

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PAULO HENRIQUE CURI DIAS

Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística

São Paulo

2015

PAULO HENRIQUE CURI DIAS

Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística
(Versão original)

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Safra

São Paulo

2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES TRABALHOS, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Dias, Paulo Henrique Curi.

Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística / Paulo Henrique Curi Dias; orientador Gilberto Safra. -- São Paulo, 2015.

120 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Misticismo 2. Experiências religiosas 3. Psicanálise e religião 4. Espiritualidade I. Título.

B828

DIAS, P. H. C. Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística.

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À memória do professor Mário Ferreira, que ao longo dos anos me ensinou com tanta paciência, generosidade e bom humor os ‘mistérios maiores’ do universo, buscando sempre me mostrar que por trás da enigmática fronteira entre a forma e a não-forma encontram-se interpenetrações em um perpétuo brincar – lugar em que o dois se faz um, mas, sobretudo, em que o um se faz dois.

AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa só se fez possível graças à passagem única de cada um dos seres que atravessam meu caminho. Em especial:

Professor Gilberto Safra, querido amigo, mentor e orientador deste trabalho, por quem sempre me faltam palavras. Infinita gratidão pela pessoa que é, por ser um verdadeiro guardião do ontológico, por sua sensibilidade extraordinária, por seu acolhimento tão paciente comigo, pela poesia com que escreve e desvela o rosto icônico e singular de cada um e, acima de tudo, por preservar intacta sua humildade em todos os momentos. Obrigado por realizar *sobórnost*. Carinho infinito!

Meu tio José Carlos Curi, que muito bem sabe que sem seu apoio e profunda amizade jamais teria conseguido sustentar as agruras de meu caminho. Meu querido amigo Zack, nunca saberei como agradecer tudo o que fez por mim! Seu carinho, seu apoio sempre-presente e forte como uma rocha e, é claro, seu humor sem precedentes são a verdadeira experiência de amor que permitiram a sustentação de mim mesmo ao longo de todos esses anos.

Meu primo-irmão André Curi, em quem encontro tão profundo laço de amizade e companheirismo. Obrigado por ser parte tão importante da minha vida e poder preservar sua pureza na relação com o mundo. É só o começo de uma longa jornada juntos!

Vitória Gushiken – pessoa rara - que mostra com tanta beleza o que é a disponibilidade, o afeto e o amor. Sua abertura e dedicação com os laços que cria recuperam uma das faces mais importantes do mistério da alteridade, fazendo manifestar em experiência vivida o profundo cuidado com o outro. O tamanho de sua amorosidade é do tamanho infinito dos segredos da vida!

João Pedro Jávera, Petrovsky, por ter desde o início se ofertado em profundo gesto de amizade. Sua presença calorosa e terna, sua disponibilidade, gentileza e carinho me dão forças e incentivos que você mal pode imaginar! Agradeço muito também o afeto, apoio e receptividade de sua companheira Maria Inês Ribeiro.

Elton Souza, com quem posso compartilhar a solidão mais profunda de nossas experimentações internas, além de ser enorme companheiro também das experimentações cotidianas. Que grande mistério, o de encontrar no mais recôndito *habitat* do Ser a presença de um grande amigo! Muito obrigado por tudo!

Max Packer, meu querido amigo e gênio estético, que sabe de modo tão intenso que sem os escritos da última fileira do colegial não haveria caminho por onde seguir. Por sua entrega total à experiência sensorial da beleza, você abriu minhas portas para a verdadeira raiz da compreensão tântrica do universo.

Meu amigo de longa data Artur Lascala, por ser grande companheiro e o escudeiro fiel de minhas loucuras ao longo dos anos. Sua presença sempre verdadeira é muito fundamental em minha vida!

Maísa W. Gaiarsa, que de tanta intimidade e amizade pôde me ofertar até mesmo seu próprio lar para que fosse possível a inspiração e o espaço adequados para esse trabalho. Obrigado Misu por seu carinho, apoio e sensibilidade ao longo de todos esses anos! Aproveito também para agradecer seu consorte Fernão Morato, pela genialidade arquitetônica; e a ajuda e confiança de sua mãe Liane Weissmann.

Marina Carbonell, pelas experiências tão íntimas, significativas e fundamentais na constituição de mim mesmo, além de ter me apontado com tanta firmeza os riscos de uma espiritualidade narcisista.

Renata Rocha, por tantas caminhadas, tantos momentos, pela presença alegre e descontraída, mas ao mesmo tempo firme e cuidadosa quando precisa ser.

Bruno Gorgulho, pela amizade sempre segura e pela inteligência lúcida, discriminativa e aberta que me fazem crescer e aprender muito, desde tão cedo.

Robson Nakagawa, pela amizade que se inicia junto com esse trabalho e que já rendeu momentos tão valiosos!

Thales Twardowsky Ávila, por me dar a chance de conhecer em vida um ser Dostoeivskiano encarnado: sua presença inigualável e humor sem fronteiras – saiba bem – são a expressão de algo do sublime mistério do universo!

Priscila Checoli, pela espontaneidade, alegria e vitalidade sempre-presentes.

Vinicius Aguiar, pela amizade, cuidado e amorosidade.

Roberto Propheta, que na eterna diferença de nossas inúmeras e preciosas conversas - cosmológicas, ontológicas, clínicas, espirituais e também as profanas - me ajudou a compreender tanto da vida!

Gustavo Araújo, por ter me acompanhado em tanto e pela coragem de manter fina e apurada sua percepção do universo, fazendo poesia onde se deve.

Denise Aoki, por ter me aceito do jeito que sou e me ensinado tantas joias valiosas dos caminhos introspectivos da vida.

Aline Martins, por ser tão verdadeira e honesta com aquilo que nos faz humanos.

Rafaela Achatz, por ter compartilhado comigo a enorme profundidade de seu ser.

Mariana Aragão, pela força extraordinária, presença alegre e enorme abertura para o outro.

Matheus Penteado, por conseguir sustentar através de seu afeto e pureza uma experiência tão significativa de amizade com a vida e com aqueles que têm a sorte de tê-lo por perto.

Júlia Franco e Pedro “Zaik”, pela grande amizade e carinho!

André Balboni, pela presença mágica.

Andrés Antúnez, por estar sempre disponível e apoiar a realização desta pesquisa.

Walter Moure, por me ajudar - através de sua sensibilidade afiadíssima - a compreender um pouco mais de mim mesmo e dos outros que nos atravessam.

Kleber Barretto, pela presença tão luminosa e humor implacável, manifestando assim a encarnação mais contemporânea de Mullá Nasruddin!

Sri Prem Baba, pelos incontáveis presentes e auxílio inestimável na abertura das portas de minha própria interioridade.

Mooji, pela abordagem simples e direta da Realidade, pelo calor de seu abraço e pelo profundo acolhimento em um dos momentos mais árduos e delicados de minha travessia.

Leonete do Nascimento Silva, a Tata, por ter cuidado de mim por tanto tempo com uma dedicação, carinho e amor inigualáveis!

Minha querida avó Silvia Curi, por ter me apoiado e me sustentado incondicionalmente ao longo de toda minha vida com sua disponibilidade infinita. Alegria, alegria!

Meu pai, por ter me ensinado a ser rigoroso e ambicioso em minhas empreitadas, além de inspirar profundamente meu interesse pelos mistérios do ser humano.

Minha mãe, por toda a ternura e o amor, cuja presença me fizeram buscar o eterno.

Agradeço também em muito o apoio financeiro da FAPESP, sobretudo por ter confiado em uma área de pesquisa que costuma encontrar resistência acadêmica.

Pensai como se cada um de vossos pensamentos tivesse de ser gravado a fogo no céu, para que todos e tudo o vissem. E, verdadeiramente, assim é. Falai como se o mundo todo fosse um único ouvido atento a escutar o que dizeis. E, verdadeiramente, assim é.

Agi como se todos os vossos atos tivessem de recair sobre vossa cabeça. E, verdadeiramente, assim é.

Desejai como se vós fosseis o desejo. E, verdadeiramente, o sois.

Vivei como se vosso Deus, Ele próprio, tivesse necessidade de vossa vida para viver a dele. E, verdadeiramente, Ele necessita.

RESUMO

DIAS, P. H. C. **Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística.** 2015. 120f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este estudo busca questionar algumas das bases epistemológicas da psicologia clínica em relação à espiritualidade e à mística. Partindo da discussão entre Freud e o escritor francês Romain Rolland a respeito do “sentimento oceânico” (baseado na correspondência entre eles no período de 1927 a 1931), abordaremos a compreensão da natureza ontológica da experiência de união com o universo (como descrito por Rolland) em um duplo vértice: tanto como um subproduto de dinâmicas psicológicas (inerentemente patológicas ou não) ou como uma experiência ontológica de alteridade, mais bem compreendida através de uma abordagem não psicológica que possa investigar seu significado em consonância ao registro da condição humana em si. Nessa última perspectiva, estaremos acompanhados da obra de Gilberto Safra, que em seus escritos evidencia uma preocupação com a busca de uma concepção antropológica que aborde o ser humano em toda sua complexidade, evitando o possível reducionismo psicológico de temas e áreas que possam se relacionar a outras categorias de experiência, como a religiosidade e a espiritualidade. Como eixo central dessa discussão, utilizaremos a vida do místico Indiano Ramakrishna Paramahansa (1836-1886) para ilustrar esses diferentes modos de se abordar a experiência espiritual. Ramakrishna foi uma das principais fontes das construções de Rolland acerca da religiosidade, levando o autor francês a escrever uma de suas principais biografias (“*A vida de Ramakrishna*”, 1929), que teve um importante impacto na recepção ocidental de concepções espirituais orientais. Contemplando exemplos da vida de Ramakrishna, através de uma leitura fenomenológica-hermenêutica da obra de Rolland (que abarcam desde sua infância até seu período como um famoso mestre espiritual na Índia), será apresentado, em cada um desses períodos, diferentes perspectivas de autores que consideram Ramakrishna tanto em uma chave psicológica-psicopatológica quanto em uma abordagem que inclua um registro espiritual não redutível a dinâmicas psíquicas em sua vida. Dentro desse estudo, nós percebemos que há uma limitação inerente às leituras exclusivamente psicológicas das experiências místicas, assim como há uma limitação das leituras exclusivamente espiritualistas. Assim, ao apresentar tal discussão nós pretendemos repensar a posição que a espiritualidade e a mística ocupam na prática clínica, tanto para

reformular sua compreensão em psicoterapia quanto para expandir as concepções éticas e antropológicas subjacentes ao entendimento clínico da condição humana.

Palavras-chave: Misticismo, Experiências Religiosas, Psicanálise e Religião, Espiritualidade.

ABSTRACT

DIAS, P. H. C. **Ramakrishna: a clinical investigation of mystical experience.** 2015. 120f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This study aims at questioning some of the epistemological basis of clinical psychology concerning mystical experience and spirituality. Focusing on the discussion between Freud and French author Romain Rolland regarding the “oceanic feeling” (based on their letters’ exchange from 1927 to 1931), we will question the comprehension of the ontological nature of the feeling of union with the universe (as described by Rolland) through a twofold bias: either as a by-product of psychological dynamics (inherently pathological or not) or as an ontological experience of alterity, better comprehended through a non-psychological approach that investigates its inner meaning regarding the human condition as such. In the latter perspective, we will be accompanied by the work of Brazilian author Gilberto Safra, whose clinical writings are concerned with an anthropological conception that approaches the human being in its own complexity, avoiding possible psychological reductionism of themes and issues that relate to other areas of experience, such as religiosity and spirituality. As the main axis of this discussion, we will utilize the life of Indian mystic Ramakrishna Paramahansa (1836-1886) to illustrate these two different ways of approaching spiritual experience. Ramakrishna has been himself one of the main sources of Rolland’s constructions on religiosity, leading the French author to write one of his main biographies (“*The life of Ramakrishna*”, 1929), which had an important impact on Western reception of Eastern spiritual conceptions. Contemplating examples from Ramakrishna’s life through a phenomenological-hermeneutical reading of Rolland’s work (that range from his childhood to his period as a famous spiritual master in India), we will present, in each situation, different perspectives from authors that either consider Ramakrishna exclusively on a psychological-psychopathological note or through a perception of a spiritual dimension non-reducible to psychical dynamics inherent to his life and teachings. Within this framework, we have come to realize that there are inherent limitations on a solely psychological reading of mystical experience, as well as a limitation on an exclusively spiritual approach. Therefore, by presenting such discussion we intend to rethink the position mysticism and spirituality occupy in clinical practice, both to reformulate their understanding in psychotherapy and as a way of

enlarging the anthropological conceptions inherent to clinical understanding of the human condition.

Keywords: Mysticism, Religious Experiences, Psychoanalysis and Religion, Spirituality.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. MÍSTICA E CLÍNICA.....	22
2.1. ESCOLA CLÁSSICA	29
2.2. ESCOLA ADAPTATIVA	30
2.3. ESCOLA TRANSFORMACIONAL	31
3. O SER: RAMAKRISHNA	35
3.1. O CENÁRIO.....	35
3.2. O DIÁLOGO FREUD-ROLLAND.....	39
3.3. DESENVOLVIMENTOS POSTERIORES	45
4. METODOLOGIA: A MÍSTICA NA CONSTRUÇÃO DE UM OLHAR.....	50
5. A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO – A CRIANÇA RAMAKRISHNA	56
5.1. CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS	56
5.2. A INFÂNCIA, PRELÚDIO DO SER	59
6. O ANSEIO PELA MÃE DIVINA – O JOVEM RAMAKRISHNA	67
7. OS (NÃO-)LIMITES DA CONSCIÊNCIA EM EXPERIMENTAÇÃO ESPIRITUAL – O ADULTO RAMAKRISHNA	78
7.1. ISSO! ISSO!	81
7.2. NÃO ISSO! NÃO ISSO!	83
7.3. ISSO! NÃO ISSO!.....	88
8. O RETORNO À MATERIALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS – O MESTRE RAMAKRISHNA	95
8.1. A ABORDAGEM ESPONTÂNEA DO DIVINO	96
8.2. OS DISCÍPULOS E O ERÓTICO EM RAMAKRISHNA.....	99
8.3. NAREN, ENCONTRO ENTRE POLARIDADES	108
8.4. A MORTE	111
9. CONCLUSÕES.....	114
REFERÊNCIAS	117

1. INTRODUÇÃO

Ser uma pergunta em devir: numa perspectiva mística¹, antes de esta pesquisa se constituir como fruto de uma indagação específica daquele que a produz, é, em verdade, o próprio pesquisador a encarnação da pergunta originária da qual este estudo é uma travessia. Nesse ponto de vista, buscar um caráter autoral para cada palavra aqui escrita é um profundo equívoco, pois se torna nítido que é o próprio autor, constituído como tempo e corporeidade, apenas um derramamento da pergunta fundamental que se cria e se move ao longo de uma jornada. Nela, cada peça encontrada é uma lembrança da próxima esquecida, um eterno brincar que, gesto a gesto, tece o misterioso rosto de um silêncio atemporal em meio à ilusão da cronologia. Esta dissertação torna-se, assim, um momento do fluxo da existência da qual o autor é apenas passagem – e, como ponto numa linha que se estende ao infinito, só pode existir enquanto comunidade na sucessão de pontos que a compõe. É por esta razão que se torna imprescindível, antes de entrarmos na pergunta em si, compreender seu movimento até aqui.

Para introduzir o tema, compreendo “espiritualidade” como o modo de estar no mundo em que a pessoa se coloca para além de si mesma em direção a um sentido último da existência, ou, como na perspectiva de Safra (2006), pela possibilidade de a pessoa estabelecer sua própria existência em harmonia com sua concepção de absoluto, nesse sentido expandindo a si mesma para além de sua identidade exclusivamente psicológica. O caminho espiritual pode abrir espaço para o registro propriamente experimental do absoluto: a via mística, como veremos com mais detalhes nos capítulos subsequentes da pesquisa.

Minha trajetória pessoal pelo tocante ao espiritual se constituiu, até aqui, como um complexo e intenso percurso emaranhado na fina fronteira entre o sublime e a angústia. Percorrendo uma extensa multiplicidade de caminhos, tive a oportunidade de mergulhar em amplas experimentações em busca de uma vivência direta com uma realidade que, paradoxalmente, habitaria o mais fundo do meu ser enquanto estaria para sempre além de mim mesmo.

¹ A conceituação da “mística” será desenvolvida nos capítulos introdutórios da dissertação, mas por ora a compreenderemos, em companhia de Zaehner (1957), como uma situação experiencial de acesso à divindade por meio da qual a pessoa sente alcançar uma união com algo imensamente maior que o eu empírico. Embora existam diferentes práticas e concepções místicas, há uma convergência na maneira de se compreender o universo como uma unidade atemporal, da maneira como formulo no início dessa introdução.

O pico desse processo foi uma viagem realizada ao longo de 14 meses pela Índia e pelo Nepal. Nesse período, pude ter grande proximidade com alguns dos mais reconhecidos professores espirituais contemporâneos, experimentar a absorção na vida de monastérios e me dedicar às inúmeras práticas que recebi ao longo do percurso. Em certa medida, muitas das minhas perguntas puderam, no decorrer da viagem, ser respondidas na forma de experiências.

O retorno foi marcado pela tentativa de integrar e elaborar a quantidade e a intensidade das vivências que tive ao longo da viagem. Uma das etapas mais fundamentais desse processo aconteceu ao longo da redação de um texto², orientado também pelo professor Gilberto Safra, em que além de descrever as particularidades dos principais professores espirituais e centros pelos quais passei, busquei responder à grande pergunta que me inquietava. Estava começando a perceber que a chave-mestra do que nomeava de espiritual não residia somente no acesso às experiências místicas, mas na maneira como o mundo material poderia se entrelaçar a elas. Embora muitos místicos falem de um mesmo substrato universal e perene que permeia a vivência direta do absoluto, cada um deles compreendia, interpretava e se posicionava frente à materialidade de maneiras extremamente diversas e idiossincráticas. Aqui, a grande multiplicidade de caminhos que tive a oportunidade de conhecer serviu, simultaneamente, como elemento de conversão (na medida em que todos eles apontam para uma mesma meta) e como elemento de divergência (pela maneira como cada professor/instituição/tradição trata o universo material de modos singulares).

Tornava-se nítido, assim, que quanto mais aprofundava minhas pesquisas pessoais e também acadêmicas nos estudos em mística e espiritualidade, mais precisaria compreender como esse registro de experiências poderia se relacionar com os aspectos materiais do mundo, ou seja, com a constituição da psique, com a corporeidade, com os determinantes culturais e sociais e, ainda, de que modo este tema poderia estar implicado na psicologia como um todo e na prática clínica. No fundo, comecei a me perguntar: qual a relação entre o psicológico e o espiritual? Entre os conflitos psíquicos e as experiências místicas? Ou, ainda, como poderia este núcleo mais profundo de mim mesmo se relacionar àquilo que, cotidianamente, conhecia como minha identidade pessoal?

Embora a escrita desse texto tenha sido riquíssima na elaboração dessa interface entre psicologia e espiritualidade, a árdua tarefa de organizar um conteúdo vivencial de grande densidade e a amplitude excessiva de temas tornavam distante, ainda, o aprofundamento adequado acerca do nó entre imanência e transcendência nas práticas

² Esse texto tornou-se Iniciação Científica realizada em 2011 no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, intitulada “Sobre Pontos e Linhas”.

espirituais³. Meu interesse crescente pela clínica e pelos estudos acadêmicos levou-me a elaborar mais profundamente esta questão, mas de uma maneira que pudesse estar em diálogo com a psicologia com suficiente especificidade e que fosse relevante do ponto de vista terapêutico.

Percebi que o diálogo entre espiritual e material estava igualmente presente na maneira como a psicologia poderia compreender a espiritualidade e os fenômenos místicos, e que seria fundamental compreender como estes podem ser tratados e considerados na prática clínica. Seriam as experiências místicas regressões narcísicas ou aberturas a uma alteridade ontológica? Seria o caminho espiritual uma fuga das dificuldades da vida ou, ao contrário, um ato de coragem frente à condição humana? Notei, também, que o cuidado com que o professor Gilberto Safra tratava destas questões ao abordar o ser humano a partir de suas características ontológicas essenciais⁴, em que a dimensão da mística e da espiritualidade estaria incluída, era uma oportuna abertura para falar desse tema central em meu percurso.

Faltava, apenas, encontrar um eixo de pesquisa compatível a todos estes requisitos: (a) ser abertura para a pergunta sobre imanência e transcendência; (b) ser específico o suficiente para permitir o aprofundamento sobre a questão; (c) que tratasse da compreensão de experiências místicas; (d) que estivesse em diálogo com a psicologia; e (e) que pudesse ser estudado e discutido com rigor acadêmico e suficiência de bibliografia.

Pela natureza do trabalho, seria fundamental que contemplássemos a vida de um místico, sobretudo de alguém cuja própria biografia fosse encarnação dessa interface entre espiritual e material. Lembrei-me de muitos deles que foram de extrema importância no meu percurso, mas nenhum me parecia mais relevante para o texto quanto àquele que sempre me inspirou por sua extrema emotividade, intensidade e espontaneidade: Ramakrishna⁵. Foi quando, num momento de insight duplo, recordei-me o quanto ele mesmo havia sido fundamental na história da psicanálise, por ter sido pano de fundo na discussão entre Freud e o escritor Francês Romain Rolland⁶ acerca do “sentimento oceânico”. Rolland, ele mesmo,

³ Utilizo os conceitos de imanência e transcendência como análogos à interface entre material e espiritual – a transcendência (ou o espiritual) representa as experiências decorrentes da jornada em direção à expansão da consciência para além da fronteira do “eu” psicológico; e a imanência (ou o material) os aspectos materiais e psíquicos relativos à existência da pessoa no mundo, incluindo sua corporeidade, sua historicidade e sua biografia.

⁴ Safra (2006) busca abordar o ser humano em toda sua complexidade, evitando posições epistemológicas excessivamente racionalistas e objetificantes. Discutiremos esta abordagem no capítulo seguinte.

⁵ Ramakrishna Paramahansa (1836-1886), reconhecido místico Indiano, fundamental no cenário espiritual contemporâneo. Sua vida servirá como eixo dos problemas abordados nesta pesquisa e, deste modo, será detalhada *a posteriori*.

⁶ Romain Rolland (1866-1944), escritor e biógrafo francês, vencedor do Prêmio Nobel de Literatura (1915) e correspondente de Freud. Seu trabalho também será aprofundado nos capítulos seguintes desta pesquisa.

havia escrito uma das muitas biografias de Ramakrishna e enviado uma carta à Freud como resultado de sua indagação quanto ao estatuto existencial da mística, discordando da posição exclusivamente psicológica da visão freudiana acerca dos fenômenos religiosos. A dissertação possuía agora seu eixo fundamental.

Afortunadamente, quanto mais me sentia seguro do eixo escolhido para o texto, mais descobria que Ramakrishna já estava inserido num amplo debate, em especial no campo da psicologia, e que me fornecia cada vez mais instrumentos preciosos para trabalhar o tema. A pergunta fundamental de minha dissertação - a relação clínica entre psicológico e espiritual através da mística - estava lançada à minha frente na medida em que encontrava um espectro de interpretações da vida de Ramakrishna que iam das mais altas considerações e reverências como mestre espiritual até leituras onde o místico aparece como alguém sofrendo de graves perturbações mentais, estruturas psicóticas e até mesmo sendo acusado de pedofilia homossexual. Tornava-se rico o cenário para o debate ao qual me proporia aqui, em que, através da vida de tão célebre místico, colocaria em evidência uma dupla maneira de se compreender o tema: pelo registro de um subjetivismo psicológico (onde se enquadrariam as visões patologizantes) ou através de uma perspectiva que englobasse o ser humano também para além de seu registro psíquico. Essa dupla possibilidade de abordar o tema poderia também, como veremos à frente, abrir caminho para uma terceira via que pudesse conceber ambos os registros e compreender a fronteira entre eles.

Passei a compreender, desse modo, que nenhuma pergunta parece ser tão importante, na trajetória singular de um místico, quanto àquela que se desdobra no delicado laço por onde se cruzam imanência e transcendência. Ramakrishna, e com ele todo o percurso desta dissertação, passariam a ser atravessamentos encarnados deste enigma originário – e, para fazer-lhe justiça, a arquitetura do texto precisaria corresponder à musicalidade própria deste mistério, a começar por suas características definidoras, como passaremos a ver daqui em diante.

Esse paradoxo fundamental entre espiritual e material pode ser compreendido à luz de uma extensa multiplicidade hermenêutica. Uma maneira particular é a de Dionísio⁷, que em sua *“Teologia mística”* (2005) distingue dois modos de se conceber o Divino: a via negativa (apofática) e a via positiva (catafática). Na primeira, Deus é desvelado por aquilo que não é: as limitações do mundo da forma não podem jamais conter o absoluto e, deste modo, Sua infinitude é revelada pelo contraste com o finito, sua eternidade pelo contraste com

⁷ Dionísio Aeropagita (ou Pseudo-Dionísio), místico e teólogo Cristão que viveu provavelmente entre os séculos IV e V d. C., responsável por um conjunto de textos teológicos de inspiração mística.

o tempo e Sua imaterialidade pelo contraste com a matéria. Assim, por negar que Deus possa estar contido e apreendido em qualquer parte, a via apofática revela Seu rosto de eterno mistério.

Do outro lado, na posição catafática, Deus é desvelado por aquilo que Ele é: embora o absoluto seja inefável e inatingível, nada pode Lhe escapar – se Deus está para além da finitude, no entanto Ele também está encarnado nela, se Deus está para além da matéria, nada pode existir que não seja fruto de seu sopro originário, se está para além do tempo, o que é este senão uma parte de Seu próprio corpo? Desse modo, afirmando a realidade de Deus em todo o universo manifesto, a via catafática lhe revela seu rosto corporificado. Essas duas vias serão fundamentais na compreensão do místico e do tema que estudaremos adiante.

Início, então, o percurso desta pesquisa pela via catafática, buscando apresentar no que, de fato, consiste a peregrinação deste texto e qual sua pergunta singular. Desdobrando-se no terreno duplo das experiências místicas e da personalidade de um místico, o objetivo central deste estudo é abrir caminho para compreender algumas particularidades desses fenômenos, a partir do diálogo entre os modos essenciais de como eles podem ser interpretados no campo da psicologia. Mais especificamente, trata-se de investigar e problematizar os critérios de compreensão psicológica da experiência mística levantados a partir do diálogo entre Freud e Romain Rolland, utilizando como eixo condutor uma análise fenomenológica-hermenêutica da biografia de Ramakrishna escrita pelo autor francês.

No terreno da hermenêutica psicológica da mística, duas posições antagônicas se destacam: a primeira compreende os fenômenos místicos como nascidos de dinâmicas intrapsíquicas subjetivas (frequentemente associadas a estruturas psicopatológicas regressivas), enquanto que a segunda compreende a mística em seu caráter de alteridade, ou seja, atribuindo-lhe um estatuto de realidade com a qual o místico dialoga e se coloca em experiência – aqui, como abertura de si mesmo e não como produto de dinâmicas intrapsíquicas. Uma das maneiras de se compreender tal divisão é através da conceituação de Safra (2006), que critica o modelo de abordagem do ser humano visto somente pelo registro psíquico. O autor enfatiza a necessidade de se compreender a pessoa a partir de sua complexidade, através de uma perspectiva que atente à condição humana como um todo, oferecendo-lhe, assim, um olhar que nomeia de ontológico (tema que veremos de modo aprofundado no capítulo seguinte).

Além desta divergência epistemológica, o tema das experiências místicas também se constitui como uma fronteira ainda nebulosa e, por vezes, considerada obscura por pesquisadores. Diferentes escolas de pensamento têm suas leituras particulares sobre o

assunto, o que frequentemente cria um campo de discussão vago e esparso. A pergunta pela distinção entre um modo de se abordar o humano através de uma leitura exclusivamente psíquica ou por um modelo ontológico não redutível ao psíquico pode ser uma importante chave para elucidar essa problemática, pois permite que, ao invés de partirmos de paradigmas específicos acerca deste tema (por exemplo, a visão de Carl G. Jung, as diferentes perspectivas das escolas de psicologia transpessoal, a posição de William James etc.), contemplemos a raiz pela qual tais divergências sobre os místicos se assentam. Essa maneira de se aproximar do problema pode ser uma oportunidade interessante de discuti-lo internamente ao campo, evitando a eleição de conceitos, argumentos e posições que lhe sejam exteriores e que lhe imponham uma visão excessivamente específica. Desse modo, pretendo assumir uma postura mais indutiva do que dedutiva, buscando estabelecer um modo rigoroso de tratar o assunto.

Nesse sentido, pareceu-me muito oportuno e adequado que esta pesquisa nasça a partir do diálogo estabelecido por aquele que, dentro da história da psicologia, represente uma de suas principais influências epistemológicas: Freud. É tendo as raízes em seu pensamento que a pergunta fundamental desta dissertação poderá voar para horizontes mais distantes. O diálogo entre Freud e Rolland aparece aqui como metáfora precisa do debate entre psíquico e espiritual acerca das experiências místicas: são eles que, nesta pesquisa, levantam o tema e agem como representantes ímpares das posições divergentes, embora no decorrer da dissertação tenham que abrir espaço para debates mais aprofundados.

Se a escolha por Freud pode evitar maiores justificativas por conta de sua importância irrevogável em epistemologia clínica, o mesmo pode ser dito a respeito, considerando-se sua relevância no cenário espiritual, daquele cuja vida este texto toma emprestada para servir-lhe de eixo. A escolha por Ramakrishna, elencado como fio condutor através do qual a pergunta desta pesquisa será veiculada, é baseada em três motivos centrais, a saber: (a) pela singularidade de sua vida, marcada por comportamentos muitas vezes curiosos e frequentemente extravagantes, fecundo cenário para os termos desta discussão; (b) pela suficiente disponibilidade de registros biográficos, especialmente aqueles redigidos por discípulos próximos (sem desconsiderar, evidentemente, que tais relatos não são isentos da afetividade de seu redator, de problemas de tradução e de informações omissas e/ou distorcidas); e (c) pelo fato de que Ramakrishna já é amplamente estudado academicamente, tanto através dos aspectos teológicos e filosóficos quanto dos psicológicos. Um amplo debate vem se construindo, especialmente a partir da metade do século passado, acerca de sua vida,

de seu comportamento e de seus ensinamentos e, de maneira conveniente para os fins deste texto, uma porção significativa destes estudos se insere no campo da psicanálise.

Do ponto de vista catafático, desse modo, esta pesquisa se constitui como uma aproximação do tema da mística na clínica psicológica, interpretada fenomenologicamente a partir da vida de Ramakrishna e atravessada pela interface entre o psíquico e o espiritual a partir do diálogo com diversos autores.

Considero importante, neste momento inicial do texto, realizar também uma aproximação apofática de seu conteúdo, isto é, descrever aquilo que a pesquisa não é, a fim de que sua rota possa ser traçada de uma maneira clara e sem desvios de sua proposta originária. Dois pontos me parecem cruciais de serem elucidados pela via negativa: (a) a pesquisa não é uma reconstrução precisa da vida de Ramakrishna, nem uma análise histórica rigorosa de seu caminho, pois se faz necessário considerar os limites materiais deste trabalho, que não possui condições de se debruçar sobre as características filológicas de suas biografias. Para tanto, seria necessária uma inviável pesquisa de campo e muita atenção aos problemas de tradução dos textos originais, algo que por si só já é ampla fonte de polêmicas nos estudos acadêmicos de Ramakrishna; e (b) a pesquisa não é uma investigação sobre a compreensão de Freud a respeito dos fenômenos místicos e religiosos (para isto, ver dissertação de Maciel, 2007) e muito menos do trabalho literário de Romain Rolland – ambos aqui serão concebidos na condição de representantes da pergunta a qual o texto procurará responder. Isso não significa que alguns pontos fundamentais da perspectiva freudiana serão negligenciados, mas implica em deixar claro que compreender seu ponto de vista não é o interesse maior deste estudo, muito menos sua exclusividade.

Assim, antes de iniciar o estudo *per se* a partir de Ramakrishna, irei, ainda a título de introdução, apresentar mais especificamente estes modos de se abordar a mística no campo da psicologia e a justificativa de estudo do tema (capítulo 2), conceber um panorama básico da vida de Ramakrishna e de seus intérpretes (capítulo 3) e, por fim, estabelecer o método através do qual será possível a aproximação desse místico para que a pergunta fundamental da dissertação seja colocada em movimento (capítulo 4).

2. MÍSTICA E CLÍNICA

Antes de abordarmos a vida de Ramakrishna, é necessário delinear um breve panorama a respeito do lugar da mística na clínica psicológica e fundar os alicerces que guiarão a pergunta fundamental da dissertação. Questionar-se sobre tal tema é colocar-se frente a um debate complexo e multifacetado cuja investigação exige um olhar atento para alguns dos aspectos fundantes da compreensão psicológica de ser humano e prática terapêutica. Esse tema, aqui, será conduzido não apenas como uma pergunta a ser inserida numa determinada tradição metapsicológica, mas sim na posição de questionamento fundamental frente às próprias bases do pensamento clínico.

Alguns autores (RIBEIRO, 2004; SAFRA, 2006; WILBER, 1999) vêm apontando certa negligência de algumas escolas terapêuticas ao repensar as particularidades de questões referentes à ordem do espiritual, do religioso e da mística que, embora perpassem amplamente toda a história da filosofia, da psicologia e do pensamento humano de um modo geral, ainda ocupam uma posição tímida no escopo de pesquisas clínicas. Nas palavras de Ribeiro (2004):

A Psicologia, sobretudo a Psicologia Clínica, em algumas escolas, tem vivido um longo e calculado silêncio no que diz respeito à religião, à espiritualidade, à ideia de Deus. Defino tal atitude como um mecanismo de racionalização: nego aquilo com que não posso lidar, ou lido com indiferença com as coisas que ultrapassam minha capacidade de explicá-los. (p. 24).

As dificuldades inerentes ao tratamento do tema se iniciam pela própria conceituação. Existe, no campo semântico relativo aos temas da religião e espiritualidade, uma grande indefinição conceitual que muitas vezes é problema determinante na compreensão de tais assuntos. Termos como “religião”, “religiosidade”, “espiritualidade”, “sagrado” e “mística” frequentemente são utilizados de modo pouco criterioso e algumas vezes concebidos como sinônimos. Partiremos aqui da conceituação de Safra (2007) que, preocupado principalmente com as implicações clínicas do assunto, considera necessária uma discriminação rigorosa entre tais noções. Desse modo, em sua visão, “religião” diz respeito a um conjunto de dogmas, crenças, princípios e valores compartilhados por um determinado grupo em relação a uma forma de conduta da própria vida. Já o termo “religiosidade” está mais relacionado a uma concepção singular que cada indivíduo apreende como Divino ou absoluto, o que pode incluir também uma religiosidade ateia.

Por outro lado, “espiritualidade”, na perspectiva de Safra (2006), refere-se a uma atribuição de sentido que um indivíduo dá à própria existência, ou seja, quando este concebe um caminhar que vá além de si em direção a um sentido último, ou, em suas palavras, “é o fenômeno que se origina pela possibilidade de a pessoa por a si mesma e a sua existência em consonância com sua concepção de absoluto ou do divino.” (SAFRA, 2006, p. 116). O conjunto de fenômenos relacionados à “mística”, por sua vez, diz respeito a um tipo particular de vivência interior, no acesso a percepções que podem ser consideradas como correlativas à noção de divino, agora no âmbito da própria experiência, e não mais como concepção.

A palavra mística origina-se da língua grega, na qual aparece como adjetivo *mystikós*, que remete ao sentido de fechar a boca e os olhos, referindo-se ao mistério. O seu uso remete a Grécia clássica com as suas religiões de mistério. Gradualmente, a palavra passou a ser utilizada para designar uma situação experiencial de acesso à divindade e um modo imediato de alcançar o conhecimento. Zaehner (1957) assinalou que a mística se constituiria por um modo de consciência por meio da qual a pessoa alcança uma união com algo imensamente maior que o eu empírico.

