourselves any good excuse to celebrate life together*”. Ele é um dos pilares que mantém reuniões familiares mensais, todo primeiro dia de lua cheia. Ele trouxe seu equipamento de som no *container* quando mudou-se em definitivo da Índia para o Brasil e mobiliza as pessoas mensalmente para festejar sob a luz da lua, como se faz em Goa. A festa pode acontecer em sua casa ou na residência de alguém que esteja disposto a brindar. As noites de lua cheia reúnem uma média de cinquenta pessoas. Eu participei de eventos para vinte amigos próximos e também de eventos que receberam uma centena e meia de pessoas entre amigos e amigos de amigos.

Aqui vou apresentar um jantar de despedida para um pequeno segmento familiar e uma celebração de aniversário que promoveu, sob a batida da música de Goa, um encontro eclético. Selecionei esses dois eventos por acreditar que eles são bastante representativos da convivência *alternativa* em Alto Paraíso.

6.1.1 – Jantares

Durante a última semana de setembro de 2011, não se falou outra coisa: a despedida de Gitka. Ela partiria no sábado, 1º de outubro, para a Califórnia (EUA), onde passaria os próximos meses oferecendo massagens e visitando pessoas queridas (seu pai, amigos de seus pais, amigos de sua vivência na Índia, etc.), até retornar nos primeiros dias de janeiro de 2012 para o Alto Paraíso. Ela vive há dez anos no Alto e coleciona muitos afetos. Organizou um jantar de despedida que reuniu uma parte da *família* na casa alugada em que reside na cidade. Eu contei vinte e uma pessoas espalhadas pela casa, além de uma dúzia de crianças que corriam entre os adultos. Teve violão em volta da fogueira armada no quintal; no repertório, canções neoxamânicas, bossa nova, rock progressivo e reggae.

O evento é preparado com o apoio dos *parentes*. A anfitriã, com as ajudantes voluntárias, cozinhou molho apimentado de legumes e tofu, servido com arroz. Para sobremesa, ofereceu sagu. Ela fez bastante comida, como se tivesse preparada para oferecer tudo o que tinha na despedida. De fato, a dispensa foi esvaziada, todos os legumes, a soja, o arroz e o sagu que ela tinha se foram. O evento é colaborativo, as pessoas se doam de diferentes modos. A argentina Ama passou a tarde ajudando no preparo da comida e organizando o espaço para receber os convidados. Eu perguntei se ela recebeu alguma coisa por aquele trabalho: "Yo hago con amor y ella se lo me

paga con amor también”. Na hora do jantar, Subhan chegou com uma torta salgada, que ela diz ter passado a tarde fazendo. Outros convidados levaram vinho. Ao final da reunião, na hora das despedidas, Gitka entregou um saco grande de farinha de trigo integral para Ama fazer pão para a turma que trabalha diariamente na *Magic Land*.

No caldeirão de nacionalidades que é Alto Paraíso, reuniões como essa são pequenos ecúmenos globais. Antes do jantar de Gitka, surgiu o assunto da nacionalidade. Constatamos então que, excluídas as crianças, os brasileiros eram menos de metade da festa. As crianças dos *chegantes* estrangeiros são todas brasileiras por terem nascido no território. Em conversas sobre diferenças nacionais e culturais, existe espaço para todo tipo de brincadeira e flexibilidade. Ama interveio na contagem dos brasileiros: “*Y yo, que soy goiana!*” – provocando muitos risos. Rivalidades nacionais não são alimentadas. As conversas se desenvolvem para o terreno das curiosidades como imitar “o canto do galo” ou o “latido do cão” nas diferentes línguas presentes. As diferenças linguísticas chegam a ser tão acentuadas que, em determinado momento, parece que não se trata do mesmo animal. Naquela noite havia galo italiano, japonês, francês, português, russo, alemão, inglês, hebreu; a mesma coisa com o cão. As diferenças foram comemoradas com muitas risadas.

Em Alto Paraíso, as pessoas costumam se aproximar e desenvolver vínculos afetivos com aqueles(as) que possuem a mesma língua materna. As pessoas procuraram seus pares linguísticos, como argumenta Marija, para conversas de tom emocionado que seriam melhor expressas na linguagem aprendida desde criança. Ela é croata, mas a língua que melhor expressa seus sentimentos, segundo ela, é o alemão, do país onde cresceu. Em eventos como o jantar de Gitka, não raro, pequenos nichos de conversa em alemão, italiano, hebreu, holandês, português ou castelhano são formados, mas logo se dispersam em diálogos em inglês, a língua franca.

A língua é entendida, no contexto da *família*, como uma técnica de aproximação entre as pessoas e não de separação. Quanto melhor a fluência na língua em um diálogo, melhor a qualidade da comunicação. O português é bastante falado na presença de brasileiros ou hispanofalantes que se comunicam em “portunhol”. A maior parte dos viajantes domina o inglês e o idioma ganha preferência na maioria das conversas que envolvem indivíduos de diferentes nacionalidades⁷¹. O compartilhamento de uma linguagem comum aproxima as pessoas. Em Alto Paraíso a prevalência do inglês convive com uma certa poliglossia e bastante boa vontade para compreender a pronúncia do outro e o que ele(a) quer dizer.

Quando a comida ficou pronta, os convidados se serviram e cada um comeu onde conseguiu sentar. Tinha gente nos sofás, nas cadeiras, no chão, na varanda, por toda a casa. Os primeiros que comeram, lavaram os pratos em seguida para que os demais pudessem comer. O ambiente era de marcada intimidade entre as pessoas.

Assuntos do cotidiano são uma pauta presente nos encontros como esse: projetos ambientais em comum, a escola das crianças, o fluxo de turistas em Alto Paraíso (diretamente relacionado ao trabalho dos terapeutas, donos de pousada, restaurantes, artistas e guias), projetos artísticos individuais, a descoberta de uma nova trilha/cachoeira, construções, gerenciamento da terra, agricultura, o próximo aniversário, a próxima despedida ou chegada de algum *parente*, saúde, dramas e atividade espiritual recente.

Nesse dia, a anfitriã estava concorrida. Todos queriam saber sobre seus planos nos EUA, quais lugares visitaria, quais as expectativas de trabalho por lá, onde deixaria seu filho enquanto estivesse fora, se ela poderia trazer uma encomenda e

⁷¹ Além de muitos *buscadores* serem “nativos” de países anglófonos, a língua inglesa dispõe de ampla infra-estrutura instalada mundialmente para sua difusão. Na Europa, em Israel e no Japão a língua é ensinada desde as primeiras fases da educação fundamental. No Brasil, as classes médias e altas frequentam centros binacionais parcialmente financiados pelo governo norte-americano e também escolas particulares (Santos, 2007).

quando voltaria. Foram incontáveis os abraços e as declarações de saudade antecipada ao longo da noite. Gitka levou na mala, além da lembrança dos amigos, uma lista de pedidos.

Após a comida, houve música até o último abraço de despedida. Jantares não costumam estender-se por toda a noite. Nesse dia, em especial, que a anfitriã viajaria na manhã seguinte para Brasília, onde tomaria o avião, a reunião terminou por volta de uma da manhã. Antes da dispersão total, os convidados se agitaram e ajudaram Gitka com a arrumação do espaço. Esse comportamento da limpeza coletiva é praxe após todas as festas nas casas que não possuem empregados. Somente os *chic chic people* dispõem de empregados.

Ela partiu deixando casa e filho temporariamente. Viajou na manhã do dia 1º, com um motorista *nativo* que realiza “lotação” diária entre Alto e Brasília. Como não seria conveniente interromper o aluguel da casa bem localizada na cidade, ela entrou em acordo com uma jovem *chegante* brasileira, que pagaria o aluguel e ocuparia a casa até ela retornar. O filho Avadhyan ficaria na casa do pai dele e continuaria brincando com seu amiguinho Phillipe.

Além da saudade do filho, Gitka disse que:

Nas viagens como essa eu sinto a falta da convivência com as pessoas de Alto Paraíso e por isso eu sempre volto. Aqui tem uma comunidade muito boa. Eu passei um tempo meio anti-Alto Paraíso, mas agora estou mais ligada a outras pessoas e está sendo ótimo.

Jantares reúnem pequenos segmentos familiares. Podem acontecer eventos concorrentes em uma mesma noite. Despedidas e chegadas são celebradas simultaneamente. As pessoas se dividem nessas ocasiões e criam ambientes de

proximidade. Os grupos temporariamente reunidos em jantares e eventos de maior intimidade revelam a existência de pequenas *famílias* dentro de uma *família* englobante. Não raro, participantes de um jantar aparecem ao final do evento simultâneo para encontrar quem estava lá. O termo para os grupos pequenos ou grandes é sempre o mesmo: *família*.



Foto: arquivo pessoal de meus anfitriões.

6.1.2 – A magia da lua cheia

Em outubro de 2011, Lukas, Marija e a *família* de Alto Paraíso comemoraram a realização de vinte e oito luas cheias seguidas (relativas a 28 meses). Pode-se dizer que esses eventos são rituais periódicos para celebrar a vida em *família*. Seja com dez pessoas ou duzentas, a festa acontece. Haja chuva, frio ou crise financeira, a primeira noite de lua cheia será celebrada com uma festa dançante ao estilo das festividades de Goa e Ibiza – “tradição” de *família*. Dança *trance*, música eletrônica psicodélica, decoração flúor, iluminação estimulante, *hippies*, *yuppies*, *chic chic people*, *gurus* e

drogas psicoativas (LSD, mescalina, cogumelos, *ecstasy*, etc.). Uma festa *trance* é um ritual que enfatiza a cultura da “alteração da consciência” (Coutinho, 2005; D’Andrea, 2007; Nascimento, 2006; St John, 2009).

A mobilização para o evento depende dos protagonistas envolvidos. Aniversariantes do mês ou do signo zodiacal referente àquela lua convidam seus amigos e amigos de amigos. O dono da casa convida seus amigos e amigos de amigos. Lukas, o dono do som, tem também seus convidados. Os DJs atraem seus amigos, amigos de amigos e fãs. As festas em Alto Paraíso oscilam do improvisado na transformação de uma residência em pista de dança até o profissionalismo na construção de tendas ao ar livre. Depende do lugar de realização da festa.

Lukas e Marija estarão lá, ele com o equipamento de som (e o gerador “portátil” abastecido com gasolina, se preciso for), ela com seus panos e luzes. A semana que antecede uma lua cheia é movimentada na *Fazenda Paraíso*. Lukas passa dias selecionando faixas musicais para seu *set* (a apresentação). Quando algum equipamento apresenta defeito, ele leva até a oficina de Franz, onde os problemas foram sempre resolvidos a tempo. Em muitos casos, a caminhonete e o reboque também precisam de manutenção para enfrentar, carregados, as estradas da região. Marija, por sua vez, seleciona materiais para decoração, verifica as condições dos projetores de slide (leva até o Franz, se preciso for), encomenda lâmpadas/peças novas que amigos trazem de Brasília, e prepara novas imagens para entreter visualmente os convidados.

O público das festas é variável. O boca a boca e um grupo na rede social *facebook* são as formas de divulgação mais utilizadas. Os músicos são amadores e também profissionais. Os profissionais gostam de tocar nas “festinhas” de lua cheia. Fazem por (((amor))). Reservam espaço na agenda para poder participar, reunir-se

com a *família*. Tocam mesmo quando o público é pequeno, mas, na maioria dos casos, o público supera as cinquenta pessoas quando os profissionais estão presentes.

A festa acontece sempre na primeira noite de lua cheia, não importa o dia da semana. Lukas foi convidado para realizar a festa de outubro de 2011 na *terra* do casal Khudai e Tantra. Fomos até a morada deles uma semana antes para que Lukas imaginasse como transformar a casa em pista de dança. Seria aniversário dela (Kudhai) e sua vontade era: “Eu quero comemorar com a família”. Mesmo não sendo entusiasta da música eletrônica, ela se dispôs a acolher o evento promovido mensalmente por Lukas e Marija. A divulgação foi tarefa compartilhada. Diferentes segmentos da *família* estariam reunidos no dia 11 de outubro, de terça para quarta-feira.

Dia de lua cheia é dia de maratona na *Fazenda Paraíso*. Lukas, com a ajuda do caseiro, carrega o reboque com cinco caixas de som. Dessa vez a festa é numa casa com boa infra-estrutura, não é necessário levar o gerador. As mesas de som e cabos vão no porta malas da caminhonete. O caseiro fica pra trás, cuidando da *terra* e da casa, para que Lukas possa se entregar completamente à lua cheia sem maiores preocupações. Marija preenche o porta malas de uma Belina com seus projetores de slides, sacolas cheias de panos brancos e outros itens que ela improvisa na decoração. Ela preparou uma malinha para Phillipe, que também iria à festa. Khudai informara com antecedência que haveria barracas armadas com colchonetes para que as crianças pudessem dormir. Um acampamento, enquanto os pais se divertem.

Partimos nos dois carros. Fizemos uma breve parada na cidade para comprar algumas bebidas e frutas, além de pegar Matthias (que subiu de carona desde o Moinho) e também Davi, que “abriria” a pista (seria o primeiro a tocar). Viajamos na direção de São Jorge por cerca de dez quilômetros e tomamos uma estradinha de terra.

Chegando na casa de Khudai, com a ajuda de Tantra e de seu caseiro Luisinho, que impressionou a todos carregando sozinho o que se costuma carregar em dupla, o equipamento de som foi acomodado na varanda coberta.

O procedimento de montagem da festa, como usual, foi rápido: menos de uma hora. Enquanto Lukas ligava os cabos e organizava a mesa de som, Davi e eu (já bem treinado a esta altura) instalávamos as caixas de som. Depois das caixas, armamos uma tenda (uma cozinha de camping) adjacente à varanda, aumentando a área de dança protegida de uma possível chuva. Paralelamente, Marija encontra o seu cantinho, de onde coordena o show de luzes. Com a ajuda de Matthias, ela distribui os projetores em locais estratégicos, iluminando árvores, panos pendurados e a própria casa. Phillippe corria sozinho pelo espaço, outras crianças chegariam mais tarde.

Os anfitriões da noite fizeram fogueiras (em piras de metal, utilizando lenha e arbustos aromáticos), espalharam esteiras e cobertores, penduraram redes entre as árvores e disponibilizaram cadeiras para o conforto dos convidados na área externa da casa. Do lado de dentro, a sala de TV e a cozinha foram transformadas em *chill out*, uma área de descanso, lugar para bater papo. Na entrada da chácara foi pendurado um pano colorido que indica o local da “zona autônoma temporária”⁷². Agora, é só esperar os convidados chegarem.

Os anfitriões fizeram caldo e ofereceram pães e frutas. Os convidados trazem aquilo que vão consumir. A festa correu sem dificuldades graças à infra-estrutura erguida em dez anos de trabalho por Khudai e Tantra. Água em abundância (desce por gravidade de uma nascente); geladeira funcionando; banheiros disponíveis; camping para as crianças; quartos para quem precisasse dormir; diversos ambientes

⁷² Dizem que esta é uma “tradição” cigana. Deixar algum rastro para que os outros saibam como chegar até a reunião. Os produtores de eventos *trance* incorporaram a técnica, especialmente empregada para indicar o caminho de Festivais em estradas não mapeadas. Hoje, em Alto Paraíso, coloca-se um tecido para indicar a festa apenas para cumprir a “tradição”. Muitas vezes eles esquecem de colocar e isso não é um problema.

para desfrutar; e uma escada que leva a um mirante com vista para o famoso Morro da Baleia, de onde era possível contemplar a lua escutando a música eletrônica ao fundo.

Festas são eventos fluidos com momentos que oscilam da tranquilidade à euforia. Essa noite de outubro teve cinco momentos distintos. Nas primeiras horas, cerca de uma dezena de convidados passou para abraçar a aniversariante e dizer que não poderia ficar para a festa. As expectativas não eram de um evento muito numeroso. Era véspera de feriado e muitos *parentes* estariam trabalhando para os turistas na cidade, nos restaurantes com música ao vivo, nas pousadas e nos bares; e outros tantos precisavam acordar cedo para guiar em trilhas e oferecer sessões terapêuticas pela manhã. Com o movimento ainda pequeno, comemos caldo, assistimos vídeos sobre ecologia e Davi abriu a pista, por volta de 21:00.

Entre 22:00 e 23:00 chegaram cerca de 30 pessoas, numa onda, de repente, a velha guarda (como Jalesh e sua companheira, e as sempre presentes Shreya e Subhan) e também convidados dos donos da casa que eu ainda não conhecia. Os grupos se misturaram para conversar e, logo, pessoas começaram a dançar. Marija é sempre uma das primeiras a movimentar seu corpo livremente pela pista de dança, como que convocando as pessoas para se entregarem ao movimento também. Mais pessoas chegaram, mas não foi possível contar (não costuma haver controle de entradas e saídas).

Essa noite foi dos DJs amadores. Os profissionais estavam viajando a trabalho. Uma jovem *chegante* tocou depois de Davi e agradou o público com sua energia de mulher no meio dos homens. Rico, outro DJ da cidade, tocou depois dela, por várias horas – tocou o seu horário e o de Lukas que estava cansado, com dores nas costas. Durante a festa, ele recebeu uma demorada massagem de Subhan e ela comandou que ele precisava descansar. A pista ficou cheia durante o *set* de Rico e havia gente

espalhada pela casa e adjacências.

Lukas entrou para tocar às 4:00h. A velha guarda e aqueles que não são adeptos da música *trance* começaram a dispersar. Khudai foi dormir. A festa parecia morta, quando chegaram mais *tranceiros* para celebrar a lua e o nascer do sol. O alemão Veeto, habitue do balneário indiano, disse-me que este é um comportamento “tradicional” dos *freaks* em Goa. Chegar na festa com o sol raiando e passar toda a manhã dançando.

Lukas tocou mais um pouco e deixou outro amigo se apresentar durante o amanhecer. Ao nascer do sol as crianças maiores acordaram e começaram a surgir pelo espaço da festa com carinhas de sono, buscando pelas mães, que logo aparecem e vão cuidar de seus pequenos. Despertos, começam a correr e pular entre os adultos que estão dançando, muitos desses adultos com os pés descalços para sentir o contato com a grama. Há uma interação muito bonita entre crianças saltitantes e sorridentes com seus pais também saltitantes e sorridentes como se fossem crianças.

Por volta de 8:00, Tantro pediu para desligar o som, pois precisava descansar. Desmontamos tudo com a ajuda dos homens presentes, organizamos nos carros e depois ainda houve um longo momento de bate papo nas esteiras, próximos à fogueira, comendo as frutas que foram levadas no dia anterior. A música foi substituída pelo canto dos pássaros.

Quando alguém abre a casa para receber uma festa como essa, está abrindo também a própria vida para receber as pessoas. Com as devidas peculiaridades. Na casa está gravada toda uma trajetória de *busca e transição* pessoal. O jardim da casa, que durante a noite foi transformado em pista de dança, pela manhã revelou-se um espaço extremamente aconchegante. Como uma sala, interliga diferentes cômodos e construções. Eu saí de lá com a sensação de que a festa fora toda na sala da casa, de

tão aconchegante o jardim e o ambiente que eles prepararam para receber as pessoas com esteiras, fogueiras e redes entre as árvores.

Foram muitos os elogios ao jardim, uma inspiração para quem está começando um projeto na *terra*. Ainda que os muitos projetos individuais, casais e/ou coletivos sejam diferentes em seus processos, o fato da realização, a efetivação de um sonho ou um plano, é valorizada pelos demais. Tantra conversou comigo pela manhã:

É muito difícil deixar velhos hábitos e muitos anos de educação pra trás. Mas a gente tá mostrando que isso é possível. Eu acho que nunca recebi tanto elogio assim na minha vida. Eu fico feliz, porque isto aqui é a nossa vida, se eu sair daqui eu não sei pra onde ir, por isso eu coloco todo amor no lugar.

Uma moça recém chegada interrompeu nossa conversa e manifestou: “Eu encontrei o meu lugar aqui. Eu preciso morar em Alto Paraíso. Que festa linda. Que família linda. Gratidão por abrir as portas da sua casa!”.

As despedidas foram calorosas. Os remanescentes agradeceram efusivamente a acolhida de Tantra e Khudai (que já estava acordada). Foram muitos abraços e palavras de *gratidão* para os donos da casa, para quem tocou e para quem montou a festa.

Ao longo da noite, Tantra recolhera contribuições voluntárias dos convidados e, no ato da despedida, repassou o dinheiro para Lukas e Marija, agradecendo pela produção do evento. A contribuição fora assunto, na semana antecedente, de conversas na padaria, no ecocentro, nas casas, nos restaurantes e no *facebook*. Lukas e Marija passavam por um momento de obras na casa e consequente arrocho financeiro. A arrecadação foi feita para deixá-los felizes e incentivá-los a continuar com as festas.

Os últimos convidados se foram para uma cachoeira nas proximidades. Tantra foi descansar e a pequena *família* da *Fazenda Paraíso* voltou para casa. Deixamos

Matthias na cidade, onde conseguiria nova carona até o Moinho e seguimos para a *terra*.

Chegando em casa, de volta de uma “zona autônoma temporária”, aterrissamos em uma realidade na qual existem preocupações: era feriado, mas era dia de obra emergencial. Os caseiros e um trabalhador contratado na cidade estavam reparando o telhado da caixa d’água. Quando chegamos, os trabalhadores anunciaram a Lukas que foram comprados pregos errados. Eu fui dormir por volta das doze horas do dia 12 de outubro. Lukas ainda ficou acordado resolvendo os problemas – ele me contou à noite que, com as lojas fechadas, pediu os pregos emprestados de um amigo-irmão que gerencia construções. Marija passou o dia acordada com o filho. Já era noite quando levantei, havia comida pronta. Marija e Lukas assistiam filme no computador, leves, realizados por mais uma noite de lua cheia, de trabalho, diversão e (((amor))).

Uma pergunta precisa ser feita: o que motiva essas pessoas a promoverem reuniões como essa? Lukas expressa com clareza sua motivação para mobilizar tanta energia nas noites de lua cheia:

I will start with: I like parties. I like to party. I always liked that and coming from party land Goa where I got introduced to this kind of party and then I saw the whole development from really nice free parties on the beach towards having more and more difficult time to organize the parties. So, when I left Goa and came over here, this place is not only offering a lot of beautiful things to improve our life quality but it also offers a lot of freedom, isolated in the countryside, which just make this kind of party happen. So it is really the place where there is freedom to party, which is not so common anymore.

A festa de lua cheia em Alto Paraíso é uma continuação de uma atividade que os *freaks* praticam há décadas no enclave *alternativo* de Goa e outras localidades como Ibiza, São Francisco (Califórnia) e Ko-Pagnan na Tailândia. Como já disse: a festa de lua cheia é considerada uma “tradição” de *família*. Lukas utiliza, como principal referência, a liberdade, questão cara para quem se pretende *fora dos trilhos*. Ele gosta de celebrar a liberdade de poder celebrar a liberdade. A causa é o efeito. A causa da festa é a própria festa ou o efeito catalisador que ela provoca nas pessoas.

Como ritual, as festas de lua cheia são momentos de ruptura, fechamento de um ciclo e começo de outro. São momentos de reafirmação da liberdade/autonomia individual e das relações de reciprocidade que organizam a *família*. Uma consequência da reunião parece mesmo ser o fortalecimento dos laços de afinidade interindividuais e o contínuo fortalecimento da própria *família*.

We are keeping it small, private, family affair. Creating an event, a celebration where Alto Paraiesense, freaks, live artists and friends basically can meet. It is a meeting point, where people can come together out of their normal life and work. In a nice set up, just bringing together the people, just come together. There is not only celebration, there is also exchange happening and then reaching profit for the whole community in the end.

A lua cheia dá um caráter místico à celebração. Por um lado, inspirações *tribais, ancestrais*, o buscado retorno a um passado idealmente mais holista e menos individualista. Uma busca por reconexão com as forças femininas da natureza, a força da lua e sua atividade sobre os corpos sutis e as sensações dos seres humanos. No contexto da Nova Era, a Lua está relacionada ao aspecto feminino da divindade. Ela influencia a intuição e afeta as frequências vibratórias dos corpos sutis. Quando a Lua se encontra na fase cheia é como se ela abrisse um portal entre os dois mundos: o

material e o astral, deixando as pessoas mais sensíveis e abertas para experimentar o (((amor))). De acordo com Lukas:

Energy is always higher in full moon, and instead of having a fight with your girlfriend, you can let your energy out on this day, on this night by dancing. You take a lot of pressure away in these very full moon nights and transform this high energy level into celebration. I can't tell who was the first guy who thought on the full moon a night to have a dance, you know? Might be the Celtics, or whoever, you know? It is an old story, it is nothing new. People in tribes have always been celebrating the moon and they were celebrating hunt and the moon and the tiger. And the full moon is definitely a peek where everything amplifies. If you go to hospitals, policemen, fire departments, everything happens on full moon and they will tell you. There is about 10 to 15% more accidents and dead people and stuff like that. Powerful stuff. So, we know that the moon is moving our body, is moving the water, the moon is moving everything, without the moon we would be all dead. And there's light during the night. I think for sure a good reason for celebrating.

As festas de Lua cheia, seja em Goa, Ibiza ou Alto Paraíso, são ocasiões nas quais os participantes declaram passar por experiências extáticas e ter “revelações místico-espirituais”. A dança é descrita como uma performance para extravasar, libertar emoções, ela é uma modalidade de “trabalho espiritual”, como dizem em Alto Paraíso. A “religiosidade” na música eletrônica pode mesmo ser pensada no sentido que o *guru* Osho atribuiu ao termo. A “divindade pervasiva” toma os corpos de assalto no ato da dança *trance*.

Pesquisas antropológicas têm identificado características “xamânicas” e “religiosas” nos eventos de música *trance* e outras manifestações de música eletrônica de pista. Na literatura pertinente à experiência sensorial com a música eletrônica é comum encontrar autores dedicados às questões do êxtase atingido através da

combinação música-droga-dança (Coutinho, 2005; Landau, 2004; St. John, 2006; Ferreira, 2006 e 2008). A preocupação dos pesquisadores está voltada para o ato de entrar em êxtase e a dissolução dos limites da diferenciação entre os corpos. O dançarino percebe a unidade com o todo ao perceber que ele próprio não é mais um só, porém está fragmentado em infinitas porções ao ser atravessado pela música estando sensibilizado por algum alterador de sentidos como LSD ou o *ecstasy* (Landau, 2004: 121). A dança *trance*, assim, configura uma forma de experiência “iniciática”, marcada por etapas de “crise” e “revelação”, características da experiência religiosa novaerista (Maluf, 2005).

De fato, o ambiente de uma festa *trance* é um ambiente de “sincretismo em movimento”. São celebradas divindades hindus como Shiva e Ganesh, ícones da contracultura “ocidental” como o químico Alpert Hoffmann (que sintetizou o LSD) e o psicólogo Timothy Leary (que atribuiu propriedades sagradas ao psicoativo), bem como gnomos, fadas e outros seres encantados. A discussão aprofundada envolvendo a noção de “religião”, contudo, se distancia dos meus objetivos nessa tese. Do ponto de vista de Lukas que, com seu *sound system*, é o coração das reuniões de lua cheia na cidade, a relação entre festa e religião não é, sequer, uma questão: “*In the end I don’t have to prove anything with this party, it is just made for my own enjoyment, meeting my friends and having a good time*”. Cada indivíduo faz o que quer e dá o nome que quer para esse “*good time*”.

Festas *trance* são, sobretudo, ambientes libertários. Existe espaço para o transe místico, assim como existe espaço para conversas descontraídas e outras formas de interação. Trata-se de um ambiente autonomista no qual cada indivíduo toma para si a liberdade de se divertir da maneira que bem quiser. O ritual *trance* objetiva celebrar a alegria de viver (*joy*). Como uma “zona autônoma temporária”, as festas de lua cheia

não possuem regulamentos prescritos, apenas aqueles implícitos sobre os quais fala Tom Rom, descrevendo o ambiente das festas de Goa: liberdade de manifestação, participação/contribuição voluntária e não violência (Rom, 2011: 71-73).

Os moradores de Alto Paraíso apresentam suas festas como encontros de *família*. As festas de lua cheia acontecem em ambientes de grande intimidade e descontração nos quais as pessoas brindam as amizades e experimentam bons momentos juntos, sem precisar de uma justificativa maior para fazê-lo. São rituais que promovem o intercâmbio variado entre os indivíduos de uma “família transnacional” e ajudam a contar a história dessa *família*. Esses encontros são “zonas autônomas temporárias” reunidas e dispersadas em questões de horas; realizadas sob múltiplos propósitos individuais, místicos, afetivos e materialistas. Eventos nos quais o transe espiritual, o amor fraternal e a diversão mundana coexistem indistintamente, intensificados e hibridizados em maior ou menor grau, como dizem, pelas vibrações da lua.



DANCE like no one is watching/ Love like you've never been hurt/ Sing like no one is listening/ Live like it's heaven on earth. Foto: autoria própria.

6.2 – Uma declaração de (((amor)))

No início de janeiro de 2012, a casa de Lukas começou a ser transformada em salão de festas. Ele fez um acordo com Noah. Seu casamento seria celebrado na varanda de fundo da casa, com vista para as montanhas, conforme desejado, em troca de algumas benfeitorias que o noivo ofereceu. Foram instaladas cortinas de plástico transparente na varanda de entrada, para proteger os convidados do vento e da chuva. Cortinas que ficaram instaladas permanentemente na casa. Noah pagou diárias de limpeza e deu também algum dinheiro que Lukas utilizou para realizar reparos na casa após os festejos.

O casamento foi dividido em dois atos, ou melhor, dois dias. No planejamento original do noivo (novembro de 2011), seriam três dias de festa:

There will be a Jew-Ayahuasca ritual, with Jew musicians; and the next day, the weeding, a Jewish wedding, and the next day is gonna be full moon party. I want the marriage to be here, with this awesome view, but I'm afraid the party must not be here, because I'm expecting some 200 people.

O resultado final foi muito próximo disso. Numa sexta-feira foi realizado um ritual com *ayahuasca*, marcado por cantorias de hinários do Santo Daime e de outras vertentes neoxamânicas e a celebração espiritual do elo de casamento, um elo afirmado sob o testemunho sagrado da bebida amazônica. O sábado foi dia de descanso. No domingo houve o casamento “judeu”, seguido da festa de lua cheia no mesmo dia. Uma festa para pouco mais de oitenta pessoas, com direito a jantar e café da manhã no dia seguinte.