A complexidade conceitual do tema é colocada por Evelyn Underhill⁸ (1911/1961), em sua obra “*Mysticism*”⁹, da seguinte maneira:

Uma das palavras mais abusadas da língua inglesa, ela foi utilizada de modos diferentes e, muitas vezes, mutuamente excludentes pela religião, poesia e filosofia: foi reivindicada como um pretexto para todo tipo de ocultismo, transcendentalismo fraco, simbolismo insípido, sentimentalismo religioso ou estético, e má metafísica. (p. XIV, tradução nossa)

Para, em seguida, definir sua concepção de mística:

Falando genericamente, eu a compreendo como sendo a expressão da tendência inata do espírito humano dirigida à completa harmonia com a ordem transcendente, qualquer que seja a fórmula teológica na qual essa ordem é compreendida. Essa tendência, nos grandes místicos, gradualmente captura todo seu campo de consciência; domina suas vidas e, na experiência chamada de “união mística”, atinge sua finalidade. Quer seja essa finalidade chamada de Deus do Cristianismo, a Alma-do-Mundo do Panteísmo, o Absoluto da Filosofia, o desejo de atingi-la e o movimento em sua direção – enquanto isto é um processo de vida genuíno e não uma especulação intelectual – é o próprio tema do misticismo. Eu acredito que esse movimento representa a verdadeira linha de desenvolvimento da mais alta forma de consciência humana. (pp. XIV-XV, tradução nossa)

⁸ Escritora inglesa reconhecida por trabalhos importantes no campo da mística e da espiritualidade. Viveu entre 1875 e 1941.

⁹ Apesar dos conceitos de “mística” e “misticismo” serem muitas vezes utilizados com significados distintos, para os fins deste estudo estes serão tomados como sinônimos.

Do ponto de vista histórico, Velasco (2004) afirma que a palavra mística, inicialmente, foi utilizada como adjetivo para designar pessoas que viviam experiências místicas e só gradualmente passou a ser utilizada como substantivo para se referir a um objeto do saber religioso, que foi denominado de teologia mística. O fenômeno atravessou as fronteiras das religiões e a mística passou a indicar um complexo fenômeno, presente nos mais diversos modos de espiritualidade.

Pouco a pouco, não só no campo das religiões, mas também nas ciências humanas, os fenômenos místicos foram abordados com maior frequência e diferentes aspectos relacionados ao tema começam ser considerados, tais como: a linguagem mística, estados de consciência, fenômenos psicofísicos, sociais e psicológicos. Do ponto de vista psicológico, as experiências místicas foram tratadas como realizações peculiares afetando diferentes elementos da interioridade humana, como a razão, o sentimento, a vontade ou a totalidade da vida do sujeito.

Os estudiosos desse tema muitas vezes distinguem experiências místicas religiosas das profanas, que serão descritas como um tipo de experiência na qual a pessoa tem a convicção de ter entrado em contato com um fenômeno para além do registro visível e ter, em decorrência dessa experiência, descoberto uma realidade ou facetas da realidade totalmente novas.

No campo da psicologia, é necessário nos referirmos ao trabalho pioneiro de William James (1902/1991), que descreve como uma das características essenciais da experiência mística a inefabilidade:

A mais jeitosa das marcas pelas quais classifico de místico um estado de espírito é negativa. Quem a experimenta diz incontinenti que ela desafia a expressão, que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo. Disso se segue que a sua qualidade precisa ser experimentada diretamente; não pode ser comunicada nem transferida a outros. Por essa peculiaridade, os estados místicos semelham muito mais estados de sentimento do que estados de intelecto. [...] Se nos faltar o coração ou o ouvido, não poderemos interpretar com justeza o músico nem o amante, e seremos até capazes de considerá-los donos de espíritos fracos ou absurdos. Para o místico, quase todos conferimos às suas experiências um tratamento igualmente incompetente. (p.237)

Ainda no campo psicológico, outros autores também contribuíram para a discussão do tema. Pierre Janet (1926/1991) apresentou um interessante trabalho, no qual discute o delírio religioso de uma paciente (denominada de Madeleine) que foi tratada por ele por vinte e dois anos. A paciente apresentava êxtases místicos e tinha em seu corpo os estigmas do Cristo. Janet, embora tenha buscado abordar a causa de um modo menos reducionista,

concluiu que a atividade mental do êxtase seria de qualidade inferior, fruto de uma regressão, como aquelas que acontecem em crianças. Este caso será também abordado em capítulos posteriores deste estudo, uma vez que Clément e Kakar (1997) construíram um texto que compara a experiência de Madeleine com a de Ramakrishna, na obra “*A louca e o santo*”.

Alguns pesquisadores, no entanto, insistiram sobre a importância de não se abordar o tema da mística de um modo reducionista. Entre eles, seria importante mencionar o trabalho de Delacroix (1908), que buscou realizar uma análise detalhada dos místicos cristãos, concluindo que na vida mística não se produziria um empobrecimento da vida psíquica, mas sim um enriquecimento da interioridade da pessoa.

A partir do trabalho de William James, embora se reconheça que o fenômeno místico ocorreria na vida afetiva (na vontade do indivíduo), será ressaltado o seu aspecto noético, ou seja, uma modalidade de conhecimento do real por meio de uma penetração intuitiva da realidade, em sua alteridade mais radical.

Para melhor caracterizar a complexidade do fenômeno místico, precisamos assinalar que ele acontece descrito algumas vezes como união com uma realidade maior ou absoluta (portanto em uma direção de positividade), ao mesmo tempo em que também é descrito no polo da negatividade, ou seja, como experiência que consiste em ter nenhuma experiência. Essas são denominadas de mística da ausência, perspectiva descrita, por exemplo, por João da Cruz, ou T. S. Elliot.

O fenômeno místico foi também abordado pela psicanálise, mas de que modo? O tema é relevante, do ponto de vista clínico, por um duplo motivo – poderíamos inclusive, antecipando um vocabulário que desenvolverei a seguir no texto, afirmar que há uma finalidade ôntica (relativa à *práxis* clínica *per se*) e uma ontológica¹⁰ (dirigida às fundações do pensamento clínico) ao se tratar do tema. A preocupação ôntica diz respeito aos modos pelos quais as experiências místicas de um paciente podem ser abordadas pelo terapeuta. Assim, na condição de um diagnóstico diferencial, o aprofundamento do tema é essencial para se estabelecer as bases por onde a mística pode ser compreendida e quais os manejos clínicos adequados nas situações onde tais fenômenos podem surgir. Segundo o psicanalista norte-americano Michael Eigen (1998):

Muitos pacientes têm experiências místicas. Algumas têm o poder de transformar vidas. Outras são mal utilizadas e tornam-se destrutivas. A terapia pode ajudar as

¹⁰ Conceituação desenvolvida por Martin Heidegger (1927/2001). O ôntico refere-se ao plano do ente, do imanente, ou, de modo geral, aos acontecimentos no mundo. Já o ontológico diz respeito ao plano do Ser, ou às possibilidades fundamentais que estão para além do ente, como veremos a seguir.

peessoas a usarem suas capacidades místicas com mais proveito. Toda experiência pode ser reduzida a seu aspecto defensivo. Não se deve prematuramente interromper o fluxo de experiência e significado por uma ideologia ou viés demasiadamente rígido. (p. 42, tradução nossa)

Ou, ainda, segundo Safra (2013), abordando a importância do conhecimento do tema no âmbito da psicanálise:

Considero que compreender o modo pelo qual a religiosidade e a espiritualidade se constituem no ser humano é fundamental para o psicanalista. No mundo contemporâneo a questão da religiosidade e da espiritualidade é tema urgente para que possamos ter elementos que nos ajudem a abordar psicanaliticamente fenômenos como os fundamentalismos, a ausência da experiência do sagrado, as novas modalidades de subjetivação, entre outros fenômenos. Do ponto de vista do manejo clínico é fundamental o trabalho que auxilie o paciente a situar-se diante do porvir, diante de “O”, diante do transcendente para que lhe seja possível a sustentação de uma espiritualidade ansiada, quer seja ela atea ou crente. (p. 102)

O segundo motivo, ontológico, encontra-se em outro registro: aqui, podemos perceber que a maneira como compreendemos a mística é uma discussão que diz respeito aos aspectos mais essenciais das concepções antropológicas e éticas subjacentes a uma determinada perspectiva clínica. O desvelar do tema se constitui como um questionamento que se coloca frente à própria concepção de ser humano e nisso, como estrutura primordial para se definir quais seriam os propósitos e critérios de um trabalho terapêutico. Assim, providenciar uma compreensão dos fenômenos místicos implica na possibilidade de se alargar o método e a ética subjacentes às diferentes perspectivas clínicas.

De modo geral, o antagonismo central acerca de como a mística é compreendida encontra-se em uma dupla possibilidade: ela pode ser tanto interpretada como o resultado de um processo de dinâmicas subjetivas ou, ao contrário, como abertura a uma alteridade onde se postula uma base espiritual fundamental do ser humano. Uma das maneiras pelas quais podemos compreender tal diferença epistemológica é através da perspectiva de Safra (2006), para quem se faz necessário separar os registros por onde compreender os fenômenos místicos e espirituais, distinguindo-os daqueles que ocorrem numa dinâmica intrapsíquica.

Essa distinção se constitui através da crítica que o autor realiza em relação àquilo que considera um excesso de subjetivação do homem nas teorias clínicas contemporâneas, manifestadas como uma tendência reducionista de transformar todos os aspectos da vida humana em conceituações demasiado abstratas. Assim, muitas vezes o tema das experiências místicas é apreendido através de uma perspectiva puramente subjetiva, de modo a

desconsiderar a relevância destes fenômenos no âmbito das problemáticas referentes ao lugar da condição humana como um todo. A este respeito, diz Safra (2006):

A Psicologia e a Psicanálise nasceram sob a égide do projeto científico que, no intuito de legitimar as experiências clínicas, buscou princípios metodológicos relacionados principalmente às ciências físicas e biológicas, ou seja, princípios que descrevem o psiquismo humano segundo uma perspectiva racionalista. Em decorrência desse fenômeno, frequentemente encontramos em nossa área de trabalho uma teorização da subjetividade humana e da situação clínica excessivamente abstrata e objetificada, incapaz de contemplar as dimensões do *ethos* e da condição humana. (p. 19)

Para defender tal ponto de vista, Safra (2006) se inspira na perspectiva de autores como Pavel Florensky¹¹, Edith Stein¹² e Heidegger, filósofos preocupados com uma concepção de ser humano que esteja para além de uma abordagem positivista, cientificista ou excessivamente empírica, buscando assim uma visão integral e ontológica da estrutura e condição humana. Para Heidegger (1927/2001), por exemplo, essa preocupação se constitui em um dos epicentros de seu pensamento, que embasará sua crítica à metafísica da tradição filosófica (que, segundo o autor, esqueceu-se da questão fundamental do Ser) através da distinção entre o ôntico e o ontológico. O ontológico, para o autor alemão, está sempre para além do ente e, deste modo, jamais se encontra determinado no mundo ou nos fatos concretos, sendo a alteridade transcendente que dá forma ao ôntico (ou ao registro concreto, empírico da existência). Embora essa conceituação se complexifique ao longo da obra do autor alemão, ela será utilizada aqui em seu aspecto mais básico para um determinado uso epistemológico que será importante neste estudo, acompanhado da perspectiva de Safra (2006). É importante frisar aqui que, embora a conceituação do autor brasileiro esteja baseada em Heidegger, não utilizarei o conceito de “ontológico” numa perspectiva estritamente heideggeriana, mas sim na maneira como Safra (2006) o considera, ou seja, como a perspectiva que aborda o ser humano a partir de sua condição fundamental e em toda sua complexidade, modo de abordar a pessoa que realizaremos na análise da vida de Ramakrishna, através de um olhar fenomenológico-hermenêutico.

Safra (2006) compreende que as interpretações subjetivistas da espiritualidade e da mística dirigem-se exclusivamente à dimensão ôntica, referindo-se aos acontecimentos no mundo em que o campo biográfico-representacional é o privilegiado, enquanto que o

¹¹ Pavel Florensky (1882-1937) foi um importante filósofo, teólogo, poeta, físico e matemático russo que utilizou muitos elementos do Cristianismo Ortodoxo no desenvolvimento de seu pensamento teológico, filosófico e antropológico.

¹² Filósofa alemã judia que viveu entre 1891-1942, depois convertida ao Catolicismo. Conviveu com Husserl e Heidegger, sendo responsável por importantes tratados sobre a constituição ontológica do ser humano.

ontológico faria referência a determinadas estruturas essenciais da condição humana que não se limitam somente ao registro do visível ou a processos psicodinâmicos. Desse modo, o autor concebe que os fenômenos psíquicos (em suas dinâmicas específicas) dizem respeito ao plano do ente (ou ôntico), existentes de modo biográfico, concreto e factual. Consequentemente, considera que as teorias psicológicas que contemplam o homem predominantemente desse ângulo fundam uma espécie de pensamento reducionista que tende a desconsiderar o ontológico, ou a condição humana de um modo geral (que, em seu ponto de vista, seria o registro adequado à compreensão de temas como a espiritualidade e a mística). Em suas palavras (2006):

Distingo o conceito de ontológico do conceito de ôntico, na companhia de Heidegger, para diferenciar os registros do ser e do ente. O ôntico refere-se aos fatos da existência humana, enquanto o ontológico diz respeito às estruturas a priori que definem as possibilidades realizadas em cada existência humana. (pp. 21-22).

O ontológico, aqui, faz referência às estruturas da condição humana como um todo, que sempre transcende o homem como ente isolado e determinado *a priori*, ou, nas palavras de Moure (2005):

Aproximo a noção de ontologia da concepção heideggeriana, isto é, entendo a ontologia como a indagação que se ocupa do ser enquanto ser, porém, não como uma entidade formal, nem como uma existência, mas como aquilo que faz possíveis as existências e, portanto, os encontros. (p.40)

Nessa perspectiva, compreendendo-se os fenômenos psíquicos como ônticos, pode-se pensar que abordar a mística e a espiritualidade como nascidas de dinâmicas subjetivas é uma visão que olha para o homem como ente determinado essencialmente por sua biografia e constituição material. Do outro lado, se compreendida em consonância ao ontológico, a mística pode se tornar fenômeno de alteridade, ou seja, como abertura do homem a dimensões outras de si mesmo e aos fundamentos da existência.

Na história da psicanálise, no entanto, a mística foi muitas vezes compreendida apenas pelo registro psíquico (visão que se torna exclusivamente ôntica, na visão de Safra), como fruto de dinâmicas mentais tidas como regressivas ou nascidas de processos psicóticos. Esse modo de se abordar o assunto tem suas raízes em Freud (1930/1996), com sua análise do “sentimento oceânico” (realizado a partir de uma carta de seu interlocutor Romain Rolland - que possuía grande interesse no assunto) como fruto de remanescentes psíquicos dos estágios

iniciais da constituição do ego, sendo assim uma regressão a estados primitivos de consciência.

Posteriormente a Freud, muitas outras aproximações em direção ao tema foram realizadas dentro dos campos da psicologia e da psicanálise, grande parte pelo viés da psicopatologia. Diferentes autores, contudo, compreenderam o tema por perspectivas múltiplas, o que cria um mapa conceitual complexo e difuso. William Parsons (1999) divide a maneira como a mística foi compreendida na psicanálise, por exemplo, em três modalidades diferentes: a clássica, a adaptativa e a transformacional. O autor afirma:

Certamente, os estudos psicanalíticos de misticismo estão necessitando de organização. [...] Por exemplo, o principal critério utilizado para definir cada escola irá girar em torno da legitimidade e valor que cada abordagem atribui aos modos de conhecimento místico. Assim, os estudos da escola clássica interpretam o misticismo como puramente regressivo, defensivo e patológico. Estudos adaptativos podem admitir que elementos patológicos sejam encontrados em alguns místicos. No entanto, enquanto tratam do assunto da transcendência, eles, em última instância, enxergam o misticismo como um esforço curativo e terapêutico. Os estudos da escola transformacional podem, como os adaptativos, admitir elementos patológicos e adaptativos no misticismo. Contudo, estes estudos também oferecem modelos que concebem o diálogo com as afirmações transcendentais e noéticas dos místicos. (p. 110, tradução nossa)

2.1. ESCOLA CLÁSSICA

Essa escola dirige-se ao tema da mística pelo olhar exclusivo da psicopatologia. Nessa categoria, pode-se tomar como exemplo a obra de Franz Alexander (citada por WULFF, 1991), para quem todo misticismo é uma forma narcísica de regressão. No caso das práticas meditativas do Zen-Budismo, esse autor interpreta suas particularidades como um modo de introjeção da libido com tendências sadistas. Segundo Wulff (1991), comentando a respeito do autor acima e sua análise do Zen:

O interesse libidinoso natural pelo mundo é primeiramente suprimido, ele diz, pelo treinamento ascético geral. Em seguida, através de exercícios de meditação prescritos para enfatizar a repulsividade do corpo, a libido reprimida é redirecionada ao corpo do indivíduo com uma atitude puramente sádica. [...] Quando a meditação avançada conquista o sentimento de aversão, o caminho está aberto, diz Alexander, para a regressão narcísica e a inundação prazerosa do organismo inteiro com libido positiva. O resultado, ele diz, é um estado comparável ao êxtase catatônico de um esquizofrênico. (p. 350, tradução nossa)

Podemos citar também, ainda nessa perspectiva, a obra de Jeffrey Masson, que estudou a vida de Gautama Buda a partir desta mesma perspectiva. Parsons (1999) descreve a análise de Masson da seguinte maneira:

Por exemplo, a primeira nobre verdade do Budismo (*dukkha*, a vida é sofrimento) torna-se sintomática: Gautama Buda sofria de depressão. No início de sua vida ele deve ter sido abandonado por seus entes queridos, uma profunda ferida que levou a um estado recorrente de depressão quando adulto e uma necessidade de cura. Ele encontrou esta cura na atividade meditativa, o que facilitou a regressão e a percepção pré-consciente do trauma infantil. Para aliviar essas memórias doloridas, o Buda recorreu a uma defesa maníaca: o estado bem-aventurado do nirvana. (p. 125, tradução nossa)

A escola clássica, desse modo, compreende a questão da espiritualidade e da mística somente no registro ôntico e em termos de dinamismos psicológicos, buscando argumentos para afirmar seu caráter inerentemente psicopatológico. Contudo, se segundo o psicanalista indiano Sudhir Kakar “mesmo nos dias de hoje, mais de oitenta anos depois da primeira incursão de Freud no universo religioso [...] os esforços dos psicanalistas para erguer o mundo religioso com a alavanca da psicopatologia não foram abandonados” (em CLÉMENT; KAKAR, 1997, p. 237), ainda assim é possível encontrar na psicanálise modelos distintos destes que se incluem na escola clássica, de acordo com Parsons (1999).

2.2. ESCOLA ADAPTATIVA

Nesta perspectiva, há uma ênfase nos aspectos curativos e terapêuticos das experiências místicas. Citando autores como Karen Horney, Erich Fromm, Fingarette e Meissner, Parsons (1999) delinea um grupo de pensadores em psicanálise que, apesar de reconhecer alguns aspectos da mística como regressivos ou patológicos, não deixa de salientar suas funções criativas e integradoras. Citando-o:

Enquanto reconhecem a possível e, em alguns casos, definitiva patologia dos estados místicos, os proponentes desta escola enxergam os modos de cognição mística como valorosos e adaptativos. Como Merkur coloca, experiências místicas podem ser utilizadas como uma fonte de renovação emocional e religiosa quando estão integradas a um modo de vida responsável, socialmente ativo, prático, produtivo e moral. (p. 130, tradução nossa)

Assim, a escola adaptativa concebe uma leitura peculiar da mística: se de um lado a aborda de um modo mais edificante do que a perspectiva da escola clássica, por outro ainda estabelece uma interpretação do fenômeno em termos de dinâmicas psíquicas – ou seja, os autores desta abordagem ainda não colocam tais temas como estruturas ontológicas fundamentais do humano, posição distinta da terceira escola categorizada por Parsons (1999).

2.3. ESCOLA TRANSFORMACIONAL

Já na categoria da escola transformacional, encontram-se os autores que reconhecem na mística algo para além dos aspectos patológicos e também dos adaptativos (na medida em que os últimos também dizem respeito mais a dinâmicas psicológicas do que a uma experiência com o transcendente). Aqui, o esforço é de “articular uma base metapsicológica para uma dimensão da personalidade verdadeiramente transcendente e mística” (PARSONS, 1999, p. 134, tradução nossa).

Valendo-se de Bion, Engler e Kohut como alguns dos expoentes dessa perspectiva, Parsons (1999) aponta que esses autores compreendem os fenômenos místicos como indo para além das dinâmicas psíquicas mapeadas pela psicanálise tradicional, ou seja, como impossíveis de serem apreendidos somente pelo registro psicológico e constituindo-se essencialmente como fenômenos de alteridade. Considerando, por exemplo, a visão do psicólogo Jack Engler sobre o Budismo, Parsons (1999) pontua:

Ao mapear a psicologia Budista, então, Engler está apontando a uma dimensão radicalmente diferente de subjetividade que ratifica as reflexões Budistas da doutrina de *anatta* e dos estados meditativos, que não podem ser descritos como defensivos ou considerados através dos modelos utilizados pelas escolas clássica (Alexander-Masson) ou adaptativa (Fromm-Fingarette), e que só podem ser atingidos pelo insight curativo que advém de um longo período de processo meditativo. (p. 135, tradução nossa)

Para Parsons (1999), o mesmo tratamento à mística ocorre, por exemplo, no conceito de “O” formulado por Bion, em que “sua [de “O”] realização é o objetivo ideal do encontro terapêutico, em termos explicitamente religioso-místicos como ‘a verdade absoluta, a divindade, o infinito, a coisa-em-si... ele pode se ‘tornar’, mas não pode ser ‘conhecido’” (PARSONS, 1999, p. 134, tradução nossa), e, ainda, no conceito de narcisismo cósmico de Heinz Kohut, concebido como “[...] a meta religiosa-ética de sua psicologia. O narcisismo

cósmico é visto como uma obtenção madura do ponto de vista do desenvolvimento, indicativo de uma conquista ética e existencial além dos resultados de uma análise bem sucedida” (PARSONS, 1999, p. 163, tradução nossa).

Encontramos esse modo de compreender o tema na obra de outros psicanalistas, como Marion Milner, que estabelece as correlações entre a criatividade e a mística. Segundo sua comentadora Kelley A. Raab (2003):

A este respeito, Milner contribui com a democratização da experiência mística; ela é a chave para a evolução da mente humana. [...] Esta visão positiva do misticismo tem importantes implicações para a psicanálise clínica, sendo uma das mais importantes a aceitação do desaparecimento das fronteiras normais do ego como algo potencialmente integrativo. (p. 90, tradução nossa)

Desse modo, retomando a conceituação de Safra (2006), vemos que a escola nomeada por Parsons (1999) como transformacional tende a compreender a mística com um olhar para a dimensão ontológica do ser humano, preservando-a da posição de ser apenas resultado de processos psíquicos. Como coloca Safra (2013):

[...] a perspectiva do psiquismo aberta às facetas não-sensoriais da experiência humana é aquela que se encontra ainda por ser mais profundamente investigada. [...] Ao falarmos das imagens do divino que estão presentificadas na vida psíquica de alguém, podemos reconhecer que elas estão figuradas, sendo, portanto, parte do registro representacional do psiquismo humano. No entanto, a experiência do sagrado está para além do campo das representações, emergem em um registro não-representacional.[...] De um ponto de vista fenomenológico, pode-se assinalar que o sagrado acontece como experiência de alteridade radical. Ele ocorre como atravessamento e visitação. Assim sendo, o sagrado não decorre de uma subjetividade; ele atravessa a subjetividade. (pp. 94-95)

Ou, ainda, nas palavras do mesmo autor (2007):

No registro ontológico existencial, o fenômeno é de outra ordem, pois o místico, ao contrário do que se possa pensar, vive o desamparo e o esvaziamento de si de um modo impressionante. Abordar esses fenômenos pelo registro do psíquico é um profundo equívoco, decorrente de posições que não atentam a complexidade da condição humana. (p.88)

Compreender, assim, o problema da mística como um assunto que necessita se debruçar sobre as próprias fundações do ser humano coloca-o numa posição de grande complexidade epistemológica, da qual esta pesquisa procurará se aproximar. Aponta Sudhir Kakar (1997):

Permitam-me afirmar logo de início que, dadas as incertezas teóricas da psicanálise contemporânea, as quais ameaçam seu paradigma básico, a antiga associação do estado místico com uma regressão desvalorizada, senão patológica, comparável a um episódio maníaco ou esquizofrênico está pronta para uma revisão radical. (p. 105)

No contexto da psicanálise, assim, há uma congregação de diversos olhares sobre o ser humano, em decorrência da variedade de modelos antropológicos e metapsicológicos dos psicanalistas. Essa diversidade é atravessada pelo uso do método psicanalítico, por meio do qual o clínico pode observar as manifestações da interioridade do paciente pelo modo como elas acontecem em meio à situação transferencial.

Assim, podemos observar como o fenômeno místico tem sido abordado no campo psicanalítico principalmente por meio da perspectiva antropológica que orienta a práxis do analista. A experiência mística, quando investigada na situação clínica em toda a sua complexidade, aponta para o fato de que ela pode estar associada a experiências regressivas e psicopatológicas, mas também pode acontecer assentada em personalidade madura, na qual a experiência leva a pessoa a níveis significativos de integração e amadurecimento. Nesse último caso, a experiência mística aconteceria nas etapas finais do processo de maturação da experiência religiosa, na qual aconteceria um descentramento de si para o acolhimento da experiência de alteridade radical.

Considero a necessidade de se abordar o fenômeno místico na prática clínica acolhendo a sua complexidade, tanto do ponto de vista da psicopatologia, quanto do ponto de vista da maturidade diferenciada do psiquismo humano, associada aos estados místicos. A realização dessa tarefa implica, como assinala Kakar (1997), em uma “revisão radical”, que não pode ser realizada se não se refletir para os próprios fundamentos do humano, através de uma perspectiva que possa contemplar com cuidado, rigor e discernimento a ampla gama de fatores envolvidos no debate, evitando uma interpretação superficial ou reducionista do assunto.

Se esta pesquisa se constitui, dessa maneira, com o propósito de buscar realizar a tarefa acima, acredito que o caminho mais adequado nesse percurso seja o estudo da vida de um místico, que possa ser referência para analisarmos tais problemáticas. Nesse sentido, a escolha por Ramakrishna (que, conforme exposto na introdução, é interessante tanto por estar envolvido indiretamente no contexto da psicanálise quanto pela particularidade de sua vida) acaba sendo uma ilustração fértil das questões que busco trabalhar nesta pesquisa, em meio à compreensão da experiência mística numa abordagem clínica, frente à interface entre o psicológico e o espiritual. Como veremos de modo extenso ao longo do texto, muitas

passagens da vida de Ramakrishna estão sujeitas às mais variadas e extremas interpretações que diferem enormemente entre si. Suas experiências são, em grande medida, bastante inéditas e particulares aos olhos dos ocidentais e muitas vezes fazem pensar em termos exclusivos de uma grave psicopatologia. Por outro lado, ele é também reconhecido no contexto místico como um santo de grande envergadura, com uma abordagem sofisticada, criativa e profunda dos estados interiores de consciência.

Assim, neste momento da dissertação, podemos nos perguntar: o que a vida de Ramakrishna pode nos dizer a respeito da mística? Será que sua espiritualidade se constitui como um subproduto de dinâmicas regressivas ou, ao contrário, como uma abertura radical à alteridade? Para tanto, se faz necessária uma apresentação deste homem tão múltiplo e complexo quanto o debate exposto aqui.

3. O SER: RAMAKRISHNA

Ramakrishna estava destinado a simplesmente viver esta grande vida e deixar aos outros a tarefa de encontrar sua explicação.¹³

3.1. O CENÁRIO

Uma vez delineado o problema central deste estudo, a saber, perguntar-se sobre o modo como a mística pode ser abordada na clínica psicológica a partir da busca de uma compreensão ontológica não exclusivamente subjetivista do ser humano, é necessária a eleição de um eixo por onde este problema possa encontrar diálogo e exposição, criando-se novo para permanecer vivo.

Muitos místicos poderiam ser caminho para tal empreitada, mas talvez nenhum possua uma correspondência tão precisa aos propósitos da pesquisa quanto ao Indiano do século XIX, Ramakrishna Paramahansa (1836-1886). Reconhecido amplamente como um dos principais professores espirituais contemporâneos, tornou-se também famoso pela peculiaridade e extravagância de sua personalidade – fato de grande relevância tanto para estudos religiosos quanto para os psicológicos, uma vez que Ramakrishna pertence ao grupo de indivíduos cuja grande obra não é outra senão a própria biografia.

Figura ímpar tanto para análises psicológicas quanto para estudos espirituais, a escolha por Ramakrishna é precisamente pelo fato de que seus comportamentos bastante particulares podem ser compreendidos tanto por um enquadre psicopatológico quanto por um olhar que considere as idiosincrasias de suas experiências pelo registro espiritual. A vida de Ramakrishna aparece também como objeto de pesquisa de uma ampla gama de estudos psicanalíticos, sendo estes divididos, de modo geral, entre aqueles que compreendem seus comportamentos pelo vértice de uma dinâmica intrapsíquica adoecida e aqueles que interpretam sua experiência considerando fundamentalmente a relevância criativa e espiritual de seus ensinamentos, práticas e ações.

Assim, na medida em que atravessarmos as diferentes experiências e situações de sua vida, poderemos contemplar fenomenologicamente os elementos que constituem sua mística, ao mesmo tempo em que poderei apontar os diferentes modos pelos quais ele foi

¹³ Swami Vivekananda apud TYAGANADA; VRAJAPRANA, 2010, p. 1, tradução nossa.

compreendido - do extremo da psicopatologia ao extremo da santidade. O objetivo dessa análise, assim, é de que por meio dessas diferentes situações e suas interpretações, será possível delinear com maior precisão as problemáticas que estão envolvidas na construção de uma hermenêutica clínica da mística.

Utilizarei a conceituação criada por Parsons (1999), vista no capítulo anterior, para delinear esses diferentes modos de compreensão da vida de Ramakrishna, até se tornar possível estipular minha própria divisão de seus intérpretes. Antes disso, no entanto, é necessário compreendermos brevemente a história de duas biografias: a sua própria e a das leituras de sua vida.

Nascido numa pequena aldeia próxima a Calcutá, Ramakrishna percorreu uma longa jornada de experimentação em sua própria interioridade até tornar-se (pelo contato com personalidades públicas que o lançaram em direção à fama de grande santo) figura célebre no cenário espiritual da Índia e, seguidamente, em contexto internacional. Reconhecido por propor uma espiritualidade de experiência direta com o Divino que acolhe todas as diferentes práticas como métodos válidos para o acesso ao absoluto, pela sua aversão à erudição intelectual e seus episódios de êxtase, Ramakrishna é hoje tido como uma das mais notórias influências na espiritualidade contemporânea.

Abordarei detalhadamente sua vida ao longo desta pesquisa, mas, a título de introdução, é importante ressaltar que um dos aspectos mais relevantes do caminho de Ramakrishna foi a intensidade de seu afeto ao Divino, o que constituiu uma espiritualidade marcada pela espontaneidade, pela singularidade e, de certo modo, também pela radicalidade. Através de uma vida repleta de episódios que oscilam no tênue fio entre a loucura e santidade (tema que também será desenvolvido ao longo da pesquisa), o material disponível em torno do místico Indiano é ainda fonte bruta para diálogos extensos entre psicologia, psicanálise, filosofia, mística, religião, antropologia, sociologia e até mesmo estudos tradutológicos.

Sem nunca ter escrito um livro, todas as informações disponíveis de Ramakrishna são os relatos de discípulos que acompanharam sua vida, seus ensinamentos e conversas, que foram mais tarde discutidos, analisados e complementados em diferentes perspectivas. Os autores Swami Tyagananda e Pravrajika Vrajaprana (2010) realizaram uma análise metódica e organizaram de maneira sistemática o percurso das diferentes biografias e análises (psicológicas, sociológicas, religiosas e culturais) de Ramakrishna. Ao longo deste capítulo, utilizarei a sistematização desses autores para constituir um panorama geral do cenário histórico que diz respeito à vida do místico. Citando-os (p. XIV):

Enquanto Ramakrishna morreu há mais de um século, tanto Ramakrishna quanto os estudos de Ramakrishna continuam promovendo interesse, debate e discussão vigorosa. Exploração acadêmica, pesquisa histórica contínua e níveis crescentes de consciência cultural aumentaram tanto a fascinação quanto o debate acerca de Ramakrishna, um processo que certamente continuará nos anos porvir. (tradução nossa)

Dos escritos originais, a partir dos quais praticamente todas as análises sucessivas de Ramakrishna partem, são três as biografias centrais utilizadas por seus estudiosos. Essas foram escritas por discípulos bastante próximos que elaboraram um relato descritivo do tempo vivido com o místico. São eles: “*Sri-Sri-Ramakrsna-Kathamrta*” (1912/2002), escrito por Mahendranath Gupta, “*Sri-Sri-Ramakrsna-Paramahamsadeber Jibanabrttanta*” (citado por TYAGANANDA; VRAJAPRANA, 2010, p. 14) de Ramchandra Datta e “*Sri-Sri-Ramakrsna-Lilaprasanga*” (1952), de Swami Saradananda.

O primeiro, publicado em cinco volumes, é um relato minucioso da convivência do autor com Ramakrishna no período de 1882 a 1886. Considerado o principal texto a respeito do místico (sendo comparado, inclusive, à Bíblia Cristã, em termos de sua intensidade e formalidade semântica), foi traduzido como “*The gospel of Sri Ramakrishna*” (1912/2002). Já o segundo é uma obra de caráter eminentemente devocional, que descreve cronologicamente os eventos na vida de Ramakrishna a partir da experiência do autor, que, segundo Tyagananda e Vrajaprana “era mais um pregador devoto do que um pesquisador metucioso” (2010, p. 17, tradução nossa). Por fim, a obra de Swami Saradananda (1952) é uma biografia propriamente dita, também dividida em cinco partes, reconhecida por prover um olhar bastante íntimo na vida de Ramakrishna construído ao longo de 1500 páginas (na edição original) que o acompanham desde a infância até o período próximo a sua morte (embora não relate os eventos relacionados aos seus últimos meses de vida).

Se grande parte dos estudos em Ramakrishna se assenta, de modo direto ou indireto, nas perspectivas dessas três obras, é importante frisar o quanto tais relatos são carregados de subjetividade e da experiência pessoal de cada discípulo com o místico, a partir do que se deve levar em conta a inexistência de textos neutros e de precisão histórica absoluta. Dizem Tyagananda e Vrajaprana (2010, p. 6):

Não obstante as reivindicações de objetividade, todo livro já escrito necessariamente contém elementos subjetivos em si. A subjetividade exerce um papel fundamental na determinação do que faz um autor destacar um aspecto ao invés de outro, ou posicionar eventos numa ordem ou padrão que melhor acomoda sua tese. Todo livro – mesmo se é uma “tradução” – é em certo aspecto uma “interpretação”. Isso se mantém verdadeiro para estes três livros – *Kathamrta*, *Lilaprasanga* e *Jibanabrttanta* – também. Os autores desses livros não apenas oferecem aos leitores informações, como também interpretam Ramakrishna para eles. Estes livros podem

ser vistos tanto como textos de referência quanto como estando entre as primeiras interpretações Indianas da vida e ensinamentos de Ramakrishna. (tradução nossa)

Consideradas, assim, as principais fontes diretamente biográficas de Ramakrishna, torna-se possível referir àquele que será o grande tema deste estudo: a maneira pela qual Ramakrishna foi interpretado. Tyagananda e Vrajaprana (2010) dividem os intérpretes do místico em duas categorias temporais, que trataremos aqui como os “primeiros intérpretes” e os “intérpretes contemporâneos”. É no conteúdo epistemológico de tais estudos em que se encontra o problema nodal deste texto, e no espaço entre os grupos de intérpretes onde farei uma breve digressão para considerar onde nasce e se metaforiza tal discussão – cenário em que o pai da psicanálise, Sigmund Freud, se fará presente.

No grupo dos primeiros intérpretes, encontramos obras como a biografia de Ramakrishna pelo acadêmico alemão Max Müller (1916), responsável pelo projeto de uma “Ciência da Religião”, que acreditava ser possível através de um estudo comparado das práticas religiosas ao redor do mundo. Mantendo um correspondente Indiano para abrigar a perspectiva Hinduísta em suas pesquisas, Müller eventualmente descobriu Ramakrishna e rapidamente se debruçou sobre a vida do místico, escrevendo assim sua primeira biografia Ocidental- fato que, somado à reconhecida importância acadêmica de Müller como Indólogo, teve um papel fundamental na divulgação do místico Indiano no Ocidente. A biografia do autor alemão, contudo, busca apresentar Ramakrishna desprovido do olhar devocional de seus discípulos, compreendendo sua mística a partir de um olhar imbuído de forte rigor e ceticismo filosóficos.

Além de Müller, outros dos primeiros intérpretes de Ramakrishna foram Dhan Gopal Mukerji, que em seu livro *“The face of silence”* (1926) relata uma versão bastante romantizada (e criticada por isso, como apontam Tyagananda e Vrajaprana, 2010, p. 29-31) da biografia do místico; Swami Ghanananda, Swami Nirvedananda e Swami Gnaneswarananda, três discípulos da Ordem Ramakrishna que salientam, em seus textos, a importância espiritual, histórica e social da vida de seu mestre; e Christopher Isherwood (2007), escritor inglês que se engajou na tarefa de adaptar e traduzir a vida de Ramakrishna para um público majoritariamente Ocidental em seu *“Ramakrishna & his disciples”*, texto marcado pela seriedade e preocupação em transmitir os aspectos mais peculiares das práticas místicas a leitores leigos na temática.

É, contudo, na biografia de Ramakrishna redigida pelo escritor francês Romain Rolland (1929/2008), vencedor do Prêmio Nobel de Literatura em 1915, em que se encontra o ponto de partida fundamental para se tratar do problema epistemológico que ocupa esta

pesquisa – ou seja, onde se inicia o debate, inserido no contexto na vida de Ramakrishna, a respeito de como a mística pode ser compreendida e interpretada, como exposto no capítulo anterior. Isso se deve ao fato de que Rolland foi amigo e interlocutor de Sigmund Freud, o que possibilitou, entre os dois, um diálogo por cartas preñado de sentido quanto às formas de se compreender religião, mística e espiritualidade.

3.2. O DIÁLOGO FREUD-ROLLAND¹⁴

O livro de Rolland foi publicado em 1929 e motivado pelo interesse do escritor no Oriente, considerado por alguns autores (PARSONS, 1999; TYAGANANDA; VRAJAPRANA, 2010) como uma tentativa de buscar uma resposta (e uma esperança) ao trágico cenário europeu no pós-guerra, moldada pela premissa de que o pensamento oriental pudesse oferecer alternativas filosóficas à devastação material e cultural daquela época. Dizem Tyagananda e Vrajaprana (2010, p. 31):

Um humanista e idealista adoecido pela devastação europeia seguida da Primeira Guerra Mundial, Rolland acreditava que os ensinamentos de Ramakrishna (e os de Vivekananda) poderiam trazer unidade e harmonia a uma ‘Europa febril, que assassinou o sono’. Este tipo de romantização, como Richard King percebeu, carrega consigo ‘o implícito (e às vezes explícito) criticismo de elementos contemporâneos da própria cultura dos Orientalistas’ e ‘para muitos dos Românticos ‘o Oriente Místico’ representava a espiritualidade que muito da religião Cristã contemporânea parecia não ter. (tradução nossa)

Construído a partir da correspondência de Rolland com um discípulo da Ordem Ramakrishna, Swami Shivananda, e complementado pelo contato com Mahendranath Gupta e outras biografias do místico (especialmente o *Kathamrta* [GUPTA, 1912/2002], o *Lilaprasanga* [SARADANANDA, 1952], o livro de Max Müller, *Ramakrishna: his life and his sayings* [1916] e o de Dhan Gopal Mukerji [1926], todos citados acima), o texto final - intitulado “*A vida de Ramakrishna*”¹⁵ (1929/2008) - se concentra efetivamente na história de sua vida e não em seus ensinamentos. Dada a importância literária de Rolland, o livro foi traduzido para muitos idiomas e recebeu grande reconhecimento internacional (TYAGANANDA; VRAJAPRANA, 2010, p. 34).

¹⁴ Além da obra de Parsons (1999), outro estudo aprofundado a respeito dos diálogos entre Freud e Rolland pode ser encontrado na pesquisa de Borges (2008), intitulada: “*Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland*”.

¹⁵ Nossa tradução. No original: “*La vie de Ramakrishna*”.

Apesar de ser duramente criticado por romantizar excessivamente a vida do místico, utilizarei justamente o texto de Rolland como fio narrativo para a compreensão da vida de Ramakrishna proposta nesta pesquisa. Essa escolha se deve ao fato de Rolland escrever com conhecimento tanto das práticas e caminhos espirituais do oriente quanto dos modelos psicológicos florescentes no ocidente, o que inclui sua aproximação dialógica e interesse na perspectiva de Freud. Antes mesmo de redigir a biografia de Ramakrishna, Rolland se preocupava com a natureza das experiências místicas e buscava os modos possíveis de se abordar tais fenômenos, assunto que naturalmente entrou em pauta na sua correspondência (já iniciada em 1923) com o fundador da psicanálise.

Rolland foi célebre por seu humanismo, pelos seus ideais éticos rigorosos e por sua espiritualidade precoce e proeminente. Concebendo uma visão espiritual da natureza e do homem desde sua juventude, o autor francês tinha a pretensão de desenvolver uma “psicologia mística” que pudesse abordar tais fenômenos, cuja natureza tratava com certo grau de intimidade devido ao amplo espectro de experiências pessoais no assunto somado a sua erudição em filosofia e ciências humanas. Conforme afirma Parsons, em seu livro *“The enigma of the oceanic feeling”*, que trata também dos diálogos entre Freud e Rolland (1999, p. 57):

Na essência de sua religião habitava uma série de experiências místicas que Rolland identificava como sentimentos de comunhão ou identidade com a Natureza. Inefável e transformativo, Rolland deu forma a estas experiências combinando as filosofias de Espinoza, Leibniz e dos pré-Socráticos, Religião Oriental, a Ética de Tolstoi e sua Cristandade nativa. O resultado foi uma filosofia de vida altamente eclética e mística. Mais tarde, nas décadas de 1920 e 1930, Rolland se atentou à Psicologia e à Índia, buscas intelectuais que o levaram de um misticismo sem Igreja para a assunção de uma psicologia mística. (tradução nossa)

Em uma carta datada de cinco de dezembro de 1927, Rolland questionou algumas das ideias propostas por Freud em *“Futuro de uma ilusão”* (1927/1996). Para Rolland, a análise do fenômeno religioso como resposta ao desamparo humano, como colocada por Freud, parecia-lhe bem fundamentada, mas só contemplava uma parte do problema da espiritualidade que tanto o ocupava. Ele concebia a existência da fonte de uma verdadeira experiência religiosa, aquilo que nomearia de “sentimento oceânico”, que corresponderia a uma qualidade distinta de fenômeno que havia encontrado, com entusiasmo, não só na vida de muitos místicos como também em si próprio. Seguem-se alguns trechos de tal carta (ROLLAND apud PARSONS, 1999, pp. 173-174):

Sua análise da religião é justa. Contudo, eu gostaria de vê-lo fazendo uma análise do *sentimento religioso espontâneo* ou, mais precisamente, do *sentimento religioso*, que é completamente diferente das *religiões* no sentido estrito da palavra, e muito mais perene. O que eu quero dizer é: totalmente independente de qualquer dogma, qualquer crença, quaisquer organizações de Igreja, quaisquer Livros Sagrados, qualquer esperança em sobrevivência pessoal, etc, o simples e direto fato do *sentimento do 'eterno'* (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, e como se fosse oceânico) [...] Eu mesmo tenho familiaridade com esta sensação. Em toda minha vida, ela nunca me falhou; e eu sempre encontrei nela uma fonte de renovação vital. Nesse sentido, posso dizer que sou profundamente 'religioso' – sem que este estado constante (como uma camada de água que eu sinto fluindo sob um barco) afete de qualquer maneira minhas capacidades críticas e minha liberdade de exercê-las. (tradução nossa)

A célebre resposta de Freud a Rolland aparece na primeira seção de seu “*O mal-estar na civilização*” (1930/1996), em que, apesar de reconhecer a ambiguidade do tema e seu pessoal desconhecimento do “sentimento oceânico”, interpreta psicanaliticamente o problema em questão. Para Freud, tal experiência seria fruto de remanescentes psíquicos dos estágios iniciais da formação do ego e, na vida de um adulto, seria uma espécie de regressão a estados primeiros de consciência, aproximando tal interpretação de seu conceito de narcisismo primário¹⁶. No entanto, antes mesmo de responder por meio de seu texto, Freud escreve numa carta ao seu interlocutor francês (apud PARSONS, 1999, p. 175):

Mas, por favor, não espere disso nenhuma avaliação do sentimento “oceânico”; eu estou experimentando apenas com uma versão analítica dele; eu o estou tirando do caminho, por assim dizer. Quão distantes de mim estão os universos nos quais você se move! Para mim o misticismo é um livro tão fechado quanto a música. (tradução nossa)

Já em “*O mal-estar na civilização*” (1930/1996), Freud passa a exercer sua posição de analista. Vejamos algumas das passagens do texto:

Enviei-lhe [a Romain Rolland] o meu pequeno livro que trata a religião como sendo uma ilusão, e ele me respondeu que concordava inteiramente com esse meu juízo, lamentando, porém, que eu não tivesse apreciado corretamente a verdadeira fonte da religiosidade. Esta, diz ele, consiste num sentimento peculiar, que ele mesmo jamais deixou de ter presente em si, que encontra confirmado por muitos outros e que pode imaginar atuante em milhões de pessoas. Trata-se de um sentimento que ele gostaria de designar como uma sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’, por assim dizer. (...) Acredita ele que uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico. As opiniões expressas por esse amigo que tanto respeito, e que outrora já louvara a magia da ilusão num poema, causaram-me não pequena dificuldade. Não consigo descobrir

¹⁶ Na perspectiva de Freud, o narcisismo primário é um estado precoce em que a criança realiza um investimento completo da libido em si própria. “Mais tarde, com a elaboração da segunda tópica, Freud conota pelo termo narcisismo primário um primeiro estado da vida, anterior até mesmo à constituição de um ego, e do qual a vida uterina seria o arquétipo.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008, p. 290)

em mim esse sentimento ‘oceânico’. Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos. (1930, p. 81-82)

Em seguida, Freud passa a interpretar o “sentimento oceânico” através de um paradigma psicanalítico, considerando um estágio primário de formação do ego que ainda pouco se diferenciou do ambiente externo:

Supondo que há muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário do ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo – as mesmas idéias com que meu amigo elucidou o sentimento ‘oceânico’. [...] Assim, estamos perfeitamente dispostos a reconhecer que o sentimento ‘oceânico’ existe em muitas pessoas, e nos inclinamos a fazer sua origem remontar a uma fase primitiva do sentimento do ego. (1930, p. 86)

E, a partir daí, estabelece algumas indagações a respeito dos fenômenos místicos:

Posso imaginar que o sentimento oceânico se tenha vinculado à religião posteriormente. A ‘unidade com o universo’, que constitui seu conteúdo ideacional, soa como uma primeira tentativa de consolação religiosa, como se configurasse uma outra maneira de rejeitar o perigo que o ego reconhece a ameaçá-lo a partir do mundo externo. Permitam-me admitir mais uma vez que para mim é muito difícil trabalhar com essas quantidades quase intangíveis. Outro amigo meu, cuja insaciável vontade de saber o levou a realizar as experiências mais inusitadas, acabando por lhe dar um conhecimento enciclopédico, assegurou-me que, através das práticas de ioga, pelo afastamento do mundo, pela fixação da atenção nas funções corporais e por métodos peculiares de respiração, uma pessoa pode de fato evocar em si mesma novas sensações e cinestésias, consideradas estas como regressões a estados primordiais da mente que há muito tempo foram recobertos. Ele vê nesses estados uma base, por assim dizer fisiológica, de grande parte da sabedoria do misticismo. Não seria difícil descobrir aqui vinculações com certo número de obscuras modificações da vida mental, tais como os transe e os êxtases. (1930, p. 90-91)

Está representada aqui, no diálogo entre Freud e Rolland, a grande diferença paradigmática que compõe o objeto de estudo desta pesquisa. Se Freud assume o viés da interpretação eminentemente “psicologizante”, ou, na concepção de Safra (2006), aborda o místico pela perspectiva do psíquico, Rolland faz referência à dimensão ontológica-espiritual da mística, como um vértice fundamental do ser humano. Tamanho é o peso dessa discussão que Parsons (1999, p. 10) pôde afirmar:

O sentimento oceânico, concebido como um relato fenomenológico da experiência mística cuja essência e princípio consistem no fato da unidade, se tornou a contribuição psicanalítica para termos de modalidade de ‘todo misticismo’. (tradução nossa)

A perspectiva de Freud, aqui, encarna com precisão os termos da discussão naquilo que Parsons compreende como a “redução da metafísica à metapsicologia” (1999, p. 10), enquanto que Rolland envereda por uma direção distinta e não lança a mística na fronteira de uma experiência psicológica. Materializa-se a pergunta fundamental deste estudo: deve a mística ser compreendida como resultado de processos psíquicos ou, ao contrário, ser interpretada por um estatuto ontológico de outra ordem? Parsons formula a respeito dessa pergunta na perspectiva Cristã (1999, p. 8):

Nós finalmente compreendemos porque o misticismo nunca foi reduzido pelos Pais da Igreja ao nível de uma experiência psicológica, considerada apenas, ou primeiramente, em sua subjetividade. Ele é sempre a experiência de um mundo objetivo invisível: o mundo cuja vinda as Escrituras nos revelam por Jesus Cristo, o mundo em que entramos, ontologicamente, através da liturgia. (tradução nossa)

Maciel (2007), em sua dissertação de Mestrado, aborda com profundidade o percurso de Freud no estudo da religião, considerando o desenvolver histórico de suas interpretações do tema, que tanto interessava ao pai da Psicanálise. A autora coloca da seguinte maneira a relação entre psíquico e espiritual na obra freudiana:

A concepção freudiana da religião não ultrapassa o plano da realidade psíquica. Em nenhum momento, Freud acena para uma perspectiva transcendente, na qual o homem aparece estruturalmente constituído pelo corpo, alma (psique) e espírito. Em vez de inspirar-se em uma metafísica da transcendência, a metapsicologia freudiana vê o homem como um ser constituído, apenas, de corpo e aparelho psíquico. Desse modo, entendemos que Freud não acreditava e, portanto, não valorizava a dimensão espiritual como uma estrutura ontológica. [...] Acreditamos, dessa forma, que Freud não se ocupou da experiência religiosa em si, com toda sua grandeza e complexidade, pois, tal experiência também é constituída por uma dimensão espiritual e transcendente, que ele não reconhecia. A psicanálise [freudiana], portanto, se ocupa apenas da ressonância dessa experiência no aparelho psíquico, ou ainda, do que se pode considerar, enquanto dimensão psicológica desta experiência. (2007, pp. 61-62)

Nas categorias expostas no capítulo anterior, o ponto de vista de Rolland se encaixa no modelo transformacional, enquanto que a visão de Freud se torna referência emblemática da visão clássica-reducionista, em que, do ponto de vista psíquico, a mística passa a ser resultado de regressões ou patologias. Afirma Parsons (1999, p. 10), numa articulação crítica desse tipo de concepção:

Sobretudo, a análise de Freud a respeito do sentimento oceânico teve um impacto substancial nas incursões psicológicas a respeito dos fenômenos místicos. Como Ralph Hood aponta, é ‘esta posição básica de Freud’ que está ‘na base dos esforços da maioria dos investigadores contemporâneos’ para associar o processo místico de união ao comportamento regressivo humano. Infelizmente, as consequências desta

perspectiva não foram nada progressivas. Aqueles dentro da corrente principal do estudo do misticismo tendem a recusar a psicanálise como reducionista e faltante em consciência e compromisso interdisciplinar. Este estado da arte continua a existir, sendo apoiado por estudos psicanalíticos reducionistas que vão desde a tentativa de Franz Alexander de classificar o Budismo como indutor de estados patológicos aos mais recentes retratos do misticismo Indiano de J. M. Masson e Narasingha Sil em termos de regressão, negação maníaca, despersonalização e desrealização. (tradução nossa)

E, em seguida, coloca sua crítica em termos próximos ao debate que se constrói neste estudo na interface entre o psíquico e o espiritual (1999, p. 108):

Pode-se concluir daí que Freud teve uma má compreensão e uma má interpretação da natureza do misticismo de Rolland. O sentimento oceânico não era um fenômeno estético, um vestígio benigno de uma fase primitiva da vida pré-Edípica, nem era a base de uma retirada da realidade em uma matriz maternal ilusória. Ao contrário, era uma conquista existencial, fato que lhe dá profundidade ética e de desenvolvimento. Claramente, o modelo de Freud falha ao se reportar a essas dimensões do sentimento oceânico. (tradução nossa)

Vale lembrar, contudo, que essa não é a única posição de Freud a respeito dos fenômenos espirituais, religiosos, místicos e parapsicológicos. Estudos aprofundados nesse tema, como o de Parsons (1999) e o de Maciel (2007) apontam para a ambiguidade que Freud possuía com relação ao tema, preocupando-se, em alguns textos, em realçar dimensões éticas do religioso e, em outros, deixando nítidas suas dúvidas e limitações quanto ao olhar psicanalítico sobre o assunto. Ainda, é importante ressaltar que Freud desenvolve suas teorias sobre religião de modo muito mais amplo do que neste breve trecho acerca do “sentimento oceânico”, em textos como “*Futuro de uma ilusão*” (1927/1996) e “*Moisés e o monoteísmo*” (1936/1996), por exemplo.

Há de se reconhecer que o olhar crítico de Freud foi sempre acompanhado por uma grande disponibilidade dialógica, construída com rigor e aberta para constante reconstrução. A dissertação de Maciel (2007) envereda com grande cautela na compreensão de Freud neste campo; aqui, contudo, sua visão será utilizada apenas no status de representante fundamental da perspectiva que compreende a mística pelo ângulo psíquico.

Outro aspecto importante de ser levantado é que, embora o diálogo entre Freud e Rolland acerca da mística tenha sido estruturado fundamentalmente em torno do “sentimento oceânico”, esse se constitui como apenas uma das características da mística como um todo. Por ser um modo específico de experiência do Divino (onde, como veremos nos capítulos seguintes da dissertação, o místico experimenta a dissolução de si mesmo), pode ser uma importante chave para a compreensão do problema, mas de modo nenhum o abrange

inteiramente – outros aspectos fundamentais do tema serão desenvolvidos ao longo desta análise, de acordo com o percurso do texto.

A biografia de Ramakrishna escrita por Romain Rolland, desse modo, está inserida neste contexto do debate freudiano (Rolland terminaria o livro sobre o místico Indiano em 1929, dois anos após enviar a carta sobre o “sentimento oceânico” a Freud), sendo, deste modo, pertinente a esta discussão como eixo fundamental da análise que se iniciará na segunda parte desta pesquisa.

3.3. DESENVOLVIMENTOS POSTERIORES

A mesma divergência epistemológica do estudo da mística e da espiritualidade que surge explicitamente nesse diálogo entre Freud e Rolland aparece, de modo mais multifacetado e complexo, nas diferentes análises de Ramakrishna que se seguiram após e que promoveram um debate bastante acalorado nos campos da psicologia, psicanálise, filosofia, antropologia, sociologia e estudos religiosos em geral.

A partir de 1976, uma grande virada ocorreu nos estudos de Ramakrishna por conta de um artigo publicado pelo autor norte-americano Walter Neevel (1976), em que simultaneamente questionava a veracidade das biografias do místico e se utilizava da própria psicanálise para analisar alguns de seus comportamentos. A partir daí, valendo-se de um paradigma pós-moderno, outros autores passaram também a questionar o caráter literário romantizado dos biógrafos e intérpretes iniciais (incluindo Romain Rolland) do místico e, numa espécie de “hermenêutica da suspeita”, redefiniram o modo de compreender sua vida. Focando-se sobretudo em análises psicanalíticas, tais autores passaram a observar o “não-dito” da vida de Ramakrishna e buscaram encontrar dinamismos psicológicos que revelariam sua outra face, pontuada principalmente por seus comportamentos peculiares e episódios de sua vida interpretados como patológicos. Dizem sobre isso Tyagananda e Vrajaprana (2010, p. 45):

Em contraste aos intérpretes de Ramakrishna discutidos até aqui, uma dinâmica distinta surge com os intérpretes mais recentes de Ramakrishna. [...] Os estudos de Neevel e aqueles dos acadêmicos com educação Ocidental mais tardios apresentam um tom inteiramente distinto dos estudos deslumbrados de Mukerji, Rolland, Isherwood e, em certa medida, de Müller. Nenhum desses intérpretes iniciais questionou a autenticidade do material tornado disponível para eles por Vivekananda e seus sucessores. Nenhum dos autores iniciais questionou a legitimidade de Saradananda nem o concebeu como uma fonte menos confiável e

precisa que M [Mahendranath Gupta]. O ensaio de Neevel marca o primeiro afastamento dessas suposições, e é neste ponto que se inicia a transição da hermenêutica da empatia para a hermenêutica da suspeita. (tradução nossa)

A fim de facilitar o diálogo entre os autores da “hermenêutica da suspeita” com os outros intérpretes de Ramakrishna e com a própria pergunta fundamental desta pesquisa, precisamos encontrar categorias de compreensão. Como exposto no capítulo anterior, Parsons (1999) divide os estudos psicanalíticos acerca da mística em três grupos: o clássico-reducionista, que a compreende pela perspectiva psíquica e essencialmente, como fenômeno regressivo; o adaptativo, que apesar de interpretar o místico e o espiritual por dinâmicas intrapsíquicas, reconhece neles um valor terapêutico e criativo; e o transformacional, que concebe a mística como dimensão ontológica fundamental do ser humano.

Para os objetivos desta pesquisa, contudo, estabeleço uma divisão idiossincrática dos intérpretes de Ramakrishna, em categorias específicas inspiradas na divisão de Parsons (1999). Serão também três os grupos, a saber: a) os psicologizantes (ou psicopatologizantes), ou seja, aqueles que olham para a vida do místico numa perspectiva exclusivamente psíquica, compreendendo-o muitas vezes como um indivíduo com graves transtornos de personalidade; b) os romântico-devocionais, isto é, aqueles que olham para Ramakrishna apenas pelo ângulo espiritual, frequentemente numa posição idealista ou romantizada do místico como um ser desprovido de imperfeições (desconsiderando, deste modo, as peculiaridades próprias a seu registro psicológico); e c) os fronteirizos, aqueles que se preocupam com ambos os aspectos da vida de Ramakrishna, ou seja, olham para a faceta psicológica e para a espiritual do místico sem reduzir uma à outra e, considerando a dimensão ontológica da mística, se atentam a refletir como estes dois aspectos se unem e dialogam entre si.

No grupo dos “psicopatologizantes”, embora haja inúmeros autores que se basearam nesse tipo de perspectiva (entre eles Malcolm McLean (1983) e Narasingha Sil (1991)), um de seus modelos paradigmáticos é a análise de Jeffrey Masson (1980). Esse autor, de quem já tratei brevemente no capítulo anterior ao expor sua visão de Gautama Buda como um depressivo, oferece a outros místicos (incluindo Ramakrishna) um tratamento similar. Utilizando veementemente conceitos psicanalíticos para interpretar religiões orientais, Masson (1980) considera as práticas espirituais indianas como inerentemente patológicas e movidas por um distanciamento emocional do praticante em relação a seus sentimentos.

Masson aborda tais análises precisamente através do conceito de “sentimento oceânico”, em seu livro *“The oceanic feeling: the origins of religious sentiment in ancient*

India” (1980), onde recapitula o diálogo Freud-Rolland para exercer suas interpretações dos místicos indianos. Aqui, Ramakrishna é compreendido como alguém que sofria alucinações graves, formadas como defesas psicóticas contra sua depressão, a qual assume ter sido fruto de uma infância traumática. Assim, abordando Ramakrishna pelo ângulo psíquico e pelo viés da psicopatologia, o texto de Masson (1980) será um importante representante dessa categoria no diálogo que estabeleceremos em torno da vida do místico.

Na categoria “romântico-devocional” se encontram as biografias originais de Ramakrishna e a de alguns de seus intérpretes iniciais, incluindo a obra de Romain Rolland (1929/2008). Considerando que a última será o fio condutor da análise de Ramakrishna construída nesta dissertação, acredito que este grupo já está suficientemente representado pelo estudo do autor francês e servirá como importante contraste para se estabelecer o diálogo entre as perspectivas dos “psicopatologizantes” e dos “fronteiriços”.

Sobre os dois grupos acima, podemos dizer que constituem dois extremos interpretativos da mística e da espiritualidade. Ambos tendem a contemplar o problema por uma chave específica – seja ela exclusivamente psicológica ou exclusivamente espiritual - e falham na possibilidade de integrar as duas fronteiras. A esse respeito, diz Edênio Valle (2005, pp. 83-84):

Franco Imoda diz que no tema que vai nos ocupar – o do encontro/desencontro entre a psicologia e a espiritualidade – existe ‘um reducionismo a partir de baixo’, reducionismo este que tanto pode vir da psicologia quanto das religiões. Isso porque a evolução que se processou em ambos os campos coloca, seja o psicólogo, seja o *homo religiosus*, ante uma dupla tentação: de um lado, a de enfatizar apenas a dinâmica psicológica da experiência e do comportamento religioso. Incide-se assim na ilusão de encontrar na psicologia todos os elementos de compreensão do fenômeno religioso e de poder derivar dela também todos os conceitos e instrumentos necessários para levar o ser humano a um desenvolvimento mais pleno de sua humanidade. Mas há o outro lado da moeda: a tentação de um espiritualismo que ignora ou simplifica a complexidade das motivações humanas implicadas na experiência religiosa, incidindo em uma concepção “angelical” da pessoa e de seus dinamismos. Poder-se-ia, nessa hipótese, falar de um ‘reducionismo que vem de cima’.

No grupo dos “fronteiriços”, por sua vez, se encontram os autores que buscam estabelecer vínculos mais claros entre o registro psicológico e o espiritual, ou seja, que procuram compreender de que modo os conflitos e aspectos biográficos de Ramakrishna se entrelaçam (mas não determinam) a sua mística. Estão presentes, aqui, análises como a de Amiya Sen (2001), que destaca a importância de não se reduzir aspectos sócio-histórico-culturais próprios do cenário em que viveu Ramakrishna a patologias psicológicas individuais; a de June McDaniel (1989), que estabelece uma fronteira entre a “loucura

psicológica” e a “loucura divina”; e a de Carl Olson (1990), que utiliza o conceito de *lila* (brincadeira, em sânscrito) para compreender a relação de Ramakrishna com o Divino, em sua obra “*The mysterious play of Kali*”. Para que a pesquisa não se estenda excessivamente, contudo, focarei sobretudo no trabalho de dois autores dessa categoria: a do psicanalista indiano Sudhir Kakar e a do autor norte-americano Jeffrey Kripal.

A obra de Sudhir Kakar, publicada em conjunto com a escritora francesa Catherine Clément, “*A louca e o santo*” (1997), procura estabelecer um diálogo crítico entre a experiência de uma paciente psiquiátrica francesa do século XIX (Madeleine, mencionada brevemente no capítulo 2) e a vida do próprio Ramakrishna. Kakar, um psicanalista indiano, faz uma análise metódica que procura resguardar a experiência mística do rótulo de esquizofrenia e busca, nessa obra, estabelecer pontes e articular as duas temáticas. O texto, leitura comparada entre dois místicos (um reconhecido e louvado, a outra patologizada e marginalizada), é estudo fecundo para muitas das questões que surgirão ao longo desta pesquisa, e possui um olhar cuidadoso ao procurar estabelecer os diferentes registros de experiência.

Nesse sentido, a análise de Kakar (1997) comporta muitas semelhanças com a leitura de Ramakrishna que realizarei a seguir, por buscar um ponto de vista não reducionista de sua mística e considerar as particularidades específicas do psicológico e do espiritual. Contudo, nosso foco em alguns episódios de sua vida é distinto, assim como a ênfase e o detalhamento na discussão entre o psíquico e o espiritual no que diz respeito a salientar os problemas das compreensões psicologizantes. Assim, utilizarei sua análise como importante referência às questões aqui apresentadas, porém conduzindo a discussão por outras direções.

Já o texto de Jeffrey Kripal, “*Kali’s child*” (1995), apesar de se encaixar na categoria “fronteira”, é material ambíguo e complexo na discussão desta pesquisa. Isto se deve ao fato de que o autor reconhece a dimensão da mística como não-reduzível ao psíquico ao mesmo tempo em que atribui uma visão impiedosamente patológica a Ramakrishna. Utilizando-se também amplamente da psicanálise e disposto a provar sua tese de que o místico era um homossexual com tendências a pedofilia, Kripal (1995) tentará estabelecer argumentos para relacionar sua sexualidade conflituosa à natureza de suas experiências místicas, partindo do interessante pressuposto de que a mística comporta um profundo componente erótico.

A obra de Kripal (1995) foi severamente criticada por Tyagananda e Vrajaprana (2010), por manipular a tradução e interpretação de passagens da vida de Ramakrishna com o intuito de provar sua tese de que o místico era um homossexual pedófilo. De fato, em meu ponto de vista, sua análise é excessivamente preocupada em demonstrar tal argumentação,

ignorando, em sua interpretação radicalmente psicanalítica, questões culturais e espirituais mais amplas envolvidas nos comportamentos e na sexualidade do místico Indiano. Assim, embora Kripal (1995) compreenda que a experiência mística não é apenas um produto da sexualidade, ele coloca uma ênfase extraordinária nesse aspecto em particular, distorcendo em muitas partes o significado ontológico de algumas experiências de Ramakrishna, como buscarei discutir a seguir.

Desse modo, desenhado o panorama geral do modo como Ramakrishna foi interpretado e já preparado o terreno para as discussões que se seguirão, é chegado o momento da aproximação da vida do místico em si. Para isso, contudo, é necessário ajustar o modo de olhar para sua biografia, ou seja, perguntar-se sobre de que modo podemos estabelecer uma perspectiva adequada à compreensão de sua vida – e aqui o método fenomenológico passará a ser nosso instrumento fundamental.

4. METODOLOGIA: A MÍSTICA NA CONSTRUÇÃO DE UM OLHAR

O tema da mística, abordado pela interface entre psíquico e o ontológico-espiritual, exige que se coloque em questão toda a perspectiva pela qual se compreende o humano. Considerar o homem como ser constituído ou não por um vértice espiritual é uma discussão de enorme complexidade epistemológica, ética e metafísica, que, inserida no contexto da filosofia, repercute em um debate que necessita de ampla abstração conceitual e rigor filosófico. No entanto, esta pesquisa não tem a pretensão de caminhar através dessa maneira de se abordar o fenômeno, mas sim de observá-lo em seu surgimento material, tornando-se assim sua tarefa essencial a de encarnar tal pergunta antes de abstraí-la. O problema ontológico fundamental do Ser ocupa toda a história da filosofia, mas concentrada em sua face abstrata e conceitual - aqui, ao contrário, pretendemos dar forma a seu aspecto corporificado, enxergando de que modo ele aparece ao longo do desenvolvimento biográfico de uma pessoa – nesse caso, Ramakrishna.

Levando-se em consideração tal propósito, nenhum método parece tão adequado a esse modo de se aproximar do problema quanto à perspectiva fenomenológica, corrente filosófica estabelecida por Edmund Husserl no início do século XX. A fenomenologia pode ser designada como o estudo descritivo do fenômeno da maneira como se apresenta à nossa experiência, tornando-se a abordagem do que podemos chamar de "volta às coisas mesmas" ou daquilo que aparece à consciência. Heidegger (1927/2001, p. 65) postula, sobre o método:

(...) deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – ‘para as coisas elas mesmas!’

Possuindo como objetivo fundamental a compreensão do sentido das “coisas que se mostram”, o método fenomenológico possui como traço definidor o estudo do fenômeno como surge à consciência, a partir da inseparabilidade entre sujeito e objeto. Se a consciência é sempre consciência de “alguma coisa” (ideia traduzida como “intencionalidade” na fenomenologia), faz-se necessário analisá-la a partir da experiência em si, num processo conhecido como “redução fenomenológica”. Aqui, torna-se fundamental superar a teorização (ou a utilização de paradigmas anteriores à experiência em si) para que se abra caminho à descrição pela maneira da aparição do fenômeno, por onde podemos encontrar suas unidades

de sentido próprio, que se finaliza quando ocorre sua saturação. Araújo (2009, p. 33), em sua tese de Doutorado, descreve o método da seguinte maneira:

Zilles (1996), que argumenta sobre a cientificidade do método, elencando algumas características fundamentais: propõe uma atitude de pesquisa que não parte de categorias *a priori* e que preza pelo rigor, preocupa-se com a apreensão das essências dos fenômenos buscando não realizar inferências durante esse processo e, por fim, permite chegar a uma certeza.

Optei por esse método de análise com o propósito de evitar que a vida de Ramakrishna e suas experiências místicas já estivessem compreendidas de antemão através de um paradigma psicológico específico, posição que acabaria apenas por obscurecer esse tema de pesquisa e deixá-lo ainda mais segregado em modelos epistemológicos específicos e pouco dialógicos.

Desse modo, é fundamental assinalar que, ao selecionar alguns pontos nodais da vida de Ramakrishna para colocar em questão determinadas apreensões teóricas das experiências místicas, não estarei apoiado *a priori* na concepção de sujeito e no modelo antropológico de nenhum autor em particular. Pretendo seguir, deste modo, o princípio metodológico da corrente fenomenológica de que sejam colocados entre parênteses os pressupostos filosóficos do investigador, para que a própria vida de Ramakrishna estabeleça paradigmas adequados para que possamos compreender as particularidades de suas experiências. A partir disso, portanto, será possível referir a diferentes autores e posições paradigmáticas, focando mais especificamente no diálogo entre as interpretações feitas à mística pelo registro psíquico e as interpretações baseadas na perspectiva que compreenda este tipo de fenômeno como aspecto fundante da dimensão espiritual do ser humano.

Levantadas, dessa maneira, as principais características idiossincráticas da mística a partir da descrição fenomenológica da vida de Ramakrishna – ou seja, da maneira como a mística surge ao longo da biografia do místico indiano – poderemos finalmente procurar responder, pelas características peculiares desses fenômenos, de que modo eles podem ser interpretados como intrapsíquicos ou como aberturas a uma alteridade com estatuto ontológico.

Para tanto, é fundamental estarmos atentos às problemáticas descritas no capítulo 2, em que cito o modo pelo qual Safra (2006) estabelece a distinção entre modos (ou registros) do acontecer humano, questionando-se sobre a estrutura ontológica fundamental da pessoa. Assim, pela descrição fenomenológica da vida de Ramakrishna, será possível levantar essa interface (entre psíquico e ontológico-espiritual) em diversas situações biográficas do místico.