A *família* esteve envolvida na produção do evento desde o início. Como disse Gitka, que já retornara de sua temporada nos EUA: “Está todo mundo ajudando um pouco. É bom, né? É festa para nós”. Das casas de Pallava e seu filho Chandan foram

trazidos um freezer e uma geladeira. O gerador da *Magic Land* foi trazido para reforçar a produção de energia. A equipe de cozinha contratada para o evento, chefiada por Chandan, levou panelas, caixas de bebidas e matéria prima para as refeições. No último dia chegaram mesas e cadeiras para o jantar, e também uma tenda para cobrir a varanda com vista para as chapadas (janeiro é tempo de chuvas). Noah contratou Paulo, filho de um casal de *chegantes*, para fazer as vezes de cerimonialista. O rapaz e sua companheira providenciaram (alugados em Brasília) os talheres, pratos, mesas, cadeiras e a tenda, além de zelarem pelo bom andamento das diferentes etapas da festividade.

Além dos moradores e de viajantes *habitués* de Alto Paraíso, a celebração reuniu um grupo em especial: viajantes israelenses, que ficaram hospedados entre a casa que Noah alugou (pertencente a um *chegante*, diga-se de passagem) e outras casas da *família* pela cidade. A mãe e a irmã do noivo, israelenses radicadas nos EUA, também compareceram e ficaram hospedadas em uma pousada de propriedade de amigos-*parentes* que receberam-nas com maior conforto. Entre os israelenses estavam Aharon, o cupido que apresentou, três anos antes, Noah a Rahel; e o celebrante da união, Solomon, que é dirigente de um templo *ayahuasqueiro* nos arredores de Jerusalém. Ele veio acompanhado da esposa e os dois filhos de 8 e 6 anos.

Uma ausência notável na “celebração de amor” foi a “família biológica” da noiva. A mãe do noivo, tida como “*supportive*”, compareceu. Do lado da noiva, contudo, não houve aceitação. Ou seria o casamento “tradicional”, um contrato realizado entre famílias, ou nada feito. Rahel não declarou palavras de ressentimento contra sua “família biológica”. Ela compreende, a seu modo, os motivos dos pais.

Não se trata de substituição de famílias, porém da coexistência de realidades discrepantes. As “famílias biológicas” foram convidadas. Independente de sua participação ou não, os noivos queriam mesmo brindar esse dia com a nova *família*, constituída ao longo dos anos em relações de afinidade e lealdade duradouras. Rahel e Noah viajam juntos há três anos e reuniram, em sua declaração de amor-romântico, amigos que acompanharam a evolução do relacionamento do casal e compartilharam bons e maus momentos em sua trajetória por Israel, Índia, Brasil, EUA e Peru.

Percebo que a fraternidade entre os *buscadores* existe a despeito das diferentes heranças “culturais” e/ou “biológicas”. O casal permanece ligado a suas origens israelitas. O ritual de celebração fez constantes referências ao que seria um “casamento judaico”, com símbolos e performances descritas pelos “judeus” presentes (entre eles um brasileiro que foi me explicando o que acontecia) como “tradicionais”. Houve, contudo, grande flexibilidade e uma peculiaridade: a maioria dos convidados não tinha qualquer ligação com o judaísmo ou com a nação de Israel. Os diferentes atos da celebração apresentaram uma característica em comum: a diversidade dos participantes e das formas de manifestação de afeto para com o casal. A “celebração de amor” entre Noah e Rahel foi também a celebração de (((amor))) entre eles e seus *irmãos* e *irmãs*, e pode ser vista enquanto uma otimista prova de paz, tolerância e hibridações interculturais.



Detalhe do convite para o casamento.
Foto: autoria própria.

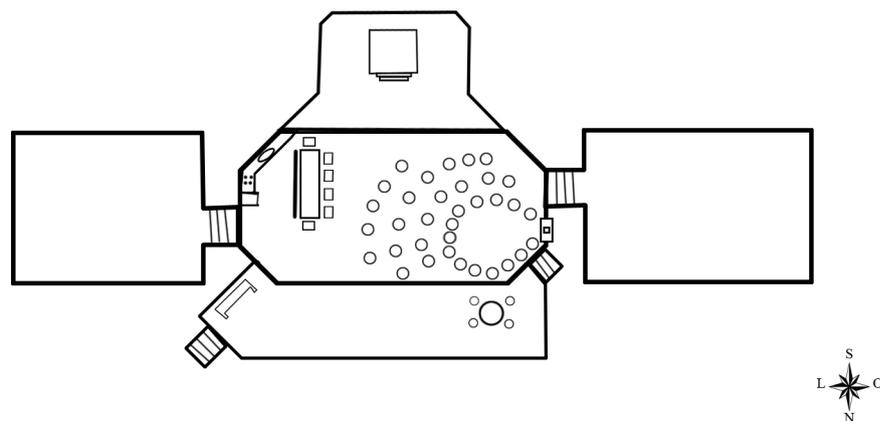
6.2.1 – Dia Um: *Baruch atah ayahuasca*⁷³

Os preparativos para o casamento começaram alguns dias antes da primeira cerimônia aberta. As mulheres da cidade fizeram um “círculo feminino” para Rahel. Vale dizer que as mulheres da *família* se reúnem com alguma frequência e o propósito de seu “*female circle*” desta vez foi a preparação espiritual da noiva. Marija disse: “*It's really good for her, to have this support, because she has no support from her family, she was really happy with the female circle*”. Eu, que sou do sexo masculino, não pude participar desse momento. O casamento que eu pude acompanhar começou no dia 06 de janeiro.

⁷³ Em hebraico “*baruch atah Adonai*” significa “louvado seja o Senhor”. A *ayahuasca*, no contexto do casamento, assumiu as propriedades sagradas da divindade monoteísta.

Como o ritual de *ayahuasca* e a festa seriam realizados na casa de Lukas, onde eu estava morando, tive participação privilegiada desde a organização à dispersão da “zona autônoma temporária”. Quando levantei da cama por volta de nove horas da manhã de sexta feira, já havia movimentação pela casa. Lukas e Rafael carregaram os sofás e equipamento de som doméstico da sala para o quarto de Phillipe, preparando uma área de *chill out* para as festividades. O equipamento de som para a festa do dia seguinte ficou empilhado em um canto da sala. Do *container* foram trazidos muitos puffs, almofadas e colchonetes, que seriam utilizados para o ritual da primeira noite. Rafael distribuiu os assentos, formando um círculo cujo centro ficou localizado junto à lareira. O círculo irradiaria, da parede onde está a lareira em direção à cozinha, no lado oposto.

Mapa 6: a casa “templo”



Ama chegou acompanhada de outras duas *irmãs* moradoras de Alto. Sua responsabilidade ao longo do dia seria organizar as flores. As meninas cortavam parte dos caules e colocavam as flores em espumas próprias para florais. Ajudei a colher e cortar folhas de bananeira para envolver os arranjos de flores. Ama também fez uma coroa de flores para a noiva. Elas ficaram até umas quatro da tarde. Distribuíram os ornamentos pelo ambiente e foram para suas casas se preparar para o ritual.

Valter, o caseiro de Lukas, passou o dia trabalhando com madeiras e pregos

que havia disponíveis no porão e fez degraus para um tablado de madeira, transformando-o em altar. Ele trouxe sua nova namorada e duas amigas, que ganharam diárias para limpar a casa.

Os participantes do ritual começaram a chegar por volta de 18 horas. Um casal israelense que mora no Alto (eles têm um filho brasileiro) chegou trazendo material para a celebração espiritual: *medicina*, panos, copos, estatuetas, instrumentos musicais, etc⁷⁴. Eu os cumprimentei e disse: "Bem vindos" – afinal de contas, eu acordei naquela casa e eles chegaram ali só de noite. Neo, o marido, achou estranho e disse também: "Bem vindo". Eu só entendi depois que, naquela noite, o espaço não era a casa de Lukas, mas uma variação do modelo de organização social chamado de *Kibbutz* reunido para o casamento de um dos seus⁷⁵. Logo, quem estava bem vindo, como convidado, era eu. Neo esclareceu com poucas palavras: "Eles son muito importante para nós. Noah e Rahel foram os primeiros israelenses que chegou em Alto Paraíso. Eles abriram as portas para nós aqui".

Os hebreus compõem um grupo peculiar entre os *buscadores*. Ninguém se mantém reunido como eles. Os próprios têm consciência de sua diferenciação enquanto grupo. Aharon, após algumas semanas na cidade, notou o distanciamento dos israelenses em relação aos demais e comentou comigo. "*The Israeli are a distinct group here in Alto, the others seems to be more mixed, Italians, Germans, Russians, but the Israeli are always together and talking Hebrew*".

Eu visitei Noah e Rahel alguns dias após o casamento e, enquanto

⁷⁴ *Medicina*=*ayahuasca*. Por suas propriedades de cura tanto física como espiritual.

⁷⁵ Os *kibbutzim* (no plural), originalmente, estão politicamente associados à ocupação territorial e ao estabelecimento do Estado de Israel. Os primeiros *kibbutzim* surgiram no início do século XX, como modelo de colonização/assentamento utilizado por judeus europeus que migraram para a Palestina. O termo, em hebreu, significa grupo/reunião. *Strictu sensu*, "puede definirse como un organismo colectivo agrícola e industrial donde el trabajo se hace en común, con una forma de vida colectiva en cuanto a educación, alimentación y servicios" (Dávilla e Restrepo, 2005: 37). No contexto dos *buscadores*, o termo denota o agrupamento de viajantes israelenses.

conversávamos sobre o evento, em inglês, foram chegando outros hóspedes da casa e a conversa à mesa foi tomada pelo hebreu. Noah percebeu a situação e falou:

Every time we start speaking Hebrew, it's not personal, there's nothing to do with you. When we are together we totally ignore what is around us, we are very tribal people. [...] We spent three years surrounded by the Portuguese here. We were the first *israelenses* here, but slowly, slowly, we'll bring more brothers to be with us.

Ser judeu implica obediência às leis dos livros sagrados. Ser israelense, contudo, é uma condição do nascimento no país. A princípio, uma coisa não tem nada a ver com a outra, mas a história do Estado de Israel é também a história do assentamento de famílias de imigrantes judeus. Símbolos religiosos se confundem com símbolos nacionais (Ruah-Midbar e Oron, 2009). A vida em meio ao constante estado de guerra, mesmo para os chamados judeus “seculares”, concorre para o fortalecimento dos vínculos entre os indivíduos – vínculos de proteção contra os estrangeiros e também contra o próprio Estado policial. Não é fácil ingressar no círculo de confiança dos israelenses. Mas, uma vez em contato continuado, eles se demonstram pessoas abertas ao estrangeiro também, como percebi por experiência própria e conforme me disseram não israelenses como Lukas, Marija e a brasileira Joana que hoje está casada com um israelense.

Na composição da roda central da cerimônia ficou ainda mais clara a importância, naquela noite, dessa fraternidade muito antiga, que mistura religião e nação. Os doze *israeli* presentes (contando os noivos) chegaram cedo e ocuparam a primeira fileira. Rafael também pôde ficar ao centro, para cuidar do fogo que ele já havia acendido antes da *tribo* israelense chegar. Ele representa a *Fazenda Paraíso*, que hospeda a festa.

A *família* de Alto Paraíso foi chegando, com mais colchonetes e almofadas.

As pessoas se distribuíram formando círculos em torno da roda central. Foram apenas trinta convidados, quantidade de pessoas que permitiu uma noite confortável. As crianças foram alojadas no quarto de Phillippe, em colchões e sofás.

A noiva entregou um “hinário” ecumênico e multilíngue, com canções do Santo Daime, canções de *ayahuasca* compostas em Alto Paraíso, canções hebraicas, músicas compostas por Osho, e também cânticos xamânicos latino e norte-americanos. O noivo abriu o trabalho com um pequeno discurso:

I'm very happy for this gathering. Uniting people from all over the world. You are our family. If you are here today is because you have been a part of our lives during the last three years, and I'm happy for the old friends who came, and for my early family who is here too.

O ritual religioso foi aberto oficialmente com uma consagração, proferida em inglês. O dirigente da cerimônia foi Solomon que, a seu modo, organiza o trabalho espiritual conforme aprendeu com o líder espiritual brasileiro Chandra. Solomon e sua mulher cantam em português, mas não conseguem conversar. Reproduzem a maioria dos sons musicados com uma pronúncia excelente, mas ainda não entendem tudo o que cantam.

O ritual elaborado por Chandra, chamado de o “Caminho do Coração (*Way of the Heart*)”, de acordo com Beatriz Labate, introduz orientalismos no uso religioso da *ayahuasca*, promovendo um sincretismo entre a doutrina do Santo Daime e a influência libertária de Osho (Labate, 2004: 285). Essa “modalidade” é chamada de Osho-Daime. Nos últimos vinte anos, a bebida ritual ameríndia tem sido incorporada progressivamente nas redes de redes da Nova Era. O movimento *ayahuasqueiro* contemporâneo comporta uma grande diversidade de manifestações, agregando difusos elementos indígenas a outros de diferentes contextos religiosos: cristianismo, umbanda, candomblé, espiritismo, etc. (MacRae, 2002). Trata-se de um fenômeno

transnacional cuja expansão no Brasil e em países estrangeiros “implica na transformação dos cultos *ayahuasqueiros* locais dos seringueiros em religiões urbanas altamente organizadas” (Balzer, 2002: 511).

A *medicina* foi servida uma vez e houve cantoria por umas horas. A *medicina* foi servida outra vez e, após outra sessão de hinos, Solomon pediu a palavra. Segurando um pequeno copo com *ayahuasca*, fez uma oração em hebreu e abençoou o casal. Noah e Rahel beberam do mesmo copo que passou por todos os presentes (sendo reabastecido sempre que necessário). Solomon abriu seu livro de orações e, após ler algumas preces em hebreu, fez uma convocação aos presentes.

Os convidados mais íntimos ao casal ficaram de pé e, um a um, fizeram declarações de amor e boa fortuna. Um grupo falou em hebreu e outros falaram em inglês. Após as falas, os convidados fizeram filas para abraçar os noivos e trocar algumas palavras de afeto. Primeiro, os homens abraçaram o noivo enquanto as mulheres abraçavam a noiva. Depois, os abraços foram liberados.

A celebração, com cantorias, dança e novas doses de *medicina* continuou até de manhã. Por volta das sete horas, a equipe de Chandan chegou para montar a mesa do café: frutas, pães integrais, sucos, água de coco, café turco. O *chef* explicou: "Este é o conceito que a gente buscou colocar em prática, uma comida leve e rica em vitaminas". Com o ritual formalmente terminado, os participantes foram lanchar.

No meio da manhã chegaram outros amigos que não puderam participar do evento. A música recomeçou com um *hit* local, uma canção latino-americana sem autoria determinada, chamada *Todo és Sagrado*, cujo refrão traz a seguinte frase: *Todo és mi família*⁷⁶. Quando essa música é tocada, acontece uma comoção

⁷⁶ Caminaré en belleza/ Caminaré en paz/ Caminaré en belleza/ Caminaré en paz/ Todo es mi familia, familia/ Todo es mi familia/ Todo es Sagrado/ Las plantas y animales/ Todo es Sagrado/ Montaña, selva y mar/ Todo es mi familia, familia/ Todo es mi familia/ Heya heyá hê/ Heya heyá hô/ Todo es mi familia, familia/ Todo es mi familia.

generalizada. Por todos os espaços da sala pessoas cantavam e dançavam, e brincavam com as crianças que já estavam acordadas.

A roda de música ainda durou. Os convidados começaram a dispersar por volta de duas da tarde. Fui deitar no meio da tarde e só acordei no outro dia (domingo) às nove da manhã. Dia de continuação do casamento!



Dois momentos da casa “templo”.



Fotos: autoria própria.

6.2.2 – Dia Dois: o casamento judeu

Quando levantei, o casal responsável pelo cerimonial secava cadeiras e organizava o equipamento para o jantar planejado para 80 pessoas. O *food team* também já estava trabalhando. Eles começavam os preparativos para os *snacks* de entrada e para as sopas e pratos frios que seriam servidos no jantar. Haveria coisas para beliscar a noite toda e ainda reservaram *wraps*, pães, manteigas, frutas e açaí para o café da manhã. Muita fartura.

Havia mais de um cozinheiro. Chandan trouxe, como ajudante, o *chegante* guatemalteco Alonso. Este ficou responsável por “espetinhos” vegetarianos, assados em uma churrasqueira comprada por Noah de um artesão/ferreiro local e que ficou de presente para Lukas. Alonso montou e assou cerca de 150 espetinhos de pimentão,

cebola, alho e tomate.

Chegaram Ama e outras amigas (uma equipe maior do que aquela do dia anterior) para organizar uma nova leva de flores recém recebidas de Brasília. Ao longo da tarde foi chegando gente para ajudar e as pessoas já ficaram para o casamento. Entre elas, o suíço-italiano-holandês Sergio, responsável pelo prato principal: risoto vegetariano. A casa de Lukas tem apenas uma cozinha, já ocupada por Chandan. Armaram, então, um fogareiro na varanda de entrada, onde Sergio preparou a comida e de onde serviria aos convidados.

Ao final da tarde, fiquei encarregado de buscar algumas pessoas na cidade. Passamos no restaurante de Sergio e pegamos uma porta que funcionaria mais tarde de mesa para os DJs da festa. No caminho, com Neo, sua esposa e o bebê no carro, comentei sobre os *snacks* e o jantar. Ao que me responderam, com entusiasmo: “*Then it will be like a traditional Jew wedding, first the snacks, then you have the ceremony, dinner and party, and people eat and drink and party all the night long*”.

Quando chegamos, ao pôr do sol, a casa já estava cheia de convidados, mesas postas, vinho e champanhe, tudo pronto para o casamento. As entradas (*snacks*) já estavam liberadas. As luzes de Marija já estavam posicionadas e as paredes da casa e panos brancos pendurados estampavam imagens cheias de corações e a palavra “amor” em diferentes línguas. A hora do banho foi concorrida, pois, além dos moradores, também a turma que estava trabalhando precisou dos dois chuveiros da casa para se arrumar antes da festa. Com tamanho movimento, a caixa d’água precisou ser reabastecida duas vezes ao longo da noite.

Com a *família* reunida, Solomon iniciou a cerimônia. Ele falava ao microfone em hebreu e suas falas eram traduzidas para o inglês por Neo. Como na noite anterior, todas as mulheres foram trocar abraços e palavras de afeição com Rahel enquanto os

homens, um por um, foram até Noah. O casal foi conduzido ao altar, na varanda, como o noivo sonhou. Solomon fez orações e convidou quatro amigos do noivo para conduzirem o *chupah* (lê-se rupá), uma cobertura de pano erguida sobre quatro pilares, que simboliza a futura casa dos noivos, uma casa aberta aos visitantes das quatro direções. Cada amigo segurando uma haste representa um dos anjos (Gabriel, Rafael, Oriel, Efael) a proteger cada uma das direções e abençoar a união.

O ritual foi musicado. Sob a cobertura, Rahel andou em volta de Noah sete vezes e, em seguida, ele colocou uma aliança nela. O ato de andar em volta, assim como a aliança, diz respeito ao enlace matrimonial, remete-se miticamente ao casamento entre Deus e o povo de Israel. As sete voltas representam os sete dias da criação.

Um brasileiro com ascendência judaica foi me explicando aquilo que sabia sobre os símbolos e sobre os gestos, à medida que o ritual avançava, sempre alertando: “É mais ou menos assim mesmo”. É bom dizer que o cumprimento de algumas das chamadas “tradições” judaicas foi realizado com uma grande dose de criatividade e improviso. Para o *chupah*, que foi providenciado de última hora, encontraram hastes de barraca de camping no porão; as moças ajudaram a decorar os "pilares" com flores; Marija apareceu com um tecido branco para ser colocado por cima e, de repente, havia um "*chupah*". Os amigos a segurar os pilares e representar os anjos da guarda foram aqueles que se ofereceram: Aharon (israelense, o “cupido” que apresentou o casal), Saul (viajante israelense, amigo leal de Noah), Basho (*sannyasin* israelense, morador de Alto Paraíso), e Aliocha (russo, de família cristã ortodoxa).

Após a troca de alianças, a noiva ficou de costas para os convidados e jogou o buquê de flores. Solomon disse ao microfone: “*Mazal tov!*”. Os israelenses repetiram.

E ele perguntou: “*How do you say it in Portuguese?*”. Alguém respondeu: “Parrabéns!” E todos os presentes começaram a gritar (com seus sotaques): “Parabéns, parabéns, parabéns!”. Acompanhado de muitas palmas e gritos de celebração.

A calma foi restabelecida e Solomon leu mais algumas orações, convidou a mãe e irmã do noivo, Basho e Saul para lerem preces em benefício do casal; depois o dirigente convocou outros convidados a fazerem homenagens aos noivos. Não havia falas preparadas. As pessoas foram provocadas naquele momento para se manifestar. O *chegante* veterano Shura foi ao microfone falar sobre a continuidade da *família* e dos sonhos de uma Nova Era em Alto Paraíso por meio dos novos *chegantes*; falou em português. Sergio estava emocionado e fez declarações de amor ao casal em italiano (eles não sabem a língua, mas disseram que captaram a intenção). A sul-africana Kelly, que é xamã/dançarina, focou seu discurso, em inglês, na transformação de duas pessoas em um casal, como um segundo estágio da vida adulta. Sua homônima Kelli, argentina-brasileira, utilizou a música como linguagem e cantou um hino de *ayahuasca* com versos sobre o novo tempo que está chegando.

A persa Shahana fechou as sessões de felicitações aos noivos. Em sua fala, ela celebrou uma paz possível entre *irmãos* nascidos de grupos rivais. Ela abriu seu discurso enfatizando sua condição de “estrangeira” na festa e celebrou a fraternidade sem fronteiras: “*Mobârake (Parabéns), as I say in my language. Hello brother and sister from Israel, it’s a honor for me to be here as a Persian and sister in this peaceful place with you*”.

Após os discursos, com os noivos ainda sob o *chupah*, Solomon explicou, em inglês, o que significa o gesto ritual de quebrar a taça de vidro. Resumidamente, o vidro que se parte simboliza a destruição do templo de Salomão por invasores

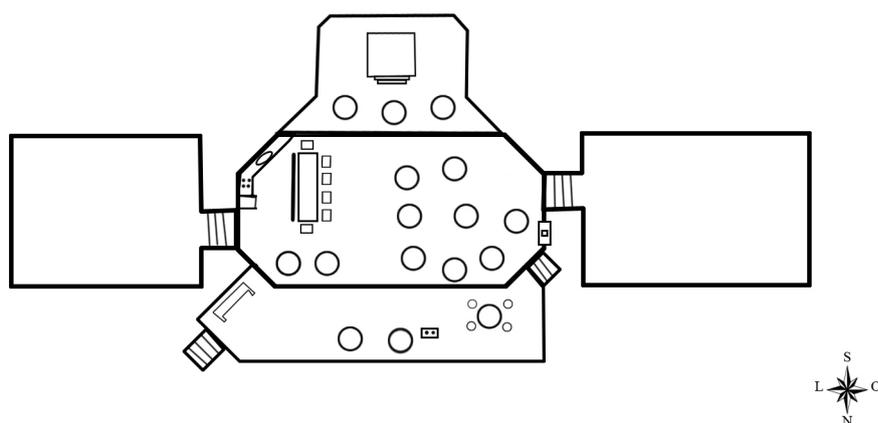
estrangeiros e sinaliza o eterno recomeço da vida. Essa parte da cerimônia também foi improvisada. A taça de vidro foi substituída por uma taça feita em papel alumínio (havia muita gente descalça na casa)⁷⁷. Quando a taça se chocou contra o chão, a música começou!

*Hava nagila, hava nagila/
Hava nagila, ve'nismeha/
Have neranenah, have neranenah
Have neranenah, ve'nismeha/
Uru, uru, ahim!/
Uru ahim be-lev sameah
Uru ahim, uru ahim!
Be-lev sameah⁷⁸.*

Rahel e depois Noah foram erguidos em uma cadeira adornada com flores. Em seguida, abriu-se uma roda e a noiva dançou ao centro. As mulheres, então, se revezaram ao centro, dançando, após a performance da noiva.

A música arrefeceu, mesas chegaram para a varanda onde estava acontecendo a cerimônia e os convidados ocuparam as mesas distribuídas pela casa. Um arranjo aleatório e mutante, com as pessoas indo e vindo entre os grupos. Sem exceção, todas as mesas eram, pelo menos, bilíngues.

Mapa 7: a casa “jantar”



⁷⁷ O ato de retirar os sapatos na entrada da casa é uma prática bem difundida em Alto Paraíso. No dia-dia e também nos dias de festa.

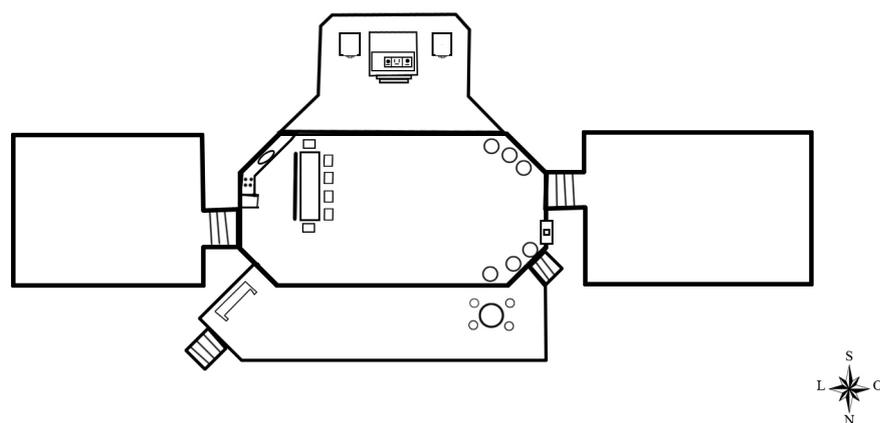
⁷⁸ Viva, viva/ Viva e sejamos alegres/ Vamos cantar, vamos cantar/ Vamos cantar e ser alegres / Despertem, despertem, irmãos!/ Despertem irmãos, com alegria no coração/ Despertem irmãos, despertem irmãos! Com alegria no coração (tradução própria).

O jantar foi servido. Após a sopa, espetinhos e o risoto, veio a sobremesa que tirou suspiros de todos os convidados: um bolo “vivo”, elaborado com ingredientes crus (cacau, leite de nozes, frutas e cereais). Uma visitante de Paraty, que se agregou à *família* no período do casamento, fez o seguinte comentário sobre o evento:

Esta é a melhor comida do Brasil. Incrível o grau de consciência na seleção dos pratos, tudo fresquinho e preparado com talento. Na verdade, não só a comida, mas todo mundo aqui é muito especial no que sabe fazer, esta festa foi feita com muito improviso e o resultado é profissional.

Após o jantar, as mesas foram retiradas e a música do oriente médio foi substituída pela música de Goa. O palco foi montado sobre o altar do casamento. A porta que pegamos no restaurante virou mesa ao ser colocada sobre os pés de metal de uma das mesas alugadas. As caixas de som haviam sido instaladas durante a tarde, posicionadas atrás do palco/altar. Os músicos foram se revezando. O espaço dedicado à pista, a varanda da casa com vista para as montanhas, ficou cheio durante toda a noite até de manhã. Muita energia e dança. O casamento contagiou a todos.

Mapa 8: a casa “festa trance”



Um momento marcou essa fase da festividade. Ao final de seu *live act*, sob os primeiros raios de sol, o DJ Parageet, astro local, tocou uma versão *trance* (autoria própria) de *Todo és sagrado* que provocou uma roda espontânea. Cerca de quarenta

pessoas se entrelaçaram e rodaram, pulando e cantando na sala da casa: *Todo és mi família, família!* Aqueles(as) que estavam acordados(as) na casa participaram do círculo: quem dançava, quem estava sentado, o DJ, o *food team*, as crianças, e o pesquisador também foi puxado para a roda.

Com o nascer do dia foi servido o café da manhã. Os noivos foram para casa após a apresentação de Parageet. Depois de um dia/noite intenso, fui dormir quando ainda havia gente dançando e acordei no fim da tarde. A casa estava bem arrumada. Lukas me falou que a festa terminou quando chegaram os responsáveis por desarmar a tenda alugada que cobria a varanda. Houve mutirão de limpeza em seguida. A “zona autônoma temporária” havia sido desfeita. A casa era uma residência novamente.

Nos dias seguintes eu sai para encontrar pessoas que participaram do casamento e saber suas impressões. Pode-se dizer que uma sensação compartilhada tanto pelos noivos quanto pelos convidados é que essa não foi apenas uma celebração de casamento e do amor romântico entre duas pessoas, mas também a celebração de um (((amor))) bem mais amplo. Foi afirmada, nessa festividade, a intenção novaerista de se construir pontes entre diferentes mundos, atravessando fronteiras, *cocriando* um espaço favorável ao convívio social em ambiente de diversidade cultural, racial, econômica, política, etc.

A ausência da “família biológica” da noiva indica que existem resistências ao projeto da Nova Era. Mas, como os acontecimentos demonstram, as posições contrárias aos interesses dos *buscadores* não são impedimento para a consumação dos fatos. A “zona autônoma temporária” foi reunida e os noivos saíram de lá casados a seu modo. Conversei com Rahel sobre sua “família biológica”. Ela não quis falar

muito sobre o assunto. Disse apenas que: *“Nobody came, they live in another reality. You create your own reality, and here I have this family. It's very supportive and we love each other, this is our reality now”*.

Nessa realidade *alternativa* de Alto Paraíso os encontros interculturais e a diversidade são uma constante. A frase de uma viajante suíça demonstra a quebra de fronteiras que existe na cidade. Situações que não ocorrem com frequência, mesmo em locais com grande fluxo de *buscadores* transnacionais como Goa ou Ibiza: *“I've been in some five or six Jewish weddings before, and this is the first time I was not the only one not-Jew participating in the ceremony”*.

A liberdade e a mistura de influências caracterizam a celebração. Noah e Rahel não negam sua ascendência, apenas não querem estar presos aos regulamentos cristalizados ao longo do tempo. Noah enfatizou o caráter híbrido da celebração que ele sonhou: *“I brought my brother Solomon here because he makes this encounter of the worlds”*. De fato, no primeiro dia Solomon dirigiu um ritual de Osho-Daime que reúne influências ameríndias, cristãs e orientais. No dia do “casamento judeu” foi realizada uma cerimônia contendo aquilo que eles lembravam – sem muito rigor – ser importante em casamentos ditos “tradicionais” em seu país.