Finalmente, consideradas as diretrizes fundamentais do método e a pergunta que buscarei responder através dele, é fundamental agora estabelecer de que modo ele será utilizado em nosso contexto específico. Como já descrito em capítulos anteriores, o texto que será utilizado como nossa referência essencial é “*A Vida de Ramakrishna*” (1929/2008), escrito por Romain Rolland (em sua tradução em inglês). Tal relato foi concebido a partir da reconstrução de outras biografias e do contato do autor francês com alguns discípulos de Ramakrishna; e, embora seja fundamentalmente estruturado como um romance biográfico, ele contém algumas falas diretas do místico a respeito de suas experiências. Utilizarei tais falas como material de testemunho de suas experiências, pelas quais, acompanhado de seu percurso biográfico em forma de literatura, será possível realizar a análise fenomenológica de sua vida.

A análise fenomenológica, desse modo, estará baseada em uma biografia escrita por um autor que, embora não tenha conhecido Ramakrishna pessoalmente, possui um forte vínculo emocional e devocional com o místico. Desse modo, ela acaba sendo representante de um modo místico e poético de conhecimento, que está alinhado e próximo às particularidades das experiências de Ramakrishna. Como a análise também partirá de falas pessoais deste místico, utilizaremos o método fenomenológico-hermenêutico, por estar inerentemente relacionado aos aspectos interpretativos do texto e das falas dos dois “autores” (Rolland e Ramakrishna).

A descrição fenomenológica-hermenêutica, aqui, será realizada através do levantamento de quatro pontos nodais (aspectos que se constituem como unidades de sentido próprias, como será abordado a seguir) fundamentais da vida do místico Indiano, que representam, cada um, as complexas vicissitudes de seu percurso - atuando, deste modo, como representantes essenciais da mística como um todo. Cada um destes pontos é representado por uma fala singular de Ramakrishna, constituídas como uma descrição em primeira pessoa de algumas de suas experiências centrais, de modo a evitar que o método desta pesquisa repouse exclusivamente em seu aspecto biográfico na perspectiva de um terceiro (e, no caso de Rolland, de alguém que não obteve um contato pessoal com o místico).

Escolhi dividir a análise da vida de Ramakrishna dessa maneira a partir de inúmeras leituras e releituras do texto de Rolland (1929/2008) e de outras biografias do místico, em que percebi que havia determinadas experiências em sua vida que representavam todo o modo de constituição de sua espiritualidade num dado período. Dessas experiências, percebi que quatro delas eram as mais significativas, pois abriam o místico para novas fronteiras de si mesmo e estabeleciam formas mais maturadas e complexificadas de sua relação com o Divino, sendo cada uma delas um salto de consciência em relação à anterior.

É interessante notar aqui que há um paradoxo entre as experiências em si e a maturação do desenvolvimento psíquico e espiritual de Ramakrishna; pois, de um ponto de vista fenomenológico, suas experiências místicas acontecem no terreno da atemporalidade, mas o amadurecimento psíquico e o modo de se relacionar com tais experiências acontecem temporalmente na medida em que se desenvolve em graus de complexidade. Os pontos nodais, dessa maneira, foram escolhidos de modo a contemplar tanto a experiência atemporal quanto o desenvolvimento temporal de Ramakrishna, nesse sentido podendo ser revelação do próprio paradoxo entre temporal e atemporal (ou entre catafático e apofático) que envolvem a problemática da mística em sua mais profunda raiz, como veremos ao longo da dissertação. Underhill (1911/1961) diz, a esse respeito:

A consciência espiritual completa do verdadeiro místico se desenvolve não em uma, mas em duas direções aparentemente opostas embora na verdade complementares. [...] De um lado, ele está intensamente consciente de, e sabe que é uno com aquele ativo Mundo de Transformação, aquela Vida imanente, da qual sua própria vida surge. [...] Do outro lado, a consciência mística completa também alcança aquilo que é, eu acho, sua qualidade verdadeiramente característica. Ele desenvolve o poder de apreender o Absoluto, Puro Ser, o Transcendente Último: ou, como seu possessor diria, pode experimentar 'união passiva com Deus'. Essa expansão total de consciência, com seu poder dual de conhecer por comunhão os aspectos da realidade temporais e eternos, o imanente e o transcendente – a vida do Todo, vívida, fluente e mutável e a imutável, incondicionada vida do Uno – é a marca peculiar, o *ultimo sigilo* do grande místico, e nunca deve ser esquecida ao estudar sua vida e sua obra. (pp. 35-36, tradução nossa)

Tais pontos nodais, assim, foram escolhidos com base na lógica própria ao caminho de Ramakrishna, seguindo assim seu desenvolvimento peculiar. Compreendidos cronologicamente através dos aspectos determinantes de sua biografia, penso que tais pontos contemplam as faces mais importantes e essenciais tanto à vida do místico quanto às perguntas que interessam a esta dissertação.

Enxergo-os, dessa maneira, como os momentos transformativos da relação de Ramakrishna com a mística, que podem ser, singularmente, os apresentadores fenomenológicos de sua constituição individual em etapas específicas de sua vida - cenários particulares cujas idiossincrasias são material fértil para os termos desta discussão. Conseqüentemente, os pontos foram selecionados no intervalo fundamental entre os saltos estruturais do desenvolvimento da relação de Ramakrishna com o Divino e sua própria espiritualidade, possibilitando, assim, que cada um deles se constitua como uma unidade de sentido próprio, mas em diálogo à totalidade da personalidade do místico.

Como a seleção foi feita a partir da lógica interna à sua biografia (e mais especificamente, baseada no texto de Rolland), cada um dos capítulos (que serão apresentados

a partir desses pontos nodais) trabalhará tanto um tema fundamental na mística de Ramakrishna quanto uma etapa de sua constituição psicológica individual. Assim, os títulos dos capítulos contemplarão simultaneamente a temática apresentada e o momento biográfico peculiar entrelaçado a tal problemática, da maneira a seguir:

a) A experiência do sagrado – a criança Ramakrishna: aqui, retratarei a infância de Ramakrishna e suas diversas experiências precoces de absorção no Divino, a partir das quais poderemos contemplar tais momentos na interface entre o registro representacional e o não representacional. Mostrando a peculiaridade de sua personalidade, organizada pela sensibilidade estética, o complexo deste ponto nodal pretende abordar o fenômeno do sagrado como antessala à constituição de sua mística, e se estabelecer como problema clínico que o compreende como processo subjetivo ou, ao contrário, como atravessamento da subjetividade.

b) O anseio pela Mãe Divina – o jovem Ramakrishna: nesse ponto nodal, será descrito todo o processo de angústia que Ramakrishna sentia como anseio pela união com sua “Mãe Divina”, o que culminaria em sua mais célebre experiência mística com Kali¹⁷, momento de representação fundamental do “sentimento oceânico”. Este momento é particularmente fecundo para as discussões entre ôntico e ontológico, entre a ânsia por uma mãe Divina e por uma mãe terrena, expondo a fronteira entre os dois registros e como eles podem se relacionar entre si.

c) Os (não-)limites da consciência em experimentação espiritual – o adulto Ramakrishna: já com maior envergadura espiritual, Ramakrishna passou a experimentar seus estados internos com maior sustentação simbólica (através, sobretudo, da ajuda de dois professores espirituais), explorando a mística por terrenos desconhecidos e se sujeitando a uma série de experimentos pessoais, passando, por exemplo, meses em estado catatônico de êxtase. Aqui, encontramos alguns de seus momentos mais radicais, importante material para as discussões que colocam a mística na interface entre a psicopatologia e a abertura à alteridade.

¹⁷ Uma das principais Divindades do panteão mitológico Hindu, Kali é frequentemente associada à sexualidade e à morte e representa o poder feminino fundamental do Cosmos. A Deusa teve grande importância na vida de Ramakrishna, como veremos nos capítulos seguintes.

d) O retorno à materialidade e suas implicações éticas – o mestre Ramakrishna: por fim, Ramakrishna chega à sua maturidade e, já mais integrado tanto em sua posição de mestre espiritual quanto em termos psicológicos, constrói uma visão ética fundamental enquanto mentor. Aqui, novamente há um cenário fecundo para a discussão entre o registro psíquico e o ontológico-espiritual - não mais como movimento em direção ao Espírito, e sim como retorno – já que tal momento na vida do místico implica em inúmeras questões atravessadas pela relação de Ramakrishna com a materialidade e com sua sexualidade, ponto de inúmeras polêmicas na vida do místico - como será possível contemplar a partir daqui.

5. A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO – A CRIANÇA RAMAKRISHNA

5.1. CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS

Alinhado ao caráter hermenêutico de nosso estudo, podemos perceber que a maneira como Rolland (1929/2008) constrói sua biografia de Ramakrishna não está separada das próprias questões desta pesquisa, já que, em si mesma, é encarnação de uma perspectiva espiritual própria, tanto do autor quanto do modo singular pelo qual Ramakrishna constituiu sua mística. Como vimos no capítulo anterior, o autor Francês é representante de um tipo de compreensão da mística pelo vértice ontológico-espiritual, rejeitando a perspectiva psíquica de Freud. Assim, é relevante pontuar que, antes de iniciar a narrativa da vida de Ramakrishna, Rolland escreve duas notas informativas dedicadas, respectivamente, a seus leitores orientais e aos ocidentais.

Aos orientais, Rolland coloca ênfase no fato de que é um estrangeiro tentando olhar para a vida de alguém vindo de um universo sócio-simbólico radicalmente diverso. Ao mesmo tempo em que se coloca com humildade frente a tal situação, realça que é desfavorável ao tipo de devoção que iniba o julgamento crítico – pontuando, assim, que se afasta do modo de compreensão de Ramakrishna como uma “encarnação Divina”, reconhecendo seu caráter eminentemente humano - o que condiz com sua visão de que o Divino habita em tudo e em todos. Aqui, Rolland (1929/2008) deixa claro seu modo de compreender a espiritualidade (como discutido no capítulo anterior a partir de seu diálogo com Freud):

[...] eu não preciso enclausurar Deus nos limites de um homem privilegiado para admitir que o Divino habita a alma, e que a alma habita o todo – que *Atman*¹⁸ é *Brahman*¹⁹: porque isso, embora não o saiba, é uma forma de nacionalismo de espírito e eu não posso aceita-lo. Eu vejo Deus em tudo o que existe. Eu O vejo completamente no menor fragmento assim como em todo o Cosmos. Não há diferença de essência. (p. XIII, tradução nossa)

¹⁸ Na perspectiva Hindu, *Atman* é o “eu” transcendente que habita como consciência pura no interior de cada ser humano ou, ainda, a “a entidade viva oculta por trás e no interior de todas as metamorfoses de nossa vida de escravidão.” (ZIMMER, 1951/2012, p. 211)

¹⁹ Ser supremo no Hinduísmo, *Brahman* é a energia perene por meio da qual vivemos e agimos, o poder cósmico que é a essência de todo o Universo. (ZIMMER, 1951/2012, p. 66)

Já a seus leitores ocidentais, Rolland (1929/2008) aponta para a necessidade de se integrar razão e fé. O autor considera que esses dois modos de compreensão do universo foram dissociados no mundo moderno e que a suposta incompatibilidade entre eles é absolutamente falsa. Critica, de um lado, a renúncia excessiva dos religiosos – que, “enclausurados nas quatro paredes de suas capelas” (p. XV, tradução nossa), estabelecem uma forte negação ao mundo; e, do outro lado, a atitude arrogante dos “livre-pensadores” que tentam destruir toda religião sem ao menos ter conhecimento sobre aquilo mesmo que buscam negar. O resultado dessa hipertrofia da razão, segundo Rolland (1929/2008), é comparável a “tentar explicar a vida psíquica interna dissecando os órgãos físicos pelos quais ela flui.” (p. XV, tradução nossa).

Mais à frente no texto, ainda, Rolland explicita seu modo de compreender o que é religião. Sua perspectiva se assemelha ao modo de apreensão mística da realidade que, conforme exposto no capítulo 2 da dissertação, se configura numa compreensão vivencial da natureza do universo concebido em sua experiência de unidade. Rolland (1929/2008) coloca:

De todos os rios, o mais sagrado é aquele que jorra eternamente das profundezas da alma, de suas rochas, areias e glaciares. É aí onde habita a Força primordial e é isso o que chamo de religião. Tudo pertence a este rio da Alma, fluindo das reservas obscuras de nosso ser até a inevitável desembocada no Oceano do Ser consciente e realizado. [...] tudo consiste nesta mesma Energia, do Ser sem começo e sem fim. A mim não importa se este Ser é chamado de Deus (e que Deus?) ou Força (e que Força? Pode também ser chamada de Matéria, mas que espécie de matéria é essa que inclui as forças do Espírito?). Palavras, palavras, nada além de palavras! Unidade, vivida e não abstrata, é a essência de tudo. (p. XVII, tradução nossa)

Anunciada, então, a maneira do escritor francês de compreender a vida e o religioso, Rolland (1929/2008) poderá abrir curso para adentrar o caminho de Ramakrishna – e nisso encontrar o caráter indissociável de sua compreensão da mística com as experiências pessoais do homem de sua biografia. É essa atitude que permite a Rolland anunciar duplamente (uma vez no prelúdio [p. 1], outra em nota de rodapé na primeira página do capítulo inicial do texto [p. 5]), que alguns aspectos da história que irá relatar (especialmente os relativos à infância de Ramakrishna) serão narrados em sua natureza de fábula ou em seu aspecto mítico.

Isso coloca o objeto de pesquisa e a metodologia desta dissertação em um duplo grau de complexidade metaepistemológica, já que estarei analisando as experiências de um místico filtradas pela lente devocional de seu biógrafo, necessariamente preenchida pela sua vivência mística pessoal e colorida com os matizes míticos frequentemente associados às grandes figuras religiosas. Isso, contudo, não afeta os propósitos desta pesquisa (ao contrário, só acaba por deixar mais saliente a problemática em questão), pois a inserção de um texto em outro

texto, de um contexto em outro contexto, só aponta para a direção de uma abordagem não-objetificante da experiência humana (e, em especial, da experiência mística) e irá desvelar, em sua dupla face, as questões que pretendo tratar ao pensar a mística e o espiritual na interface entre o psíquico e o ontológico. Desse modo, estarei construindo uma hermenêutica polifônica, na qual há uma multiplicidade de vozes que expressam as várias faces de uma questão singular.

A respeito, portanto, do aspecto mítico que aparece em alguns momentos da narrativa de Ramakrishna, Rolland (1929/2008) pontua em uma nota de rodapé:

Eu preciso alertar meus leitores Europeus que, ao descrever essa infância [de Ramakrishna], eu me abstive de usar minhas faculdades críticas (embora elas permaneçam atentas no limiar). Eu me tornei simplesmente a voz da lenda, a flauta sob os dedos de Krishna²⁰. Para o presente nós não precisamos nos preocupar com a realidade objetiva dos fatos, mas somente com a realidade subjetiva das impressões viventes. (p. 5, tradução nossa)

Ainda, é importante frisar o contexto cultural e religioso no qual Ramakrishna nasce, influência central na constituição de si mesmo e da complexa relação que terá com o Divino ao longo de sua vida. A Índia de Ramakrishna é um lugar no qual o simbolismo religioso é profundamente enraizado em seu povo, num tipo de religiosidade marcada pela devoção e pelo contato íntimo que os indivíduos estabelecem com as figuras consideradas Divinas (a exemplo do gigantesco panteão hindu, simbolizado por inúmeras divindades).

E, para além da influência religiosa na psique coletiva de um modo geral, a própria tradição espiritual hindu (considerando os praticantes adeptos e os místicos) se caracteriza também por uma busca de uma experiência direta com o Divino, que culmina na ideia de liberação (*moksha* ou *nirvana*), estado de dissolução da identidade do “eu” no absoluto. A este respeito, coloca Figueroa (2007):

Voltando à Índia, o eixo da interrogação metafísica é, à diferença da pergunta grega pelo ser, a presença intuída da verdade, uma espécie de transformação meta-lógica absoluta e confirmada na experiência. [...] o ser não só *aparece* aqui e lá *oculto* nos entes, mas está confirmado, realizado na experiência interior. O ser não é ausência: se encarna. O conhecimento filosófico da Índia é inseparável dessa revelação total do ser; mais ainda, consiste numa expressão dessa revelação. (pp. 37-38, tradução nossa)

Ou, ainda, segundo Zimmer (1951/2012):

²⁰ Figura mitológica Hindu, uma encarnação da Divindade que, segundo as escrituras, viveu na Índia antiga. Seu nascimento imaculado e sua infância aventureira e alegre comportam muitas semelhanças com a história de Ramakrishna.

Em resumo: a Índia teve, e ainda tem, suas próprias disciplinas psicológicas, éticas, físicas e teoria metafísica. Mas a preocupação fundamental – em contraste notável com os interesses dos modernos filósofos ocidentais – foi sempre a transformação, e não a informação; uma mudança radical da natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior mas também de sua própria existência; uma transformação tão completa quanto possível que, ao ser coroada pelo êxito, leva a uma total conversão ou renascimento. (p. 21)

Se a espiritualidade Indiana se caracteriza por uma busca de uma experiência direta com o Divino, veremos que Ramakrishna desenvolverá uma grande capacidade por viver tais experiências de forma espontânea, não orientada inicialmente por nenhum professor ou mestre como é comum nas tradições hindus. Antes disso, no entanto, voltemos aos seus momentos mais iniciais.

5.2. A INFÂNCIA, PRELÚDIO DO SER

Imbuído da perspectiva mítica, portanto, Rolland (1929/2008) inicia a história de Ramakrishna da mesma maneira como é contada em seus círculos devocionais: o místico nasceu por meio de concepção imaculada. Mais especificamente, em 1836 na aldeia de Kamarpukur (no estado de Bengala, Nordeste Indiano), vinha ao mundo o jovem Gadadhar (seu nome de batismo), recebido no mundo por um casal “muito pobre e piedoso, devotos do heroico e virtuoso Rama²¹” (ROLLAND, 1929/2008, p. 5, tradução nossa). O pai havia recebido uma visão do Deus Vishnu²² que lhe disse, durante uma peregrinação, que “iria renascer para a salvação do mundo”²³, enquanto a mãe obteve uma visão de Shiva²⁴ ao sentir que “um raio de luz penetrou as profundezas de seu ser” – estava agora “carregando um Deus” em seu ventre²⁵.

Rolland (1929/2008) descreve a criança Ramakrishna como um “menino cheio de alegria e vida, travesso e charmoso, com uma graça feminina que preservaria até o final de sua vida” (p. 6, tradução nossa). Duas situações centrais em sua infância são especialmente

²¹ Divindade Hindu, figura heroica central do épico literário *Ramayana*.

²² Outra Divindade Hindu, responsável pelo aspecto da conservação do universo na perspectiva cosmológica Hinduísta.

²³ Ibid.

²⁴ Outra Divindade Hindu, responsável pelo aspecto da destruição que possibilita a transformação do universo.

²⁵ Ibid., p. 6.

relevantes para compreendermos sua singularidade, pois são momentos que prenunciam toda sua constituição pessoal e o místico que se tornaria. O primeiro deles é a descrição de uma experiência de êxtase que teve aos seis anos de idade: nessa situação, temos o relato fenomenológico em primeira pessoa de Ramakrishna (sendo, desta forma, o ponto nodal deste capítulo):

Eu estava seguindo um caminho estreito entre os campos de arroz. Eu levantei meus olhos ao céu enquanto mastigava meu arroz. Eu vi uma grande nuvem negra espalhando-se rapidamente até que cobriu os céus. De repente, na borda da nuvem, um voo de grouns branco-enevoadas passou por cima da minha cabeça. O contraste foi tão belo que meu espírito vagou para longe. Eu perdi a consciência e caí no chão. O arroz tufado ficou espalhado. Alguém me pegou e me carregou até minha casa em seus braços. Um acesso de alegria e emoção me tomou... Esta foi a primeira vez em que fui tomado pelo êxtase. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 6, tradução nossa)

O que esse episódio nos diz de Ramakrishna? Em primeiro lugar, de um ponto de vista ontológico, notamos desde já sua grande sensibilidade estética e sua capacidade de abertura a uma experiência que aparece como atravessamento de si, que nomearemos aqui como uma vivência de sagrado²⁶. Há, desde cedo em Ramakrishna, uma possibilidade de ser que está intrinsecamente atrelada à experiência do belo, como algo que rompe sua subjetividade e o coloca frente à alteridade e à imensidão do universo. Algo do mistério e da grandeza do mundo irradiou a fundo na consciência do pequeno Gadadhar, a ponto de não suportar a intensidade da vivência e desmaiar.

A experiência estética frequentemente está ligada a uma vivência de cunho místico – e no caso de Ramakrishna, parece ser a porta de entrada para todo o caminho espiritual que o acompanharia ao longo da vida. No instante em que Ramakrishna olha aos céus e observa o contraste da nuvem com as aves, a beleza da experiência atinge seu ser – não como uma formulação conceitual ou representacional, mas como espanto e atravessamento. Sua própria descrição da vivência remete a isso: Ramakrishna pontua que havia sido tomado pelo êxtase, ao invés de ter sido um produto de sua subjetividade²⁷.

Rolland (1929/2008) aponta para o fato de que esta primeira experiência seria uma espécie de introdução a todo um modo peculiar de relação com o Divino que Ramakrishna

²⁶ Utilizo o conceito de “sagrado” para descrever o caráter de inefabilidade da experiência que Ramakrishna vive. Como nesse momento de sua vida essa experiência não se dá no campo de uma religiosidade, elegi o conceito de “sagrado” no lugar da ideia de “Divino”.

²⁷ Experiências como essa, que surgem na fronteira entre o estético e o sagrado, fazem parte do rol de práticas e experiências místicas, chegando até à condição de técnica em alguns contextos espirituais. Encontramos, por exemplo, na poesia devocional Sufi (vertente mística frequentemente associada ao Islã) práticas que buscam favorecer o surgimento de experiências místicas pela vivência da beleza.

teria ao longo de sua vida, constituída pela emoção artística e a apaixonada experiência do belo. Em suas palavras:

Mesmo nesse primeiro êxtase, o verdadeiro caráter da impressão divina na alma desta criança pode ser visto. Emoção artística, um instinto apaixonado pelo belo, foi o primeiro canal colocando-o em contato com Deus. Existem – como veremos – muitos outros caminhos pelos quais a revelação pode vir, seja o amor por um ente querido, ou pensamento, ou auto maestria, ou o trabalho honesto e desinteressado [de ganhos materiais], ou compaixão ou meditação. Ele [Ramakrishna] viria a conhecer todos, mas o mais imediato e natural para ele foi o deleite na bela face de Deus, o que ele via em tudo o que olhava. (pp. 6-7, tradução nossa)

Outro aspecto importante de ser notado é que Ramakrishna consegue descrever e narrar sua experiência. Assim, notamos que mesmo perdendo a consciência com a intensidade da vivência estética, o pequeno Gadadhar preserva sua lucidez e é capaz de reconhecer o fenômeno que se passou. Isto será determinante na sua constituição como místico, pois permitirá sustentar suas experiências com o Divino através da uma grande capacidade descritiva, traço que já anuncia algo de sua genialidade.

Um segundo momento fundamental (e análogo a esse) na infância de Ramakrishna, que revela também sua intensidade afetiva, se dá aos seus oito anos de idade. Durante um festival dedicado a Shiva, Gadadhar interpreta, numa encenação teatral, o papel desta Divindade. Novamente, ao mergulhar profundamente no personagem, Ramakrishna vive outro episódio de êxtase, sendo tomado emocionalmente pela situação e desmaiado em seguida.

Rolland (1929/2008) faz uma interessante observação após descrever essa cena, abrindo caminho para discussão central dessa pesquisa na interface entre o psíquico e o espiritual. O autor francês coloca que se houvesse nascido na Europa, Ramakrishna estaria predestinado a uma internação em “um asilo de lunáticos sob uma dose diária de psicoterapia” (p. 8, tradução nossa). Assim, Rolland aponta para um tipo de interpretação psicológica em que a intensidade de suas experiências estéticas não seria compreendida como fenômeno de alteridade e abertura ao belo, mas como produto de dinâmicas psíquicas adoentadas.

Podemos compreender isso no sentido de que o modo de ser de Ramakrishna caracteriza-se por uma extrema intensidade emocional, que pode muitas vezes ser aparentado à loucura. Nos êxtases que o acompanham da infância ao final da vida, há um profundo transbordamento de si – fenômeno que pode, de um lado, ser compreendido como uma abertura ao real; ou, numa interpretação psicologizante, como uma dissociação, despersonalização ou surto psicótico.

No entanto, de um ponto de vista fenomenológico, talvez a abordagem mais justa com Ramakrishna seja aquela que possa compreender tanto o caráter singular e ontológico de seus êxtases estéticos (como uma capacidade de abertura ao real) quanto os conflitos e angústias que poderiam surgir já nesse momento de sua vida e, desse modo, buscar compreender de que forma esses dois registros de acontecimento podem dialogar entre si – podemos, assim, abrir caminho para um modo de análise que possa estar simultaneamente contemplando seus aspectos ontológicos e empírico-biográficos.

Vimos que, de um ponto de vista de sua singularidade observada fenomenologicamente, há em Ramakrishna uma abertura estética que prenuncia um tipo de experiência de atravessamento de si. Mas o que podemos pensar a respeito de como seus conflitos psíquicos surgem na relação com os dois episódios de desmaios de sua infância? Podemos perceber, por exemplo, que Ramakrishna parecia viver no limite de si mesmo e que talvez os desmaios também possam indicar uma possível ausência de contornos sobre si próprio e uma constituição psíquica relativamente frágil.

Embora o texto de Rolland (1929/2008) não aborde em detalhes o contexto familiar de Ramakrishna nessa época, outros autores (com base em informações providas de outras biografias), especulam acerca de seus possíveis conflitos emocionais nesse período. Kakar (1997, p. 111), por exemplo, aponta para o fato de que os pais de Ramakrishna já eram mais idosos na época de seu nascimento e que sua mãe era excessivamente ansiosa e preocupada com o bem-estar de seu filho caçula. Além disso, Kakar (1997, p. 112) pontua que sua curiosidade sexual com relação às mulheres (que surge, por exemplo, durante uma cena em que se esconde para ver mulheres nuas tomarem banho) foi duramente repreendida pela mãe, o que pode ter gerado fortes sentimentos de vergonha e levado a uma hipertrofia do elemento feminino²⁸ em seu psiquismo.

Seu pai, na época do primeiro êxtase estético, começava a ficar doente e viria a falecer pouco tempo depois (aos seus sete anos), o que levou Ramakrishna a se aproximar muito da mãe. A situação viria a se agravar ainda mais depois com a morte da cunhada, do irmão mais velho e com a precariedade econômica da família, deixando Ramakrishna pressionado a tomar conta da casa e ajudar sua mãe, possivelmente se identificando com ela e

²⁸ Utilizarei, ao longo do texto, os conceitos de masculino e feminino de acordo com a abordagem de Winnicott (1975), que os considera como elementos puros. O feminino, desse modo, está relacionado ao ser, à possibilidade de identificação passiva com o objeto, enquanto o masculino está vinculado ao gesto criativo em direção ao mundo, ou ao registro do fazer. Embora aqui utilize uma conceituação de um autor inserido no campo da psicanálise, busco abordar tais ideias de um modo essencialmente fenomenológico.

sentindo a ausência de uma referência masculina. Carl Olson (1990, p. 7) diz a respeito desse momento biográfico de Ramakrishna:

Uma mudança parece ter ocorrido, contudo, em sua vida após a morte de seu pai em 1843 quando o jovem tinha apenas sete anos. O pequeno garoto se tornou mais introspectivo e gostava de passar tempo sozinho. Monges itinerantes podem ter tido uma influência no jovem durante esse período de sua vida. Por conta do profundo impacto da morte de seu pai, Gadadhar parece ter se aproximado de sua mãe e de outras mulheres do vilarejo. (tradução nossa)

Podemos notar aqui, independentemente de quão precisa é nossa compreensão dos dinamismos psíquicos de Ramakrishna nessa idade, que ele vivia uma profunda solidão e certo senso de desamparo, marcados por uma disponibilidade bastante feminina e uma falta de figuras de sustentação, o que pode ter caracterizado uma ausência de contornos sobre si mesmo, uma constituição psíquica relativamente precária e um desejo de abandonar-se e abstrair-se do mundo. Kakar (1997, p. 114) aponta também que seu interesse crescente pela vida religiosa (sobretudo pela participação nos rituais e festividades frequentes em seu vilarejo) pode ter sido uma maneira de fugir do sofrimento de seu dia-a-dia.

É possível pensar, desse modo, que o caráter transbordante das experiências estéticas de sua infância deve ser compreendido em sua dupla face, assim como todas as situações ao longo de sua biografia. De um lado, pela compreensão de sua singularidade marcada por uma profunda abertura à existência, uma sensibilidade estética e uma capacidade de entrega ao fenômeno e, de outro, por ser a expressão de um sofrimento e de uma solidão psíquica já insustentável. Seus desmaios (na situação dos campos de arroz e na da peça de Shiva) podem ser, assim, simultaneamente um atravessamento estético e um abandono de si mesmo por não mais suportar sua solidão. Penso que, se não compreendermos ambas as faces da situação, realizaremos uma leitura limitada e superficial de sua vida.

A compreensão do fenômeno do transbordamento de si mesmo, assim, depende fundamentalmente do modelo antropológico subjacente a sua compreensão. Se observadas apenas numa perspectiva psíquica, as experiências de êxtase na infância de Ramakrishna podem ser interpretadas como episódios de cunho despersonalizante, como alguns autores tentam demonstrar. Esses autores, apoiando-se exclusivamente no registro ôntico-biográfico, consideram tais experiências como, por exemplo, resultado da fraca constituição de seu *self* ou mesmo como decorrências de um possível conflito ou trauma de origem sexual. Vejamos, por exemplo, a análise de Masson (1980, pp. 34-35) a esse respeito:

Mas lendo toda a enormidade do material disponível, um fato se destaca: há severa psicopatologia em Ramakrishna. [...] Eu não consigo pensar em nenhum autor Indiano que viveu tão intensamente através das experiências dos personagens míticos Indianos de uma maneira evidentemente alucinatória. Ele se identificava com mulheres em seus papéis de amantes de Deus até o ponto em que ‘pequenas gotas de sangue pingavam de sua pele’ (menstruação histórica?); ele se vestia de mulher frequentemente, ele se identificava com o grande deus-macaco Hanuman; ele tinha visões de lindas mulheres jovens com cabelos esvoaçantes enquanto ele via o Ganges à noite do balcão de seu pequeno templo quando era sacerdote; ele desmaiava no meio de rituais, ou se ‘enrijecia como uma estátua’. (tradução nossa)

Ou, ainda, numa interpretação como a de Kripal (1995, p. 58):

Onde quer que alguém decida colocar as primeiras experiências extáticas de Gadadhar, duas coisas são muito claras: (1) a tradição as conecta, cronologicamente pelo menos, à morte de seu pai; e (2) a mãe do menino consistentemente as interpretava como um sinal de alguma doença séria. [...] Muitos dos biógrafos, por exemplo, lembram-se de uma cena na qual o garoto entra em transe enquanto assumia o papel de Shiva em uma peça. Jensen e Sil notaram uma possível razão para a persistência dos transe: eles eram constantemente recompensados pelas mulheres do vilarejo. Os textos concordam. De acordo com Saradananda, as mulheres do vilarejo, e pelo menos um ancião, ficavam tão impressionados com o garoto e seus transe que eles o adoravam como Krishna, dando a Chandra [mãe de Ramakrishna] mais uma razão para se preocupar. Para piorar ainda mais a situação, [...] as mulheres mais jovens olhavam para ele como Krishna, seu amante divino, uma prática realmente perturbadora considerando o fato de que Gadadhar era apenas um menino. Gadadhar, parece, entrava em seus transe pelo menos parcialmente para escapar dessas mulheres e de suas adorações. (tradução nossa)

No entanto, hipóteses psicologizantes como essas buscam interpretar as experiências de Ramakrishna por meio de relações de causalidade psíquica, exclusivamente como derivados de algum conflito pontual, perdendo de vista a constituição ontológica singular do místico e o significado mais profundo de suas vivências. Para além de seus conflitos psíquicos e a possível atrofia de seu elemento masculino, podemos também notar que, em uma perspectiva fenomenológica, tais momentos de êxtase revelam também um profundo espanto e admiração com o mundo. O transbordamento de si acontece quando Ramakrishna se torna embriagado com o belo e o sagrado, o que pode significar uma grande receptividade e abertura ao real.

De um ponto de vista ontológico, no episódio da peça de Shiva, por exemplo, Ramakrishna não apenas interpreta o papel – ele se torna Shiva. A transcendência de si aqui aponta para uma experiência que está para além da projeção em direção a um terceiro, numa abertura total a este outro: uma experiência de fusão. Quando vive o papel de Shiva, Ramakrishna torna-se pura receptividade a Sua alteridade, encarnando assim suas virtudes, suas características espirituais e sua expressão mística – ele se torna abertura para Shiva e não uma interpretação de Shiva! Isto também será determinante na compreensão do tipo de

vivência mística que acompanhará toda sua vida – que se assemelha muito às práticas de caráter devocional nomeadas na Índia de *Bhakti*, que surgem como uma busca pelo absoluto seguindo o caminho da devoção. Este modo de acesso ao Divino, tradicional nas práticas hindus, acontece espontaneamente em Ramakrishna – não sendo por acaso, desse modo, que o místico indiano acabará por se tornar um dos principais representantes do movimento *Bhakti* até os dias de hoje. Kakar (1997, p. 127) nomeia essa extrema abertura de Ramakrishna como uma capacidade de *bhava*²⁹:

O *bhava*, portanto, é uma experiência vivida “com todo o coração, com toda a alma e com toda a força”. O *bhava* preenche o místico extático totalmente, como fez com Ramakrishna. O místico não está depauperado, e não há necessidade dessa restituição em delírio e alucinação que é o trabalho da loucura. No *bhava*, Ramakrishna reaviva o mundo com uma visão nova, descobrindo-lhe ou antes conferindo-lhe novas belezas e novas harmonias. Os *bhavas* animam a relação com a natureza e com os seres humanos, e reforçam a empatia sensível e metafísica. O *bhava* é, portanto, uma experiência criativa, ou antes a base para toda a criatividade – mística, artística ou científica. A análise ideal empenha-se na capacidade de *bhava*, por uma abertura em relação à experiência, uma capacidade de “experimentar a experiência”, como diz Bion.

Contudo, há também o perigo inverso ao dos psicopatologizantes: a tendência dos romântico-devocionais (o que inclui aqui, por exemplo, a leitura de Rolland) de compreender a espiritualidade e a mística de Ramakrishna desconsiderada de seus percalços biográficos e conflitos psíquicos, atribuindo-lhe uma interpretação excessivamente santificada e linear, como diz Olson (1990, p. 12, tradução nossa): “ao contrário da impressão dada por seus biógrafos, a odisséia espiritual de Ramakrishna não se moveu em uma linha reta, na verdade ela procedeu de um modo mais serpentina”. Há aqui a tendência negativa de deixar de enxergar sua solidão, seus possíveis conflitos e defesas psíquicas como fundamentais no desenvolvimento de sua espiritualidade.

No que diz respeito a sua natureza feminina, é também importante olharmos para esse duplo vértice de compreensão. Sua feminilidade torna-se, nessa perspectiva, simultaneamente uma manifestação de sua disponibilidade ontológica fundamental à alteridade e também a ausência de referências masculinas que lhe possibilitassem uma estrutura psíquica e emocional mais forte.