Esta flexibilidade parece ser uma característica do próprio judaísmo. Os cientistas sociais Ruah-Midbar e Oron (2009) argumentam que, em Israel, algumas práticas da lei judaica, de tão imbricadas com a construção do Estado e da nova sociedade após 1948, passaram a ser confundidas como uma espécie de “folclore” nacional. Os chamados israelenses “seculares” comemoram datas judaicas como se fossem datas nacionais e celebram suas festividades empregando, sem compromisso com a religião oficial, rituais judaicos como parte de sua “identidade nacional” (Ruah-Midbar e Oron: 2009: 6-8). Além disso, argumentam que os ideais da Nova Era e as

raízes do judaísmo não são incompatíveis. Fundamentos da Nova Era como a experiência religiosa individual e a ênfase no conhecimento tácito dos “mistérios” estariam presentes no judaísmo por sua liberdade hermenêutica e ênfase na prática diária em detrimento da manifestação verbal de fé ao dogma – que seria característica do cristianismo (op cit: 10-20). De fato, desde Rosenkreutz, a *kaballa* dos hebreus é presença constante nas referências dos pensadores/autores místicos e espiritualistas.

O que esperar de um “casamento judeu” entre *buscadores* de uma Nova Era promovido no interior do Brasil para um grupo de maioria não judaica? Com criatividade, improviso e “jeitinho brasileiro” (*take it easy, brazeasy* – dizem os estrangeiros), a *família* realizou a sua versão de um “casamento judeu”. A meu ver, uma ode à hibridação e à autonomia individual. Quando eu penso em hibridação, penso em um processo conflitivo mas também cooperativo de adaptação e ajustes. O indivíduo acomoda seu comportamento a outros modelos de comportamento. O resultando é sempre um intercâmbio de aprendizado. Aquilo que o alemão não sabia ou temia sobre o judeu, quando eles convivem e existe interesse recíproco, um começa a aprender sobre o outro. No final, ambos estarão modificados e o ambiente cocriado também será distinto daquele no qual imperava o desconhecimento e desrespeito mútuo. No caso da Nova Era não existe a imposição de um saber específico, a mistura é desejável; e o processo de acomodação e transformação em “outro” parece ocorrer sem traumas entre as partes envolvidas. É o que o autor novaerista Luis Salvi (2009) chamou de “convergência de caminhos”.

Creio que seja importante levarmos a sério o tipo de relações interculturais que acontecem em locais como Alto Paraíso. Assim disse Noah, quando o fiz refletir sobre os discursos dos convidados: "*What Shahana said was really beautiful. I'm sure a Persian princess giving blesses to a couple in a Jewish wedding is not a common*

happening”. Na visão de Ama, resumindo a situação: “*Eso no fue un matrimonio, pero una declaración de amor*”. Não apenas uma declaração de amor-romântico entre um casal, mas uma declaração de (((amor))) entre todos os presentes. O “casamento”, enquanto celebração da união espiritual da rede-*família* (por meio da *ayahuasca*) e celebração das decisões autônomas dos nubentes em seguir um estilo de vida *freak*, pode mesmo ser pensado como a celebração de uma cosmopolítica *alternativa*: paz e amor.



Flores...



Abrços...



Tradição...



e música eletrônica.
Fotos: autoria própria.

6.3 – Considerações cosmopolíticas sobre liberdade, diversidade e convivência pacífica

Estudos sobre “famílias transnacionais” salientam que esses arranjos sociais estabelecem, para si, enquanto fator que lhes caracteriza, fronteiras e vistos próprios que condicionam e configuram os vínculos de pertencimento (Bryceson e Vuorella, 2002). Quais seriam, no caso de Alto Paraíso, as fronteiras de uma *família* que se pretende sem fronteiras?

Thimoty Leary (1969) sugeria, em suas “políticas do êxtase”, que os indivíduos deveriam criar sua própria religião, seu próprio livro sagrado e sua própria declaração de independência política. Os jantares, as festas de lua cheia, a celebração do casamento, são ocasiões para a manifestação de uma forma de liberdade defendida pelos pensadores da contracultura e da Nova Era. A liberdade de se construir a sua própria verdade ou realidade. Sugiro pensarmos a *família*, também, a partir desse prisma: da liberdade para se *cocriar* uma realidade *alternativa*. Uma liberdade que não é concedida por nenhuma entidade exterior ao indivíduo, mas afirmada como uma forma de resistência cotidiana na qual decisões são tomadas tendo em vista a conquista dessa liberdade ou autonomia (Scott, 1985).

A manifestação de afeto de Shahana em relação ao casal Rahel&Noah suscita a reflexão. O discurso da convidada persa no casamento judeu não foi planejado, mas sua decisão de falar não foi desprovida de significado. Todos os adultos presentes na cerimônia estavam conscientes da rivalidade que ameaça de destruição por arma atômica tanto Israel quando o Irã. Animosidades entre as populações desses Estados são veiculadas persistentemente na mídia internacional. Essas relações violentas, contudo, não ecoam em Alto Paraíso. Essas pessoas procuram se distanciar o máximo das memórias nacionalistas quando estas remetem à violência do Estado.

Guerras e brutalidades políticas fabricam multidões de “famílias transnacionais”, aquelas que foram forçadas a se separar. Aqui, estou tratando de um fenômeno distinto. Uma “família transnacional” é multi-étnica reunida com um propósito de convivência pacífica e afetiva entre migrantes de diferentes nacionalidades, estejam eles se refugiando da guerra, da opressão masculina, das obrigações de parentesco, da poluição, do sucesso compulsório, da crise imobiliária, das relações de trabalho precarizadas, do capitalismo financeiro, do autoritarismo paterno, da fiscalização do Estado, do consumismo, da intolerância religiosa, etc..

Os indivíduos *fora dos trilhos* de seus respectivos “sistemas culturais” criam suas próprias maneiras de manifestar antigas referências. Emergem daí inúmeros pontos de interesse em comum. Rivalidades cultivadas entre nações ou entre etnias perdem importância. O pertencimento a um grupo ou outro é acionado não para atacar o estrangeiro, mas como um artifício para enfatizar a liberdade de se poder fazer novos amigos-irmãos, não importa onde eles nasceram ou cresceram.

O que desagradava ao *buscador* em seu contexto de origem reflete naquilo que ele procura encontrar. No caso dos viajantes israelenses, existe um peso muito grande que todo jovem nascido/crescido em Israel deve carregar: o serviço militar obrigatório. *"Everybody has to go. It's your life there. You gotta run everyday carrying many kilos of luggage and that heavy rifle. Definitely this is not something I'm proud to have been part of it"*. Noah e seus patrícios não gostam de falar sobre isso.

Os israelenses com quem convivi fogem de seu Estado policial em constante mobilização de guerra, mas não querem abandonar completamente suas ligações com as pessoas. Querem trazer os amigos, também *freaks*, para aumentar a sua comunidade local. No movimento, encontram-se com outros indivíduos também *fora*

dos trilhos de seus respectivos *sistemas*, como a persa Shahana, o alemão Lukas, a croata Marija, a norte-americana Subhan, o russo Aliocha, o brasileiro Rafael e muitos outros. Nesse encontro, está a existência de um certo histórico comum: a influência da contracultura dos anos 1960, dos *gurus* indianos, e da sabedoria dos magos e bruxos que anseiam por uma Nova Era de paz e amor.

Essa Nova Era, a meu ver, é real em localidades como Alto Paraíso, Goa, Ibiza, Vale do Capão, São Paulo e onde quer que exista essa percepção de uma *família* planetária. As fronteiras, nesse contexto, são enxergadas como fatores limitadores da percepção. Se a pessoa vê o mundo utilizando como lentes as fronteiras dos Estados, das nações, das grandes religiões, das empresas multinacionais, da Academia, o mundo está dividido em territórios, culturas, fés, mercados, disciplinas, etc. “O mapa está fechado”, como diz Hakim Bey (2001). Mas, para os *buscadores*, existe *sempre* a possibilidade de enxergar diferente.

Dizem que se trata de uma decisão. É preciso que o indivíduo saia do trilho, não importa qual seja ele, no intuito de conhecer a liberdade e sua própria *autoridade interior*. Os *buscadores* não dizem que as vias *alternativas* sejam de trajetória fácil. Como alertou Tantra após a festa de lua cheia, não é fácil abandonar os condicionamentos e construir uma realidade diferente. Existem resistências exteriores ao indivíduo e também interiores a serem enfrentadas. Por isso são muitos os brindes, para comemorar as vitórias diárias nesse processo de resistência autonomista e *transição* pessoal. Um processo que envolve um certo *desapego* em relação às convicções aprendidas dentro do “sistema”, como dizem.

Existe uma percepção generalizada entre os *buscadores* de que a vida “dentro do sistema” condiciona o indivíduo à agressividade e ao comportamento controlador; resultantes de uma insegurança sobre a liberdade e autoridade individuais. As

autoridades exteriores, nessa lógica, limitam o mundo que pode ser conhecido e erguem fronteiras, produzem medo e desconfiança em relação ao outro, ao estrangeiro, ao herege, ao que foge à regra, etc. Desconfiança em relação ao que não pode ser ordenado, controlado e ajustado.

Uma das buscas principais da Nova Era parece ser, justamente, dissolver as diversas fronteiras e possibilitar a convivência pacífica entre os muitos mundos possíveis. Nas palavras do neozelandês Jeta: "*there's a fight between love and fear. If you believe in love, then you live with love, but if you believe in fear, so you live the fear. Once you know about the truth, and you act according to it, you make your truth materialize*".

Para materializar essa verdade, os *buscadores* preferem o distanciamento em relação à sociedade envolvente, em detrimento da combatividade para transformar o “sistema”. A transformação, insistem, é um processo iniciado de dentro para fora. Vale recorrer ao veterano Franz para compreender esse processo de criação de uma realidade *alternativa* a partir dos comportamentos individuais “não conformistas”, “desviantes” ou *freaks*.

é desajustado porque não está conformado às convenções do sistema. Quando você vê coisas erradas no mundo, é porque estas coisas estão em você e você não consegue lidar com elas. Existe então uma necessidade de controle e ordem, porque é difícil aceitar o caos. Então se você pensa que algo está errado, é porque este algo está além do seu poder de ordenar e controlar.

De acordo com Franz, não há o que ser ajustado ou ordenado do lado de fora. Não é possível controlar os fluxos da mangueira. Se o “sistema” não pode controlar os fluxos desviantes, estes tampouco podem controlar o fluxo global da cadeia de acontecimentos. *Hippies* não lideram revoluções para tomar o poder. Estar no controle não é o propósito, mas sim estar invisível ao controle para criar a sua própria realidade, seu próprio caminho. Na base da decisão de “sair dos trilhos” parece estar a

interrupção do processo de ordenar e controlar, dentro do qual o indivíduo foi educado. Metaforicamente, o indivíduo pára de enxergar os trilhos. Não há “um” caminho correto. Qualquer caminho é caminho, sem medo de errar (sem medo de viver errante). A errância é celebrada nas ocasiões festivas como os jantares de “despedida”.

Muitas rotas levam a locais como Alto Paraíso, nos quais as experiências *alternativas* prosperam. A *família* continua sua história agregando “foras do trilho” de diferentes contextos sociais/culturais. Rompem-se as fronteiras. Nas festas e jantares de Alto Paraíso não existem segmentações por nacionalidade, língua, ou credo de origem. A alteridade desperta curiosidade mútua, como no caso do canto do galo. No “casamento judeu”, não era preciso ser judeu ou israelense para participar ativamente da cerimônia. É bom ter em mente que o “casamento judeu” foi promovido na casa de um teutônico (Lukas) que, além de amigo dos judeus, enamorou-se de uma eslava (Marija) que cresceu como imigrante na Alemanha. A croata, por sua vez, tem uma *irmã de alma* que é argentina (Ama). Elas não são fluentes em nenhum idioma comum e, ainda assim, são grandes colaboradoras. A argentina namora o russo (Aliocha) com quem também tem dificuldades de comunicação verbal (ela não fala inglês nem russo; ele não fala português nem espanhol). O russo foi um dos quatro amigos do noivo a conduzir o *chupah* durante o casamento, mesmo sem ascendência judaica. Para os *buscadores*, o que importa é o (((amor))) – a comunicação afetiva que torna possível uma “outra globalização”.

Entendo que as fronteiras da *família* sejam as próprias decisões e os desafios internos que as pessoas enfrentam em suas jornadas individuais de subversão das fronteiras erguidas pelas gerações anteriores. Como diz Tantra: “Alto Paraíso é uma encruzilhada cósmica”. Uma encruzilhada entre pessoas educadas em diferentes

contextos sócio-culturais e com diferentes expectativas sobre o futuro. Elas coincidem, contudo, em uma cosmopolítica de respeito pela diversidade de trajetórias e decisões dos outros, amparada na “moralidade da semelhança”. Existem os conflitos por trabalho que geram reciprocidade negativa entre alguns indivíduos, mas, cada pessoa permanece senhora de si e a solução dos conflitos costuma ser o afastamento (cada um segue o seu caminho *alternativo*). *Hippies* e afins são indivíduos automarginalizados, daí que não é possível, teoricamente, um grupo de automarginalizados erguer barreiras para marginalizar um outro indivíduo que já é, a princípio, automarginalizado. Todos são livres para participar da *família* ou seguir outra trajetória. Aquele que não se sente bem vindo (ou que ficou mal vindo por não corresponder à reciprocidade positiva) é livre para partir e encontrar outra *família*.

A maior das liberdades parece mesmo ser a liberdade de criar a sua própria realidade, *fora dos trilhos, alternativa, contracultural, Nova Era* – os nomes não são importantes. No entendimento das pessoas com quem convivi, os excessos de nomenclaturas e títulos seriam, eles próprios, responsáveis pelas fronteiras e pela intolerância. Não importa se o vizinho é alemão, judeu ou goiano, *hippie, yuppie* ou *chic chic people*. Ele é livre para ser o que quiser ser. As trajetórias, as decisões e a autoimagem são individuais e intransferíveis.

A fronteira para se fazer ou não parte dessa *família* está na própria sensação individual de pertencimento ou não ao grupo. As pessoas são transformadas em *irmãos* por ocasião de encontros fortuitos e convivência alegre em ambiente de cultivo à autonomia, diversidade e “sincretismo em movimento”. Como a noiva Rahel, os *buscadores* fazem da *família* a sua realidade social. Mulheres e homens dizem *cocriar* e brindar a existência desse lugar pacífico chamado de *família*.

A tribo novaerista de Alto Paraíso confia na prosperidade de sua

cosmopolítica baseada nos princípios da espiritualidade/misticismo, ecologia e fraternidade, traduzíveis aqui pela liberdade de escolhas, diversidade de seres e caminhos, e convivência pacífica/amorosa. Sem controle, ordem ou separação; sem muitos termos de parentesco; sem imposições justificadas por autoridades exteriores. Simplesmente caos, mistura e muitos brindes ao fluxo da vida. Seria esta a receita dos *hippies* para uma Nova Era de paz e de (((amor)))?

Considerações finais sobre os caminhos de uma “outra globalização”.