Rolland (1929/2008) aponta para o fato de que, em sua infância, Ramakrishna era adorado pelas mulheres de sua aldeia. Alguns autores (KRIPAL, 1995; SIL, 1991) irão encontrar nesse fato outra correlação psicológica possível para a hipertrofia de sua

²⁹ “Traduzido literalmente como “sentimento”, “humor”, o termo *bhava* significa, no pensamento místico vaishnavita, estado da mente (e do corpo) impregnado por uma emoção particular.” (KAKAR, 1997, p. 124)

feminilidade e procuram demonstrar desvios psicopatológicos na conduta de Ramakrishna baseados nessa especificidade de sua história (alguns chegando a afirmar que o místico na verdade sofreu traumas de abuso sexual por essas mulheres, como sugere a citação de Kripal (1995), vista acima). Rolland (1929/2008) afirma:

Até ele [Ramakrishna] ter 13 anos de idade, era adorado e cortejado pelas mulheres e meninas. Elas reconheciam nele algo de sua própria feminilidade, porque ele havia até então assimilado sua natureza àquela de seus sonhos infantis, nascido como ele foi na lenda de Krishna e das Gopis³⁰, para ser renascido como uma pequena viúva, uma amante de Krishna, que seria visitada por ele em sua casa. (p. 9, tradução nossa)

Esse aspecto feminino da natureza de Ramakrishna o acompanhará ao longo de todo seu percurso e será fundamental em sua constituição. Teremos, assim, que compreendê-lo em todos os momentos no duplo registro que busco assinalar aqui para que não seja reduzido, de um lado, a causalidades psíquicas e, de outro, a uma espiritualidade excessivamente santificada.

Antes de passarmos de sua infância à sua juventude, alguns elementos de sua história concreta e biográfica (ôntica) precisam ser compreendidos. Como vimos, aos seus sete anos, seu pai morre, deixando a família sem recursos materiais. O irmão mais velho, Ramkumar, vai à Calcutá e abre uma escola (da qual Ramakrishna jamais se interessou em participar, permanecendo sem educação formal ao longo de toda sua vida). Simultaneamente, Ramkumar era sacerdote de um templo dedicado à Kali em Dakshineswar (vila a uma breve distância de Calcutá), fundado por uma viúva rica e de casta inferior. Em 1856, no entanto, outra tragédia atinge sua família: Ramkumar também morre, e Ramakrishna aceita a tarefa de ocupar seu ofício de sacerdote no templo. Será nesse contexto em que de fato terá suas primeiras experiências místicas, como veremos a seguir.

³⁰ Nome dado às vaqueiras que, na mitologia Hindu, adoravam à Krishna.

6. O ANSEIO PELA MÃE DIVINA – O JOVEM RAMAKRISHNA

-Sabeis pouco do mundo – replicou Dom Quixote -, pois ignorais os casos que costumam acontecer na cavalaria andante.³¹

Ramakrishna chega a sua juventude desacompanhado de seu pai e de seu irmão mais velho, ocupando o posto de sacerdote no templo de Kali em Dakshineswar. Esse período é fundamental para que possamos compreender toda a constituição de sua mística, pois é o momento intermediário entre a criança transbordante que vimos no capítulo anterior e o mestre espiritual que viria a ser – ou seja, estará aqui em evidência todo um modo de relação com o Divino que carrega, de um lado, as mesmas características de intensidade e devoção que já se afiguravam em sua infância; e, de outro, o início de sua jornada como místico, embora ainda sem a estrutura interna que lhe permitirá dar sustentação a essas experiências (que se construirá na segunda metade de sua vida).

Rolland (1929/2008) descreve poeticamente a relação de Ramakrishna com a Deusa Kali que haveria de servir. Kali é uma das principais divindades femininas do panteão hindu e também uma das mais complexas – sendo consorte de Shiva, é a representação de Shakti (ou o princípio cósmico em seu aspecto feminino) no vértice da transformação, da morte e da destruição associadas à criação do universo. Assim, na maioria das vezes³², Kali é representada como uma Deusa obscura e violenta; e sua escuridão está também conectada ao fato de ser uma representação, na cosmologia Hindu, daquilo que é anterior à própria luz da criação, sendo considerada a encarnação de todo o poder do universo e da realidade última em algumas tradições. Em sua representação iconográfica (principalmente em sua forma mais popular), Kali frequentemente aparece com quatro braços, carregando uma espada (simbolizando o discernimento e conhecimento divino) e uma cabeça cortada (símbolo da dissolução do ego humano para se ater união com o absoluto), além de um longo colar de cabeças pendurado em seu pescoço (simbolizando o ciclo das reencarnações). Além disso, é frequentemente representada com a língua de fora, olhos arregalados e acompanhada por serpentes.

Assim, embora estejam frequentemente associados à escuridão, à morte e à violência, esses aspectos de Kali simbolizam o aspecto fundamental da transformação e da destrutividade inerentes ao universo (o que inclui a aniquilação do ego para se atingir a suprema liberação (*moksha*), na perspectiva hindu), não devendo ser associados ao culto da

³¹ CERVANTES, 2012, p. 543.

³² Em algumas representações, Kali também aparece em sua face benevolente e luminosa. No contexto cultural de Ramakrishna, no entanto, sua representação está aparentada com as descrições deste parágrafo.

maldade. Ramakrishna irá travar com Kali uma relação tão complexa, poderosa e obscura quanto o simbolismo associado a Ela – como veremos a seguir.

Rolland (1929/2008) descreve Kali da seguinte maneira:

Ela estava dançando em cima do corpo estendido de Shiva. Em seus dois braços esquerdos Ela segurava uma espada e uma cabeça decapitada, nos direitos Ela oferecia presentes e acenava: ‘Venha! Não tema...’ Ela era a Natureza, a destruidora e a criadora. Não, ela era algo ainda maior para aqueles que tinham ouvidos para escutar. Ela era a Mãe Universal, ‘minha Mãe, a toda-poderosa, que Se revela a Suas crianças sob diferentes aspectos e Encarnações Divinas’, o Deus visível, que leva os eleitos ao Deus invisível, ‘e se assim A agradar, Ela leva o último rastro do ego de todos os seres criados e o absorve na consciência do Absoluto, do Deus indiferenciado. (p. 12, tradução nossa)

A partir daí, Rolland (1929/2008) buscará descrever os modos como Ramakrishna irá travar relações com a Deusa, já que seu ofício diário consistia precisamente em manter contato íntimo com Ela. O autor Francês imprime um tom poético ao texto, sugerindo que a Kali era uma entidade viva (que é a maneira como de fato os hindus mais devotos tratam suas Divindades), que “vivia, respirava, saía de Sua cadeira, comia, andava, sentava de novo.” (p. 13, tradução nossa). Rolland, assim, descreve a rotina de Ramakrishna como o cumprimento de todas as necessidades específicas de Kali: vesti-La e despi-La, oferecer-Lhe flores e comida, deitá-La na cama e acordá-La pela manhã aos sons de flautas e tambores.

Nessa intimidade produzida pelo ofício, Rolland (1929/2008, p. 14) pontua que Ramakrishna pouco a pouco foi impregnado pelo amor e devoção à Kali, mas vivia uma profunda angústia por sentir uma distância da Deusa; ou seja, apesar de cuidar de Sua representação diariamente com dedicação, Ramakrishna ansiava por uma experiência vivida de Kali, uma manifestação Sua que se desse no registro de uma vivência. Ramakrishna então passou a buscar meios de se fundir à Ela através da meditação, da oração, chegando até a comportamentos heterodoxos, como torcer-se no chão pedindo para que Kali se manifestasse (tendo sido, nessas ocasiões, motivo de deboche dos visitantes do templo) ou chorar por Ela como um garoto desamparado.

A tensão crescente de seu desejo não correspondido passou a levar Ramakrishna a um estado de angústia, no limite de sua capacidade física. A ânsia pela experiência direta de Kali só aumentava e, apesar de não conhecer nada sobre a “ciência do êxtase dirigido”³³

³³ Algumas disciplinas dentro do Hinduísmo, sobretudo o sistema do *Yôga*, buscam levar o praticante até o estado de *samadhi* (êxtase provocado pela união com o absoluto) por meio de técnicas específicas. Rolland (1929/2008) pontua, contudo, que Ramakrishna não possuía conhecimento formal dessas disciplinas.

(ROLLAND, 1929/2008, p. 14), buscava desesperadamente obter uma união com a Deusa – situação que o levou até a borda do abismo. Nas palavras de Rolland (1929/2008):

Tocá-La, abraça-La, receber um sinal de vida Dela, um olhar, um suspiro, um sorriso, se tornou o único objeto de sua existência. [...] Como uma criança perdida em lágrimas ele implorava para a Mãe [Kali, em sua forma de Mãe Divina] Se mostrar para ele. Todos os dias passados em esforços vãos aumentaram sua distração, e ele perdeu todo controle sobre si próprio. [...] Como sua exaltação era inteiramente dispersa, ele corria grande perigo de extinção. A Morte aguarda o Yogi imprudente, cujo caminho cruza a própria fronteira do abismo. Ele foi descrito por aqueles que o viram nesses dias de perturbação com seu rosto e peito vermelhos pelo influxo de sangue, os olhos cheios de lágrimas e o corpo tremendo de espasmos. Ele estava no limite de sua capacidade física. Quanto tal ponto chega, não há nada a não ser a queda na escuridão da apoplexia – ou a visão. (p. 14, tradução nossa)

Tal visão é não só um dos pontos mais fundamentais de toda a vida de Ramakrishna, como um dos momentos mais emblemáticos da literatura mística. Alguns autores, como Kakar (1997) e Masson (1980) sugerem que Rolland utiliza o termo “sentimento oceânico” no diálogo com Freud (como vimos no capítulo 3) a partir dessa experiência, que acontece quando o anseio de Ramakrishna por Kali chegou a seu limite último. Temos aqui novamente o relato em primeira pessoa do místico (tornando-o ponto nodal deste capítulo):

Um dia eu estava tomado por uma angústia intolerável. Meu coração parecia torcido como quando um pano molhado fica torcido... Eu estava torturado com dor. Um furor terrível se apoderou de mim pelo pensamento de que eu poderia nunca receber a benção da visão Divina. Eu pensei que, se fosse para ser assim, chega dessa vida! Uma espada estava pendurada no santuário de Kali. Meus olhos caíram sobre ela e uma ideia passou pelo meu cérebro como um relâmpago. ‘A espada! Ela vai me ajudar a terminar com tudo.’ Eu corri até ela e a peguei como um homem louco... E de repente! Todo o cenário, portas, janelas, o próprio templo desapareceram. Me pareceu como se nada mais existisse. Ao invés, o que eu vi foi um oceano do Espírito, ilimitado, deslumbrante. Em qualquer direção que virava, grandes ondas luminosas surgiam. Elas desciam sobre mim com um rugido alto, como se fossem me devorar. Em um instante, elas estavam sobre mim. Elas quebraram sobre mim, me engoliram. Eu estava sufocado. Eu perdi consciência e caí... Como eu passei aquele dia e o próximo eu não sei. Ao redor de mim surgia um oceano de alegria inefável. E nas profundezas de meu ser eu estava consciente da presença da Mãe Divina. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 15, tradução nossa)

Essa experiência é, de modo geral, o centro de onde partem muitas das divergências a respeito de Ramakrishna. Ela é o grande divisor de águas em sua história e o evento que determinaria toda sua vida subsequente. É aqui onde se marca a fronteira entre a mística compreendida como dimensão ontológica fundamental e a mística como patologia – e por este motivo, é necessário um olhar rigoroso para tudo o que está implicado na situação.

Vemos que a experiência irrompe no instante em que Ramakrishna, pela tensão crescente de seu anseio, não consegue sustentar mais sua angústia. Tal angústia, na superfície,

foi fruto de não ter uma experiência direta com Kali. No entanto, podemos perceber que a situação comporta as mesmas duas dimensões de experiência que discutimos no capítulo anterior em relação a sua infância. De um lado, há certamente uma angústia empírica-biográfica (ou psíquica, no vocabulário que estamos utilizando aqui) marcada por uma extrema solidão, uma ausência de referências seguras e masculinas e um desejo de colocar fim a esse sofrimento. Do outro lado, no entanto, sua abertura originária (que já aparecia nos êxtases estéticos de sua infância) havia ganhado mais corpo, o que propiciou uma profunda experiência de esvaziamento de si – ou seja, se olharmos para o que discutimos em sua infância, há um anseio não realizado pela sustentação da experiência do belo e do sagrado que já acontecia espontaneamente em episódios esporádicos. Ramakrishna não podia mais conter a si próprio – e como desconhecia as técnicas dirigidas ao êxtase e ao esvaziamento de si necessárias à sustentação desta experiência (conforme descritas e vividas pelos místicos de modo geral), ela irrompe espontaneamente em meio a seu sofrimento intolerável.

Assim, o desejo pela morte nessa situação deve ser compreendido paradoxalmente em sua dupla face: de um lado, pelo fato de que Ramakrishna possivelmente não conseguia mais suportar seu sofrimento psíquico e sua conseqüente vivência de desamparo; mas de outro, era também o anseio pela aniquilação da sua própria identidade para uma abertura total ao Divino. Podemos dizer que ao longo de seu tempo como sacerdote, Ramakrishna viveu suas aflições em diálogo com Kali, onde pôde lidar simultaneamente com sua solidão (pela separação da mãe e pelas mortes do pai e do irmão) e com seu anseio por uma experiência do Divino, vivendo, no pico desse processo, uma experiência definidora que será um ponto de virada em sua vida.

Alguns autores (MCLEAN, 1983; MASSON, 1980; SIL, 1991), munidos de um olhar exclusivamente psicologizante, irão apontar que Ramakrishna não conseguia, na verdade, lidar com a experiência de desamparo da saída do vínculo de fusão infantil com a mãe, o que teria se agravado pelas mortes precoces do pai e do irmão e gerado um possível estado alucinatório. Vejamos, por exemplo, a análise de McLean, interpretada por Tyagananda e Vrajaprana (2010, p. 79):

‘Devoção à Mãe... envolve uma regressão à infância, baseada na incapacidade de lidar de um modo adulto com a natureza dual da mãe natural, e sua subsequente transferência para outras mulheres’ McLean também patologiza o ‘forte de desejo por *moksha*’ de Ramakrishna, compreendendo-o como ‘um modo de escapar do mundo e sua evitação do contato sexual com mulheres.’ Ele segue argumentando que ‘isso explica seu isolamento no templo de Dakshineswar’. De fato, a tese do artigo de McLean centra-se na ‘postura anti-mulher’ de Ramakrishna. Tratar as mulheres como encarnações da Deusa Mãe, ele escreve, ‘esconde um número de

estados ansiosos que tornavam relações normais com as mulheres difícil, senão impossível.’ (tradução nossa)

Em outra abordagem exclusivamente psicologizante, podemos mencionar a análise de Narasingha Sil, também interpretada por Tyagananda e Vrajaprana (2010, p. 88):

[Sil] começa com a premissa de que a experiência mística em si é inerentemente patológica. Sil afirma que Ramakrishna tinha uma ‘fixação materna’ e aponta que, segundo Freud, isso ‘envolve um desejo inconsciente de retornar ao útero materno e... se castrar para se tornar uma mulher’ [...] A abordagem de Sil a respeito dos *samadhis* [êxtases] de Ramakrishna é bastante simples: ‘Seus transe eram patológicos ao invés de espirituais.’ (tradução nossa)

Ainda, temos na visão de um autor como Kripal (1995) uma interpretação ainda mais radical na tentativa de associar sua relação com Kali a uma sexualidade patológica (lembrando que, no entanto, esse autor também faz um esforço de não reduzir a mística de Ramakrishna a sua sexualidade):

Para tal análise, eu sugeriria que a tentativa de decapitação de Ramakrishna, que levou o santo a sua primeira experiência mística completa, foi ativada por anseios homoeróticos que no momento ele rejeitava como ilegítimos: o padrão criado pelo vocabulário de desejo de Ramakrishna – e especialmente os termos ‘anseio intolerável’, ‘uma estranha sensação’, e ‘torcido como um pano molhado’ – sugerem assim, que os três termos estão explicitamente conectados com a ameaça de decapitação de Ramakrishna e todos os três termos são consistentemente usados para descrever a atração de Ramakrishna por seus garotos discípulos. (p. 76, tradução nossa)

No entanto, Kripal (1995), apesar dos possíveis excessos interpretativos, busca também assumir uma postura “fronteira” entre os conflitos pulsionais de Ramakrishna e suas experiências místicas (embora acabe colocando os primeiros em um plano determinante). Pouco mais a frente no texto, ele diz:

A tentativa de suicídio de Ramakrishna e a consequente experiência de Kali, em outras palavras, pode ser compreendido *tanto* como uma experiência religiosa genuína (a interpretação culturalmente aceita trazida por Saradananda em seu *Lilaprasanga*) e *como* uma tentativa desesperada de colocar um fim em sua vergonha torturante estimulada por seus desejos homoeróticos [...]. O último, parece, ativou o primeiro – *uma crise erótica levou a uma experiência mística*. (pp. 76-77, tradução nossa)

Carl Olson (1990), por sua vez, ao mesmo tempo em que critica algumas visões psicologizantes, faz uma versão própria de sua compreensão desse momento de Ramakrishna:

Essa atitude de Ramakrishna fez com que alguns acadêmicos interpretassem seu comportamento como uma regressão psicológica à infância e à não-individualidade e uma rejeição, de acordo com Zimmer, de sua masculinidade, de conquistas individuais e da capacidade de exercer o ego. [...] Sem afirmar que esse tipo de abordagem acadêmica é totalmente incorreto, pode-se, contudo, afirmar que esse tipo de reducionismo psicológico não tem um embasamento firme porque é baseado em meras conjecturas. [...] É mais hermeneuticamente produtivo compreender a atitude de Ramakrishna conforme sua compreensão de jogo (*lila*) discutida no capítulo anterior e sua manifestação de loucura a ser discutida no próximo capítulo. Interpretando o papel de uma criança inocente, Ramakrishna transformou uma Kali potencialmente perigosa em uma figura maternal amorosa. (p. 37, tradução nossa)

Desse modo, mesmo se acatarmos as contribuições do ponto de vista psicologizante, é fundamental percebermos que, em Ramakrishna, havia sempre a busca por uma dimensão transcendente subjacente aos seus conflitos, na busca de uma totalidade Divina que encontrava simbolicamente em Kali. Assim, se observamos fenomenologicamente a singularidade de Ramakrishna, torna-se um equívoco pensar em sua experiência somente como fruto da falta do amor fusional com sua mãe, pois o pequeno Ramakrishna que se tornava Shiva na peça de teatro agora se fundia com Kali, símbolo do Divino e do absoluto. Ou seja, a “segunda morte” de Ramakrishna nesse episódio não é apenas fruto de sua incapacidade de lidar com sua solidão e seus conflitos, mas o anseio profundo por uma realidade que transcenderia o eu empírico, ou o fusional com o Divino.

Ramakrishna não possuía recursos para conter seus anseios. Podemos dizer que, frente a sua solidão e à ausência de referenciais masculinos, ele não conseguia, ainda, encontrar nos objetos do mundo sentidos e significados que não estivessem atravessados e transbordados pela experiência direta do sublime em seu caráter eminentemente feminino. Para ele, a vida assim se tornava vazia, o que o levou a uma abertura radical e, em grande medida, perturbadora à Mãe Divina. Talvez se tivesse conhecimento das disciplinas do *Yôga*, poderia ter chegado à mesma experiência com mais tranquilidade. Na tensão crescente de seu anseio, a identidade de Ramakrishna se desvanece, abrindo caminho para uma experiência de alteração de consciência.

Essa alteração de consciência pode ser interpretada tanto como um contato com um domínio espiritual de natureza ontológica ou, numa visão psicologizante, como um delírio. Se considerarmos *a priori* que a visão de Ramakrishna é uma alucinação, como fazem alguns autores (MASSON, 1980; SIL, 1991) estamos partindo de um pressuposto epistemológico que tende a encaixar a teoria na frente do fenômeno. Numa perspectiva fenomenológica, esses autores cometem alguns equívocos fundamentais, pois desconsideram outra realidade interna que não seja produto de dinâmicas psíquicas e aplicam indiscriminadamente paradigmas da ciência psicológica ocidental às ciências místicas e a um contexto sócio-cultural

completamente distinto, como é o caso da Índia e sua religiosidade - nesse sentido perdendo de vista tanto o caráter singular de Ramakrishna quanto a natureza ontológica de suas experiências.

Do ponto de vista fenomenológico, devemos compreender a experiência com Kali em seu significado e conteúdo. Ramakrishna viveu uma experiência de união com o universo, sentindo (de um modo bastante direto, longe de ser uma formulação conceitual) que não havia separação entre ele mesmo e o mundo que o cerca – uma experiência bastante comum dentro de relatos de místicos ao longo dos tempos. Kakar (1997) aborda o tema numa perspectiva bastante interessante:

Os que estão familiarizados com a literatura mística reconhecerão muitos elementos na visão de Ramakrishna que já são de nosso conhecimento a partir de descrições semelhantes, feitas em todas as partes do mundo, especialmente quanto ao sentimento de estar sendo inundado pela luz. (p. 117)

Para, mais a frente em seu texto, dizer:

Em minhas próprias explorações prefiro usar o termo religioso “visão” do que a sua contrapartida psiquiátrica, alucinação. Faço-o pela mesma razão por que falei de êxtase místico em vez de euforia, isto é, pelas conotações de patologia associadas com as categorias psiquiátricas. A distinção entre visão e alucinação não são fixas nem definidas, suas fronteiras movendo-se constantemente. Ambas podem ser produtos de uma depressão severa ou de uma excitação maníaca, de uma psicose tóxica devida à exaustão ou à fome, a uma privação sensorial ou, simplesmente, a uma doença febril. O que é importante é o seu significado e conteúdo e não a sua origem. As visões são semelhantes às alucinações, no sentido de que são também imagens, como clarões de luz visualmente percebidos sem nenhum estímulo externo dos olhos. Todavia, elas não são alucinações, pois ocorrem no curso de uma experiência religiosa intensa em vez de o fazerem durante um episódio psicótico. (p. 128)

Desse modo, se os autores psicopatologizantes abordam a experiência de Ramakrishna somente como uma alucinação provinda de uma psique adoecida, eles perdem o significado ontológico e espiritual da situação, em que Ramakrishna buscava se desprender de si mesmo para atingir o fusionamento com o Divino em uma experiência de alteridade. Por outro lado, os autores romântico-devocionais (como seus discípulos que escreveram suas biografias) só reconhecem o caráter espiritual da experiência e falham em compreender a dificuldade psíquica de Ramakrishna sustentar sua angústia. A própria obra de Rolland (1929/2008) trata quase que exclusivamente dos conflitos de Ramakrishna em sua dimensão espiritual e não busca compreender suas dinâmicas psicológicas. Assim, podemos dizer que as duas perspectivas olham somente para um dos lados da espada de Kali implicados na experiência – e não reconhecem os dois como sendo reais.

Se, assim, podemos afirmar que muito do combustível que levou Ramakrishna à visão de Kali faz parte também de conflitos psíquicos bastante intensos, isso, contudo, não faz da experiência em si um subproduto de sua angústia. A experiência deve ser compreendida em sua significação própria. Por exemplo, os autores (MASSON, 1980; SIL, 1991) que a consideram do ponto de vista patológico e defensivo, perdem de vista, por exemplo, que Ramakrishna retorna da experiência com grande sobriedade e lucidez, sendo capaz de descrevê-la em detalhes, num estado de expansão de consciência e não de retração. Ramakrishna ainda irá viver esses estados diversas vezes (que são também estados descritos amplamente na literatura mística), mas com cada vez mais sustentação de si mesmo e menos dispersão e descontrole sobre as próprias emoções. Como diz Kakar (1997, p. 106):

Ainda que a consciência durante o transe místico possa caracterizar-se por uma ‘desdiferenciação’ (para empregar um conceito de Anton Ehrenzweig), quer dizer, por um estado onde muitos tipos de fronteiras e distinções tanto do mundo interior como do exterior (tal como entre sujeito e objeto, ou entre os vários níveis do ego) são suspensas, seu resultado final é frequentemente um crescimento da capacidade do místico de fazer diferenciações perceptivas cada vez mais apuradas.

Rolland (1929/2008, p. 15) menciona também o fato de Ramakrishna só falar da “Mãe Divina” ao final de sua experiência e coloca que, em seu ponto de vista, Ramakrishna não A *viu*, mas simplesmente estava *consciente* de sua presença. Rolland (1929/2008, p. 16) aponta ainda que Ramakrishna associou o objeto de sua adoração à experiência oceânica vivida, dando à experiência do infinito a forma de sua Bem-Amada.

Desse momento em diante, Rolland (1929/2008) descreve Ramakrishna como sendo “possuído” pela Mãe Divina, experimentando-a em visões constantes até chegar uma fase em que se sentia em presença contínua da Deusa. Muitas vezes, tais experiências ocorriam de uma maneira desestruturante, a ponto de perder o uso de suas funções pragmáticas. Em suas palavras:

Daquele momento em diante, seus dias e noites eram passados na presença contínua de sua Bem-Amada. O intercurso deles era ininterrupto como o fluxo do rio. Eventualmente, ele se tornou identificado com Ela, e gradualmente a radiância de sua visão interior se tornou externamente manifesta. [...] Para muitas pessoas sua loucura de amor era um escândalo gritante. Ele não era mais capaz de realizar os ritos do templo. No meio dos atos rituais, ele era tomado por desmaios de inconsciência, colapsos súbitos e petrificações, quando ele perdia o uso de suas juntas e se endurecia numa estátua. Em outros momentos ele se permitia ter as mais estranhas familiaridades com a Deusa. Suas funções permaneciam em estado de suspensão. Ele nunca fechava seus olhos. Ele não mais comia. (pp. 17-18, tradução nossa)

As experiências de Ramakrishna com o Divino eram intensas demais para que fossem passíveis de serem vividas de uma maneira estruturada. Sua devoção, seu caráter estético-emocional e suas angústias e conflitos psíquicos lhe levariam a essas experiências de pico, mas de modo a danificar sua relação com o mundo. O próprio Ramakrishna, mais tarde em sua vida (momento em que já possuía maior estrutura para lidar com suas experiências) aponta sua desestruturação nessa época, sem que isso negue a validade mística e espiritual dessas vivências - como os autores psicologizantes, encontrando um aglomerado favorável de evidências para o diagnóstico de esquizofrenia, buscam fazer em relação a toda sua mística.

Novamente, considerando as duas faces da situação, podemos dizer que no plano empírico-biográfico Ramakrishna ainda não tinha uma constituição de si mesmo forte o suficiente para dar conta de sua relação com o Divino; enquanto que, do ponto de vista ontológico, Ramakrishna estava tendo acesso a um modo distinto de conhecimento da realidade frente a sua abertura e disponibilidade a viver tais experiências.

Rolland aponta que até mesmo na Índia, cuja tradição espiritual tende a contemplar a dimensão da loucura inerente à devoção mística, as pessoas tinham dificuldade em aceitar os comportamentos de Ramakrishna. O autor Francês aponta essa mesma ambiguidade na interpretação de seus comportamentos na época, já que o místico havia sido até mesmo “examinado por médicos e seguido suas prescrições vãs” (ROLLAND, 1929/2008, p. 19, tradução nossa). Colocando essa dualidade entre a validade de suas experiências místicas e seus comportamentos peculiares, diz Rolland (1929/2008):

Não há dificuldades em provar a aparente destruição de toda sua estrutura mental, e a desintegração de seus elementos. Mas como puderam eles serem reagregados em uma entidade sintética da mais alta ordem? Como este edifício em ruínas pôde ser restaurado em um edifício ainda maior e através de nada a não ser força de vontade? Como veremos na sequência, Ramakrishna se tornou mestre igualmente de sua loucura e de sua racionalidade, de Deuses e de homens. Em alguns momentos, ele abria as portas-cheias dos fundos de sua alma, em outros ele conduziria seus discípulos através de diálogos sorridentes, ao modo de um Sócrates moderno, cheio de sabedoria irônica e um bom senso penetrante. (p. 19, tradução nossa)

Rolland (1929/2008) retrata essa época de Ramakrishna (em 1858, aos seus 21 anos de idade) como um período de perigosa experimentação com seus estados de consciência, se forçando a descobrir o abismo de sua interioridade sem a ajuda de um guia. O autor Francês ainda busca descrever Ramakrishna em sua simplicidade e humildade, afirmando que se alguém lhe dissesse que sua condição era doentia, ele não hesitaria em aceitar o tratamento para uma cura.

Uma das maneiras que as pessoas a seu redor encontraram de ajudá-lo foi estabelecendo seu matrimônio, com a intenção de que talvez uma estabilidade vincular pudesse lhe fazer retornar à “normalidade”. Na tradição Indiana, é muito frequente que no casamento arranjado a noiva escolhida seja ainda uma criança: no caso de Ramakrishna, ela era Sarada Devi, que aos cinco anos de idade já se tornava sua esposa e assim permaneceria até o fim da vida (e, como veremos a frente, seria também sua devota).

Sarada, após os ritos formais do matrimônio, retorna a sua casa e fica oito ou nove anos sem ver Ramakrishna que, após ganhar mais estabilidade psíquica morando na casa de sua mãe, retorna ao templo de Dakshineswar. Contudo, as visões interiores continuavam, atormentando-o e fazendo-o buscar por uma maneira de compreender a si mesmo e às suas experiências. Diz Rolland (1929/2008, p. 21):

Mas Kali esperava por ele. [...] Ele estava dilacerado. Ele estava dividido consigo mesmo. Sua loucura retornava decuplicada. Ele via criaturas demoníacas surgindo dele mesmo, primeiro uma figura negra representando o pecado; depois um Sannyasin [discípulo], que cortava o pecado como um anjo. [...] Ele permanecia imóvel, assistindo essas manifestações surgirem dele mesmo. O horror paralisava seus membros. Mais uma vez por longos períodos seus olhos às vezes se recusavam fechar. Ele sentia a loucura se aproximando e, amedrontado, ele apelava à Mãe. A visão de Kali era sua única esperança de sobrevivência. Dois anos se passaram nessa orgia de intoxicação mental e desespero. (tradução nossa)

Podemos pensar, aqui, que as visões demoníacas de Ramakrishna e seus estados de alteração de consciência constante são precisamente a soma de seus conflitos psíquicos com sua abertura ontológica singular ao Divino. É como se o peso de sua solidão e desamparo não elaborados surgisse sob a forma de aspectos de si mesmo dissociados, mas numa dimensão cósmica manifesta em visões aterrorizantes com caráter místico-religioso. Assim, Ramakrishna foi atravessado de um modo radical em sua interioridade pelas experiências místicas na companhia de seus conflitos internos, sem que pudesse dar sustentação simbólica a elas.

Aqui, podemos encontrar uma comparação bastante interessante entre esse momento de Ramakrishna e as vivências de uma paciente psiquiátrica, chamada de Madeleine, tratada na França do século XIX por Pierre Janet, expostas no diálogo entre Sudhir Kakar (em sua análise de Ramakrishna) e a escritora francesa Catherine Clement (que analisa a vida de Madeleine) na obra “*A louca e o santo*” (1997).

Madeleine apresentava, desde pequena, comportamentos excêntricos, fortes reações psicossomáticas e episódios de visões com intenso cunho místico. Foi internada na Salpêtrière em 1896 (aos seus vinte e dois anos) e deixada aos cuidados do famoso médico Pierre Janet,

que se ocupou dela ativamente, embora a tenha compreendido apenas em sua dimensão psicológica. Como Ramakrishna, muitas vezes Madeleine ficava em estado de êxtase de maneira completamente imóvel, possuía conteúdos fortemente paranoicos, além de ter visões por vezes torturantes e por vezes beatíficas e eróticas com Deus. Seu destino, muito diferente do de Ramakrishna, acaba sendo permanecer até o final da vida na instituição tratada sob o olhar psicologizante de Janet - olhar incapaz de compreender que, junto com suas confusões psíquicas, havia uma mística querendo surgir em sua inteireza.

Havia muitas semelhanças entre as visões e experiências de Madeleine com as de Ramakrishna. No entanto, a paciente, diferentemente do místico indiano, não encontrou nenhuma sustentação a elas em seu cenário cultural (ao contrário, encontrou a forte resistência das instituições psiquiátricas e o ceticismo de Pierre Janet), tornando-se uma pessoa extremamente perturbada. Podemos dizer que Madeleine possuía uma veia para a mística que jamais foi sustentada e, desse modo, não pôde florescer, enquanto que Ramakrishna, mesmo lutando com suas dificuldades psíquicas, encontrou um modo de transformá-las em sabedoria. Madeleine ficou enclausurada na própria ausência de elaboração e significação de suas experiências, enterrada em sua loucura; e Ramakrishna transformou sua loucura psíquica em conhecimento místico, como veremos a seguir. Catherine Clément (em CLÉMENT; KAKAR, 1997) aponta da seguinte maneira a diferença entre os destinos de Madeleine e o de Ramakrishna:

Na Índia, ela [Madeleine] teria sido uma dessas 'Mães', como Ma Ananda Mayee, morta recentemente, e que foi tratada em Benares como Ramakrishna em seu tempo: uma grande iogue, um verdadeiro guru, uma dessas almas excepcionais que os fiéis chamam de Hamsa, o cisne, e que são destinadas a guiar as outras. [...] Seu azar foi nascer cedo demais para merecer o reconhecimento da sua 'selvageria', seja literária, seja artística; e tarde demais para ser selecionada pela Igreja católica; e na França em vez da Índia. (pp. 96-97)

No caso de Ramakrishna, descobriremos agora o modo pelo qual chega a mais uma etapa de sua vida, dilacerado pelas visões interiores que o perseguiam, buscando, sem saber como, uma maneira de resolver a tensão e a tortura pela qual estava passando. Compreenderemos, em seguida, de que maneira seu destino pôde ser tão distinto do de Madeleine.

7. OS (NÃO-)LIMITES DA CONSCIÊNCIA EM EXPERIMENTAÇÃO ESPIRITUAL – O ADULTO RAMAKRISHNA

Assim, a vida eterna é revelada através da loucura, a fim de que nela possa elevar-se um louvor à glória de Deus e o eterno e permanente possa tornar-se conhecido no mortal.³⁴

Se Ramakrishna vive sua juventude em profundo desamparo e angústia, marcados pela intensidade de suas experiências e pela ausência da possibilidade de sustentá-las em uma rede simbólica, os anos seguintes seriam justamente aqueles onde tal sustentação se tornaria de fato possível. Se antes Ramakrishna aparece dilacerado, torturado, arrebatado por visões de demônios, isso se devia ao fato de que não havia conseguido encontrar, na presença de alguém, algum reconhecimento da legitimidade do que vivia – e, por conseguinte, experimentava uma solidão terrível na dispersão de si mesmo.

Essa nova etapa de sua vida, contudo, será marcada justamente por poder finalmente encontrar esse outro que lhe dará sustentação a sua experiência – ou seja, diferentemente do destino de Madeleine, Ramakrishna tem a fortuna de encontrar em seu caminho situações relacionais adequadas para sustentar, compreender e simbolizar aquilo que vivia em profunda solidão. Os episódios de transbordamento de si, de atravessamento pelo sagrado, de rompimento do “eu” ganharão agora, em sua vida, uma possibilidade de serem compreendidos e serão, como veremos neste capítulo, transformados e sofisticados em um diálogo relacional com o Divino. Ramakrishna aprenderá, numa construção de estrutura interna maior, a fazer a ponte entre seu *self* e aquilo que está para além da representação e, nesse percurso, transformará o terror em beatitude, o desespero em compreensão, o arrebatamento de si em sabedoria. Poeticamente, segundo Rolland (1929/2008, p. 22):

Até aqui ele [Ramakrishna] esteve nadando sozinho e ao acaso numa corrente inexplorada e sem limites com suas intensas cachoeiras e redemoinhos da alma. Ele estava no limite da exaustão, quando dois seres apareceram em cena, que seguraram sua cabeça acima da água, e que o ensinaram a usar suas correntes para atravessar o curso. (tradução nossa)

Rolland (1929/2008) irá descrever, ao introduzir este momento da história de Ramakrishna, um pouco da espiritualidade Indiana, em oposição ao pensamento ocidental. Em conformidade com a visão de Figueróa (2007) e de Zimmer (1951/2012) vistas em capítulo anterior, Rolland (1929/2008, pp. 22-23) também coloca como característica

³⁴ BOHEME, 2007, p. 43.

fundamental do pensamento indiano a necessidade de experimentação direta da realidade, abordando o misticismo hindu na perspectiva de um realismo, mantido pela tradição como uma sofisticada estrutura de técnicas cuidadosamente testada e experimentada por gerações.

Sua posição é de que aquilo que aos olhos dos ocidentais aparece como ultra-subjetivo é, em realidade, uma grande ciência da interioridade – que, como toda ciência, tem suas metodologias e epistemologias próprias (1929/2008, p. 23). Rolland, assim, assinala o princípio básico inerente à cosmologia Hindu³⁵ de que o universo é a criação do Espírito indivisível e universal, *Brahman*. O caminho espiritual, dessa maneira, seria a realização experiencial de que tudo é *Brahman* – ou seja, o objetivo da prática mística se refere a romper o véu da ilusão (ou *maya*, em sânscrito) de que toda a realidade do universo multiforme e em perpétua transformação tem independência da fonte original una e atemporal. Diz Rolland (1929/2008):

A crença comum na Índia, seja ela definida claramente ou sentida vagamente, é de que nada existe a não ser dentro e por meio do espírito universal, o uno e indivisível Brahman. [...] Enquanto não adquirimos conhecimento do Brahman uno, nós somos perturbados por Maya, Ilusão, que não tem começo e está fora do tempo; e então nós tomamos aquilo que nada mais é que um feixe de imagens passantes que brotam da fonte invisível, a Realidade Una, como sendo a realidade permanente. (p. 24, tradução nossa)

No caminho de práticas e métodos (*sadhana*, em sânscrito) para se acessar essa realidade, Rolland (1929/2008) aponta a duas possibilidades fundamentais: a via positiva e a via negativa. Esse dupla perspectiva é, em essência, o mesmo que a via apofática e a via catafática expostas na introdução dessa dissertação, na perspectiva cristã de São Dionísio (2005). Este paradoxo é tema absolutamente fundamental para compreendermos esse período da vida de Ramakrishna (e também todo seu pensamento espiritual nos anos vindouros), já que é central na constituição de suas angústias e da maneira pela qual irá sustentar suas experiências em diálogo de alteridade.

Para recapitular, lembramos que a via positiva (catafática) de Dionísio (2005) consiste em descrever e buscar o Divino por meio da afirmação de que o absoluto se encontra em toda parte do universo sendo, assim, todas as manifestações concebidas como parte do corpo da Divindade. Na via negativa (apofática), a tarefa é de reconhecer o aspecto

³⁵ Esta é uma visão ainda generalista do pensamento e cosmologia Hindus, que não será complexificada neste estudo, que pretende abordar apenas o desenvolvimento da mística do ponto de vista individual. O pensamento Hindu é composto de inúmeras escolas e tradições muitas vezes contraditórias entre si e é uma redução pensar em termos de uma uniformidade compositiva. Aqui, no entanto, Rolland se vale apenas do aspecto mais geral e difundido dessas práticas, o que nos é adequado aos termos dessa discussão.

eternamente intangível e inacessível do Ser, reconhecendo que, embora Deus possa estar presente nos fenômenos do mundo, ele é sempre transcendente em relação a eles.

Esse mesmo paradoxo aparece no pensamento hindu na dicotomia entre a postura mais associada à escola do *Vedanta*³⁶ (apofático) e a posição do *Tantra*³⁷ e do *Bhakta*³⁸ (catafáticos). Os primeiros realizam o caminho do “Não isso! Não isso!”, buscando assinalar a eterna inacessibilidade de *Brahman*, enquanto que os tântricos e os *bhaktins* (praticantes de *Bhakti*) procuram apontar a presença de *Brahman* no mundo da multiplicidade e das formas. Ramakrishna irá experimentar os dois caminhos em sua vida (e irá integrá-los de um modo singular), tendo sido orientado por dois professores nesse período, cada um representando um dos dois modos de conhecimento do absoluto. Rolland (1929/2008) coloca, a seu modo, sua descrição dessas questões no pensamento hindu:

Dois caminhos ou armas estão abertos a eles [os praticantes espirituais], ambas necessitando uma longa aplicação e prática constante. O primeiro é o caminho do “Não isso! Não isso!”, que pode ser chamado do caminho do Conhecimento pela negação radical, ou a arma do Jnani; o segundo é o caminho do “Isso! Isso!”, que pode ser chamado do caminho do Conhecimento pela afirmação progressiva, ou a arma do Bhakta. O primeiro baseia-se somente no conhecimento intelectual, e sempre rejeitou tudo, seja real ou aparente, fora dele, procedendo com uma firme resolução e os olhos fixos na meta suprema. O segundo é o caminho do amor. O amor do Bem-Amado (cuja forma varia conforme se torna mais puro) gradualmente leva à renúncia de todo o resto. O caminho do Jnana é o do Deus absoluto ou impessoal. O caminho de Bhakti é o do Deus pessoal. (pp. 24-25, tradução nossa)

Rolland (1929/2008) coloca o caminho de *Bhakta* como o instinto espontâneo de Ramakrishna, por conta de sua sensibilidade e disponibilidade afetiva. No entanto, como vimos no capítulo anterior, ele não possuía o conhecimento metodológico para se acessar esse modo de conhecimento do Divino conforme as tradições Hindus, tendo sido arrematado e atravessado por esse tipo de experiência espontaneamente. É nesse momento que a presença de uma mulher, sua primeira orientadora espiritual, irá redirecionar seus caminhos – orientando-o em sua prática pela via catafática, enquanto seu segundo mentor, o monge apofático Totapuri, não havia ainda cruzado seu destino.

³⁶ Uma das principais escolas de pensamento Hindu, fundamentalmente transcendentalista.

³⁷ Conjunto de práticas e textos, muitos de origem obscura, que passam a surgir na Índia afirmando a não separação entre o Espírito e a Matéria. Para os tântricos, “o mundo é a manifestação interminável do aspecto dinâmico do divino e, como tal, não deve ser menosprezado ou descartado como sofrimento e imperfeição, mas celebrado, penetrado e iluminado pela intuição e vivenciado com compreensão.” (ZIMMER, 1951/2012, p.405)

³⁸ Nome dado às práticas espirituais que buscam o encontro com o Divino através da devoção e da afetividade. Vimos um pouco da relação de Ramakrishna com *Bhakti* no capítulo 5 da dissertação.

7.1. ISSO! ISSO!

A chegada de Bhairavi Brahmani (“a freira de *Brahman*”) é descrita por Rolland (1929/2008), como é frequente nos relatos entre mestre-discípulo nas tradições Hindus, de modo poético e emocional: enunciando que aquele encontro já estava destinado a ter ocorrido. A freira era uma religiosa vinda de uma família nobre, muito estudada em textos sagrados – especialmente nos de caráter *Bhakti*. Bhairavi alegava ter vindo através de uma inspiração Divina buscar Ramakrishna, cuja existência lhe havia sido revelada espiritualmente, com o propósito de lhe transmitir uma orientação (ROLLAND, 1929/2008, p. 26).

Rolland aponta que o vínculo entre Ramakrishna e Bhairavi se estabeleceu rapidamente e que o primeiro, tomado pelo desespero que vivia, se colocou desde o início numa posição de filho, confiando nela todas “suas experiências torturantes na vida em Deus, de seu Sadhana, junto com a miséria de seus sofrimentos mentais e corporais.” (1929/2008, p. 26, tradução nossa). Ao indagar à Bhairavi, com humildade e ansiedade, se ele estaria louco conforme as pessoas ao redor dele (e suas próprias experiências aterrorizantes) atestavam, a freira responde que em realidade Ramakrishna havia chegado aos mais altos graus de prática espiritual espontaneamente. A freira ainda pontua que Ramakrishna havia atingido em poucos anos de experiência aquilo que a ciência mística havia demorado séculos para descobrir e que seu sofrimento era, segundo o texto de Rolland (1929/2008, p. 27), a medida de sua ascensão somada a seu desconhecimento do caminho pelo qual ele a havia atingido. Sobre a posição de filho (e sua conseqüente confiança profunda) na qual Ramakrishna se coloca em relação à Bhairavi, Kakar (1997, p. 125) faz uma interessante análise, evitando a posição psicologizante:

No estilo místico preferido por Ramakrishna, não era necessário recorrer às práticas ascéticas, aos exercícios da Ioga ou a uma sucessão de meditações cada vez mais difíceis. Ele esperava, antes, que o aspirante reencontrasse a inocência da infância e frescor da visão, que renunciasse à maioria das categorias adultas. [...] Ser como uma criança em relação à Divindade não significa ser medroso, submisso ou resignado, mas existir na confiança luminosa de uma presença parental contínua, e *reclamar* sua recomposição quando se sente que ela falta ou que é insuficiente.

Bhairavi começa, então, a dar forma às experiências de Ramakrishna, ensinando-lhe técnicas e práticas próprias ao *Tantra* e à *Bhakti*, construindo um mapa simbólico do processo espiritual e apontando-lhe as experiências particulares ao percurso do místico. Em outras palavras, Bhairavi dá o sustento tão necessário à Ramakrishna naquele instante, oferecendo a

si mesma como alteridade para que ele pudesse suportar e vir a se relacionar com as experiências arrebatadoras que vivia em profunda solidão. Rolland (1929/2008, p. 27), faz uma descrição poética do percurso espiritual do *Bhakta*:

O Bhakta cujo conhecimento é derivado do amor começa aceitando uma forma de Deus como seu ideal escolhido, assim como Ramakrishna fez com a Mãe Divina. Por um longo período ele é absorvido neste único amor. No começo ele não consegue atingir o objeto de sua devoção, mas gradualmente ele passa a ver, tocar e conversar com ele. Deste momento em diante, a menor concentração é suficiente para fazê-lo sentir a presença de seu Senhor. Conforme ele acredita que seu Senhor está em tudo, em todas as formas, ele logo passa a perceber outras formas de Deus emanando de seu próprio amado. O divino polimorfismo habita sua visão. Eventualmente ele está tão preenchido por sua música que não há mais espaço para ele em mais nada, e o mundo material desaparece. Isso é chamado de Savikalpa Samadhi – ou estado de êxtase supra-consciente, onde o espírito ainda se pendura no mundo interior do pensamento, e desfruta do sentimento de sua própria vida com Deus. Mas quando uma ideia toma posse da alma, todas as outras ideias desaparecem e morrem, e a alma está muito próxima de seu fim derradeiro, o Nirvikalpa Samadhi – a união final com Brahman. (tradução nossa)

Ramakrishna, que havia até aqui percorrido grande parte desse caminho solitariamente e sem guiança, encontra em Bhairavi sua primeira interlocutora. Ela, por conhecer e praticar esse caminho, pôde oferecer sua compreensão, seu acolhimento, e orientá-lo em todas as técnicas que conhecia – inclusive em algumas práticas tântricas que colocam o adepto em contato com os distúrbios dos sentidos e do espírito para que possam ser superados. Rolland (1929/2008, p. 28) aponta que Ramakrishna consegue se utilizar muito bem das técnicas e, uma vez que obtém maestria sobre elas, passa a se relacionar com o Divino de maneiras múltiplas, conseguindo preservar sua interioridade. Isso significa que Ramakrishna continuava a ter suas visões do Divino e experiências de alteração da consciência – mas agora elas podiam ser simbolizadas, compreendidas e expandidas em diferentes modos de relação, como “a do servo e seu mestre, a do filho e sua mãe, a do amigo, do amante, do marido, etc” (ROLLAND, 1929/2008, p. 28, tradução nossa). Em outras palavras, suas experiências finalmente ganhavam uma perspectiva dialógica, não sendo mais condenadas a uma solidão aterrorizante.

Faltava muito pouco para Ramakrishna se tornar o mestre que viria a ser. No entanto, Bhairavi já estava por demais impressionada com os progressos de seu pupilo para reconhecê-lo como uma encarnação divina, insistindo que as autoridades teológicas dessem reconhecimento público a ele. Não tardou para que pessoas viessem de várias partes da Índia buscar seus conselhos e instruções espirituais, muitos deles curiosos por conhecer aquele havia retornado “da radiação dourada de seu corpo queimado e purificado por muito tempo

nos fogos do êxtase” (ROLLAND, 1929/2008, p. 28, tradução nossa). O autor Francês pontua ainda que Ramakrishna, apesar de nesse momento passar a ser figura pública e ícone de admiração, em nenhum momento perde sua humildade e a profunda preocupação com aquilo que ainda precisaria realizar em seu percurso espiritual.

Ramakrishna, nesse momento, havia realizado a via catafática. Já conseguindo simbolizar e se relacionar com suas próprias experiências no meio fio entre o atravessamento de si e o diálogo com o Divino, Ramakrishna deixa de sofrer o terror de suas visões anteriores e encontra uma compreensão de seu próprio caminho. No entanto, somente o aspecto do Divino com forma, com suas devidas visões e experiências havia se manifestado – e era somente até aí que Bhairavi poderia levá-lo. O aspecto impessoal e informal do Absoluto aguardava para mostrar sua face inefável.

7.2. NÃO ISSO! NÃO ISSO!

Em 1864, aparece no templo de Kali em Dakshineswar um monge errante, esteticamente ascético, conhecido pelo nome de Tota Puri (“homem nu”). Personificando um tipo de espiritualidade que rejeita o mundo em detrimento do espírito, o monge andava sem roupas e praticava a disciplina do *Vedanta* mais radical, sistema de pensamento onde o mundo das formas nada mais é que uma ilusão causada pela falta de discernimento humano em se perceber que a única realidade é a do Espírito uno e atemporal.

Rolland (1929/2008, p. 29), aponta ao conflito de sentimentos que Ramakrishna possuía com relação ao caminho ascético e com a observação dos monges completamente desapegados do mundo. Isso porque Ramakrishna, ao mesmo tempo em que se fascinava com a disciplina e o conhecimento provindo deste tipo de relação com o absoluto, possuía uma natureza de artista e amante. Nas palavras de Rolland (1929/2008, pp. 29-30):

Ele [Ramakrishna] precisava ver, tocar, consumir o objeto de seu amor, e ele permanecia insatisfeito até que ele houvesse abraçado a forma viva, tivesse se banhado nela como em um rio, e esposado a forma divina e todas suas belezas. Tal homem estava prestes a ser forçado a abandonar a casa de seu coração e mergulhar seu corpo e alma no sem-forma e no abstrato! Tal linha de pensamento deve ter sido mais penosa e alienígena a sua natureza do que seria para um de nossos cientistas Ocidentais. (tradução nossa)

No entanto, Ramakrishna haveria ainda de cruzar esse aspecto do caminho espiritual. Tota Puri, ao observar Ramakrishna em contemplação nos degraus do templo, percebe que o último já havia caminhado em seu desenvolvimento interior e se aproxima dele com o intuito de ensiná-lo a disciplina do *Vedanta*, que permitiria acessar a experiência de Deus em sua face impessoal.

Ramakrishna relata pedir, em seu mundo interior, autorização para a Mãe Divina permitir tal mudança de prática. Com o consentimento, o jovem místico passa pelo difícil teste da iniciação, que implicava em renunciar todas suas práticas e relacionamentos com o Deus pessoal – ou seja, todos os frutos de amor e sacrifício de seu caminho até aqui, tendo que, nesse momento, abandonar os últimos resquícios de seu ego: a extrema afetividade de seu coração (ROLLAND, 1929/2008, p. 31).

Assim, Ramakrishna inicia sua jornada em direção ao aspecto impessoal de Deus, orientado pelas técnicas de Tota Puri, encontrando-se dividido entre sua afeição emocional ao aspecto pessoal do Divino e o último degrau da escada que teria que subir para a realização final de seu caminho: a face apofática do Ser. Nesse momento, Ramakrishna ainda não havia encontrado a síntese entre os dois caminhos (que, como veremos, é o fator fundamental de sua espiritualidade e de seus ensinamentos como mestre), quando passa pela seguinte experiência (novamente, temos sua descrição em primeira pessoa, sendo assim o ponto nodal deste capítulo):

O homem nu, Tota Puri, me ensinou a desapegar minha mente de todos os objetos e mergulhá-la no coração de Atman. Mas, apesar de todos meus esforços, eu não conseguia cruzar o reino do nome e da forma e levar meu espírito até o estado Incondicionado. Eu não tinha dificuldade em desapegar minha mente de nenhum objeto, com a única exceção da forma tão familiar da Mãe radiante, a essência do puro conhecimento, que aparecia a mim como uma realidade vivente. Ela bloqueava meu caminho para além. Eu tentei várias vezes concentrar minha mente nos preceitos do Advaita Vedanta; mas em toda vez a Mãe intervinha. Eu disse a Tota Puri em desespero: ‘Assim não é bom. Eu nunca vou conseguir ascender meu espírito para o estado ‘incondicionado’ e me encontrar face a face com Atman’. Ele respondeu severamente: ‘O que? Você diz que não consegue? Você deve!’ Olhando perto dali, ele encontrou um pedaço de vidro. Ele o pegou e colocou no ponto entre meus olhos, dizendo: ‘Concentre sua mente nesse ponto.’ Então eu comecei a meditar com toda minha força, e assim que a forma graciosa da Mãe Divina apareceu, eu usei minha discriminação como uma espada, e eu a rachei em duas. A última barreira caiu e eu senti meu espírito imediatamente se precipitar para além do plano do ‘condicionado’, e eu me perdi em Samadhi. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 32, tradução nossa).

A riqueza desta experiência e todo o significado que contém são de grande importância na história de Ramakrishna, na compreensão da mística e aos termos dessa

discussão. Em primeiro lugar, é fundamental percebermos a incrível lucidez de Ramakrishna e sua capacidade de descrever um evento que se passa integralmente em sua interioridade.

Ramakrishna faz um impressionante relato fenomenológico de suas experiências interiores e, em particular, da vivência do Divino na interface entre o pessoal e o impessoal. Ele é capaz de reconhecer seu apego emocional às experiências de êxtase que vivia na forma da Mãe Divina e consegue, com a ajuda (um tanto rústica) de Tota Puri, transcender tal apego.

Assim, mais uma vez nessa experiência estamos frente a um fenômeno que diz respeito a toda uma particularidade em sua relação com o Divino e com os fundamentos da existência; fenômeno cuja significação não pode ser completamente abarcado em termos de dinâmicas psicológicas e que deve ser compreendido em sua dimensão correspondente. Ramakrishna, nessa cena, está confrontando-se com a própria dimensão do absoluto da existência através de um questionamento radical de sua própria identidade.

Se compreendermos esse evento como uma despersonalização, um produto do desejo sexual ou de outros derivados psicológicos, deixaremos de perceber que há um “eu” consciente que aí se prostra frente à alteridade da existência e que se leva aos fundamentos mais radicais de si mesmo, chegando ao ponto de furar o próprio psiquismo. Quando Ramakrishna transcende a visão da Mãe Divina e experimenta uma dissolução, ele está transcendendo a si mesmo, indo além de qualquer registro de identificação e tornando-se uno com a existência. Ele realiza um gesto criativo na transcendência de seu próprio ego, atingindo o registro apofático do Divino e se deparando com uma experiência da realidade última.

Refletindo, por exemplo, sobre a análise de Freud (1930/1996) acerca do sentimento oceânico - concebido como uma consequência de resquícios primitivos da formação do ego - podemos perceber que ele constrói um tipo de apreensão do fenômeno que considera apenas dinamismos psíquicos e vínculos de causalidade. Assim, o vínculo de união com o absoluto, para ele, nada mais é que uma regressão a estados primeiros da formação do ego. Freud (1930/1996) não considera que essa experiência, na prática mística (como vemos aqui em Ramakrishna), pode ser na verdade uma transcendência do psiquismo – não uma regressão deste. Ramakrishna atravessa a si mesmo no exato momento em que desconstrói o vínculo com a Mãe Divina, e se redescobre numa identidade com o absoluto. No entanto, há uma consciência que permanece mesmo na dissolução de si mesmo e que é capaz de retornar deste lugar conscientemente. Este “eu” que atravessa o psiquismo e se funde com o absoluto, visto fenomenologicamente, é uma expansão e transcendência do ego, e não um aspecto primitivo deste, ao contrário da posição de Freud (1930/1996) – que provavelmente consideraria essa

cena de Ramakrishna com Tota Puri como uma regressão radical. Ken Wilber³⁹ (1996), por exemplo, compreende esse tipo de apreensão freudiana como uma confusão entre o que é pré-egoico e o que é trans-egoico. Em suas palavras (p.85):

Guénon acerta ao dizer, com rude franqueza: ‘Quanto à psicologia ocidental moderna, ela trata apenas de uma porção bastante restrita da individualidade humana, na qual a faculdade mental está em relação direta com a modalidade corporal; considerando-se os métodos que emprega, ela é incapaz de ir mais além.’ Mas *existe* ‘mais além’? De acordo com os místicos – e concordamos, no início desse livro, em adotá-los como modelos da evolução superior -, a resposta é sim.

Para, em seguida, afirmar seu ponto de vista citando Sri Aurobindo⁴⁰:

‘O homem comum’, diz Aurobindo, ‘vive conforme sua mente e seus sentidos [o corpo-mente bruto] são tocados por um mundo que está fora dele, fora de sua consciência. Quando a consciência se sutiliza, ele começa a entrar em contato com as coisas de um modo muito mais direto, não penas com a forma delas e seu impacto externo, mas com o que está dentro delas, embora ainda em pequena escala. Mas a consciência também pode expandir-se e começar a entrar em contato direto com um universo de coisas do mundo, que depois vai como que abranger – diz-se que ela vê o mundo em si mesma – e com as quais vai, de certa forma, identificar-se. Ver todas as coisas no eu e o eu em todas as coisas... isso é universalização.’ Ou seja, existem ordens cada vez mais elevadas de unidade identidade e integração, que resultam na unidade universal e na Identidade Suprema. (p. 85)

Na cena em questão, Ramakrishna entra em contato com o âmago de seu desamparo e de sua solidão. Ele percebe, com grande sensibilidade, seu vínculo afetivo com o aspecto pessoal do Divino, e é também capaz de lidar com a angústia de separação em sua raiz – se dando conta do fenômeno, percebendo suas implicações emocionais (o nó de seu apego) para, finalmente, atravessá-lo completamente, cortando seu vínculo emocional com a Mãe Divina ao meio, com a força de sua discriminação e a afiação de um pedaço de vidro cortante.

Numa análise fenomenológica, as teorias (MASSON, 1980; SIL, 1991, por exemplo) que tentam apontar o caráter alucinatório e defensivo das experiências de Ramakrishna parecem não se dar conta de ao menos três aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, por não levarem em consideração o fato de que uma capacidade discriminativa e descritiva tão afiada como a de Ramakrishna, nessa experiência, não poderia surgir de uma defesa psicótica. Ele não foge de sua angústia: ele a encara em sua mais notória origem. Em segundo lugar, porque ele é capaz de atravessar, a seu modo singular, aquilo que esses autores tentam apontar como

³⁹ Autor norte-americano (1949-), inicialmente preocupado em incluir os fenômenos espirituais numa abordagem psicológica transpessoal, passou a desenvolver aquilo que chama de “Teoria Integral”, modelo epistemológico complexo cuja finalidade é a integração crítica e rigorosa entre todas as áreas do conhecimento humano.

⁴⁰ Filósofo Indiano (1872-1950), responsável por desenvolver o projeto de uma Yôga Integral.

seu conflito psíquico fundamental: o anseio pela experiência de fusão com a mãe. Mesmo se pudéssemos concordar com a hipótese psicologizante de que toda a experiência mística de Ramakrishna nasce como uma defesa deste conflito (o que, como temos visto, é uma visão incompleta, que não se atenta às particularidades de suas experiências), essa hipótese seria invalidada no instante em que ele, simbolicamente, racha a Mãe Divina em duas e abre a si mesmo para uma experiência do Divino sem forma. Em terceiro lugar, pelo fato de que o místico, ao contrário do esquizofrênico, integra sua experiência no todo de sua personalidade ao invés de se dispersar nela – podendo, dessa maneira, retornar consciente dela e relatá-la com precisão.

Assim, Ramakrishna vive uma experiência de uma abertura consciente à alteridade maior. O transbordamento de si, que presenciamos em seus êxtases estéticos na infância e nas experiências simultaneamente beatíficas e aterrorizantes de sua juventude, agora se torna um profundo esvaziamento de si. Ramakrishna só consegue sustentar a experiência do Divino na medida em que abandona a si mesmo para se tornar abertura para uma alteridade absoluta. E, como vimos, seu último nó de identificação morava na sua relação emocional e afetiva com o Divino na forma da Mãe. No momento em que usa sua discriminação para cortá-la ao meio, Ramakrishna corta seu último laço de identificação com o próprio ego, e se torna completa abertura.

Esse tipo de experiência é conhecido amplamente dentro da ciência mística – e vem sendo relatada como o ponto culminante do caminho espiritual por místicos de tempos e localizações bastante distintos. No contexto hindu, tal modo de apreensão do universo é conhecido como *Nirvikalpa Samadhi*, o estágio onde não há mais qualquer distinção entre sujeito e objeto, entre o “eu” e o mundo – não como prerrogativa intelectual, mas como experiência viva. Rolland (1929/2008) diz:

O Universo havia se extinguido. O Espaço já não mais existia. No princípio sombras de ideias flutuavam nas obscuras profundezas da mente. Monotonamente, uma frágil consciência do ego ainda existia. Mas também ela parou. Nada sobrou a não ser a Existência. A alma se perdeu no Self. O Dualismo se apagou. O Espaço Finito e Infinito se tornaram um. Além da palavra, além do pensamento, ele alcançou Brahman. (p. 32, tradução nossa)

Por outro lado, Ramakrishna não realiza essa transcendência de seu apego pela Mãe Divina por uma via elaborativa ou psíquica. Ele se coloca diretamente na experiência de sua transcendência. Isso, como veremos, terá consequências na medida em que sua fragilidade e

seu desamparo continuarão a surgir de maneira desestruturante em outros momentos. Nas palavras de Sudhir Kakar (2009, p. 34):

A transformação espiritual faz tremer completamente a entidade corpo-mente, mas ainda assim ela não rearranja totalmente a mobília psíquica. Nossa psique que vem sendo desenvolvida desde o nascimento e é fisiologicamente embebida de modo profundo nas redes neuronais do cérebro não pode ser destruída mesmo pela experiência mística mais poderosa. (tradução nossa)

Esse momento irá também inverter a relação de Ramakrishna com Tota Puri (que, nesse momento, dá ao místico indiano seu famoso nome). O monge peregrino, que jamais parava em algum lugar por mais de três dias, se torna discípulo de Ramakrishna e permanece com ele por 11 meses ao perceber que seu pupilo havia alcançado em um dia aquilo que ele mesmo havia levado 40 anos para atingir (ROLLAND, 1929/2008, p. 32). Mas não só por esse motivo.

7.3. ISSO! NÃO ISSO!

A partir do momento em que Ramakrishna vive a experiência do Divino sem forma, a ele caberá a tarefa que determinará a singularidade de sua contribuição como místico: ao invés de priorizar um dos aspectos do Divino (como Bhairavi o faz com o aspecto pessoal e Tota Puri com o impessoal), ele irá reconhecer que ambas são expressões igualmente válidas do mesmo princípio, adentrando, assim, sua sabedoria no campo do paradoxo.

O primeiro modo pelo qual Ramakrishna irá sustentar esse lugar como “mestre do paradoxo” será justamente na sua relação, agora invertida, com Tota Puri. Rolland (1929/2008, p. 33) aponta para a peculiaridade dessa relação, já que passaria a caber a Ramakrishna - com seu espírito hipersensível, delicado, afetivo – ensinar a espiritualidade do Divino com forma a Tota Puri – um homem duro, ascético, robusto, que fundamentalmente negava o mundo, atribuindo-lhe o status de mera ilusão. Ou seja, se para Ramakrishna o mundo (ou *maya*) era o próprio rosto do Divino, para Tota Puri ele era apenas uma falácia a ser superada (ROLLAND, 1929/2008, p. 35). Ramakrishna estaria destinado a ensinar a via catafática a seu ex-mestre apofático.

Pouco a pouco, o mestre ascético passa a se deixar seduzir pela visão espiritual de Ramakrishna, chegando até mesmo a se emocionar durante um ritual musical e se irritar

quando um empregado tenta retirar uma imagem religiosa do templo. Mas o ponto culminante desse processo ocorre quando Tota Puri é tomado por uma fortíssima disenteria, que o impede de se concentrar no aspecto impessoal do Divino. Na tentativa de sacrificar seu próprio corpo (e nisso buscando ainda a negação das precariedades inerentes à *maya*) nas águas do rio Ganges, ele subitamente se descobre sem a vontade e intenção de realmente se afogar e, após desmaiar, tem o insight de que *Brahman* e *maya* são o mesmo ser. Apropriando-se da experiência do paradoxo, Tota Puri deixa seu mestre/pupilo tendo levado consigo a metade do Divino que lhe faltava ou, nas palavras do próprio Ramakrishna:

Quando eu penso no Ser Supremo como inativo, sem criar, preservar nem destruir, eu O chamo de Brahman ou Purusha, o Deus impessoal. Quando eu penso Nele como ativo, criando, preservando, destruindo, eu O chamo de Shakti ou Maya ou Prakriti, o Deus pessoal. Mas a distinção entre eles não significa uma diferença. O pessoal e o impessoal são o mesmo Ser, do mesmo modo que o leite e sua brancura, ou o diamante e seu lustre, ou a serpente e suas ondulações. É impossível conceber um sem o outro. A Divina Mãe e Brahman são um só. (apud ROLLAND, 1929/2008, pp. 36-37, tradução nossa)

Rolland (1929/2008, p. 36) coloca Ramakrishna numa posição não só conciliatória entre *maya* e *Brahman* (ou o mundo da forma e o absoluto sem forma), mas numa atitude radical de inclusão de *maya* como um aspecto do absoluto. Essa atitude será narrada, explicada e vivida ao longo de sua vida por meio de seu caráter expressivo e de sua genialidade ao narrar parábolas (que veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte).

Os Vedantistas mais radicais atribuem ao mundo um caráter de ilusão a ser negada e os menos radicais a ideia de que, apesar do mundo ser ilusório, ele pode ser utilizado para a evolução das almas individuais. Já a atitude de Ramakrishna nesta questão cosmológica é profundamente criativa, radicalmente inclusiva e integrativa, nascida diretamente de sua relação pessoal e imediata com a experiência do absoluto com forma e sem forma. Rolland (1929/2008) coloca:

Mas Ramakrishna expressamente afirma que é absurdo fingir que o mundo é irreal enquanto nós fazemos parte dele, e recebemos dele a manutenção de nossa própria identidade com inextinguível convicção (embora escondida em nossa própria luz) de sua realidade. Mesmo o santo que retorna do Samadhi (êxtase) para o plano da vida ordinária está forçado a retornar ao invólucro de seu ego 'diferenciado', por mais atenuado e purificado que esteja. Ele é jogado de volta ao plano da relatividade. 'Enquanto seu ego é relativamente real para ele, este mundo também lhe será real; mas quando seu ego está purificado, ele enxerga todo o mundo fenomenal como a manifestação múltipla do Absoluto aos sentidos'. (p. 40, tradução nossa)

Rolland (1929/2008, p. 41) aponta que, a partir dessa síntese entre *maya* e *Brahman* (possível somente após o místico ter passado por ambas as experiências diretas, com a ajuda de Bhairavi e Tota Puri), Ramakrishna poderia voltar a se relacionar com a Mãe Divina de uma nova maneira: reconhecendo nela o seio do absoluto simultaneamente com e sem forma e assumindo a posição paradoxal da não divisão entre estes dois aspectos. A Mãe Divina, fonte de tamanho fulgor, êxtase e também horror de sua juventude agora era o próprio universo, indivisível, uno, onipresente. Suas experiências místicas ganhavam uma simbolização teológica que lhe oferecia a sustentação e estabilidade que antes não conseguia encontrar.

No entanto, apesar de mais estável, o espírito radical de Ramakrishna, os resquícios de seu sofrimento psíquico e sua natureza ainda excessivamente feminina lhe colocariam por mais seis meses vivendo em estado quase catatônico de êxtase após a partida de Tota Puri. Levando suas experiências às últimas consequências, Ramakrishna posteriormente reconhece os perigos de suas práticas nessa época de sua vida, chegando ainda a afirmar que somente um milagre fez com que ele retornasse e escapasse da morte (ROLLAND, 1929/2008, p. 46).

Quando Ramakrishna começa a retornar de seus êxtases, se vê num estado de hipersensibilidade aos fenômenos da existência. Numa situação onde vê dois barqueiros discutindo de maneira agressiva, por exemplo, Ramakrishna começa a berrar de dor (como relata um monge que observava a situação). Isso aponta para a profunda identificação que o místico havia desenvolvido pelo mundo, como se as dores dos outros pertencessem a si mesmo, ao mesmo tempo em que diz respeito à hipertrofia de seu elemento feminino e a ausência de referenciais pelos quais poderia colocar contornos mais claros entre si mesmo e o outro. Embora isso ainda aponte para uma certa desestruturação de Ramakrishna (que, como veremos, será mais elaborada nos anos seguintes), esse fenômeno, se observado fenomenologicamente, não deve ser compreendido apenas como uma regressão a estados onipotentes infantis, mas em parte como uma transcendência de si mesmo em direção à alteridade. Podemos pensar que não se trata apenas de uma identidade indiferenciada do mundo, mas de uma expansão de si em direção ao mundo, embora de um modo ainda frágil psiquicamente.

Aqui, começamos a entrar em um novo momento da vida de Ramakrishna: os estágios finais de seu aprendizado e a prévia de seu lugar como mestre. Esse momento implica no fato de que Ramakrishna começa a deixar seus estados de êxtase absorvidos para cada vez mais retornar ao mundo e se preocupar em transmitir sua mensagem espiritual aos outros. Retornando do estado de *Nirvikalpa Samadhi* também por um forte ataque de disenteria (assim como Tota Puri), Ramakrishna estaria agora preocupado em abraçar o

mundo como um todo e procurar enxergar a Mãe Divina em todas suas manifestações. Para isso, no entanto, ele precisaria antes experimentar outros caminhos religiosos como manifestações equivalentes do Divino – ou ainda, como portas diferentes de um mesmo castelo.

A possibilidade de incluir diferentes caminhos espirituais como sendo expressões distintas de um mesmo princípio é uma das marcas mais famosas do mestre Indiano e que teve importante repercussão no contexto espiritual hindu. O primeiro caminho que Ramakrishna cruza é o do Islã. Em 1866, Ramakrishna pede a um muçulmano que frequentava o templo de Dakshineswar, Govinda Rai, para iniciá-lo no caminho de Alá. Vivendo fora do templo, repetindo os nomes de sua nova Divindade e usando roupas específicas do Islã, Ramakrishna estava até mesmo pronto para comer da carne de vacas (grande pecado, segundo a tradição hindu), quando teve uma visão em que se dissolvia no corpo de um homem semelhante à Maomé, retornando à face do Divino sem forma (ROLLAND, 1929/2008, p. 49).