Na abertura da tese, apresentei a perspectiva de minha anfitriã em Alto Paraíso sobre o meu trabalho: “*It's all about the trajectory and connections*”. Mas que tipo de conexões e trajetórias são essas? Conexões e trajetórias de (((amor))), sugerem os *buscadores* e eu procurei levar esta percepção a sério. Por se tratar de um grupo de pessoas originárias de diferentes países que se locomovem entre os continentes levando consigo conhecimento *alternativo* e a utopia de uma Nova Era, caracterizei este movimento como uma “outra globalização” (Ribeiro, 2006), dotada de uma cosmopolítica orientada pelas formulações cosmológicas dos místicos e suas proposições cosmopolitas. Pelas evidências apresentadas, pode-se dizer que essa “outra globalização” dita *fora dos trilhos* é também uma “forma de resistência cotidiana” (Scott, 1985), uma estratégia de distanciamento em relação à vida urbana/industrial baseada na busca por uma nova forma de engajamento cosmopolítico e reorientação na maneira como são promovidos os fluxos de coisas, pessoas e ideias em escala global.

A matriz discursiva da Nova Era, conforme sugere Magnani (1999b), procura conciliar as dimensões da individualidade, da comunidade e da totalidade. Deriva dessa tridimensionalidade o reconhecimento de que a *Natureza* é formada por um conjunto de corpos que são microcosmos políticos interagindo dentro de um macrocosmo composto pelo entrelaçamento dos diferentes microcosmos. A espiritualidade autonomista, a fraternidade e o ambientalismo, pilares ideológicos da “globalização do (((amor)))”, constituem os fundamentos de uma cosmopolítica que articula constantemente as três dimensões.

Gustavo Lins Ribeiro defende que a noção de cosmopolítica “procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais.[...] Cosmopolítica abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais” (Ribeiro, 2005a). Os discursos e os modelos da Nova Era são, indubitavelmente, de alcance e impacto globais. A cosmopolítica do (((amor))) articula a ação direta (individual/espiritual), a organização social em redes-*famílias* transnacionais (comunidade/fraternidade) e a “reconexão com a *natureza*” (totalidade/ambientalismo).

Como discutido ao longo do trabalho, a *transição* para essa Nova Era não é algo pronto, acabado. No contexto de Alto Paraíso, pode-se dizer que o individualismo holista pretendido pela antroposofia de Rudolf Steiner e por outros místicos ainda é mais uma intenção do que uma realização. Como sugere Leila Amaral, a vivência espiritual do *buscador* envolve sua condição de “imanência imperfeita”, um constante vir a ser de novo (Amaral, 1999).

Um exemplo dessa “imanência imperfeita” pode ser observado no processo de “reterritorialização”, apresentado no quarto capítulo, que diz respeito a uma busca por maior aproximação individual em relação à *terra* e à adoção de um estilo de vida que emula a vida camponesa sem, contudo, romper definitivamente com o *habitus* urbano, pensando *habitus* como um conjunto de disposições mentais e corporais socialmente estruturadas e estruturantes, como define Pierre Bourdieu (2009). No processo de “reterritorialização”, assim como o trabalhador rural cuja vida familiar está intimamente ligada às relações do grupo com a terra (Woortmann e Woortmann, 1997), os *buscadores* dizem se *sentir* parte da *terra*, tal como dizem se *sentir* parte de uma *família*. A diferença em relação ao modelo camponês está justamente naquilo que se poderia chamar de “persistência da estrutura” capitalista/urbana: a

sobrevalorização do individualismo que frequentemente provoca rupturas nos projetos *alternativos* de índole mais holista.

Existe uma tensão constante entre as muitas *autoridades interiores* e a emergência de qualquer *autoridade exterior* com pretensões englobantes. A comunidade enquanto totalidade é uma ideia incompatível com o individualismo dos *alternativos*, daí a emergência de uma *família* como “rede de bons amigos”, uma organização social com tendências horizontais e inúmeros pontos de fuga em relação à formação de centros de poder. Vimos que conflitos sobre trabalho e também sobre a posse de terra geraram um afastamento afetivo entre as pessoas. Nenhum agente está atrelado definitivamente à *rede-família*, entendo que a participação é função da continuidade das relações de reciprocidade que produz a sensação compartilhada de *sentir-se família*.

Segundo o antropólogo francês Alain Caillé, uma rede pode ser pensada enquanto um conjunto de pessoas entre as quais “o ato de manter relações de pessoa a pessoa, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade (dom)” (Caillé, 2002: 65). O autor argumenta que a aposta no dom e na confiança, seja nas sociedades ditas “arcaicas” ou naquelas “modernas”, permite a criação de redes que se constituem por meio de alianças generalizadas. Assim, pode-se dizer que o interesse central dos membros de uma rede é a aliança e, para conseguí-la e mantê-la, é preciso estabelecer vínculos de fidelidade e confiança.

No interior da *rede-família*, a proximidade entre as pessoas é mantida pelas alianças de confiança e fidelidade em um circuito de reciprocidade generalizada. As trocas generalizadas produzem o equilíbrio nas relações. Em tempos de fartura e felicidade, desiguais se dão de maneira desigual. *Chic chic people* são geralmente reconhecidos por sua generosidade bem como *hippie-hippies* reconhecidos por seu

talento e dedicação ao trabalho coletivo. Assim o equilíbrio no interior da rede-*família* é mantido, ainda que frágil, pois suscetível à deserção de qualquer um dos participantes da relação ao primeiro sinal de imposição hierárquica que converte a percepção de (((amor))) em “energia negativa” e, logo, converte a reciprocidade positiva em reciprocidade negativa.

Os *buscadores* propõem um modelo de organização social que, por estar diretamente ligado às relações de reciprocidade, está implicado na construção de “signos de proximidade” que configuram a sua *família* “natural” das amizades. Entendo que o fenômeno da *família* é explicável por meio da construção de uma perspectiva comum de proximidade, tributária do modelo de relações “sócio-ambientais-espirituais” que a Nova Era busca promover em escala planetária, conectando diferentes localidades. *Todo és mi familia*, diz o refrão da canção que provoca rodas espontâneas e efervescência coletiva nas ocasiões rituais/festivas em Alto Paraíso. A cosmopolítica novaerista transforma tudo em *família* e, conseqüentemente, globaliza o (((amor))) que é ao mesmo tempo a energia positiva efetivamente trocada entre as pessoas em suas relações e também uma ideologia tributária da contracultura e do pensamento místico.

As relações de cunho moral (valorização da reciprocidade, respeito à autonomia, abertura a diferentes formas de conhecimento e espiritualidade) são o sustentáculo dessa rede-*família* transnacional enquanto organização social *alternativa*. Os grupos de Nova Era são seletivos e estabelecem suas próprias fronteiras. Vimos como os *nativos* são excluídos da rede-*família* em virtude de uma atribuída condição “primitiva” e da pouca autonomia em termos “espirituais”. Os *buscadores* afirmam que sua *família* é autosseletiva: *irmão* é aquele amigo cuja proximidade afetiva/espiritual e continuidade das relações de livre obrigação e respeito recíproco

resultam em vínculos de afinidade e lealdade duradouros, traduzíveis pelo *sentimento* de ser um *irmão*.

Pode-se dizer, a partir da cosmologia da Nova Era, que cada indivíduo autônomo, numa dada relação, é como uma gota d'água imersa no oceano, uma gota que compartilha características elementares com o oceano-totalidade mas que não encerra essa totalidade dentro de si. O indivíduo, em última instância, está conectado a outros indivíduos pelo fluxo do amor-vibração, a energia de vida que permite a própria percepção que os participantes de uma relação tem de si mesmos e do ambiente. Sendo assim, no contexto de uma “moralidade da semelhança” (Amaral, 1999), o *buscador* está aberto ao “outro”, nutrindo-se das afinidades que tem com ele, sem perder, contudo, a conexão com o seu *eu-divino*, sua autonomia espiritualmente informada. Nas relações afetivas com os amigos-irmãos, troca-se (((amor))). Daí a importância concedida à decisão de se reconhecer como “semelhante”, como parte de um todo chamado *Natureza* e parte de uma comunidade chamada de *família*. Na busca pela construção de uma maior proximidade com a *autoridade interior*, com os *irmãos* e com a *Natureza*, procura-se encontrar satisfação no dia a dia e no trabalho, a despeito de grandes expectativas positivas ou negativas.

D'Andrea generaliza que as localidades que recebem os *freaks* podem ser chamadas de “paraísos paradoxais” (D'Andrea, 2007). Vimos nos capítulos 2 e 3 como os *buscadores* se ambientam nesses lugares construindo uma vivência dita *alternativa* àquela das populações *nativas*. Em Alto Paraíso, especificamente, este desencontro é caracterizado pelo paradoxo da *não interação*, uma distinção derivada da persistência de uma concepção de tempo linear e evolutiva que produz uma percepção alocrônica (Fabian, 1983) dos *alternativos* em relação a seus coetâneos *nativos*.

Em Alto Paraíso, a maioria dos *buscadores* vive suas vidas sem se preocupar com as questões da desigualdade social. Dizem não participar do sistema capitalista, pois estão em processo de *evolução* para uma Nova Era, mas se relacionam utilitariamente com os *nativos*, estando o *alternativo* costumeiramente na posição de patrão. O paradoxo da *não interação* faz da cidade um “paraíso paradoxal” no qual a negação da coetaneidade do *nativo* e uma maioria de vínculos de patrão-empregado entre *alternativos* e *nativos* revela a “persistência da estrutura” na vida do *buscador* que se posiciona ideologicamente “fora da estrutura” mas a reproduz parcialmente. O paradoxo se exprime também no fato que os *alternativos* admiram as relações dos *nativos* com a *terra* e, enquanto “primitivos do futuro”, querem vir a ter, em certos aspectos, uma vida como a dos locais, sem, contudo, abrir mão de alguns confortos urbanos.

Em sua *transição* para uma Nova Era os *buscadores* tecem entre si redes de afinidades e lealdades ideologicamente distanciadas da “estrutura”. Vimos nos capítulos 4 que a formação da rede-*família* se dá em concomitantes processos de (a) distinção do *buscador* em relação à chamada “família biológica” ou “tradicional” e (b) criação de relações de proximidade com outros *buscadores* ao longo da trajetória nômade e sobretudo, no processo de “reterritorialização”. A nova família não faz desaparecer os laços de parentesco consanguíneos, mas oferece novas possibilidades de aliança àqueles indivíduos dispostos a fazer parte do arranjo social *alternativo*.

A perspectiva que norteou a minha pesquisa foi explorar a motivação afetiva, as ligações de (((amor))) na migração transnacional de *alternativos* que distinguiriam esse grupo de outros migrantes que se colocam em movimento por motivações de ganhos econômicos ou elevação de *status* político. Os *alternativos* migram para viver a Nova Era. Com isso, gastam a herança de suas “famílias biológicas” e não ganham

nenhum *status* político formal, porém afirmam sua condição *freak* e a autonomia de criar sua própria realidade.

Nas trocas de (((amor))) floresce o *sentimento* de conectividade a uma família transnacional com lares em diferentes glocalidades. Em virtude dessas trocas energéticas, chamei os fluxos globais *alternativos* de “globalização do (((amor)))”. No âmago dessa utopia, os *buscadores* dizem se *sentir* parte de uma *família*, uma opção que tendo a concluir ser condicionada por uma cosmopolítica *alternativa* fundada: (a) na disseminação global do (((amor))); (b) na autonomia da escolha individual que é a liberdade de criar sua própria realidade *fora dos trilhos*; (c) nas relações de reciprocidade com os amigos-irmãos de diferentes origens nacionais e religiosas, nas quais a cooperação para o trabalho na terra, a comensalidade e a hospitalidade são expressões destacadas; (d) no processo de reterritorialização, implicado no aprofundamento dos laços afetivos com a terra e com as outras pessoas; (e) na “alocronia” em relação a outros grupos, fato que distingue os *buscadores* na condição de *evoluídos*; e (f) na existência de uma rede-família transnacional, presente em diferentes glocalidades, que opera como *homeland* imaginada de uma comunidade diaspórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Carolina. (2006). *Raves: encontros e disputas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Núcleo de Antropologia Urbana. FFLCH. USP.
- ALBUQUERQUE, José Augusto Martinez. (1998). A construção do espaço na Chapada dos Veadeiros. In DUARTE, Lúcia Maria e BRAGA, Maria Lúcia (orgs). *Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15. pp. 223-258
- AMARAL, Dulce Vidigal do. (2001). *A percepção das populações tradicionais sobre as relações que envolvem o ecoturismo na Chapada dos Veadeiros: o município de Alto Paraíso de Goiás*. Dissertação de Mestrado em Geografia. PPGGEA. Universidade de Brasília
- AMARAL, Leila. (1999). Sincretismo em movimento – O estilo Nova Era de lidar com o sagrado. in CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes. pp. 47-79
- APPADURAI, Arjun. (1998). Disjunção e Diferença na economia cultural global. In Featherstone, Mike. *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes.
- ARRIGHI, Giovanni. (1996). *O Longo Século XX*. São Paulo: Editora Unesp
- ATTUCH, Iara Monteiro. (2006). *Conhecimentos tradicionais do Cerrado: sobre a memória de Dona Flor, raizeira e parteira*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, DAN, UnB.
- BAIOCCHI, Mari. (1999). *Kalunga: povo da terra*. Brasília: Ministério da Justiça.
- BALDASSAR, Loretta e MERLA, Laura. (2011). Transnational care giving between Italy and El Salvador: The impact of institutions on the capability to care at a distance. in ADDIS, Elisabeta *et alli*. *Gender and well-being: the role of institutions*. Farnham: Ashgate Publishing. pp. 147-162
- BALDASSAR, Loretta. (2008). Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships. In *Journal of Intercultural Studies*, vol. 29, no. 3, August 2008, pp. 247-266
- BALZER, Carsten. (2002). Santo Daime na Alemanha: Uma fruta proibida do Brasil no ‘mercado de religiões’. in LABATE, Bia e ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras e São Paulo: Fapesp.
- BANDEIRA, Lourdes e SIQUEIRA, Deis. (1998). Misticismo no Planalto Central: A Chapada dos Veadeiros, ‘chakra cardíaco do Planeta’. In DUARTE, Lúcia Maria e BRAGA, Maria Lúcia (orgs). *Tristes Cerrados: sociedade e biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15. pp. 259-294
- BARBOSA de ALMEIDA, Mauro William. (2011). Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). in *Cadernos de Campo*, v. 19. p. 309-322

- BARNES, J. A. (2010). Redes sociais e processo político. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP
- BAROT, Rohit. (2002). Religion, migration and wealth creation in the Swaminarayan movement. in BRYCESON, Deborah e VUORELLA, Ulla (orgs.). *The transnational family: new european frontiers and global networkings*. New York: Berg. pp. 197-213
- BASCH, Linda; SCHILLER, Nina ; SZANTON BLANC, Cristina. (1994). *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Basel: Gordon and Breach Publishers
- BATESON, Gregory (1972). *Steps to an ecology of mind*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- BEHR, Miguel von. (1997). *Crescimento urbano acelerado e descontrolado em municípios de potencial turístico. Um enfoque metodológico e estratégico para elaboração de Planos Diretores: Município de Alto Paraíso, Chapada dos Veadeiros - Goiás*. Dissertação de Mestrado em Planejamento Urbano. PPG-FAU. Universidade de Brasília.
- BERTRAN, Paulo. (1994) 2011. *História da Terra e do Homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal*. Brasília: Editora Unb
- BESSONE, Magali. (2004) 2011. Transcendentalismo: A subversão heróica do público e do privado. in MONTANDON, Alain. *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora Senac. pp. 1119-32
- BEY, Hakim. (2001). *TAZ: Zona Autônoma Temporária*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil
- BOISSEVAIN, Jeremy. (2010). Apresentando “amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. pp. 205-233. São Paulo: Editora UNESP
- BOTH, Elizabeth. (1976). *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves.
- BOURDIEU, Pierre. (2007) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre. (2009) *O senso prático*. Petrópolis: Editora Vozes.
- BRYCESON, Deborah e VUORELLA, Ulla. (2002). *The transnational family: new european frontiers and global networkings*. New York: Berg
- BUNZL, Matti. (1998) 2013. Introdução para ‘O tempo e o outro’, de Johannes Fabian: sínteses de uma antropologia crítica. in FABIAN, Johannes. (1983) 2013. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. pp. 9-29
- CAILLÉ, Alain. (2002). *Antropologia do Dom: O terceiro paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- CANCLINI, Nestor Garcia. (1989) 1998. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- CANCLINI, Nestor Garcia. (2003). *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- CAPLAN, Pat. (2011). A ‘clash of civilizations’ on Mafia Island? The story of a dance festival. in *Anthropology Today*, vol 77, n 2. pp. 18-21
- CAPRA, Fritjof. (1975) 2000. *O Tao da Física: uma análise dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix.
- CARAVITA, Rodrigo. (2012). “Somos todos um”: vida e imanência no movimento comunitário alternativo. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCH. UNICAMP.
- CAROZZI, Maria Julia. (1999a). Introdução. in CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.
- CAROZZI, Maria Julia. (1999b). Nova Era: a autonomia como religião. in CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes. pp. 149- 187
- CARSTEN, Janet. (2000). Introduction. In CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: CambridgeUniversity Press. pp. 01-36
- CARSTEN, Janet. (2004) *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARUSO, Juliana P. Lima. (2011). Weaving relatives: elopement and kinship in a southern Brazilian community. In *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology* [online], vol.8, n.2. pp. 236-255.
- CARVALHO, Cesar Augusto de. (2008). *Viagem ao mundo alternativo: contracultura nos anos 80*. São Paulo: UNESP
- CASTELLS, Manuel. (1996) 2005. *A Sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Vol.1, São Paulo: Paz e Terra.
- CASTELLS, Manuel. (2008). Neanarquismo. In *La Vanguardia*, 05/04/2008. Disponível em <http://www.edicionessimbioticas.info/spip.php?article969>
- CAVALCANTE, Francisca Verônica. (2009). *Os tribalistas da Nova Era*. Teresina: Fundação Quixote.
- CDHIC - CENTRO DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA DO IMIGRANTE. 2011. *Brasil: informe sobre a legislação migratória e a realidade dos imigrantes*. São Paulo: CDHIC.
- CHAIM, Marivone Matos. (1983). *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel.
- CHEAH, Pheng e ROBBINS, Bruce (eds.). (1998). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- CHEAH, Pheng. (1998a). Given Culture: Rethinking cosmopolitical freedom in transnationalism. In CHEAH, Pheng e ROBBINS, Bruce (eds.).

- Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- CHEAH, Pheng. (1998b). The Cosmopolitical – Today. In CHEAH, Pheng e ROBBINS, Bruce (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- CHOMSKY, Noam. (2004). *Notas sobre o anarquismo*. São Paulo: Editora Imaginário
- CLIFFORD, James. (1997). *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James. (1998). Mixed feelings. in CHEAH, Pheng e ROBBINS, Bruce (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press. pp. 362-370.
- CONTEPOMI, Maria de Rosário. (1999). Nova Era e Pós-modernidade: valores, crenças e práticas no contexto sociocultural contemporâneo. in CAROZZI, Maria Julia (org.). (1999). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes. pp. 130-148
- COUTINHO, Tiago. (2005). *O êxtase urbano: Símbolos e Performances dos festivais de música eletrônica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGSA, IFCS, UFRJ.
- COUTO, João Gilberto Parenti. (2008). *O Brasil das profecias*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- D'ANDREA, Anthony. (2000). *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola.
- D'ANDREA, Anthony. (2007) *Global Nomads: Techno and New Age as transnational contercultures in Ibiza and Goa*. London & New York: Routledge
- DARDENNE, M.A.; CAMPOS, J.E.G. 2002. Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, GO - Sítio de grande beleza cênica do centro-oeste brasileiro. In: Schobbenhaus,C.; Campos,D.A. ; Queiroz,E.T.; Winge,M.; Berbert-Born,M.L.C. (Edits.) *Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil*. 1. ed. Brasília: DNPM/CPRM - Comissão Brasileira de Sítios Geológicos e Paleobiológicos (SIGEP), pp. 323-333.
- DÁVILLA, Célia e RESTREPO, Iván. Antecedentes y evolución del sistema de asentamiento y de los kibbutzim en Israel (1881-1944). In *Innovar – Revista de Ciencias Administrativas y Sociales*. Universidad Nacional de Colombia. Enero a Junio de 2005. pp. 37-63
- DAY, Richard. (2005) *Gramsci is dead: anarchist currents in the newest social movements*. London: Pluto Press e Toronto: Between The Lines.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. (1973) 2010. *O anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. (1996). 1933 – Micropolítica e Segmentaridade. In *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*, São Paulo: Ed. 34, pp. 83-115.

- DUARTE, L. M. G. & BRAGA, M. L. S. (orgs.) (1998). *Tristes Cerrados. Sociedade e Biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15.
- DUARTE, Laura Maria; LEONARDOS, Othon e THEODORO, Suzi Huff. (2002). “Cerrado: o celeiro saqueado”. in DUARTE, Laura Maria e THEODORO, Suzi Huff (orgs.) *Dilemas do Cerrado: entre o ecologicamente (in)correto e o socialmente (in)justo*. Rio de Janeiro: Garamond. pp. 145-176
- DUMONT, Louis. (1966) 1992. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas na Índia e suas implicações*. São Paulo: Edusp
- DUMONT, Louis. (1971). *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris e La Haye: Mouton
- DUMONT, Louis. (1983) 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco
- DURKHEIM, Émile. (1912) 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ECKARTHAUZEN, Karl von. (s/d) 2006. Cartas Rosacruz. in BLUMENTHAL, Maurice (org.). *Antigos textos maçônicos e rosacruz*. São Paulo: Isis.
- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. (1965) 2000. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- EUGÊNIO, Fernanda. (2006). *Hedonismo Competente. Antropologia de humanos afetos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ.
- FABIAN, Johannes. (1983) 2013. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes
- FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). (2010). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora Unesp
- FERGUSON, Marilyn (1980). *A conspiração aquariana*. 5ª edição. São Paulo: Editora Record
- FERREIRA, Pedro Peixoto. (2006). *Música eletrônica e Xamanismo: técnicas contemporâneas de êxtase*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. IFCH, UNICAMP.
- FERRY, Luc. (2012). *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva
- FIEDLER, Leslie. (1978). *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*. New York: Simon & Schuster.
- FLEISCHER, David e FALEIRO, Rodrigo Paranhos. (2012). São Tomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. in BAINES, Stephen; SILVA, Christian Teófilo da; FLEISCHER, David; FALEIRO, Rodrigo Paranhos (orgs.). *Variações interétnicas: etnicidade, conflito e transformações*. Brasília: IBAMA/CEPPAC-UnB/IEB.
- FLEISCHER, David. (2003). *São Tomé das Letras: uma etnografia de ver para crer*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS/DAN/UnB.

- FONTANARI, Ivan. (2003). *Rave à margem do Guaíba: música e identidade jovem na cena eletrônica de Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, IFCH, UFRGS.
- FRANCO, Augusto. 2007 (1997). *O segredo do paraíso*. Alto Paraíso de Goiás: Agarthá
- GALVÃO, Alessandro Gagnor. (1995). *Jericoacoara sonhada*. São Paulo: Annablume.
- GIL, Goa. (2011). Goa – The roots of Psychedelic Trance. in ROM, Tom e QUERNER, Pascoal. *Goa: 20 years of Psychedelic Trance*. Solothurn: Nachtschatten Verlag. pp. 18-23
- GOFFMAN, Ken e JOY, Dan. (2004) 2007. *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- GRAEBER, David. (2002). The new anarchists. in *New Left Review*. n 13. janeiro-fevereiro 2002. Disponível em <http://newleftreview.org/II/13/david-graeber-the-new-anarchists>
- GRASSI, Marie-Claire. (2004) 2011. Hospitalidade: transpor a soleira. In MONTANDON, Alain. *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora Senac. pp. 45-54
- GRATTAPAGLIA, Giuseppe. (1995). Entre dois paraísos. in MARINHO, Fernando (org.). *Não só idealistas, mas realizadores: coletânea de depoimentos de esperantistas*. Rio de Janeiro: Editora Liney. pp. 45-52
- GUATTARI, Felix. (1977) 1985. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.
- HAMID, Sônia. (2012). *(Des)integrando refugiados: os processos de reassentamentos de palestinos no Brasil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. DAN/Unb.
- HANNERZ, Ulf. (1989). Notes on the global ecumene. in *Public Culture*, v. 1, n. 2, pp. 66-75
- HANNERZ, Ulf. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In *Mana*, 3, 1, pp. 7-39
- HANNERZ, Ulf. (1998). Cosmopolitas e locais na cultura global. In Featherstone, Mike (org.) *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HARAWAY, Donna (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of Nature*. New York: Routledge
- HARVEY, David. (1989) 2009. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola.
- HELLAS, Paul. (1996). *The New Age movement*. Oxford: Blackwell
- HOPENHAYN, Martin. (2001). Estilhaços de utopia. Vontade de poder, vibração transcultural e eterno retorno. in Larrosa, Jorge e Skliar, Carlos (org.). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica. pp. 255-268

- INGOLD, Tim. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. in *Ethnos*, 71:1, 9-20
- JAMES, William. (1902) 2002. *The varieties of religious experiences: a study in human nature*. Centenary Edition. London e NY: Routledge
- JESUS, Mônica Ramos de. (2007). *Migração Quilombola: território e identidade (Estudo Preliminar de migrantes Kalungas no Distrito Federal)*. Dissertação de Mestrado em Gestão Ambiental. Departamento de Geografia. Universidade de Brasília.
- KANT, Immanuel. (1784) 1995. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- LABATE, Beatriz Cauby. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras e São Paulo: FAPESP.
- LANDAU, James (2004) *The flesh of raving: Merleau-Ponty and the experience of ecstasy*. In ST JOHN, Graham (ed.) *Rave Culture and Religion*. London & New York: Routledge. pp. 107-124.
- LANNA, Marcos. (2001). Ensaio bibliográfico sobre Marshall Sahlins e as ‘cosmologias do capitalismo’. in *Mana*, 7(1):117-131
- LASEVITZ, Rafael. (2011). *La mano costura, pero es la boca quien habla: narrativas de fugas e repetições bolivianas na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. DAN/Unb.
- LATOUR, Bruno. (2004). Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. in *Common Knowledge*, Vol. 10, Issue 3, Fall, 2004. pp.450-462.
- LATOUR, Bruno. (2011). Networks, societies, spheres. in *International Journal of Communication* (special issue edited by Manuel Castells), v 5. pp. 796-810.
- LEARY, Timothy. (1968) 1990. *The politics of ecstasy*. Berkeley, California: Ronin Publishing
- LENIN, Vladimir. (1917) 1987. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. in MAUSS, Marcel. *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 11-46
- LEVITT, Peggy e WATERS, Mary. (2002). *The changing face of home: the transnational lives of the second generation*. New York: Russel Sage Foundation.
- LEVITT, Peggy. (2001). *The transnational villagers*. Los Angeles: University of California Press.
- LIMA, Luiz. (2001) 2009. *Entre cimos nublados uma solidão selvagem: uma corografia contemporânea da Chapada dos Veadeiros*. Brasília: Edição de Autor.
- LOBO, Andréa. (2007). *Tão Longe, Tão Perto: organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista – Cabo Verde*. Tese de Doutorado em

Antropologia Social. DAN. Universidade de Brasília.

- LOBO, Andréa. (2012). Fluxos, desafios ao fazer antropológico?. in LOBO, Andréa (org.). *Entre fluxos*. Brasília: Editora UnB. pp. 9-24
- LOMBARDI, Geraldina Vargas. (2009). *Altas Histórias de Alto Paraíso*. Brasília: Editora Bandeirante
- MacRAE, Edward. (2002). Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhagens ayahuasqueiras. in LABATE, Bia e ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras e São Paulo:Fapesp.
- MAFFESOLI, Michel. (1982) 2003. *A sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia*. São Paulo: Zouk.
- MAFFESOLI, Michel. (1997) 2001. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record.
- MAFFESOLI, Michel. (2000). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- MAGNANI, José Guilherme C. (1999a). O circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo. in CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes. pp. 27- 45
- MAGNANI, José Guilherme C. (1999b). Xamanismo urbano e religiosidades contemporâneas. In *Religião e Sociedade*, 20(2). pp. 113-140
- MAGNANI, José Guilherme C. (2000). *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAGNANI, José Guilherme C. (2005) Xamãs na cidade. in *Revista da USP*. São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227.
- MALUF, Sônia. (2003). Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. in *Ciencias sociales y religión*, v. 5, pp.153 – 171.
- MALUF, Sônia. (2005). Criação de si e reinvenção do mundo: Pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. in *Antropologia em Primeira Mão*, v. 81, p. 4-34.
- MALUF, Sônia. (2007a). Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. in *Ilha: Revista de Antropologia* (Florianópolis), v.7, p.147 – 161.
- MALUF, Sônia. (2007b). Gênero e Religiosidade: duas teorias de gênero em cosmologias e experiências religiosas no Brasil. in *Antropologia em Primeira Mão*, v. 99, pp. 05 – 19.
- MALUF, Sônia. (2007c). Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90. in *Antropologia em Primeira Mão*, v.100, pp. 05 – 29.
- MARINHO, Fernando (org.). (1995). *Não só idealistas, mas realizadores: coletânea de depoimentos de esperantistas*. Rio de Janeiro: Editora Liney.
- MARTINS, Paulo Henrique. (1999). As terapias alternativas e a libertação dos corpos. in CAROZZI, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes. pp. 80-104