Simbolicamente, Ramakrishna demonstrava que o caminho do Islamismo e do Hinduísmo levariam ao mesmo objetivo e que, apesar das manifestações com forma das duas religiões tivessem diferenças, elas seriam idênticas do ponto de vista do Divino sem forma. Esse episódio demonstra novamente a profunda abertura que Ramakrishna tinha à alteridade, sendo capaz até mesmo de abandonar o simbolismo hindu, que o acompanhou por toda a vida, para se abrir completamente a uma nova perspectiva religiosa e levá-la às últimas consequências.

Sete anos mais tarde, Ramakrishna vive uma experiência análoga com o Cristianismo. Seu primeiro contato com essa tradição ocorre em 1874, quando escuta um homem narrar algumas passagens da Bíblia. Alguns dias depois, ao observar um ícone de Maria com o bebê Jesus no quarto de um amigo, teve uma visão onde as figuras se tornaram vivas e entraram em seu corpo, abrindo caminho para um período de sua vida onde se devota a Cristo, culminando novamente em uma visão do último sendo absorvido em seu próprio corpo (ROLLAND, 1929/2008, p. 50).

Ramakrishna, apesar de desconhecer o Cristianismo, mostrava novamente que pelo caminho do amor o universo se fazia uno. Cristo, Maomé, Krishna eram apenas expressões simbólicas do Divino em seu aspecto com forma, mas em síntese todos eram manifestações do mesmo idêntico princípio. No entanto, é importante notarmos que, embora ele compreenda essa equivalência religiosa, ele o faz através de uma perspectiva hindu, em que, por exemplo, há uma encarnação das figuras Divinas no mundo. Em suas próprias palavras:

Eu pratiquei todas as religiões, Hinduísmo, Islamismo, Cristianismo, e também segui os caminhos dos diferentes sectos Hindus... Eu descobri que é o mesmo Deus que dirige seus passos, apesar de fazê-lo por caminhos distintos. Você precisa testar todas as crenças e atravessar todos os diferentes caminhos uma vez. Onde quer que eu olhe, eu vejo homens discutindo em nome da religião – Hindus, Maometanos, Brahmos, Vaishnavas, e todo o resto; mas eles não pensam que Ele, que é chamado de Krishna, também é chamado de Shiva, e carrega o nome da Energia Primeira, Jesus e Alá também – o mesmo Rama com mil nomes. Um tanque tem muitas entradas. Em uma Hindus retiram água em um jarro, e a chamam de *jal*; em outra muçulmanos retiram água em garrafas e a chamam de *pani*; e uma terceira Cristãos a chamam de *água*. Podemos imaginar que a água não é *jal*, mas somente *pani* ou *água*? Que ridículo! A substância é Uma sob diferentes nomes e todos estão buscando a mesma Substância; mada a não ser o clima, o temperatura e o nome variam. Deixem cada homem seguir seu próprio caminho. Se ele sinceramente e ardentemente deseja conhecer Deus, que a paz possa ser lançada nele! Com certeza ele O alcançará. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 52, tradução nossa)

Este “ecumenismo hindu” de Ramakrishna não deve ser compreendido apenas como uma afirmação intelectual de um princípio harmônico entre as religiões. Na verdade, essa perspectiva surge a partir de suas próprias experiências diretas com os diferentes simbolismos, levando-o todos à mesma realização do Divino a partir de sua abertura radical.

De 1867 em diante, Ramakrishna passa, como vimos, a se dedicar a transmitir sua sabedoria adquirida ao mundo, rejeitando a imagem do monge ascético e evitando que seus êxtases místicos lhe retirassem de sua tarefa no mundo. Contudo, antes de começar sua grande obra como mestre (que será o foco do próximo capítulo), Ramakrishna descansa alguns meses em sua cidade natal, onde trava contato com Sarada Devi, sua esposa de 14 anos.

A relação de Ramakrishna com Sarada é um aspecto importante de sua história, já que foi um vínculo constituído como uma experiência de profunda amizade, de certo modo similar ao contato entre mestre e discípulo. Ramakrishna, embora possuísse uma justificativa religiosa (pertinente ao contexto Hindu) de evitar uma vida de amante, só aceita seguir seu caminho devoto à transmissão espiritual com o consentimento de Sarada – que o oferece plenamente, até tornar-se uma de suas principais seguidoras.

Um aspecto marcante dos primeiros anos de Ramakrishna após a saída de Tota Puri e o início de sua posição de mestre espiritual é sua profunda identificação com o sofrimento dos outros, como vimos na cena dos barqueiros – em que podemos perceber a coexistência de sua abertura extrema e identificação com o universo ao mesmo tempo em que encontramos elementos não-elaborados de seu psiquismo que lhe dão uma constituição frágil. Em outro episódio, durante uma peregrinação, Ramakrishna se identifica profundamente com a dor de uma comunidade de homens passando fome e declara que não sairia dali até que seu amigo os alimentasse. Ramakrishna diz, nessa época: “Jiva é Shiva (todos os seres vivos são Deus). Quem então ousa em falar de mostrar piedade a eles? Não piedade, mas serviço, serviço,

porque o homem precisa ser visto como Deus!” (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 57, tradução nossa).

Esse momento denota a grande mudança de paradigma que passa a ocorrer na vida de Ramakrishna. Já não é mais o pequeno Gadadhar perdido em seus êxtases estéticos, nem o jovem perturbado pelas suas visões interiores, nem ainda o adulto experimentando diferentes estados e níveis de consciência – surgia agora de fato o mestre Ramakrishna, com uma grande preocupação de servir ao mundo, transmitindo sua mensagem espiritual e buscando trazer alívio ao sofrimento dos outros. No entanto, ser mestre significava também ter profunda empatia e identificação com a alteridade – traço de seu caráter que jamais o abandonaria. Rolland (1929/2008, p. 59) define a concepção religiosa de Ramakrishna que o possibilitaria integrar sua mística com o serviço à humanidade:

Sua concepção de Deus, assim, era uma que crescia por graus, da ideia do Deus que é onipresente e em que tudo é absorvido, como um sol fundindo tudo em si próprio, até o sentimento caloroso de que todas as coisas são Deus, como muitos pequenos sóis, onde Ele está presente e ativo em cada um. Ambos, é verdade, contêm a mesma ideia, mas o segundo reverte o primeiro, para que não só do mais alto ao mais baixo, mas do mais baixo ao mais alto, exista uma cadeia dupla pertencendo sem intervalos ao Ser uno de todas as coisas vivas. Assim o homem se torna sagrado. (tradução nossa)

De modo geral, podemos afirmar que toda a complexa relação que Ramakrishna estabelece com sua interioridade e com os aspectos pessoais e impessoais do absoluto só podem ser compreendidos inteiramente como uma sofisticada compreensão dialógica-existencial do universo. Assim, embora seja pontuada por características particulares de seu psiquismo, sua relação com a mística (como abordada nesse capítulo) só é verdadeiramente entendida através também de um ângulo ontológico e espiritual, no qual Ramakrishna tem *insights* profundos a respeito da natureza da existência. Seu papel como mestre, que está por vir, deve ser lido analogamente nessa mesma chave, a partir de sua compreensão cosmológica vivencial como descrita na frase acima e não a partir de mecanismos exclusivamente psíquicos, como vimos os autores psicopatologizantes fazerem. A respeito disso, diz Kakar (1997, p. 139):

A busca mística procura resgatar da repressão primal o contraste vivido permanentemente entre o entrosamento original e uma ruptura radical. O místico, à diferença da maioria, não se ilude diante da sua fome de preenchimento. Se somos todos fundamentalmente perversos no jogo dos nossos desejos, então o místico é o único que tenta ir além da ilusão do Imginário e, sim, também do *maya* do registro Simbólico.

É a partir dessa perspectiva que poderemos acompanhar os anos seguintes de sua vida, marcados por sua necessidade de servir à humanidade. Os anos nessa posição de mestre se estendem até os últimos instantes de seu caminho, e agora poderemos contemplar algumas dessas passagens acompanhados da compreensão de que toda sua perspectiva espiritual está intimamente conectada à sua história de vida e ao seu sofrimento. Nascia o mestre Ramakrishna.

8. O RETORNO À MATERIALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS – O MESTRE RAMAKRISHNA

O lugar de Ramakrishna como mestre está intimamente articulado com toda sua biografia – nesse sentido, seria um equívoco dissociarmos seus ensinamentos, seu papel na transformação do pensamento hindu e sua relação com seus discípulos da própria singularidade de seu caminho; tão intenso e complexo como pudemos observar até aqui. O mestre Ramakrishna é um ser com uma apropriação profundamente pessoal de sua espiritualidade, espontâneo, sentimental, afetivo e provido de seus conflitos particulares; assim como o pequeno menino que se ludibriava em seus êxtases estéticos, como o jovem da ânsia insuportável pela experiência de união com Kali e como o adulto aberto à experimentação em sua interioridade – mas agora também acompanhado de uma grande preservação de seu senso crítico e capacidade discriminativa, sabendo transitar com mais destreza entre sua relação com o Divino e sua existência no mundo.

Ou seja, Ramakrishna em seu lugar de mestre carrega as mesmas questões, a mesma peculiaridade e os mesmos conflitos das etapas anteriores de sua vida, mas agora num registro diferente. Além disso, Ramakrishna já havia, agora, sido apresentado ao mundo graças ao contato com figuras influentes na espiritualidade indiana da época, como Keshab Chunder Sen, Ram Mohun Roy e Devendranath Tagore⁴¹. Sua palavra estava lançada.

No decurso da obra de Rolland (1929/2008), a narrativa perde, em parte, seu caráter estritamente linear e passa a ser contada por tópicos relevantes (como sua relação com outros mestres ou com seus discípulos) até chegar aos momentos finais de sua vida. Em alguns capítulos, Rolland se detém em longas digressões a respeito do cenário espiritual hindu, narrando a vida e obra de outros mestres, que não serão contemplados nesse estudo. Assim, seguirei esse capítulo pelo mesmo viés, evitando a perspectiva exclusivamente cronológica, com exceção do momento em que nos aproximarmos de seus dias derradeiros.

⁴¹ Os três foram importantes membros da organização *Brahmo-Samaj*, um movimento de reforma religiosa-social Indiana do século XIX. Devendranath Tagore, por sua vez, foi pai do ilustre poeta Rabindranath Tagore (1861-1941).

8.1. A ABORDAGEM ESPONTÂNEA DO DIVINO

Uma das características centrais de Ramakrishna, especialmente no contato com outros professores e mestres da Índia, é seu distinto desprezo pela erudição. Ele considera que o Divino deve ser vivido e experimentado, jamais elaborado ou discutido apenas intelectualmente. Atento sempre às hipocrisias dos círculos espirituais e aos problemas de uma relação excessivamente formal com o absoluto, Ramakrishna é muitas vezes como uma faca afiada – sem cortejos ou diplomacias – na atitude desconstrutiva frente às religiões organizadas do seu tempo que estivessem distanciadas do contato direto com o espiritual. Frequentemente num tom de deboche às formalidades ritualísticas, Ramakrishna ironizava todos os professores espirituais em quem não encontrava a presença viva de Deus (ROLLAND, 1929/2008, p. 112). Um dos exemplos mais notáveis disso ocorre em uma de suas visitas à organização *Brahmo Samaj*, em que observa um grupo buscando a comunhão com Deus através de uma meditação de poucos minutos. Ramakrishna diz a Keshab Chunder Sen, seu amigo e fundador dessa organização:

Eu observei toda sua congregação comungando com seus olhos fechados. Sabe o que isso me lembrou? Algumas vezes em Dakshineswar eu vejo sob as árvores um grupo de macacos sentados, rígidos, parecendo o puro retrato da inocência... Na verdade, eles estavam pensando e planejando sua operação de roubar certas frutas, raízes e outros comestíveis... em alguns instantes. A comunhão que seus seguidores fizeram com Deus hoje não é mais séria que isso! (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 120, tradução nossa)

Outra situação que retrata essa mesma ênfase no estabelecimento de uma relação pessoal com o Divino ocorre também com Keshab. Ramakrishna, observando seu amigo manifestar sua fé de uma maneira abstrata e num tom excessivamente solene ao enumerar todas as perfeições de Deus durante uma reza, diz a ele:

Por que você dá essas estatísticas? [...] Um pai diz a seu filho: ‘Ó meu pai, você possui tantas casas, tantos jardins, tantos cavalos, etc.’... É natural para um pai colocar seus recursos à disposição de seu filho. Se você pensa Nele e em Seus dons como algo extraordinário, você nunca poderá ser íntimo Dele, nunca poderá se aproximar Dele. Não pense Nele como se Ele estivesse distante de você. Pense Nele como seu mais próximo! Assim, Ele irá Se revelar para você... Você não percebe que se você entra em êxtase por conta de Seus atributos, você se torna um idólatra? (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 121, tradução nossa)

Podemos observar aqui que o Deus de Ramakrishna passa longe do tipo de concepção religiosa do obsessivo, ou seja, da relação com o Divino marcada pelo recalque,

pela culpa e fuga de sua angústia por meio de mecanismos de controle, como observado por Freud (1907/1996) em seu texto “*Atos obsessivos e práticas religiosas*”. O Deus de Ramakrishna é uma presença vivente que habita nas profundezas de si mesmo: não um Deus que se controla e se produz mentalmente, mas um Deus que existe como experiência em sua própria interioridade, acessível no estado de contemplação para além das capacidades linguísticas, imaginárias e conceituais do psiquismo.

Além disso, é importante também notarmos a presença de humor em seus ensinamentos e em suas falas (como na situação dos macacos), modo de ser constante até o final de sua vida, o que denota um senso de intimidade lúdica com o Divino. Ramakrishna também repudiava qualquer relação com o absoluto que passasse pela ideia de pecado, pois considerava isso um tipo de laço medíocre com o Divino. Em suas palavras (apud ROLLAND, 1929/2008, pp. 194-195):

Alguns Cristãos e Brahmos enxergam com um senso de pecado a soma total da religião. Sua ideia de um homem devoto é daquele que ora: ‘Ó Senhor, eu sou um pecador! Dignifique-se a perdoar meus pecados!...’ Eles esquecem que o senso de pecado é um sinal do primeiro e mais baixo passo no desenvolvimento espiritual. Eles não levam a força do hábito em consideração. Se você diz, ‘Eu sou um pecador’, eternamente, você se tornará um pecador por toda a eternidade... Você deve ao invés repetir, ‘Eu não estou preso, eu não estou preso... Quem pode me prender? Eu sou o filho de Deus, o Rei dos Reis...’ Faça seu trabalho e você se tornará livre! O idiota que repete sem parar, ‘Eu sou um escravo’, termina realmente se tornando um escravo. O homem miserável, que repete incansavelmente, ‘Eu sou um pecador’, realmente se torna um pecador. Mas o homem que é livre diz: ‘Eu sou livre das amarras do mundo. Eu sou livre. Não é o Senhor nosso Pai?...’ A prisão é da mente, mas a liberdade também é da mente... (tradução nossa)

Rolland (1929/2008, p. 122) compara Ramakrishna a um mergulhador, que vai fundo no oceano e retorna com o cheiro das algas e gosto de sal, passível de ser analisado pelo cético somente nessas características superficiais. Para Rolland, o oceano em si permanece intocável e só é acessível àqueles que também mergulharem contemplativamente em sua própria interioridade. Temos uma bela descrição de um de seus discípulos no momento em que Ramakrishna mergulha fundo no oceano:

Ele repetia a palavra Nirakara [sem-forma] duas ou três vezes e então passava quietamente ao Samadhi como um mergulhador entrando nas profundezas insondáveis... Nós o observávamos atentamente. Seu corpo inteiro relaxava e então ficava um pouco rígido. Não havia contração dos músculos ou dos nervos, nenhum movimento de qualquer membro. Ambas suas mãos repousavam em seu colo com os dedos levemente entrelaçados. A postura sentada do corpo era confortável mas absolutamente estática. Seu rosto ficava levemente levantado e em repouso. Os olhos eram quase inteiramente fechados. Seus globos oculares não estavam virados ou desviados, mas eram fixos... Os lábios estavam partidos num sorriso beatífico e indescritível, desvelando o brilho de seus dentes brancos. Havia algo naquele sorriso

maravilhoso que nenhuma fotografia foi capaz de reproduzir. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 123, tradução nossa)

Podemos aqui comparar a metáfora de Rolland às análises psicologizantes de Ramakrishna nesse estudo. Pois, como vimos, esses autores reduzem todo o significado fenomenológico das experiências do místico a seus traços de comportamento, deixando de compreender o registro ontológico próprio a elas – julgando, assim, pelo gosto do sal e pelo cheiro das algas toda a profundidade de um oceano.

No entanto, embora um exímio mergulhador, o mestre Ramakrishna evitava colocar o mergulho no oceano como possuindo uma natureza superior ao caminhar na terra. Uma das características fundamentais de Ramakrishna é sua insistência, em seus ensinamentos, de que o místico não deve abandonar o mundo em detrimento do Espírito. Ao contrário, ele deve manifestar aquilo que experimenta em suas profundezas nas relações mundanas: aqui, o Ramakrishna do paradoxo, da síntese entre o Deus com forma e o Deus sem forma como vimos no capítulo anterior, passa a se manifestar plenamente. O mundo não é, para ele, uma ilusão pálida ou uma realidade a ser negada, mas sim o próprio rosto do Divino, implicando na necessidade de não abandoná-lo e de agir nele virtuosamente. Em suas palavras:

O mundo é a brincadeira da Mãe. É o prazer Dela deixar escapar da Ilusão uma ou duas pipas voadoras dentro de milhares. É Seu esporte. Ela diz à alma humana em segredo com um piscar nos olhos: ‘Vá e viva no mundo até que eu diga para você fazer outra coisa!...’ [...] Quando uma pessoa altruísta vive em meio a nós, suas ações se tornam o próprio coração da virtude. Tudo o que ele faz aos outros melhora até mesmo seus sonhos mais maldosos. Tudo o que ele toca se torna verdadeiro e puro. Ele se torna o pai da realidade. (apud ROLLAND, 1929/2008, pp. 124-125, tradução nossa)

Observar essa característica de Ramakrishna, nesse ponto de sua história, é um sinal claro de que o processo de simbolização de suas experiências após a chegada de Bhairavi lhe retirou gradualmente seu estado psíquico de isolamento e solidão – sendo possível, dessa maneira, uma constituição maior do elemento masculino em seu psiquismo e a possibilidade de ocupar seu lugar existencial no mundo.

Assim, os discípulos de Ramakrishna, que começam a chegar, seriam todos atravessados pelo ensinamento de que o místico deve ocupar sua posição na materialidade. Quando o mestre percebia que algum de seus pupilos estava buscando a experiência interna com o Divino pelo êxtase em si, ele reagia com veemência na direção contrária, enfatizando a importância da ação no mundo como prática espiritual essencial.

8.2. OS DISCÍPULOS E O ERÓTICO EM RAMAKRISHNA

A relação de Ramakrishna com seus discípulos é um dos aspectos mais polêmicos e salientes de sua vida. Aqui, encontraremos novamente a dualidade interpretativa a partir do viés espiritual ou do psíquico, uma vez que alguns autores apontam um forte componente erótico em sua relação com os discípulos de sexo masculino, ao mesmo tempo em que Ramakrishna possuía um comportamento conflitivo com as mulheres.

O contato de Ramakrishna com a classe média da Índia e com a grande quantidade de pessoas que passariam a acompanhá-lo lhe colocou frente à necessidade de descobrir novas maneiras pelas quais poderia transmitir seu conhecimento espiritual. Mantendo íntegro seu senso de profunda alteridade, Ramakrishna se relacionava com todos indiscriminadamente, de acordo com a singularidade de cada um e com grande sensibilidade para perceber o que poderia ser de valia idiossincrática. Nesse sentido, Ramakrishna percebia e se comunicava com o idioma pessoal⁴² de cada um que se aproximasse dele, utilizando até a mesma estrutura semântica e método de expressão da pessoa (ROLLAND, 1929/2008, p. 132).

Isso implicava no fato de que Ramakrishna tinha um profundo respeito pela alteridade e compreendia que cada indivíduo possuía seu modo específico de entrar em contato com o Divino. Segundo Rolland (1929/2008, p. 131), ele não impunha sua espiritualidade pessoal em ninguém, e tinha uma profunda curiosidade pela multiplicidade de caminhos que levam a Deus. Nessa profunda abertura, Ramakrishna passou a exercer gigantesca influência em alguns dos maiores intelectuais da Índia do século XIX, revelando os limites e insuficiências de seus conhecimentos puramente racionais e intervindo em suas aspirações frustradas.

Um dos exemplos disso é sua relação com o ator e comediante Girish Chandra Ghosh. Ramakrishna havia enxergado nele um grande devoto de Deus, embora o ator fosse debochado e rebelde com a vida religiosa, alcólatra e crítico de qualquer disciplina espiritual. Com o tempo, Girish foi se aproximando de Ramakrishna até se tornar um de seus discípulos e passar a ter experiências diretas com o Divino sem, contudo, jamais abandonar sua profissão de dramaturgo e ator. Ao contrário, na perspectiva de Ramakrishna, Girish purificou sua profissão, utilizando-a, por exemplo, para ser o primeiro a introduzir mulheres nos palcos de Bengala (ROLLAND, 1929/2008, pp. 147-148).

⁴² Conceito de Safra (2006), que aponta à necessidade do terapeuta compreender e se comunicar com a singularidade de cada um de seus pacientes.

Ramakrishna, aqui, já estava plenamente consciente de que sua relação com o Divino não poderia ser satisfeita somente por meio de suas práticas místicas, e teria que ser conjugada ao seu serviço ao mundo, exercido através de seus ensinamentos. Rolland (1929/2008, pp. 133-134) divide em três o conteúdo essencial das transmissões do mestre: 1) que todas as religiões eram verdadeiras em sua essência; 2) que os diferentes modos de se apreender o Divino (apofático, catafático, dualista, monista, etc) eram todos estágios válidos no caminho à verdade inefável; e 3) que cada indivíduo poderia se aproximar dessa verdade inefável e realizar seu serviço no mundo de acordo com a singularidade de seu caminho, realizando aquilo que está ao seu alcance. Ainda segundo Rolland (1929/2008, p. 135), a verdadeira tarefa de Ramakrishna era a seguinte:

[...] sua missão era buscar aqueles que estavam um estágio atrás dele e com eles, de acordo com a vontade da Mãe, iria fundar uma nova ordem de homens, que iriam transmitir sua mensagem e ensinar ao mundo sua palavra de verdade contendo todas as outras. Sua palavra era ‘Universal’ – a União e a Unidade de todos os aspectos de Deus, de todos os modos de amor e conhecimento, de todas as formas de humanidade. Até lá ninguém havia ainda buscado realizar mais de um aspecto do Ser. Todos precisam ser realizados. Essa era a tarefa daquela época. (tradução nossa)

Assim, a transmissão de sua sabedoria não era, para Ramakrishna, apenas uma tarefa mundana ou um compartilhar de seu conhecimento. Ela era uma forma de encarnação da Mãe Divina, o próprio corpo de Kali. É nessa chave que poderemos compreender sua relação com seus discípulos, tão intensa, afetuosa e profunda como sua relação com o espiritual, podendo no entanto dar margem à interpretações exclusivamente patologizantes (MASSON, 1980; SIL, 1991). Seleciono, deste modo, a seguinte passagem do próprio Ramakrishna como paradigmática dessa questão (e ponto nodal deste capítulo), em que clama pela chegada de seus discípulos:

Meu desejo ardente não conhecia limites. Naquele mesmo dia, por bem ou por mal, eu teria que realizá-lo. Eu não mais escutava o que estava sendo dito ao meu redor... Eles ocupavam minha mente. Eu podia vê-los. Eu decidia antecipadamente o que deveria dizer para este ou para aquele... Ao fim do dia o pensamento sobre eles pesava em mim... Mais um dia havia se passado e eles ainda não haviam chegado!... Os relógios tocavam, os búzios soavam. Eu fui até o telhado com luz baixa e com o coração ensanguentado chorei alto, ‘Venham, minhas crianças! Onde estão vocês? Eu não posso viver sem vocês...’ Eu os amava mais que mãe, amigo ou amante; eu os desejava; eu estava morrendo na ausência deles. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 136, tradução nossa)

Essa ânsia ardente pelos discípulos, assim como sua relação com a sexualidade, são temas polêmicos na vida de Ramakrishna, que se tornaram alguns dos argumentos centrais às

leituras psychologizantes para considerá-lo um psicótico, um misógino, e até mesmo um homossexual pedófilo. Novamente, creio ser necessária aqui uma abordagem que contemple adequadamente os dois registros (o de seus conflitos psíquicos e a dimensão propriamente espiritual). Na leitura fenomenológica que realizamos ao longo desta pesquisa, é um equívoco olhar para todas essas questões apenas no caráter de subprodutos de dinâmicas psíquicas, pois esse tipo de leitura simplesmente ignora todo o significado da sexualidade e dos seus discípulos na constituição de si em um plano ontológico e em sua experiência mística e espiritual. Do outro lado, no entanto, veremos que essas relações são também influenciadas por elementos de sua constituição psíquica e biográfica.

Ramakrishna teria com seus discípulos uma relação tão apaixonada, romântica e devota quanto tinha com a Mãe Divina, pois eles eram, em sua perspectiva espiritual, a própria encarnação da Deusa em um plano material. Enquanto seus discípulos ainda não chegavam, a ânsia de Ramakrishna – a mesma ânsia do jovem em busca de Kali, do menino se transformando em Shiva na peça de teatro, do adulto passando meses em estado catatônico – se manifestava como um grito desesperado por algo cuja ausência significaria a própria morte (a mesma morte tentada através da espada de Kali em sua juventude).

O caráter dramático e intenso de Ramakrishna (que o acompanha desde a mais tenra infância), ao mesmo tempo em que expõe sua disponibilidade ontológica singular à existência, evidencia também o fato de que ele tinha uma grande dificuldade em dar contornos a seus mais profundos anseios, como se os resquícios psíquicos de sua solidão vivida aparecessem com toda a intensidade frente a seus discípulos. Essa característica funda por vezes um modo muito radical de se relacionar com o espiritual e com o mundo, marcado por atitudes dramáticas e extremas. No entanto, há um equívoco inverso em realizarmos uma leitura de toda a complexidade de sua mística e espiritualidade a partir somente desse fato, reduzindo suas experiências a angústias de nível psíquico.

Penso que, apesar de Ramakrishna preservar ao longo de toda sua vida essa intensidade dramática e a dificuldade de sustentar os próprios anseios, temos que ler todos esses conflitos (seja da ordem da sexualidade, da relação com os discípulos, com as mulheres ou riquezas) a partir também de uma chave espiritual. Ou seja, aqui a relação conflituosa com as mulheres (que veremos adiante), e a natureza erótica de sua relação com seus discípulos não são apenas manifestações de conflitos psíquicos, mas aspectos de si que se manifestam também num registro místico.

Nessa leitura, sua relação apaixonada com os discípulos não deve ser compreendida apenas como a fuga de uma experiência de solidão ou desamparo, ou ainda a partir do desejo

perverso baseado em identificações infantis pouco elaboradas (como o faz, por exemplo, McLean, 1983). Essa relação é também fruto do fato de Ramakrishna enxergar em seus discípulos a própria manifestação do amor divino (nascido do sentimento de união com a totalidade) que experimentava em seus estados de êxtase e querer compartilhar a alegria de sua sabedoria mística com eles. Esse amor possui, assim, um caráter ontológico, não devendo ser confundido com algum derivado psíquico como o desejo.

Muitos autores apontam, através da necessidade que Ramakrishna possuía de estar fisicamente próximo de seus discípulos (principalmente os de sexo masculino), que havia um forte elemento erótico nessa relação. Kripal (1995) levou tal interpretação a seus extremos: seu livro “*Kali’s Child*” é construído inteiramente a fim de provar essa assunção, em passagens como a seguinte:

Eu argumentei ao longo desse estudo que o santo não era plenamente consciente dessa parte de seu segredo: [...] ele entra em estados de semiconsciência para estender seu pé nos corpos, e mesmo nos colos, de seus discípulos homens; ele é incapaz de decifrar as imagens homoeróticas que consistentemente aparecem em suas visões e linguagem; ele não consegue parar de extaticamente louvar os pênis de meninos; e ele sofre de vários problemas anais e digestivos que estão simbolicamente relacionados a seu passado. (p. 320, tradução nossa)

Afora os exageros desse tipo de interpretação, suas suposições forçadas e os problemas de tradução de termos implicados nela (como apontaram extensivamente os autores Tyagananda e Vrajaprana na obra de 2010, “*Interpreting Ramakrishna: Kali’s child revisited*”), podemos afirmar que existe de fato um conteúdo erótico e profundamente afetivo na relação de Ramakrishna com seus discípulos. No entanto, novamente penso ser um equívoco contemplar essa dimensão erótica somente em seu registro pulsional e que é necessária uma compreensão ontológica mais profunda.

Considerando a hipótese especulada de que Ramakrishna houvesse desenvolvido traços de uma sexualidade recalcada e uma atração homossexual por seus discípulos, mesmo nessa situação ele leva o seu conflito a uma dimensão espiritual – sua neurose, nesse caso, passa a ganhar um estatuto místico-ontológico, em que o objeto de conflito ôntico se torna encarnação de sua experiência erótica com o Divino em si. Assim, numa abordagem ontológica-espiritual, se Ramakrishna precisa tocar e sentir o corpo de seus discípulos, não é só porque com isso resolve alguma espécie de gozo psíquico, mas porque é uma maneira de viver a própria eroticidade de sua relação com o Divino.

A relação erótica com o Divino é uma dimensão bastante relatada na literatura mística. Podemos compreender isso no sentido de que a experiência de dissolução do “eu” na

existência (ou o “sentimento oceânico” de Rolland) é uma vivência de profunda intimidade, nudez e fusão amorosas. Muitos místicos relatam tal sensação como o pico de uma experiência cósmica de abertura completa de si mesmo, frente a qual os prazeres do gozo sexual se tornam muitas vezes insignificantes. É como se, então, Ramakrishna vivesse no contato com seus discípulos algo do êxtase cósmico que experimentava nos estados de absorção na Mãe Divina. O próprio Kripal (1995), mesmo frente à sua tese da sexualidade conturbada de Ramakrishna, não reduz o caráter erótico de sua mística a esses conflitos:

Tudo depende de nosso entendimento ontológico da sexualidade humana. [...] De minha parte, eu respeitei o mundo religioso do Tantra e apliquei minhas categorias psicanalíticas de um modo que permanece aberto às verdades da experiência humana. Eu argumentaria, então, que as experiências do santo “vinham” do fundo ontológico de seu mundo Tântrico, e que essa “vinda” era tanto uma realização de um *eros* divino quanto uma sublimação de energias sexuais. Eu insistiria, ainda, que tal realização seja compreendida em seus próprios termos, como uma experiência religiosa genuína, que não seja reduzida às nossas mecânicas criadas nem seja rejeitada por uma condenação ditada por nossa própria moralidade. (pp. 326-327, tradução nossa)

Em algum momento, tal ânsia de amor foi enfim correspondida. Os discípulos de Ramakrishna começaram a chegar de todas as partes da Índia e, embora milhares de pessoas tenham passado por ele, Rolland (1929/2008, pp. 137-138) lista seus 25 principais devotos, chegados entre 1979 e 1885⁴³. Ramakrishna pregava a eles a necessidade de que se identificassem com a própria vida da humanidade, que considerassem o Divino presente em cada um e que pudessem construir as bases para uma vida interior tão intensa que pudesse emanar raios da verdade (ROLLAND, 1929/2008, p. 140). Ele também evitava qualquer tipo de idolatria a sua pessoa (ou a criação de um “Ramakrishnaísmo”) e pedia à Mãe Divina, em suas orações, para que não o tornasse famoso por meio da fundação de um novo credo, desejando que ninguém se aproximasse de seus ensinamentos por meio de alguma crença cega. Ele ansiava, ao contrário, que seus discípulos pudessem ter uma experiência singular e direta com o Divino.

Ramakrishna, no entanto, era rígido em sua escolha dos discípulos e buscava conhecer cada um daqueles que se aproximava pela observação de seu corpo e de suas atitudes, através da sensibilidade que possuía. Essa sensibilidade, contudo, tinha uma faceta negativa, que o tornava excessivamente vulnerável às “impurezas” do mundo, como são seus relatos de sentir-se queimado ao tocar em ouro ou sentir uma dor próxima a uma picada de

⁴³ Entre eles, dois seriam os principais: Swami Brahmananda e Swami Vivekananda. Abordarei o contato de Ramakrishna com o último ainda nesse capítulo.

cobra ao tocar em uma pessoa “impura” (ROLLAND, 1929/2008, p. 141). Novamente, encontramos aqui um exemplo claro das duas dimensões que abordamos nesse estudo: uma grande disponibilidade ontológica à alteridade associada a certa fragilidade psíquica.

É costumeiro dividir em duas categorias os discípulos de Ramakrishna: os do círculo externo, que permaneciam devotos exercendo normalmente suas atividades práticas; e os do círculo interno: seus “apóstolos”, comprometidos unicamente com a expressão do Divino no mundo. Ramakrishna alertava para os perigos da busca por salvação espiritual e dos equívocos do renunciante que abandona suas tarefas pragmáticas por puro egoísmo – desse modo, mesmo os discípulos do círculo interno teriam que servir aos outros de todos os modos que lhe fossem possíveis. Assim ele coloca a respeito da relação entre a absorção no Divino e as tarefas no mundo:

Sem dúvidas, um homem que já provou a bem-aventurança de Deus acha o mundo insípido. Levar uma vida religiosa no mundo é ficar num quarto com apenas um frágil raio de luz. Aqueles que estão acostumados com o ar livre não conseguem viver numa prisão. Mas, se você vive em uma casa você tem tarefas a realizar. Aprenda a realizá-las sempre para aproveitar o raio de luz. Não perca nem uma partícula dele, e nunca perca o contato com ele; quando está no trabalho, use apenas uma de suas mãos, e deixe a outra tocar os pés do Senhor. Quando seu trabalho for interrompido, pegue ambos Seus pés em suas mãos e coloque-os sobre seu coração!... O que você vai ganhar, se renunciar ao mundo? A vida em família é como uma fortaleza para você. Além do mais, aquele que atingiu o conhecimento, é sempre livre. É só o lunático, que diz ‘Eu estou acorrentado’, que termina por ficar assim... A mente está em tudo. Se ela é livre, você é livre. Seja na floresta ou no mundo eu não estou acorrentado. Eu sou o filho de Deus, o Rei dos Reis. Quem então ousa me colocar em correntes?... (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 145, tradução nossa)

Ao mesmo tempo, Ramakrishna mantinha uma relação simétrica com seus discípulos. Longe de se colocar como figura de autoridade, ele buscava se comunicar como um amigo e transmitir sua mensagem espiritual com clareza e transparência. A ênfase, nessas transmissões, era na experiência direta com Deus e não em argumentos teológicos ou metafísicos. Em suas palavras:

Eu não gosto de argumentos. Deus está acima dos poderes da razão. Eu vejo que tudo o que existe é Deus. Então qual a utilidade da razão?... Vá ao jardim, coma as mangas sagradas, e saia novamente! Você não entrou para contar as folhas na árvore de manga. Então para que perder tempo em disputas sobre reencarnação ou idolatria? (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 151, tradução nossa)

Em seus ensinamentos, Ramakrishna fazia um extenso uso de parábolas e histórias para ilustrar poeticamente sua sabedoria espiritual. Rolland (1929/2008, p. 159) aponta que, embora tivesse seus momentos de absorção no absoluto (e possivelmente sendo

compreendido por um observador externo como alguém incapaz de guiar as nuances da vida material), Ramakrishna possuía uma mente afiada, um grande senso de humor e uma postura de questionamento Socrático com o qual orientava seus discípulos. Isso mostra o caráter essencialmente diálogo da postura de Ramakrishna, seu respeito à alteridade e já uma maior capacidade de apropriação de si mesmo – fatores que contrariam um possível diagnóstico de esquizofrenia, como fazem por exemplo Masson (1980) e Sil (1991).

No entanto, para atingir o estado de união com o Divino, Ramakrishna orientava seus discípulos (especialmente os do “círculo interno”) a manter seus corpos e suas almas puros, jovens e transparentes. Para isso, o místico colocava como regra fundamental a continência sexual. A prática de *brahmacharya* (celibato) é tradicional na espiritualidade Hindu e Ramakrishna está longe de ser o primeiro a propô-la. Segundo Rolland (1929/2008, pp. 152-153), a continência sexual é uma forma de a pessoa dirigir sua vitalidade para propósitos mais elevados (e nisso acumular energia criativa), tendo sido solo comum a inúmeros místicos, artistas e idealistas, incluindo por exemplo Beethoven⁴⁴.

Ramakrishna acreditava que, se uma pessoa pratica continência sexual por doze anos, ela atinge um poder sobre-humano de lembrar e conhecer tudo. Para isso, considerava que a abstinência de mulheres e dinheiro (*Kamini-Kanchana*, em sânscrito) era absolutamente fundamental. No entanto, algumas situações de sua vida denotam que sua relação com as mulheres e com a sexualidade de modo geral comportava ainda alguns fortes conflitos, que não podem ser justificadas somente como uma prescrição espiritual.

Embora o texto de Rolland (1929/2008) não trate profundamente de sua relação com as mulheres (talvez justamente pelo seu caráter “romântico-devocional”, que pouco aborda os conflitos psíquicos de Ramakrishna), outros autores apontam questões importantes relacionadas a esse aspecto de sua vida. Sudhir Kakar (1997, pp. 143-144) diz:

Ele [Ramakrishna] sentia-se desconfortável com as devotas sentadas em seu quarto e, assim que podia ver-se livre delas decentemente, pedia-lhes para irem visitar o templo. Ser tocado por uma mulher não o deixava indiferente, e evocava fortes reações físicas. ‘Se uma mulher me toca, fico doente. Aquela parte do meu corpo dói como se um peixe-espada me tivesse trespassado. Se eu toco numa mulher, minhas mãos ficam dormentes e insensíveis; doem. Se eu aproximo-me de uma mulher com espírito amistoso, sinto como se uma cortina tivesse sido abaixada entre nós.’

E, nas próprias palavras de Ramakrishna (apud KAKAR, 1997, p. 144):

⁴⁴ O músico alemão também teve uma de suas biografias escritas por Rolland: “*A vida de Beethoven*” (1903).

Durante o *sadhana*, eu percebi muito distintamente um monte de rupias, um xale, uma bandeja de doces e duas mulheres. ‘Você quer experimentar alguma dessas coisas?’, perguntei a mim mesmo. ‘Não’, respondeu minha mente. Eu vi o interior daquelas mulheres e o que havia lá dentro: entranhas, mijão, merda, catarro e coisas desse tipo.

Ou, ainda, em mais um relato em primeira pessoa de Ramakrishna (apud MCDANIEL, 1989, p. 99):

Eu tenho muito medo das mulheres. Quando olho para uma, eu me sinto como se uma tigresa estivesse vindo me devorar. Além disso, eu acho que o corpo delas, seus órgãos, e até mesmo seus poros são muito grandes. Isso me faz vê-las como ‘monstras’. Eu costumava ter muito mais medo de mulheres do que tenho agora. Eu não permitia que uma chegasse perto de mim. Agora eu convenço minha mente em várias maneiras para olhar as mulheres como formas da Mãe Divina. (tradução nossa)

Temos que aqui compreender algo que ocorre não no campo do paradoxo, mas sim no campo da contradição. Se Ramakrishna se tornou conhecido por promover justamente uma relação sintética entre o paradoxo do Divino com forma e sem forma, podemos perceber no entanto que muitas vezes o místico possui certa dificuldade em transitar pelos elementos do mundo material, como se ele pudesse ser devorado por eles e perder sua conquistada fusão com o Divino. Ou, ainda, como se para ele alguns elementos do mundo fossem “impuros” frente à Mãe Divina, o que é contraditório em relação a sua posição tântrica conciliatória entre o material e o espiritual.

Em nossa leitura, o medo de Ramakrishna por mulheres e suas reações a elas, embora encarnem todos os sinais clássicos de recalques sexuais intensos de origem neurótica, também devem ser contemplados em sua contraparte ontológica. De um ponto de vista psíquico-biográfico, em primeiro lugar, podemos pensar que talvez Ramakrishna tenha construído desde cedo um sentimento de vergonha frente ao ato sexual, provavelmente por conta de sua relação com a mãe, pela idade avançada dos pais na época de seu nascimento e pelo forte moralismo da sociedade Indiana da época. Segundo Kakar (1997, p. 144):

Nós podemos, é claro, tentar entender o conteúdo desta visão em termos biográficos. Dinheiro, xale e doces encarnam tentações irresistíveis para um garoto que cresceu numa família pobre, cuja dificuldade financeira impunha um regime dos mais espartanos. Igualmente, a provável causa do seu vivo desejo de pureza sexual na infância poderia vir de um sentimento profundo de vergonha diante do ato sexual. Num país onde era comum que as mulheres fossem avós aos trinta anos, onde a atividade sexual sempre foi considerada como prerrogativa do jovem – o desejo sexual de homens e mulheres velhos ocasionando zombarias –, o próprio nascimento de Ramakrishna (seguido do de sua irmã) é o sinal da sexualidade culpada e profundamente humilhante de seus pais.

Contudo, embora seja claro que Ramakrishna tenha de fato um conflito psíquico com a questão da sexualidade, penso ser um equívoco reduzi-la somente a essa dimensão. Numa perspectiva fenomenológica, que contemple os dois lados do problema, podemos dizer que Ramakrishna faz com as mulheres uma espécie de equação simbólica⁴⁵ espiritual, associada a seu conflito biográfico. Em outras palavras, é como se ele associasse indiscriminadamente as mulheres em si à experiência da luxúria ou a um uso negativo de sua energia vital-espiritual - como se qualquer mulher representasse, para ele, uma traição à sua experiência de amor profundo com Mãe Divina, baseada em seus sentimentos de vergonha em relação à sua própria sexualidade.

Ainda, talvez o ato sexual e seus símbolos fálicos representassem, para Ramakrishna, justamente a experiência de falta e limitação humanas cuja experiência mística de fusão é a extrema contraparte - e nisso se constituindo como obstáculos ao êxtase místico (KAKAR, 1997, p. 143). A castidade, assim, parece comportar para Ramakrishna uma dupla necessidade: por um lado, sendo de fato uma técnica mística-espiritual de preservação da energia vital, como Rolland (1929/2008) o coloca; mas de outro também uma maneira de não entrar em contato com uma dimensão da experiência humana que lhe era perturbadora.

Quando Ramakrishna, desse modo, vê o interior das mulheres e só encontra excrementos, duas coisas parecem estar acontecendo: de um lado (psíquico), há todo um retorno da construção de uma sexualidade recalcada e do outro (ontológico-espiritual), ele está apontando para um uso consciente da energia vital em direção à experiência de dissolução no absoluto (conjugado também com seu medo de perder a experiência de amor com a Mãe Divina), assim como um modo de se abordar a mulher espiritualmente, para além do aspecto do desejo pulsional. No entanto, mesmo considerando a dimensão ontológica e espiritual da sexualidade de Ramakrishna e de sua relação com as mulheres, esse é um aspecto de si mesmo que parece ter sido pouco elaborado por ele próprio, mesmo frente sua sabedoria espiritual. Diz Sudhir Kakar (em CLÉMENT; KAKAR, 1997, p. 166):

Mas é neste ponto que sinto uma falta em Ramakrishna: ele dizia-se liberto de todas as determinações sexuais, e no entanto não se sentia bem na companhia das mulheres. Donde concluo que um místico autêntico, inteiramente desenvolvido, não é independente de sua sexualidade. A sexualidade conta sempre, mesmo de modo negativo.

⁴⁵ Conceito psicanalítico desenvolvido por Hanna Segal, em que há uma equivalência entre o símbolo e o objeto simbolizado.

Na questão da sexualidade ao menos, Ramakrishna como mestre parece não fazer jus à sua concepção de absoluto que, para ele estaria para além de qualquer moralidade ou conceituação de bem/mal. Em suas palavras:

O Absoluto é sem apego ao bem tanto quanto é ao mal. Ele é como a luz de uma lâmpada. Você pode com sua ajuda ler as Escrituras Sagradas, mas você também pode praticar falsificação com a mesma luz... Qualquer que seja o pecado, o mal ou a miséria que encontramos no mundo, eles somente são miséria, mal ou pecado em relação a nós. O Absoluto está acima e além. Seu sol ilumina o mal assim como o bem. Eu receio que você tenha que aceitar os fatos do universo como eles são. Não é dado ao homem penetrar claramente os caminhos do Senhor. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 157, tradução nossa)

8.3. NAREN, ENCONTRO ENTRE POLARIDADES

Swami Vivekananda (1863-1902) é considerado uma das grandes figuras espirituais da contemporaneidade e foi um dos maiores responsáveis por introduzir o *Yôga* e o *Vedanta* ao Ocidente. Rolland dedica outra de suas biografias inteiramente a ele (“*A vida de Vivekananda*”, 1930), escrita logo após seu texto sobre Ramakrishna. O jovem Naren⁴⁶ – seu nome de batismo – teve um contato intenso com seu mestre Ramakrishna, que lhe tomava assumidamente como seu discípulo favorito; contato que culminaria em toda a construção do aprendizado espiritual de Vivekananda e sua consequente transmissão do Hinduísmo e da mensagem de Ramakrishna ao Ocidente.

Rolland (1929/2008, p. 173) descreve Naren como um jovem de aparência robusta, de caráter fortemente masculino (ao contrário da profunda feminilidade de seu mestre) e, por ter vindo de uma família nobre e ter recebido uma excelente educação formal, de grande envergadura intelectual. Em oposição ao caráter devoto e poético de Ramakrishna, Naren era cético, racional e erudito – essa diferença entre os dois culminará em um profundo processo de aprendizagem de ambas as partes.

O primeiro encontro entre eles acontece em 1880, quando Naren tinha 17 anos e Ramakrishna, após vê-lo em um pequeno festival, convida-o a visitá-lo em Dakshineswar. O mestre pede ao jovem que cantasse um pouco e em seguida se emociona profundamente com sua presença. Temos aqui a descrição do próprio Naren:

⁴⁶ Narendranath Dutta; o nome Vivekananda provém de um voto monástico formal feito em 1886, após a morte de Ramakrishna.

Para minha grande surpresa ele [Ramakrishna] começou a chorar de alegria. Ele me segurou pela mão e se comunicou comigo de uma maneira muito terna, como se eu fosse alguém que ele conhecesse familiarmente por muito tempo. Ele disse, ‘Ah! Você chegou tão tarde. Por que você foi tão rude de me fazer esperar por tanto tempo? Meus ouvidos estão cansados de escutar as palavras fúteis de outros homens. Oh! Como eu esperei para colocar meu espírito no peito de alguém adequado a receber minhas experiências interiores!...’ (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 179, tradução nossa)

Naren, cético como era, deixa Dakshineswar numa posição bastante ambígua: ao mesmo tempo em que considera Ramakrishna um louco (ou “monomaniaco”, em suas palavras), se sente profundamente atraído por algo do que havia enxergado em Ramakrishna: uma certa “grandeza”, que o fazia “respeitável” – novamente em suas palavras (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 180). Passado um mês perturbado pela figura de Ramakrishna, decide voltar a Dakshineswar para resolver seu conflito. A primeira grande experiência entre os dois ocorre aí – nas palavras de Naren:

Eu o encontrei sentado em sua pequena cama. Ele estava contente de me ver, e me chamou afetuosamente para sentar perto dele em um lado da cama. Mas no momento seguinte eu o vi abalado por alguma emoção. Seus olhos estavam fixos em mim, ele murmurava por detrás de sua respiração e foi se aproximando. Eu pensei que ele fosse fazer algum comentário excêntrico, como na última vez. Mas antes que eu pudesse pará-lo ele havia colocado seu pé direito em meu corpo. O contato foi terrível. Com meus olhos abertos eu vi tudo no quarto girando e desaparecendo no nada... Todo o universo e minha própria individualidade se tornaram simultaneamente quase perdidos em um vazio inominável, que engolia tudo o que existe. Eu estava aterrorizado, e acreditei estar face a face com a morte. Eu não pude parar de chorar, ‘O que você está fazendo? Eu tenho meus pais em casa...’ Então ele começou a rir, e passando sua mão em meu peito, disse, ‘Tudo bem. Vamos deixar aqui pelo momento! Ele virá, tudo no tempo certo.’ Ele havia acabado de dizer essas palavras e o estranho fenômeno desapareceu. Eu voltei a mim mesmo, e tudo dentro e fora, voltou a ser o que era. (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 180, tradução nossa)

Podemos observar que Naren experimenta a mesma dissolução de si mesmo que Ramakrishna experimenta em sua juventude, na cena do suicídio através da espada de Kali. De um ponto de vista fenomenológico, temos que nos debruçar sobre o significado dessa visão em termos da relação entre Naren e Ramakrishna, uma vez que a figura do mestre (ou Guru) é, no contexto Hindu, compreendida como uma encarnação do Divino – sendo, dessa maneira, frequentes os relatos de experiências de alteração de consciência espontâneas que acontecem na presença de mestres espirituais.

Analogamente, Ramakrishna era, em seu modo de ser, a presença viva do sentimento oceânico de dissolução de si mesmo. Naren, através do contato relacional com Ramakrishna, absorve em si mesmo (não nos cabe aqui, evidentemente, tentar explicar de que forma esse

processo ocorre) a própria natureza da experiência mística, abrindo as portas para a percepção de se dissolver no vazio.

Rolland (1929/2008, pp. 180-181) aponta preventivamente aos leitores ocidentais os perigos da concepção de que tal experiência seja uma alucinação. Ele afirma que, longe de ser vivida por um espírito acético, crente e fraco, Naren era a própria encarnação de uma personalidade forte, crítica, e contrária a qualquer tipo de hipnotismo. Ele, desse modo, entra em um profundo conflito e se revolta contra sua própria visão.

A relação entre Naren e Ramakrishna foi, em seu início, povoada inteiramente por esse conflito entre o ceticismo crítico do primeiro e o amor intenso do último, até que esses dois aspectos finalmente puderam ser integrados – uma verdadeira integração entre os aspectos masculinos e femininos de cada um. Após viver mais algumas experiências de alteração de consciência na presença de Ramakrishna, Naren dizia a ele: “Mesmo se milhões de homens te chamarem de Deus, se eu não provar por mim mesmo, eu nunca o faria”, enquanto Ramakrishna respondia a seus discípulos: “Não aceitem nada simplesmente porque eu o digo. Testem tudo por si próprios.” (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 182, tradução nossa)

Ramakrishna queria ser desafiado em sua experiência e, desse modo, respeitava muito o espírito intelectual e crítico de Naren. Em um determinado momento, o último lhe pergunta: “Como você sabe que suas realizações não são apenas criações do seu cérebro doente, meras alucinações?” (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 183, tradução nossa). Podemos observar aqui que, a seu modo, Naren já antecipa algumas das discussões psicológicas que estamos investigando neste estudo. O jovem, contudo, percebe o que o espírito crítico de Ramakrishna encontrava-se completamente preservado e que suas experiências espirituais não eram fruto de uma doença, mas uma vivência de qualidade ontológica que transcenderia aquilo que é passível de ser compreendido pelo intelecto. Sua mística portava uma grande lógica interna, mas não a mesma lógica do raciocínio puramente cognitivo.

No crescente conflito entre seu ceticismo e a atração espiritual que sentia por Ramakrishna, Naren mais uma vez experimenta a dissolução de si mesmo e tem uma experiência de perceber toda a existência como uma manifestação de Deus. Ficando inebriado pela experiência assim como Ramakrishna, Naren permanece nessa condição por vários dias, deixando seus pais pensarem que estava doente. No entanto, a força dessa vivência jamais o abandonaria e, mesmo com seu espírito crítico e cético preservado até o fim de sua vida, havia percebido que a natureza do que havia vivido e descoberto estaria para além dos poderes da razão.

Mais tarde, Naren vive um intenso período de tormenta em sua vida após a morte de seu pai e continua em conflito interior com o Divino. Aos poucos, contudo, ele passa a respeitar e admirar Ramakrishna (a partir das experiências que havia tido) e torna-se seu principal discípulo, com quem teria uma relação de muito afeto até o final da vida do mestre. Concedendo a si próprio o nome de Swami Vivekananda, destinaria sua vida a transmitir seu conhecimento espiritual, sendo peça-chave na propagação do pensamento religioso oriental ao ocidente.

A relação de Ramakrishna com Naren é interessante justamente como paradigmática das questões que aparecem neste estudo. Naren, a princípio, faz como os autores “psicologizantes” que apresento aqui, buscando de todas as maneiras enquadrar Ramakrishna em alguma categoria patológica – seja ela a de esquizofrênico, monomaníaco, perturbado, perverso etc. No entanto, ele percebe aos poucos que a experiência de Ramakrishna aponta para algo além de uma psicopatologia, algo que só pode ser acessado pelo conhecimento direto, ontológico da realidade. Há algo em Ramakrishna que sobrevive a seu espírito crítico e cético, algo que não consegue ser reduzido a sua racionalidade robusta. É isso que faz com que o último não consiga se afastar do mestre – e que, apesar de todos os indícios de loucura, deixa-o atraído e magnetizado por ele. O conflito de Naren com Ramakrishna é síntese do conflito entre psíquico e espiritual e da possível integração entre os dois registros – que por fim se encerram em uma união harmoniosa - pois se Ramakrishna ensina a seu pupilo aquilo que está para além de sua compreensão racional do universo, o último também ensina ao seu mestre a ter contornos mais nítidos sobre si mesmo, estimulando seu senso discriminativo.

8.4. A MORTE

Já próximo ao final de sua vida, Ramakrishna, cansado, pergunta à Mãe Divina a respeito das pessoas que não paravam de chegar para receber suas bênçãos:

Por que Você traz para cá todas essas pessoas, que são como leite diluído em cinco vezes sua própria quantidade de água? Meu olhos estão destruídos ao assoprar o fogo para secar a água! Minha saúde se foi. Está para além de minha força. Faça-o Você mesma, se Você quer que seja feito. Isso (apontando ao próprio corpo) não é nada a não ser um tambor estourado, e se Você continuar a bater nele o dia todo, quanto tempo Você acha que ele vai durar? (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 201, tradução nossa)

O alívio de sua exaustão, cujo pedido denota o modo extremamente íntimo de Ramakrishna se aproximar da Mãe Divina, jamais de fato chegou a se concretizar. O mestre continuou até o final de sua vida recebendo todos que chegavam até ele e dizia até mesmo que “desistiria de vinte mil corpos para ajudar apenas um homem” (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 201, tradução nossa). Aqui, se pudermos pensar que um dos critérios psicanalíticos de sanidade mental é a capacidade de “amar e trabalhar”, Ramakrishna estaria no auge de sua capacidade psíquica, já que ambas as atividades se constituem de maneira extremamente profícua para o místico. Como diz Kakar (1997, pp. 105-106):

Muitos analistas interessados no fenômeno concordariam agora que, a despeito de semelhanças superficiais, o retiro místico não é tão completo nem compele e obriga tanto quanto a regressão esquizofrênica. Além disso, em contraste com o esquizofrênico, a capacidade do místico de conservar laços afetivos permanece inalterada, quando não é, de fato, aumentada. Se o psicanalista compromete-se com a máxima freudiana segundo a qual a faculdade ‘de amor e trabalho’ é sem dúvida o melhor critério externo de saúde mental, então deve observar que a *performance* do místico nestes dois planos é impressionante. Isto é, se conseguirmos nos emancipar dos limites das noções de amor e de trabalho ditadas pela convenção. Em resumo, a força plena da corrente que flui através da psique e leva ao curto-circuito esquizofrênico pode iluminar e de fato ilumina o místico.

No entanto, sua saúde se agravava. Em 1884, Ramakrishna desloca seu braço e no ano seguinte começa a sentir sua garganta inflamada. Segundo o próprio Ramakrishna, durante seus êxtases místicos havia um grande influxo de sangue dirigido à região da garganta, o que lhe provocou aquilo que mais tarde descobriria ser um câncer.

A situação provoca um grande conflito em seus discípulos, especialmente naqueles em que projetavam nele a imagem de um Deus encarnado. Afinal, tornava-se uma grande decepção para eles o fato de que seu mestre estaria sujeito às mesmas leis da natureza e do corpo que todos os outros homens, sendo que alguns interpretaram a situação através da ideia de que o próprio Ramakrishna havia criado sua doença para que pudesse estabelecer a comunhão de apóstolos ao redor dele (ROLLAND, 1929/2008, p. 205).

Ramakrishna, no meio desse debate e sofrendo por não mais poder ingerir nenhum alimento, decide pedir à Mãe Divina para que pudesse voltar a comer um pouco. O mestre volta de sua oração, dizendo que a Mãe havia apontado para seus discípulos e dito: “Como! Tu podes comer através de todas essas bocas!” (apud ROLLAND, 1929/2008, p. 205, tradução nossa).

E, de fato, os últimos momentos da vida de Ramakrishna são dirigidos à preocupação da continuidade de seus ensinamentos, transmitidos cuidadosamente aos discípulos principais. Nesse sentido, Ramakrishna estaria cultivando o legado que havia deixado aos homens e

preservando sua obra no mundo. A Naren, principalmente, coube receber as últimas transmissões, na esperança de que ele desse continuidade ao desenvolvimento espiritual dos homens (e como de fato, o fez), se tornando assim, seu principal herdeiro espiritual.

Mantendo sua atitude carinhosa e o sorriso terno até os momentos derradeiros de sua vida, Ramakrishna dizia, mesmo frente à dor agonizante do câncer:

É só o corpo que sofre. Quando a mente está unida a Deus, ela não pode sentir dor. [...] Deixe o corpo e seus sofrimentos se ocuparem um com o outro. Você, minha mente, permanece em bem-aventurança. Agora eu e minha Mãe Divina somos um para sempre. (apud ROLLAND, 1929/2008, pp. 212-213, tradução nossa)

No dia 15 de Agosto de 1886, após falar por mais de duas horas com seus discípulos, Ramakrishna entra em seu “êxtase final” após clamar três vezes pelo nome de Kali, sua Mãe Divina, e morrer pacificamente. Do modo como compreendia poeticamente a morte, Ramakrishna havia “passado de um quarto a outro” (ROLLAND, 1929/2008, p. 214), deixando sua contribuição à humanidade se fazer completa.

9. CONCLUSÕES

Relembremos de outro texto de Freud: “*Um Distúrbio de Memória na Acrópole*” (1936/1996), também fruto de uma correspondência a Romain Rolland. Nele, Freud relata uma experiência de natureza quase mística que ocorre em sua visita à Acrópole em Atenas. Ao chegar ao local após uma viagem inesperada à Grécia, o psicanalista tem uma experiência de profundo espanto ao se deparar com a colina histórica, se surpreendendo com o fato do cenário realmente existir! No momento de sua indagação, se vê dividido em duas partes (aquela que se surpreendeu e a que observou impassível a situação), experiência que o perturba profundamente.

No entanto, ao invés de se entregar à experiência de espanto, Freud desenvolve uma ampla cadeia de hipóteses argumentativas para compreender psicologicamente o que se passou. Em uma ânsia por explicar o fenômeno, ele faz uso de interpretações edípicas, biográficas e se vale de muitos conceitos (entre eles, o de desrealização, em que há uma percepção de que o fenômeno observado não é real – que Freud imediatamente interpreta como uma falha de seu funcionamento psíquico). Ao contrário de Ramakrishna em seu primeiro êxtase estético na infância (quando é arrematado pela beleza do contraste entre as aves e as nuvens no céu), Freud não se permite sustentar o mistério e a revelação daquele momento incomum. Nesse texto, o psicanalista diz (1936/1996, p. 157):

Quando estabelecemos a existência de um fenômeno, o passo seguinte é, naturalmente, conhecer sua causa. A incredulidade, como essa que se verificou, é evidentemente uma tentativa de repelir uma parte da realidade; há, porém, algo de estranho nesse fato. Não ficaríamos nem um pouco surpreso se uma tentativa dessa espécie tivesse como objetivo uma parte da realidade que ameaçasse causar desprazer: o mecanismo de nossa mente é, por assim dizer, planejado para funcionar segundo essas diretrizes. No entanto, por que haveria de surgir essa incredulidade com relação a algo que, pelo contrário, promete trazer um elevado grau de prazer? Conduta realmente paradoxal! [...] O que acontece no caso paradoxal é simplesmente que o lugar da frustração externa é assumido por uma frustração interna. O sofredor não se permite a felicidade: a frustração interna ordena-lhe que se afeire à frustração externa.

Assim, tanto em seu “distúrbio de memória” na Acrópole quanto em sua análise do sentimento oceânico, Freud (embora de um modo conflituoso nas duas situações) imediatamente busca compreender a experiência vivida através de seu paradigma psicológico pré-existente. Ele busca relações de causalidade psíquicas, tenta compreender suas experiências a partir de derivados psicológicos: em nenhum momento (ao menos nesses

textos), ele dá à Acrópole ou ao sentimento oceânico a chance deles mesmos reinventarem sua compreensão do ser humano e expandirem sua perspectiva para uma ontologia que caminhe além do psíquico.

É essa leitura inversa que pretendi realizar ao longo de todo o percurso dessa dissertação por meio da biografia de Ramakrishna. Sua vida é uma ilustração magistral das tênues fronteiras entre o psicológico (e o psicopatológico) e o espiritual. Analisando os modos de compreensão de sua mística pelo ângulo puramente psíquico, foi possível perceber em que situações e em que aspectos do seu ser essa visão se torna limitada, deixando de capturar seu significado essencial e a natureza do registro em que acontecem. Por outro lado, pudemos ver também que o místico não está isento de seus conflitos psíquicos e adoecimentos, dos percalços de sua biografia e das relações idiossincráticas com a materialidade, como às vezes o fazem as leituras espiritualistas. Numa compreensão integral, vimos que a tarefa essencial do clínico passa a ser a compreensão paradoxal de como a singularidade ontológica da pessoa se entrelaça aos atravessamentos biográficos de sua vida e à conseqüente constituição de seu psiquismo. Averiguamos, em outras palavras, que:

Para abordarmos o ser humano como uma totalidade, nós precisamos tanto da psicanálise como a 'hermenêutica da suspeita' quanto do pensamento espiritual como a hermenêutica da idealização. Se concentrar somente no espírito é desprezar o corpo que nos faz humanos. Ao mesmo tempo, tratar um ser humano como nada além do corpo é cometer a mesma ofensa de fragmentação, a negação da totalidade. (KAKAR, 2009, p. 6, tradução nossa)

Se, nessa perspectiva, uma compreensão integral do ser humano envolve uma apreensão profunda tanto dos aspectos empírico-biográficos da pessoa quanto de seus aspectos ontológicos essenciais (nos quais a espiritualidade e a mística estão incluídas), uma nova questão se abre: como deve o clínico, em sua prática, abordar esse duplo vértice de entendimento? Como pode o terapeuta lidar com as experiências místicas e a espiritualidade de seu paciente?

Podemos também colocar a questão da seguinte maneira: se Ramakrishna chegasse como paciente em uma situação de atendimento terapêutico, qual seria o modo mais adequado de conduzir o tratamento clínico? Se, numa visão psicologizante, suas experiências seriam imediatamente interpretadas como regressivas ou psicóticas; como deve por sua vez agir o clínico que possua um entendimento também ontológico dessas questões? Como poderia ele caminhar com Ramakrishna na sustentação de suas experiências e ao mesmo tempo ajudá-lo a construir uma apropriação maior de si mesmo, em seus diferentes momentos de vida?

A pesquisa aqui concluída certamente forneceu muitos materiais importantes à compreensão dos fenômenos espirituais em sua perspectiva clínica. No entanto, longe de encerrar as problemáticas envolvidas, ela em verdade abre caminho para questões ainda mais complexas, que configuram todo um campo de estudo ainda a ser explorado. O desenvolver mais especificamente clínico do tema necessita ter sua investigação continuada, tarefa que pretendo realizar na face indissociável entre as questões singulares que me atravessam e o impulso epistêmico que se desenvolve ao longo de um projeto acadêmico como este.

REFERÊNCIAS

- AMATUZZI, M. M. (org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- ANTAL, B. **Psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 1981.
- ARAÚJO, R.. **Uma tradição viva: raízes para a alma** - uma análise fenomenológica de experiências de pertencer em uma comunidade rural de Minas Gerais (Tese de Doutorado em Psicologia Clínica) – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.
- ARCURI, I.G.; ANCONA-LOPEZ, M. (orgs.). **Temas em psicologia da religião**. São Paulo: Vetor, 2007.
- BOHEME, J. **A revelação do grande mistério divino**. São Paulo: Polar, 2007.
- BORGES, V. S. **Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland** (Dissertação de Mestrado em Psicologia) – Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2008.
- CERBONE, D. **Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CERVANTES, M. **Dom Quixote**. Vol. 1. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- CLÉMENT, C.; KAKAR, S. **A louca e o santo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- DELACROIX, H. **Études d'histoire et psychologie du mysticism**. Paris: Felix Alcan, 1908.
- DIONÍSIO, PSEUDO-AEROPAGITA. **Teologia mística**. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- EIGEN, M. **The psychoanalytic mystic**. New York: Free Association Books LTD, 1998.
- FIGUEROA, O. **Pensamiento y experiência mística em la Índia**. El Amritânubhava de Jñanëshvar: um caso exemplar. Ciudad de México: FCE, UNAM, FFyL. 2007.
- FREUD, S. **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. IX*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Trabalho original publicado em 1907)
- _____. **Um distúrbio de memória na Acrópole**. Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXII*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Trabalho original publicado em 1936)
- _____. **Futuro de uma ilusão**. Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Trabalho original publicado em 1927)

_____. **O mal-estar na civilização.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXI.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1930)

_____. **Moisés e o monoteísmo.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXIII.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1939)

_____. **Sobre o narcisismo: uma introdução.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XIV.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1914)

GUPTA, M. [M]. **The gospel of Sri Ramakrishna.** [*Sri-Sri-Ramakrsna-Kathamrta*] Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2002. (Trabalho original publicado em 1912)

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (Parte I). São Paulo: Vozes, 2001. (Trabalho original publicado em 1927)

HOLANDA, A. (org.) **Psicologia, religiosidade e fenomenologia.** Campinas: Alínea, 2004.

ISHERWOOD, C. **Ramakrishna & his disciples.** Kolkata: Advaita Ashrama, 2007.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa.** São Paulo: Cultrix, 1991. (Trabalho original publicado em 1902)

JANET, P. **De la angustia al extasis.** México: FCE, 1991. (Trabalho original publicado em 1926)

KAKAR, S. **Mad and divine: spirit and psyche in the modern world.** Chicago: University of Chicago Press, 2009.

_____. **Ramakrishna e a experiência mística.** Em: Clément, C.; Kakar, S. *A Louca e o Santo.* (pp. 103-151) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

KRIPAL, J. **Kali's child: the mystical and the erotic in the life and teachings of Ramakrishna.** Chicago: University of Chicago Press, 1995.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MACIEL, K. **O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades** (Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2007.

MADHAVANANDA, S. **Life of Sri Ramakrishna, compiled from various authentic sources.** Almora: Advaita Ashram, 1925.

MASSON, J. M. **The oceanic feeling: origins of religious sentiment in Ancient India.** Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

- MCDANIEL, J. **The madness of the saints: ecstatic religion in Bengal**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- MCLEAN, M. **A translation of the Sri-Sri-Ramakrsna-Kathamrta with explanatory notes and critical introduction**. (PhD. dissertation). Dunedin: Otago University, 1983.
- MIJOLLA-MELLOR, S. **A necessidade de crer**. São Paulo: Unimarco, 2004.
- MOURE, W. **Saudades da cura - estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena da Amazônia Peruana**. (Tese de Doutorado em Psicologia Clínica) – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- MUKERJI, D. **The face of silence**. New York: E. P. Dutton, 1926.
- MÜLLER, M. **Ramakrishna: his life and sayings**. London: Longmans, Green, and CO., 1916.
- NAIMY, M. **O livro de Mirdad**. Jarinu: Rosacruz, 2005.
- NEEVEL, W. **The transformation of Ramakrishna**. Em: *“Hinduism: new essays in the history of religions”* (edited by SMITH, B.). Leiden: E. J. Brill, 1976.
- OLSON, C. **The mysterious play of Kali: an interpretive study of Ramakrishna**. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- PAIVA, G. J. (org.) **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PAIVA, G. J.; ZANGARI, W. (orgs.) **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- PALOUTZIAN, R.; PARK, C. (orgs.). **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: The Guilford Press, 2005.
- PARSONS, W. **The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism**. New York: Oxford University Press, 1999.
- RAAB, K. A. **Mysticism, creativity, and psycholoanalys: learning from Marion Milner**. Em: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13(2) (pp. 79-96). Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2003.
- RIBEIRO, J. **Psicologia e religião**. Em: Holanda, A. (org.) *Psicologia, religiosidade e fenomenologia*. (pp. 11-35) Campinas: Alínea, 2004.
- ROLLAND, R. **Vida de Ramakrishna**. Buenos Aires: Kier, 1945. (Trabalho original publicado em 1929)
- _____. **The life of Ramakrishna**. Kolkata: Advaita Ashrama, 2008. (Trabalho original publicado em 1929)

- SAFRA, G. **Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas.** Revista IDE, 36 [56] (pp. 91-104). São Paulo: 2013.
- _____. **A face estética do self.** Aparecida: Idéias e Letras. São Paulo: Unimarco Editora, 2005.
- _____. **Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal.** São Paulo: Sobornost, 2006.
- _____. **Perspectivas do manejo clínico da experiência religiosa.** Em Arcuri, I.G. & Ancona-Lopez, M. (orgs.) *Temas em psicologia da religião.* (pp. 77-90) São Paulo: Vetor, 2007.
- _____. **A po-ética na clínica contemporânea.** Aparecida: Idéias & Letras, 2004.
- SANTOS, G.T.; JARDILINO, J.R. (orgs.) **Ensaio de psicologia e religião.** São Paulo: Plêiade, 2001.
- SARADANANDA, S. **Sri Ramakrishna: the great master.** [*Sri-Sri-Ramakrsna-Lilaprasanga*] Madras: Sri Ramakrishna Math, 1952.
- SEN, A. **Three essays on Sri Ramakrishna and his times.** Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2001.
- SIL, N. **Ramakrishna Paramahansa: a psychological profile.** Leiden: E. J. Brill, 1991.
- STEIN, E. **La estructura de la persona humana.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- TYAGANANDA, S.; VRAJAPRANA, P. **Interpreting Ramakrishna: Kali's child revisited.** Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- UNDERHILL, E. **Mysticism.** New York: E. P. Dutton, 1961. (Trabalho original publicado em 1911)
- VALLE, J. E. R. **Religião e espiritualidade: um olhar psicológico.** Em: M. M. AmatuZZi (Ed.) *Psicologia e espiritualidade* (pp. 83-107). São Paulo: Paulus, 2005.
- VELASCO, J.M. **La experiencia mística: estudio interdisciplinar.** Centro Internacional de Estudios Místicos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- WILBER, K. **O projeto Atman.** São Paulo: Cultrix, 1999.
- WINNICOTT, D. W. **O brincar e a realidade.** Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- WULFF, D.M. **Psychology of religion.** New York: John Wiley & Sons, 1991.
- ZAEHNER, R. **Mysticism sacred and profane.** Oxford: Oxford University, 1957.
- ZIMMER, H. **Filosofias da Índia.** São Paulo: Palas Athena, 2012. (Trabalho original publicado em 1951)