- MATTELART, Armand. (2002). *A globalização da comunicação*. Bauru: EDUSP.
- MAUSS, Marcel. (1904) 2003. Esboço de uma teoria geral da magia. in MAUSS, Marcel. *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 47-181
- MAUSS, Marcel. (1925) 2003. Ensaio sobre a Dádiva. in MAUSS, Marcel. *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 183-314
- MAYER, Adrian. (2010). A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. pp. 139-170. São Paulo: Editora UNESP
- McLUHAN, Marshall e FIORE, Quentin (1968) 1971. *Guerra e paz na aldeia global*. Rio de Janeiro: Record.
- MEC, Ministério da Educação. (2001). *Uma história do povo Kalunga*. Brasília: MEC/SEF
- MEHTA, Gita. (1979). *Karma Cola: marketing the mystic east*. New Delhi: Penguin Books India.
- MELLO, Luiz. (2005). *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond
- MELO, Mônica Martins de. (1999). *A relação entre unidade de conservação e comunidade do entorno: estudo de caso – Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – GO*. Dissertação de mestrado. Departamento de Ecologia. Instituto de Ciências Biológicas. Universidade de Brasília.
- MENDES, Rafael. (2007) *Os Festivais de Musica Eletronica como Constituintes de Identidades Híbridas*. Trabalho de Conclusão de Curso em Relações Internacionais. PUC-Minas.
- MICHAUD, Ginette. (2004) 2011. Jaques Derrida: Um pensamento do incondicional. in MONTANDON, Alain. *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora Senac. pp. 1001-12
- MOLLINSON, Bill. (1990) 1994. *Introduccion a la Permacultura*. Tasmânia: Tagari Publications.
- MONEZI, Ricardo. (2003). *Avaliação de efeitos da prática de impositação de mãos sobre os sistemas hematológico e imunológico de camundongos machos*. Dissertação de Mestrado em Ciências. Faculdade de Medicina. Universidade de São Paulo.
- MONTANDON, Alain. (2004) 2011. Prefácio: espelhos da hospitalidade. in MONTANDON, Alain.. *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora Senac. pp. 31-38
- MORGAN, Lewis Henry. (1871) 1970. *Systems of consanguinity and affinity in the human family*. Contributions to Knowledge, vol. XVII. Washington: Smithsonian Institute
- MORGAN, Lewis. (1877) 2003. *The Ancient Society*. Tucson: The University of Arizona Press

- MURAYAMA, Hitoshi. (2002). The origin of neutrino mass. in *Physics World*. Maio, 2002.
- NASCIMENTO, Ana Flávia (2006). *Festivais Psicodélicos na Era Planetária*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. PUC.SP
- NASCIMENTO, Maria Medrado. (2008). *Do Urbano ao Rural: Um estudo sobre a relação entre “nativos”, os “de fora” e o movimento alternativo no Vale do Capão / Bahia*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. PPGS/SOL/Unb.
- ODZER, Cleo. (1995). *Goa freaks: my hippie years in India*. New York: Blue Moon.
- ONG, Aihwa. (1999). *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham & London: Duke University Press.
- OSHO. (1976). *Blessed are the ignorant*. Falas proferidas de 4/12/76 a 31/12/76. Darshan Diary. Mimio.
- OSHO. (1973). *The supreme doctrine: talks on the Kenopanishad*. Falas proferidas de 08/07/73 pm a 16/07/73 pm. English Discourse series. Mimio
- OSHO. (1975). *Come follow to you: Reflections on Jesus of Nazareth*. v. 1. Falas proferidas de 21/10/75 am a 30/10/75 am. English Discourse series. Mimio.
- OSHO. (1977). *Sufis: The People of the Path – talks on Sufism*. v. 1. Falas proferidas de 11/08/77 am a 26/08/77 am. English Discourse series. Mimio.
- OSHO. (1987). *Zarathustra: a god that can dance*. Commentaries on Friedrich Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. Falas proferidas de 26/03/87 pm a 07/04/87 pm. English Discourse series. Mimio.
- OSHO. (1989). *No Minds: the flowers of eternity – talks on Zen*. Falas proferidas de 26/12/88 pm a 07/01/89 pm. English Discourse series. Mimio.
- OSHO. (2000). *Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto*. São Paulo: Cultrix.
- PAHNKE, Walter. (1963). *Drugs & Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and Mystical Consciousness*. PhD. Thesis, Harvard University.
- PAOLIELLO, R.M. (1998). Estratégias possessórias e constituição de espaços sociais no mundo rural brasileiro: o contexto da Baixada da Ribeira. in NIEMEYER, A.M. & GODOI, E.P. (orgs). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.
- PEDROSO, Dulce. (1994). *O povo invisível: a história dos Avá-Canoeiro nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: UCG.
- PEIRANO, Mariza (2002). Introdução. In PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- PELETZ, Michael. (1995). Kinship studies in late twentieth anthropology. In *Annual Review*, 24, pp. 343-72
- PERROT, Danielle. (2004) 2011. Dádiva: Hospitalidade e reciprocidade. in MONTANDON, Alain. *O livro da hospitalidade: acolhida do*

estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Editora Senac. pp. 63-72

- PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle. (2005). *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. (2010). *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre comunidades negras rurais sul-matogrossenses*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. DAN. Universidade de Brasília.
- QUAAK, Larissa. (2007). *The evolution of a Burning Man: the continuing dynamics of a festival and its year round community*. Msc thesis in Cultural Anthropology. Amsterdam: University of Amsterdam.
- QUADROS, Eduardo Gusmão. (2007). Ananguera: mito fundador de Goiás. in *Temporis [ação]*, Vol. 1, No 9.
- QUERNER, Pascoal. (2011). Magical spots. in ROM, Tom e QUERNER, Pascoal. *Goa: 20 years of Psychedelic Trance*. Solothurn: Nachtschatten Verlag. pp. 30-35
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1971) 2013. Estudo dos sistemas de parentesco. in RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy. (1995). *O povo brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2000). *Cultura e Política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora UnB
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2000a). A condição da transnacionalidade. In RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e Política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora UnB. pp. 93-129
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2000b). Goiânia, Califórnia. Vulnerabilidade, ambiguidade e cidadania transnacional. in RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e Política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora UnB. pp. 215-244.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2000c). Os bichos-de-obra: fragmentação e reconstrução de identidades no sistema mundial. In RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e Política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora UnB. pp. 35-55.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2005a). Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em Antropologia. in *Série Antropologia*, n. 379. Brasília: DAN/UnB.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2005b). Post-imperialism: a latin american cosmopolitics. in *Série Antropologia*, n. 375. Brasília: DAN/UnB.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2006) Other Globalizations: alter-native transnational processes and agents. In *Série Antropologia*, n. 389, Brasília: DAN/UnB.
- RILEY, Sarah. (2010). The Case for 'Everyday Politics': Evaluating Neo-tribal Theory as a Way to Understand Alternative Forms of Political Participation, Using Electronic Dance Music Culture as an Example. In *Sociology*, V 44, 2, 2010, pp. 345–363

- RIVERS, William H. R. (1914) *The History of Melanesian Society*. Volume II, Cambridge: Cambridge University Press.
- RIVERS, William H. R. (1991) *História e etnologia*. In CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 239-259.
- ROBBINS, Bruce. (1998). Actually existing cosmopolitanism. In CHEAH, Pheng e ROBBINS, Bruce. (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press
- RODRIGUES, Lysias. (1943). *Roteiro do Tocantins*. Rio de Janeiro: José Olympio
- ROM, Tom e QUERNER, Pascoal. (2011). *Goa: 20 years of Psychedelic Trance*. Solothurn: Nachtschatten Verlag.
- ROM, Tom. (2011). Anarchy with codes. in ROM, Tom e QUERNER, Pascoal. *Goa: 20 years of Psychedelic Trance*. Solothurn: Nachtschatten Verlag. pp. 70-73
- ROSZAK, Theodore. (1969) 1972. *A contracultura*. Petrópolis: Vozes.
- ROUART, Marie-France. (2004). Judeu errante: figura paradoxal. in MONTANDON, Alain (org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora SENAC. pp. 775-792.
- RUAH-MIDBAR, Marianna e ORON, Adam. (2009). Jew Age: Jewish praxis in Israeli New Age discourse. in *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, v 5. Disponível em <http://www.open.ac.uk/Arts/jasanas/>
- RUSK, Ralph. (1949). *The life of Ralph Waldo Emerson*. New York: Charles Scribner's Sons.
- SAHLINS, Marshall. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte II). in *Mana*, 3, 2. pp. 103-150
- SAHLINS, Marshall. (1970). A economia tribal. in SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. pp. 117-148
- SAHLINS, Marshall. (1988). Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do Sistema Mundial. In *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, pp. 47-106.
- SAHLINS, Marshall. (2003). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SAHLINS, Marshall. (2008). *The western illusion of human nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- SAHLINS, Marshall. (2009). The teach-ins: Anti-war protest in the Old Stoned Age. in *Anthropology Today*, v. 25, n. 1, February, 2009.
- SALDANHA, Arun (2006). *Psychedelic White: Goa Trance and the Viscosity of Race*. Minneapolis:U.M. Press.
- SALDANHA, Arun. (2004). Goa trance and trance in Goa: smooth striations. In St John, Graham. *Rave Culture and Religion*. London & New York: Routledge.

- SALVI, Luis A. Weber. (2009). *Matriarcado & Nova Era*. Alto Paraíso de Goiás: Editorial Agartha.
- SALVI, Luis. (2008). *Rumo ao Brasil Profundo*. Alto Paraíso de Goiás: Agartha
- SANTOS, Sandro Martins de Almeida. (2007). *O papel dos EUA na difusão do inglês no Brasil, 1937-2006*. Dissertação de Mestrado em Relações Internacionais. Universidade Federal Fluminense.
- SARAIVA, Adriana Coelho. (2010). *Movimentos em movimento: uma visão comparativa de dois movimentos sociais juvenis no Brasil e Estados Unidos*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. CEPPAC/UnB.
- SASSEN, Saskia. (2010). *Sociologia da globalização*. Porto Alegre: Artmed.
- SCHILLER, Herbert. (1976). *Communication and cultural domination*. New York: M.E. Sharpe.
- SCHMIDT, Joshua. (2006). *Fused by Paradox: The Challenge of Being an Israeli Psy-Trancer*. Masters Thesis. Department of Behavioral Sciences, Ben-Gurion University of the Negev.
- SCHNEIDER, David. (1968) 1980. *American Kinship: a cultural account*. Chicago: The University of Chicago Press
- SCHNEIDER, David. (1972). What is kinship all about? In REINING, P.(ed.) *Kinship Studies in the Morgan centennial year*. Anthropological Society of Washington. pp. 32-63
- SCOTT, James C. (1985). *Weapons of the weak: forms of everyday peasant resistance*. Yale University Press: New Haven and London.
- SILVA, Cleide Bezerra da. (1998). Chapada dos Veadeiros: uma utopia em construção ou novo discurso para velhas práticas? In DUARTE, Lúcia Maria e BRAGA, Maria Lúcia (orgs). *Tristes Cerrados. Sociedade e Biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15. pp. 191-221
- SILVA, Cristian Teófilo da. (2005). *Cativando Maira: sobrevivência Avá-Canoeiro no alto rio Tocantins*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS/DAN/UnB.
- SINGLY, François de. (2000). O nascimento do ‘indivíduo individualizado’ e seus efeitos na vida conjugal e familiar. in PEIXOTO, Clarice; SINGLY, François de; e CICCHELLI, Vincenzo (orgs.). *Família e individualização*. Rio de Janeiro: Editora FGV. pp. 13-19.
- SOARES, Luis Eduardo (1994). Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil, in Soares, L.E. *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: ISER/Relume Dumará. pp. 189-212.
- SOUZA, Laura de Mello e. (2001). O nome do Brasil. in *Revista de História*, n. 145.
- SPIVAK, Gayatri. (1998). Cultural talks in the Hot Peace: Revisiting the ‘Global Village’. in CHEAH, Pheng e ROBBINS, Bruce (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press. pp. 329-349.

- ST JOHN, Graham. (ed.) (2004). *Rave Culture and Religion*. London & New York: Routledge.
- ST JOHN, Graham. (2004a). *Techno millennium: Dance, ecology and future primitives*. In ST JOHN, Graham (ed.). *Rave Culture and Religion*. London & New York: Routledge. pp. 213-235.
- ST JOHN, Graham (2004b). *The difference engine: liberation and the rave imaginary*. In ST JOHN, Graham (ed.) *Rave Culture and Religion*. London & New York: Routledge. pp. 19-45.
- ST JOHN, Graham. (2006) *Electronic Dance Music Culture and Religion: an overview*. In *Culture and Religion*, 7, 1, pp. 1-25
- ST JOHN, Graham. (2009). *Technomad: global raving countercultures*. London & Oakville: Equinox.
- STEINER, Rudolf. (1894) 1916. *The philosophy of Freedom: a modern philosophy of life developed by scientific methods*. London: Harry Collison Editor.
- STEINER, Rudolf. (1908) 1994. *Matéria, forma e essência: o caminho da filosofia à antroposofia*. São Paulo: Antroposófica.
- STEINER, Rudolf. (1912) 1950. *The mission of Christian Rosenkreutz: its character and purpose*. Transcriptions and Notes of lectures given in the years 1911 and 1912. London: Rudolf Steiner Publishing Co.
- STEINER, Rudolf. (1919) 1997. *Education as a force for social change*. Hudson: Anthroposofic Press
- STEINER, Rudolf. (1922) 2002. *Cosmology, Religion and Philosophy*. Disponível on-line: http://www.hermetics.org/pdf/steiner/Rudolf_Steiner_-_Cosmology_Religion_and_Philosophy.pdf
- STENGERS, Isabelle. (1988). The cosmopolitical proposal. in STARHAWK. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority and Mystery*. San Francisco: Harper. pp. 994-1003.
- STENGERS, Isabelle. (1996). *Cosmopolitiques: La guerre des sciences*. Vol. 1. Paris: La Découverte - Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS, Isabelle. (2009). *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- STRATHERN, Marylin. (1992). *After-nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn. (1995). The best thing about culture is that everyone has it. In STRATHERN, Marilyn. (ed.) *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. pp. 153-176. London e New York: Routledge.
- TATAGIBA, Marilu. (2010). *Estudo da dinâmica espacial e temporal dos incêndios florestais no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros*. Dissertação de Mestrado em Engenharia Florestal. PPGEFL/Faculdade de Tecnologia. UnB.
- THOREAU, Henry David. (1854) 2010. *Walden ou a vida nos bosques*. Porto Alegre: L&PM.

- TOSTA, Lena. (2011). *Iogues Dissidentes. Pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS/DAN. Universidade de Brasília.
- TSING, Anna. (2008) The global situation. In INDA, Jonathan Xavier e ROSALDO, Renato. (eds.) *The anthropology of globalization: a reader*. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 66-98.
- TURNER, Victor e TURNER, Edith. (1982). Religious celebration. in TURNER, Victor (ed.). *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press. pp. 201-218.
- TURNER, Victor. (1982). Introduction in TURNER, Victor (ed.). *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press. pp. 11-30.
- VALLE, Tânia de Freitas. (2008). *Alto Paraíso, espaço místico e alternativo*. Alto Paraíso de Goiás: Agatha.
- VELHO, Gilberto. (1998). *Nobres & anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.
- VELHO, Gilberto. (2013a). Acusações: projeto familiar e comportamento desviante. in VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 52-61
- VELHO, Gilberto (2013b). O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. in VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 36-51
- WATTS, Allan. (1962). *The joyous cosmology: adventures in the chemistry of consciousness*. New York and London: Vintage Books
- WATTS, Allan. (2002). *A cultura da contracultura*. Rio de Janeiro: Editora Fissus.
- WILSON, Peter Lamborn. (2001). *Utopias piratas: mouros, hereges e renegados*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil.
- WOLF, Eric R. (1966) 1970. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- WOLF, Eric R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- WOLF, Eric R. (2003). Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In WOLF, Eric. *Antropologia e Poder*. Brasília: Editora UnB. pp. 93-114.
- WOORTMANN, Ellen. (1983). O sítio camponês. in *Anuário Antropológico*, n. 81. p.164-203.
- WOORTMANN, Ellen e WOORTMANN, Klaas. (1997). *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Ed. UNB, 1997.
- WOORTMANN, Klaas. (1990). Com parente não se neguceia. O Campesinato como ordem moral. in *Anuário Antropológico* 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília.