

Leon Adan Gutierrez de Carvalho

Lúcio Valera

(Organizadores)

O MOVIMENTO

HARE KRISHNA

NO BRASIL

ESTUDOS EM PERSPECTIVA

EDUNILA

Leon Adan Gutierrez de Carvalho

Lúcio Valera

(Organizadores)

O MOVIMENTO
HARE KRISHNA NO BRASIL:
ESTUDOS EM PERSPECTIVA

EDUNILA
Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

Foz do Iguaçu, 2022

Catálogo na Publicação (CIP)

M935 O movimento Hare Krishna no Brasil: estudos em perspectivas / Leon Adan Gutierrez de Carvalho (Org.), Lúcio Valera (Org.). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2022.
PDF (322 p.) : il.

ISBN: 978-65-86342-35-2

1. Religião Hindu. 2. Movimento Hare Krishna - Brasil. 3. Vaisnavismo. I. Carvalho, Leon Adan Gutierrez de. II. Valera, Lúcio. III. Título.

CDU 294

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA – Editora Universitária.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO
LATINO-AMERICANA**

Gleisson Pereira de Brito *Reitor*

Luis Evelio Garcia Acevedo *Vice-reitor*

EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA

Antonio Rediver Guizzo *Chefe da EDUNILA*

Ailda Santos dos Prazeres *Assistente em administração*

Francieli Padilha Bras Costa *Programadora visual*

Leonel Gandi dos Santos *Bibliotecário-documentalista*

Natalia de Almeida Velozo *Revisora de textos*

**Ricardo Fernando da
Silva Ramos** *Assistente em administração*

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Rediver Guizzo *Presidente do Conselho*

Natalia de Almeida Velozo *Representante do Órgão Executivo da EDUNILA*

Anderson Antonio Andreata *Representante dos técnico-administrativos em educação da UNILA*

Diego Moraes Flores *Representante do Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)*

Andrea Ciacchi *Representante do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH – UNILA)*

Marcela Boroski *Representante do Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza (ILACVN – UNILA)*

Gilson Batista de Oliveira *Representante do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP – UNILA)*

Laura Beatriz Tauro *Representante da Universidade Nacional de Misiones – UNAM (Argentina)*

Raquel Quadros Velloso *Representante da PUC – Rio de Janeiro (Brasil)*

Alai García Diniz *Representante da UNIOESTE – Cascavel (Brasil)*

Paulínia García Ramírez *Representante da Universidad CES (Colômbia)*

Luis Eduardo Aragon Vaca *Representante da Universidade Federal do Pará – UFPA (Brasil)*

Joselaine Raquel da Silva Pereira *Representante dos discentes de pós-graduação da UNILA*

Rafael Alexander Velasco Castillo *Representante dos discentes de graduação da UNILA*

EQUIPE EDITORIAL

Natalia de Almeida Velozo
Nicole Medeiros Leal *Revisão de textos em português*

Silvia Reynoso
(Espanglish Traduções) *Revisão de textos em espanhol*

Leonel Gandi dos Santos *Normalização bibliográfica*

Francieli Padilha Bras Costa *Capa, projeto gráfico e diagramação*

SUMÁRIO

Prefácio	7
Introdução	13
Os estudos sobre o movimento Hare Krishna no Brasil	13

PARTE I - ORIGENS TEOLÓGICAS



Capítulo 1

Uma introdução ao vaishnavismo: considerações históricas e sociológicas	25
<i>Arilson Oliveira</i>	

Capítulo 2

Teología <i>gaurīya vaiṣṇava</i> : precedentes doctrinales del movimiento Hare Krishna	47
<i>Jaume Vallverdú Vallverdú</i>	

PARTE II - ASPECTOS HISTÓRICOS



Capítulo 3

História e memória dos primeiros anos do movimento Hare Krishna
no Brasil..... 80

Lúcio Valera

Capítulo 4

A ISKCON do Brasil e a prática do *sankirtana* 100

Leon Adan Gutierrez de Carvalho

Capítulo 5

Mulheres no movimento Hare Krishna: a tradição do vaishnavismo
e a práxis de Prabhupada 125

Gisele Pereira de Oliveira

PARTE III - APROXIMAÇÕES E APROPRIAÇÕES



Capítulo 6

O movimento Hare Krishna e o *ethos* Nova Era: afinidades eletivas
e distanciamentos críticos 146

Silas Guerriero

Capítulo 7

Reverberações mútuas entre a contracultura e o movimento
Hare Krishna 163

Victor Hugo Oliveira Silva

Capítulo 8

Om Hari Om: diálogos possíveis entre George Harrison e o movimento Hare Krishna183

Marcelo Henrique Violin

Capítulo 9

Hatha Yoga e movimento Hare Krishna no Brasil: histórias entrecruzadas 206

Maria Lucia Abaurre Gnerre

PARTE IV - IDENTIDADES E SOCIABILIDADES



Capítulo 10

Existe a identidade Hare Krishna? Associações identitárias e comunitárias através dos movimentos Hare Krishna231

Vitor Hugo da Silva Adami

Capítulo 11

Processos de conversão e socialização na ISKCON..... 253

Maylle Alves Benício1

Capítulo 12

Cultura de fronteira e movimento Hare Krishna entre Foz do Iguaçu e Ciudad del Este..... 277

Júlio da Silveira Moreira

Capítulo 13

Para além dos mantras e templos: ações socioeducativas da Ecovila Vraja Dhama em Caruaru/PE..... 298

Otávio Augusto C. R. dos Santos e Ivan Nicolau Corrêa

Autores..... 317

PREFÁCIO

O Vaiṣṇavismo é uma das vibrantes e plurais vertentes dentre as religiosidades contemporâneas do subcontinente indiano. Ele constitui-se em torno de Viṣṇu (e/ou seus *avatāras*), tido por divindade absoluta, personalidade suprema e fundamento último do Real. Suas fontes textuais compreendem as duas grandes matrizes do que denominamos “hinduísmo”, viz., os Vedas e os Tantras, além das narrativas dos Purāṇas, dos Épicos (*Rāmāyaṇa e Mahābhārata*), e da literatura *kāvya*, dentre os quais se destacam o *Bhāgavata Purāṇa*, o *Bhagavad Gītā* e o *Gītā Govinda*, respectivamente. Esse enraizamento matricial é singularmente cantado no *Bhāgavata Purāṇa* quando Kṛṣṇa (Viṣṇu/*avatāra*), respondendo a indagação de seu devoto Śrī Uddhava sobre os métodos de propiciação devocional conducentes à Libertação (*vimocana*), profere as seguintes palavras: Que eu seja devidamente adorado por meio de um dos seguintes três métodos sacrificiais, a ser escolhido [pelo devoto]: o védico (*vaidika*), o tântrico (*tāntrika*) e o misto (*miśra*)¹.

Gestado no binômio matricial Vedas-Tantras, o Vaiṣṇavismo desdobra-se numa pluralidade extraordinária de religiosidades que estruturam e dinamizam outras tantas identidades comunitárias, seus símbolos, rituais, códigos morais e instâncias de aprofundamento iniciático com suas onto-teo-filosofias e devocionalidades soteriológicas. Amparadas em doutrinas que vão da não dualidade à dualidade, passando por outras tantas formas de dualidade e não dualidade simultâneas, essas onto-teo-filosofias consagram Viṣṇu (e/ou seus *avatāras*) como princípio de unidade cósmica, correlato da noção ontológica de Brahman. Numa combinação fecunda entre a tradição védica dos Upaniṣads ou Vedānta e a tradição tântrica do Pāñcarātra, elas desenvolvem metodologias cognitivas e devocionais conducentes à união mística ou participação amorosa em Viṣṇu.

Em que pese a ênfase do Ocidente na escola Kevalādvaita (Não dualidade Apenas) de Śaṅkarācārya, cinco das seis principais escolas do Vedānta tradicionalmente elencadas – à exceção justamente da escola Kevalādvaita – constituem a fundação doutrinária não apenas das mais importantes religiosidades de orientação Vaiṣṇava, mas também de outras religiosidades monoteístas/monistas como o Śaivismismo e o Śaktismo. Contra-pondo-se à não dualidade radical proposta por Śaṅkarācārya, cuja

1 *Bhāgavata Purāṇa* 11.27.7. *vaidikastāntriko miśra iti me trividho makhaḥ/ trayāṇāmīpsitenaiva vidhinā mām samarcaret*. Disponível em: sanskritdocuments.org/doc_purana/bhagpur-11.html. Acesso em: 28 ago. 2020.

consequência seria a atribuição de um caráter ilusório à pluralidade do universo, essas cinco orientações hermenêuticas (*sampradāyas*) propõem uma reconciliação entre a dualidade e a não dualidade (*dvaitādvaita*), o Múltiplo e o Uno, Viṣṇu ou Absoluto e os entes (*jivātmans*), num horizonte ontológico realista, ainda que com pesos específicos distintos.

Entre essas posturas, que implicam inexoravelmente encaminhamentos de proeminência devocional (*bhakti*), cabe destaque a duas delas por sustentarem uma reconciliação entre a dualidade e a não dualidade em termos paritários, isto é, enquanto dois lados equivalentes de uma mesma realidade. Seus mestres fundadores, Nimbarkācārya e Caitanya Mahāprabhu, representantes, respectivamente, das escolas Svābhāvikabhedābheda ([Simultaneidade] Inata da Dualidade e da Não dualidade) e Acintyabhedābheda ([Simultaneidade] Inconcebível da Dualidade e da Não dualidade) foram responsáveis por desdobramentos muito peculiares em suas metodologias soteriológicas (*sādhana*): a “equalização” entre Viṣṇu, na forma personificada de Kṛṣṇa – *avatāra* especialíssimo ou o próprio Viṣṇu – e a/o amante-devota(o), em sua condição plena de rendição amorosa ao primeiro.

Rādhā, a linda pastora que enche de amor os anos da juventude de Kṛṣṇa em Vrindavan, é o símbolo máximo da(o) amante-devota(o). Suas principais fontes literárias incluem, entre outros, o poema lírico *Gītā Govinda* e o *Gautamiya Tantra*. Neste último, Rādhā assume a condição divina de personificação da dualidade, arquétipo da energia cósmica universal (*śakti*), constitutiva do Múltiplo, e cujo substrato unicista, não dual, não é outro senão seu amado Kṛṣṇa. É nesse contexto metafísico que se desenvolve uma vertente devocional que tem, não em Kṛṣṇa, mas na união amorosa do casal Rādhā-Kṛṣṇa seu objeto precípuo de adoração. Com isso, a identificação paradigmática dos devotos com Rādhā é o caminho insubstituível para a união mística e o deleite amoroso em Kṛṣṇa (*preman*). Vivenciar o ideal Rādhā-Kṛṣṇa enquanto casamento indissolúvel e “inconcebível” entre a dualidade e a não dualidade é, finalmente, o passaporte definitivo para a elevação do devoto à condição de amante generoso e gratuito de todos os entes.

É num contexto de imensurável amor e devoção a Rādhā-Kṛṣṇa que a tradição de Caitanya Mahāprabhu, mais conhecida como Vaiṣṇavismo Gaudīya, consolidou-se como vertente representativa e inovadora do Vaiṣṇavismo. Fazendo jus à pluralidade genética do Vaiṣṇavismo, o Vaiṣṇavismo Gaudīya exhibe, ao longo de todo o seu percurso, uma disposição dialógica e assimiladora que tem em seus maiores teólogo-filósofos Jīva Gosvāmī e Rūpa Gosvāmī sua sistematização consciente. Dentre as expressões mais significativas dessa disposição, podemos destacar:

I. A meritologia espiritual, de fundo devocional, como critério que atravessa transversalmente as diversas comunidades e/ou castas, e cuja ênfase recai na dimensão qualitativa e não consanguínea do ser “brāmane”.

II. Os contatos estreitos com o islamismo prevalente à época de sua fundação, que se expressam, de forma especial, nas trocas enriquecedoras com a tradição sufi – com quem é manifesta a afinidade no recurso à dança e à música como expressões privilegiadas de devocionalidade –, no diálogo espiritual e político com o *establishment* mogol – como é caso do Imperador Akbar, um simpatizante de Kṛṣṇa –, e na presença, desde os seus primórdios, de lideranças espirituais convertidas, entre as quais se destaca Haridāsa Ṭhākura, um dos fundadores do Vaiṣṇavismo Gaudīya.

É no bojo dessa abertura ao diálogo, e inspirado mais imediatamente em seus mestres Bhaktivinoda Ṭhākura e Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura, que surge a personalidade moderna de Bhaktivedānta Swami Prabhupada e seu ímpeto inabalável em divulgar a mensagem devocional do Vaiṣṇavismo Gaudīya por outros contextos civilizacionais além do subcontinente indiano. Se os riscos de Caitanya Mahāprabhu já haviam sido enormes dentro de um contexto intracivilizacional, imagine a situação delicada de Bhaktivedānta Swami Prabhupada quando a tarefa foi cruzar oceanos e abraçar outras civilizações, suas diversidades históricas e culturais. Um capítulo fascinante desse empreendimento ousado que se inicia em 1966 com a criação da ISKCON² é, justamente, a introdução e consolidação do Vaiṣṇavismo Gaudīya no Brasil na década de 1970.

A viagem do Vaiṣṇavismo Gaudīya na direção do Ocidente é um episódio atípico num quadro profundamente assimétrico de intercâmbio de ideias, pensamentos e praxiologias entre a Índia e a Europa durante o período colonial e pós-colonial. Com efeito, o intercâmbio do Oriente ao Ocidente foi, por assim dizer, um efeito colateral inevitável do intercâmbio dominante na direção oposta, ditado pelos interesses imperialistas. Essa colateralidade de origem ganhou, com o passar do tempo, uma audiência fiel de legiões de desencantados no Ocidente com a ineficácia existencial tanto da religiosidade dominante, o cristianismo, quanto das promessas de uma utopia científico-tecnológica. Foi neste espaço circunscrito, mas de enorme receptividade existencial, que o Vaiṣṇavismo Gaudīya adentrou a psique ocidental europeia e norte-americana e, subsequentemente, o Brasil.

A consolidação de religiosidades de origem indiana e, mais especificamente, o Vaiṣṇavismo Gaudīya no Ocidente e no Brasil exige, diuturnamente, uma reflexão crítica em torno dos mecanismos e estratégias de implantação institucional e de operacionalização das metodologias soteriológicas devocionais, de modo que não se perca jamais de vista a meta transformacional a ser alcançada. O risco a ser evitado é o de uma replicação reativa do padrão impositivo, homogeneizante e excludente do cristianismo moderno “colonial”. Nesse sentido, o Vaiṣṇavismo e suas múltiplas variantes hermenêuticas (*samprādayas*) estão amplamente munidas do antídoto: são

2 Acrônimo da Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (do inglês, International Society for Krishna Consciousness).

tradições plurais, ancoradas em oralidade dialógicas, que demandam, continuamente, uma adequação às especificidades idiossincráticas do sofrimento e da ignorância, no tempo e no espaço. Dois exemplos pregressos de mobilidade religiosa intercivilizacional envolvendo o subcontinente indiano são altamente ilustrativos dessa dinâmica de adaptação cujos desdobramentos, na forma de uma vitalidade e eficácia existenciais, se fazem presentes até os dias de hoje: (i) a expansão do budismo Mahāyāna e sua adequação às tradições locais do Extremo Oriente; e (ii) a implantação do cristianismo de São Tomé no subcontinente e sua adequação às comunidades locais do sul da Índia.

É importante também observar que eventuais “resistências”, nos espaços de origem, a processos de mobilidade religiosa intercivilizacional ou intercultural nem sempre envolvem petrificações ou estancamentos da tradição: elas podem constituir, igualmente, um alerta para que, nos processos de traslado, se atente para a necessidade de cumprimento de duas premissas básicas, a fim de não comprometer a eficácia dos métodos. A primeira aponta para a imprescindibilidade de que todos os processos de reflexão (*vicāra*) e serviço (*sevā*) transcorram em contextos narrativos, simbólicos e iconográficos que possuam, para os devotos, um caráter constitutivo e empático. E a segunda aponta para a imprescindibilidade de que o reconhecimento e validação do cumprimento de requisitos meritológicos, fundamental no acompanhamento do progresso espiritual, leve em consideração as formas locais de estar-no-mundo.

O movimento Krishna West (literalmente: Krishna Ocidental), parte integrante da ISKCON, capitaneado por Hridayananda Dasa Goswami (Howard Resnick), tem primado por uma reflexão crítica em torno dos princípios e premissas que devem presidir à inserção do Vaiṣṇavismo Gaudiya em contextos ocidentais e viabilizar, como consequência, a prática duradora e eficaz da *bhakti-yoga* dentro de uma cultura externa que seja confortável para os ocidentais³. Trata-se de um questionamento importante cuja preocupação central é garantir que a operacionalidade do método (*bhakti yoga*) se exerça sobre conteúdos de real sentido existencial, dentro de um espectro terminológico e imagético local. Isso envolve um processo desafiador de “tradução” adaptativa de narrativas e aparatos de origem indiana e de decantamento daquilo que nelas é efetivamente “atemporal e não sectário”⁴. Note-se que o objetivo aqui não é “facilitar”, mas adaptar; não é “modernizar”, mas reconhecer que somente a realidade experiencial imediata pode constituir matéria-prima para o acionamento e a eficácia do método.

O Brasil apresenta condições peculiarmente favoráveis para essa dinâmica de “tradução” e adaptação. Sua constituição periférica a partir de matrizes culturais bem

3 Cf. *site* do Krishna West. Disponível em: <https://krishnawest.com/>. Acesso em: 30 ago. 2020.

4 *Ibid.*

diversas coloca em xeque a presunção acrítica de um pertencimento ao Ocidente e confere ao estabelecimento e consolidação da ISKCON em terras tupiniquins o caráter de episódio altamente significativo na história dos encontros de duas pós-colonialidades, uma asiática e outra latino-americana. Dentre as afinidades Brasil-Índia que essa irmandade pós-colonial instaura, destacam-se (i) a formação histórica relativamente imune à racionalidade cartesiana/iluminista; e (ii) a presença estruturante de matrizes cultural-religiosas ancoradas em princípios de uma unidade cósmica que tudo reúne e congrega. Nesse sentido, “traduzir” as metodologias devocionais do Vaiṣṇavismo Gaudīya fazendo recurso, entre outros, aos imaginários “correlatos” das religiosidades brasileiras não significa “amerindianizar”, “candomblecizar” ou “cristianizar” o Kṛṣṇaísmo, mas, ao invés, viabilizar sua adequação ao imaginário experiencial local e, assim, diluir os resquícios subsistentes de exotismo e sectarismo. Cabe aqui, e em homenagem a todos os mestres e devotos que, de forma incansável, têm divulgado, em solo brasileiro, a doçura (*mādhurya*) do Vaiṣṇavismo Gaudīya, uma paráfrase recontextualizada de Oswald de Andrade, em seu *Manifesto Antropófago*: “Fizemos o Kṛṣṇa nascer na Bahia”⁵.

Creio, finalmente, que o intercâmbio dialógico entre a ISKCON e a academia brasileira seja algo altamente desejável e necessário. No que tange à primeira, além de potencializar o que acima denominamos de “tradução” adaptativa, o intercâmbio com a academia permite a veiculação argumentativa, com base numa autenticidade vivencial, dos princípios constitutivos de uma tradição de origem indiana em diálogo com as culturas brasileiras. No que tange à segunda, o intercâmbio com a confessionalidade Vaiṣṇava Gaudīya permite a expansão do conhecimento acadêmico a respeito de uma religiosidade indiana de enorme impacto contemporâneo, em seus aspectos teológicos, filosóficos, litúrgicos, literários e iconográficos. É importante lembrar que o instrumento de convergência desse diálogo, a razão, é altamente respeitado em ambos os contextos. Se no contexto acadêmico ele é o centro de todo o empreendimento, no contexto *vaiṣṇava gaudīya* ele constitui instrumento fundamental na hermenêutica textual (*svādhyāya*) e no discernimento analítico (*viveka*), que visam despertar no devoto o ímpeto à participação amorosa em Kṛṣṇa.

A obra *O Movimento Hare Krishna no Brasil: Estudos em Perspectiva*, organizada por Leon Adan Gutierrez de Carvalho e Lúcio Valera, vem precisamente cumprir essa função de mão dupla e preencher uma lacuna nos estudos em língua portuguesa sobre Vaiṣṇavismo e, em especial, a narrativa venturosa de seu enraizamento em terras tupiniquins. É uma tarefa que cabe aos brasileiros cumprir, com a legitimidade que decorre tanto da vivência confessional, como é o caso dos devotos de Kṛṣṇa,

5 No original, “Fizemos Cristo nascer na Bahia”. ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. Disponível em: www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf. Acesso em: 29 ago. 2020.

quanto da proficiência argumentativa, como é o caso dos estudiosos da academia. Os autores que contribuem para esta coletânea combinam, de forma eloquente, essas duas dimensões.

Juiz de Fora, 30 de agosto de 2020

Dilip Loundo

Professor e coordenador

Centro de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/UFJF/CNPq)

Departamento de Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora

INTRODUÇÃO



Os estudos sobre o movimento Hare Krishna no Brasil

Leon Adan Gutierrez de Carvalho

“Movimento Hare Krishna” é um termo que passou a ser usado para definir a religião professada pelos membros da International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), fundada em Nova Iorque, em 1966, pelo guru indiano Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977). Atualmente, o termo engloba ainda diversos grupos e instituições religiosas que também se identificam como tal e que surgiram a partir da ISKCON ou que saíram da Índia no rastro dos caminhos abertos por ela e que têm em comum práticas e teologias advindas do vaishnavismo *gaudiya* indiano⁶.

O movimento Hare Krishna despontou no Ocidente como um “novo movimento religioso” através da ISKCON. Mas trazia consigo elementos teológicos de uma tradição religiosa que se remete ao vaishnavismo *gaudiya* surgido no século XVI⁷ e que pretendia representar ou resgatar a “cultura védica” perdida nos tempos modernos⁸. A priorização da ISKCON no aspecto missionário foi uma das características mais inovadoras diante da tradição do hinduísmo e foi crucial para a possibilidade de sua inserção e expansão nos países ocidentais, conferindo-lhe o aspecto de “movimento

6 Neste livro, os diversos autores irão tratar basicamente da ISKCON, quando falarem de “movimento Hare Krishna”. Além da importância sobressaliente da instituição na difusão e universalização do vaishnavismo *gaudiya* e de ela possuir a grande maioria dos adeptos dessa tradição, há uma carência substancial de pesquisas acadêmicas sobre as outras vertentes que se denominam enquanto “Hare Krishna” no Brasil.

7 Para entender um pouco melhor sobre o vaishnavismo *gaudiya*, veja os capítulos que compõem a parte I deste livro.

8 Ver CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. O movimento Hare Krishna: algo novo ou uma antiga “tradição”? *Diálogos*, v. 23, n. 1, p. 193-212, 2019.

religioso” que conhecemos⁹. Embora os princípios reguladores e as práticas adotadas pela ISKCON sejam, de um ponto de vista, rígidos ou ortodoxos¹⁰, podemos constatar que a flexibilização, a reformatação e a adaptação das práticas tradicionais do vaishnavismo *gaudiya* foram recursos utilizados pela instituição e por seu fundador na tentativa de obter a adesão das pessoas do mundo não indiano¹¹. Além do fator (contra)cultural do mundo ocidental que favoreceu a difusão de religiões e religiosidades orientais nos anos 1960 e 1970¹², podemos dizer, também, que o movimento Hare Krishna surgiu no Ocidente como parte do processo de modernização e universalização do vaishnavismo *gaudiya* que procurava se expandir para o Ocidente desde o início do século XX¹³.

O termo “movimento Hare Krishna” emergiu no vocabulário do senso comum e acadêmico a partir dos anos 1960 para designar, inicialmente, os membros da ISKCON. O conceito evoca a lembrança de um determinado grupo de religiosos presentes em templos ou em locais públicos, com suas roupas e adereços tradicionais da Índia, fazendo pregações, cantando mantras, distribuindo alimentos vegetarianos, livros e incenso.

Entre os anos 1960 e 1970, a ISKCON se expandiu rapidamente pelo Ocidente, tendo maior força e legitimidade nos Estados Unidos e Europa ocidental e, em segundo plano, na América Latina e na África. Nos anos 1980, a ISKCON acabou perdendo um pouco de sua força nos países desenvolvidos, na esteira dos escândalos, das polêmicas em que seus membros se envolveram e dos ataques desferidos pela mídia e pelas organizações “antisseita” (sobretudo nos EUA e na França). Assim, a ISKCON nesses países abriu espaço para a entrada e consolidação de “outros movimentos Hare Krishna” no Ocidente, advindos de dissidências ou da vinda de outros grupos e instituições indianas também filiadas ao vaishnavismo *gaudiya*. Dos anos

9 Sobre o conceito de “novos movimentos religiosos”, ver GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

10 Os princípios reguladores que os membros da ISKCON devem seguir foram instituídos por Prabhupada. Para dar a permissão à iniciação espiritual, além do voto de cantar diariamente o mantra Hare Krishna, Prabhupada estabeleceu quatro princípios reguladores que seus discípulos formalmente iniciados deveriam prometer seguir estritamente, com o objetivo de atingir um grau satisfatório de “pureza” ou de “consciência”: 1. Não comer carne de nenhum tipo, nem ovos (assumir a dieta lacto-vegetariana); 2. Não consumir drogas lícitas ou ilícitas (incluindo bebidas ou alimentos com cafeína); 3. Não jogar jogos de azar; 4. Não praticar *sexo ilícito* – entendido como sexo fora dos limites do casamento e que não seja com o fim de procriação de crianças “conscientes de Krishna”.

11 No sentido das inovações, Prabhupada deu iniciação espiritual às mulheres e as permitiu participação direta nas atividades missionárias de distribuição de livros, do canto em público e da adoração ritual às deidades nos templos – elementos que não eram comuns dentro do contexto indiano do vaishnavismo *gaudiya* do período (confira o capítulo 5 desta obra).

12 Confira os capítulos 6 e 7 desta obra.

13 Sobre esse tema, ver SILVEIRA, Marcos Silva da. The universalization of the Bhakti Yoga of Chaytania Mahaprabhu: ethnographic and historic considerations. **Vibrant**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2014.

1990 em diante, a ISKCON cresceu em alguns países asiáticos, nos países da antiga União Soviética – especialmente na Rússia e no Leste Europeu – e, sobretudo, na Índia, onde tem crescido verticalmente nos últimos anos, possivelmente motivada pelo processo de ocidentalização da Índia e dos indianos¹⁴.

No caso brasileiro, temos algumas particularidades. Entre 1973 e 1975, o movimento Hare Krishna esteve presente no Brasil em uma condição espontânea, um tanto quanto desinstitucionalizada, que fez com que os primeiros adeptos brasileiros tivessem uma experiência intuitiva do movimento. A partir de 1975, seria fundada oficialmente a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna do Brasil em São Paulo e em poucos anos, embalados pelas “doações” advindas da “distribuição” de livros feita no país, já existiam templos da ISKCON nas principais capitais brasileiras¹⁵.

Em suma, podemos dizer que o movimento Hare Krishna está inserido de alguma forma no Brasil desde 1973 e que até os anos 1990, apesar de pouco numerosos, seus membros se fizeram presentes na sociedade brasileira e nas representações coletivas sobre religiosidade oriental e do que seria entendido por “seitas” ou “novos movimentos religiosos” no período, participando do campo religioso brasileiro.

Dos anos 2000 em diante, em termos institucionais, a ISKCON perdeu sua vitalidade econômica e social com a mudança de paradigmas que levou as suas comunidades de uma perspectiva essencialmente comunitária e monástica para uma congregacional e de inserção na sociedade mais ampla. O *sankirtana* – a prática da distribuição de livros com pedido de doações –, que havia sido a base de sustentação financeira e missionária dos templos e monges da ISKCON no Brasil, caiu em declínio, depois de décadas de efervescência¹⁶. Alguns templos esvaziaram e tiveram sérias dificuldades financeiras ou fecharam.

Ainda assim, em meio às dificuldades que se seguiram a partir dos anos 2000, a instituição também passou a se renovar, se reinventar e buscar novas estratégias de atuação¹⁷ e acabou conquistando novos espaços e diferentes perfis de membros¹⁸. E apesar de parecer que o movimento Hare Krishna “não existe mais”, devido a sua baixa visibilidade no cenário religioso brasileiro atual em que o pentecostalismo desponta com grande representatividade, ele segue presente, com características diferentes daquelas de outrora e precisa ser estudado em suas nuances.

14 Sobre esse processo de influências mútuas entre as religiões e religiosidades indianas e o Ocidente, ver SILVEIRA, Marcos Silva da. *New age & neo-hinduísmo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, [S. l.], v. 7, n. 7, p. 73-101, set. 2005.

15 Sobre esse tema, confira o capítulo 3 desta obra.

16 Sobre a história do *sankirtana* no Brasil, confira o capítulo 4 desta obra.

17 Confira, por exemplo, a aproximação dos Hare Krishna com a Hatha Yoga (capítulo 9) e as recentes ações socioeducativas de uma comunidade da ISKCON (capítulo 13).

18 Sobre um exemplo de novos espaços e perfis de membros, confira o capítulo 11.

Enquanto objeto de pesquisa, o movimento Hare Krishna tem sido observado desde os anos 1970 por diversos estudiosos no mundo. Na esfera internacional, o primeiro deles foi o teólogo americano Stilson Judah, que, em 1974 – período em que Prabhupada ainda estava vivo e a ISKCON em plena expansão –, publicou um livro que analisava as implicações entre o movimento Hare Krishna e a contracultura norte-americana¹⁹.

Em 1985, o sociólogo americano Burke Rochford Junior lançou o livro que serviria de referência para dezenas de outros estudos no mundo sobre a ISKCON²⁰. Sua acurada análise sociológica incluiu reflexões sobre os métodos de adesão e arrecadação de fundos, perfil social dos membros e como estes viviam e se organizavam antes e após a morte do seu líder em 1977. Depois da publicação deste, o autor divulgou nos anos seguintes diversos artigos e capítulos de livros sobre uma grande variedade de temas relacionados ao movimento Hare Krishna. Em 2007, Rochford, após décadas de pesquisa sobre o tema, publicou um novo livro, no qual reavaliou as diversas transformações pelas quais a ISKCON passou em mais de 40 anos: *Hare Krishna Transformed*. Também analisou as novas gerações, os filhos e netos dos primeiros membros da instituição e pôde perceber as diferenças existentes entre os Hare Krishna dos dois períodos.

Diversos outros trabalhos estrangeiros foram relevantes para os estudos em questão, como, por exemplo, *The Hare Krishna Movement: the Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, uma coletânea de ensaios de diversos autores, organizada em 2004 por Bryant e Ekstrand²¹. Essa obra é especialmente interessante por trazer em sua proposta uma variedade de autores (“insiders” e “outsiders”) e de temas – alguns destes tidos como polêmicos. A coletânea se assemelha a uma grande colcha de retalhos que busca evidenciar a complexidade de se estudar um fenômeno religioso que mescla características “orientais” e “ocidentais”, “antigas” e “modernas”. Utilizando-se de abordagens e autores diversificados, por vezes contraditórios entre si, a obra contou com ensaios de acadêmicos renomados e de personagens da própria história do movimento Hare Krishna: líderes da ISKCON, ex-membros, dissidentes, entre outros. Essa disposição da obra dá ao leitor a possibilidade de perceber, sob diversos ângulos, o mesmo objeto de estudo²².

Todavia, diferentemente do que ocorreu em países como os Estados Unidos da América, as pesquisas sobre o tema no Brasil não foram numerosas e se seguiram, de maneira geral, desconectadas umas das outras sem que houvesse o fomento de grupos

19 JUDAH, Stilson. **Hare Krishna and the counterculture**. Nova York: Wiley & Sons, 1974.

20 ROCHFORD JUNIOR, E. B. **Hare Krishna in America**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.

21 BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant**. Nova York: Columbia University Press, 2004.

22 Admitimos que a configuração e qualidade dos debates promovidos por esse livro serviram de inspiração para a elaboração da presente coletânea que apresentamos ao leitor.

de estudos, revistas e outros locais de produção acadêmica especializada sobre o tema. O acesso da sociedade brasileira à informação sobre o que seria o movimento Hare Krishna se deu, basicamente, através dos próprios religiosos ou pelas mídias. Ainda assim, algumas pesquisas desenvolvidas foram de fundamental importância para incluir o tema no campo mais amplo dos estudos de religiões no país. Destacaremos aqui algumas das principais.

Em 1989, Silas Guerriero defendeu uma dissertação de mestrado em Ciências Sociais (Antropologia) na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) sobre a comunidade religiosa de Nova Gokula (Pindamonhangaba-SP)²³. Esta seria, até onde sabemos, a primeira pesquisa acadêmica que tinha por escopo o movimento Hare Krishna no Brasil. O trabalho pioneiro de Guerriero passou a ser a base para todos os trabalhos posteriores no país, tanto por ser um registro histórico e antropológico de como se dava o movimento naquele período, quanto pela análise cuidadosa que o autor elaborou a partir de suas fontes advindas de uma intensa pesquisa de campo na maior comunidade da ISKCON no Brasil.

Dez anos após o trabalho de Guerriero, em 1999, Marcos Silva da Silveira defendeu a primeira tese de doutorado em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) sobre o Hare Krishna²⁴, um trabalho etnográfico que incluiu uma viagem para a Índia com um grupo de devotos brasileiros que acompanharia as celebrações pelo centenário do fundador da ISKCON (Prabhupada), em 1996.

Anos mais tarde, em 2005, Vítor Hugo Adami defenderia sua dissertação de mestrado em Antropologia na PUC do Rio Grande do Sul com uma etnografia sobre os membros do templo da ISKCON em Porto Alegre²⁵. Em 2013, ele completaria sua tese de doutorado na Universitat Rovira i Virgili, em Tarragona (Espanha), tendo ampliado as discussões iniciadas em seu trabalho anterior e, também, o campo de pesquisa, comparando elementos do movimento Hare Krishna no Brasil, Espanha, Inglaterra e na Índia²⁶.

Esses três autores também publicaram diversos artigos em revistas acadêmicas brasileiras e estrangeiras detalhando ou reavaliando suas pesquisas sobre Hare

23 GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula**. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

24 SILVEIRA, Marcos Silva da. **Hari Nama Sankirtana: estudo antropológico de um processo ritual**. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

25 ADAMI, Vítor H. S. **Intransigências e concessões de um Hinduísmo ocidentalizado: um estudo etnográfico sobre o Movimento Hare Krishna**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

26 ADAMI, Vítor H. S. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades sociais**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universitat Rovira i Virgili, Tarragona [Espanha], 2013.

Krishna, contribuindo, assim, com os estudiosos que desenvolveram trabalhos posteriormente²⁷.

Não poderíamos deixar de citar que, em 2015, Lúcio Valera defendeu, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), a primeira tese brasileira de doutorado em Ciências da Religião sobre a teologia *vaishnava gaudiya* – que é base para os aspectos teológicos e doutrinários do movimento Hare Krishna²⁸. E que, em 2017, foi defendida na Universidade Federal Rural de Pernambuco a primeira dissertação de mestrado sobre a história do movimento Hare Krishna em Pernambuco e no Brasil, analisando documentos históricos da ISKCON e reportagens na imprensa dos anos 1970 e 1980²⁹. Em 2018, ela seguiu para editoração e se tornou o primeiro livro acadêmico publicado no Brasil sobre o movimento Hare Krishna³⁰.

Além dessas pesquisas, outros trabalhos de excelência que, direta ou indiretamente, tinham por escopo o tema aqui discutido, também foram desenvolvidos em diferentes universidades brasileiras. Como vimos, nos últimos 30 anos foram produzidos monografias, dissertações, teses e artigos sobre o movimento Hare Krishna por pesquisadores de diversas áreas e universidades do Brasil. Esses trabalhos, no entanto, apesar de terem sido individualmente importantes para as discussões sobre o estudo das religiões no país, não chegaram a estabelecer conexões entre si fortes o suficiente para consolidar um *corpus* específico de produção sobre o movimento Hare Krishna no Brasil.

Pensando em sanar algumas dessas limitações, foi formado, em 2015, o Núcleo de Estudos de Hinduísmo e Vaishnavismo (NEHVA). Em março daquele ano, o NEHVA organizou, na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), o I Colóquio de Estudos de Hinduísmo e Vaishnavismo. O evento reuniu pesquisadores de todo o país e também do Oxford Centre for Hindu Studies (Inglaterra), para realização de

27 Dentre os principais artigos desses autores sobre o movimento Hare Krishna, podemos citar: GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do movimento Hare Krishna. **Núres**, v. 12, ago. 2009; GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Rever**, v. 1, p. 44-56, 2001; SILVEIRA, 2005, *op. cit.*; SILVEIRA, 2014, *op. cit.*; ADAMI, Vítor H. S. Modelos e moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava. **Sacrilégens**, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 86-104, jul./dez. 2012.

28 VALERA, Lúcio. **A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa): um estudo do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu de Rūpa Gosvāmī**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Juiz de Fora (MG): Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

29 CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **“A suave invasão”**: práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Recife (PE): Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2017. No presente momento da publicação desta obra, o autor realiza pesquisa de doutoramento sobre o movimento Hare Krishna no Brasil em que investiga, sobretudo, a importância do *sankirtana* ou distribuição de livros para a difusão da ISKCON.

30 CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil**. São Paulo: Terceira Via, 2018.

debates que acabaram dando visibilidade a pesquisas já desenvolvidas e em desenvolvimento naquele momento.

Embora o NEHVA não tenha dado continuidade aos seus trabalhos, um pequeno grupo presente naquele evento seguiu promovendo encontros e debates virtuais e fomentou a ideia de produzir um livro que reunisse as pesquisas desenvolvidas nos últimos anos sobre Hare Krishna. A iniciativa culminou com a organização da presente coletânea de ensaios. Esta será a primeira iniciativa do gênero no Brasil e contará com a participação de pesquisadores de diversas universidades do país e do exterior que têm desenvolvido contribuições importantes sobre o tema.

A proposta deste livro é oferecer um panorama multifacetado sobre o tema, incluindo questões antropológicas, sociológicas, históricas, culturais e teológicas. Os autores, a partir de suas influências e enfoques teórico-metodológicos, buscaram lançar olhares sobre este objeto de estudo que nos propiciam uma riqueza de perspectivas e abordagens. Os autores se diversificam entre observadores externos e aqueles que são ou foram participantes do movimento Hare Krishna. A pluralidade de métodos, conceitos e abordagens, a inter e multidisciplinaridade são características desta obra que tem o objetivo de fornecer ao leitor um escopo diversificado e multiforme sobre o movimento Hare Krishna no Brasil³¹.

O livro é destinado a acadêmicos, pesquisadores, estudantes e curiosos em geral sobre o tema das religiões e sobre o movimento Hare Krishna. Longe de pretender ser um tipo de manual ou dicionário de verbetes sobre o que viria a ser o movimento Hare Krishna, aqui apresentamos o resultado das pesquisas desenvolvidas ao longo de anos por especialistas em assuntos relacionados ao tema. Apesar de ter sido escrita por acadêmicos, a obra foi organizada de maneira que o leitor que não possui conhecimentos prévios possa compreender aspectos importantes para o entendimento da temática. Sempre que possível, dispomos de explicações adicionais nas notas de rodapé e quando a explicação não for possível, devido aos limites de uma iniciativa como esta, apresentamos indicações de leitura nas bibliografias sugeridas.

A obra foi dividida em quatro partes, agrupando os capítulos em blocos temáticos para facilitar a apresentação do tema ao leitor. Na primeira parte, “Origens teológicas”, buscamos refletir a formação teológica pretérita que possibilitou o surgimento do movimento Hare Krishna. No capítulo 1, Arilson Oliveira faz uma introdução do que constitui a tradição do vaishnavismo dentro do hinduísmo e tece uma análise crítica das teorias que explicam o seu surgimento. O autor aborda o tema com enfoque nas implicações históricas do desenvolvimento do vaishnavismo e das suas inovações em termos teológicos e sociológicos.

31 O leitor perceberá, inclusive, diversas formas de se referir aos conceitos e palavras transliteradas do sânscrito para os caracteres latinos. Cada autor adotou a maneira que julgou apropriada para citar essas palavras. Assim, ora haverá um texto citando, por exemplo, a palavra “Krishna” (dessa maneira), atendendo a maior facilidade de leitura do público leigo, ora será apresentada como “Kṛṣṇa”, atendo-se ao rigor da grafia transliterada.

No capítulo 2, o professor Jaume Vallverdú apresenta um amplo panorama da Teologia do vaishnavismo *gaudiya*, detalhando aquilo que constitui o conjunto das principais ideias, práticas, cânones, personagens e história dessa tradição que serviu de base para a formação do movimento Hare Krishna.

Na segunda parte, “Aspectos históricos”, abordamos alguns dos elementos importantes para uma contextualização histórica do movimento Hare Krishna no Brasil e no mundo. No capítulo 3, Lúcio Valera, estudioso do hinduísmo e um dos primeiros adeptos do Hare Krishna no Brasil, traz dados de fontes históricas e memoriais sobre os primeiros anos do movimento no país, revelando informações inéditas sobre os primórdios da ISKCON no país.

No capítulo 4, Leon Adan Gutierrez de Carvalho, analisa as implicações históricas de uma das mais marcantes práticas do movimento Hare Krishna: o *sankirtana* – entendido como o ato de “distribuir” literatura religiosa publicamente e pedir “doações” por elas. O *sankirtana* foi uma das características mais marcantes da presença da ISKCON no Brasil, sobretudo em suas décadas iniciais, e pode nos revelar muito daquilo que constituiu essa instituição religiosa.

No capítulo 5, Gisele Oliveira traz uma apurada avaliação da situação das mulheres na história da ISKCON. Retrocedendo sua análise desde a posição da mulher no contexto da tradição do vaishnavismo até chegar aos diferentes períodos históricos da ISKCON, a autora avalia como as mulheres perderam espaço de atuação ao longo do tempo e como estas se organizaram para reconquistar seu protagonismo dentro da instituição.

A terceira parte da obra, “Aproximações e apropriações”, foi reservada à observação de aspectos transversais ao movimento Hare Krishna e que são fundamentais para o seu entendimento. No capítulo 6, Silas Guerriero analisa as implicações entre a assim chamada “Nova Era” e o Hare Krishna, procurando perceber o grau de influência da primeira nesse último e quais as suas diferenças. Para o autor, não teria sido possível a existência do Hare Krishna no Ocidente sem que tivesse havido, anteriormente, a difusão do *ethos* da Nova Era.

No capítulo 7, Victor Hugo Silva estabelece a relação entre dois “movimentos”: o Hare Krishna e a contracultura. Mais do que tentar compreender a motivação que levou jovens de classe média da contracultura ocidental a aderir a um movimento religioso *outsider*, o autor analisa como o vaishnavismo *gaudiya*, através das ações e ideias de Prabhupada, se estabelece no Ocidente com as ferramentas e público disponíveis naquele período.

No capítulo 8, Marcelo Violin faz um levantamento de como a figura do ex-Beatles George Harrison foi importante para consolidação e difusão da ISKCON – sobretudo, em seus anos iniciais – e de como as narrativas dos religiosos procuraram se apropriar dessa relação para se legitimar e expandir. Finalizando esta seção, Maria Lúcia Gnerre, no capítulo 9, traça comparativos entre o Hare Krishna e o

Hatha Yoga no Brasil, revelando as convergências e divergências entre estes dois ramos derivados das religiões e religiosidades do hinduísmo ao longo das últimas décadas.

Na quarta e última parte desta obra, o leitor poderá perceber aspectos de “identidades e sociabilidades” no movimento Hare Krishna por meio de alguns estudos de caso. No capítulo 10, Vítor Adami, através da sua experiência em estudos antropológicos sobre o movimento, reflete sobre o que seria a “identidade Hare Krishna”. O autor nos revela que através do estudo de várias comunidades religiosas pelo mundo, pode-se perceber que existe uma diversidade de “movimentos Hare Krishna” disponíveis – mesmo se considerarmos apenas a ISKCON – e que o termo deveria, assim, ser utilizado no plural, ressaltando as suas diversas faces e maneiras de se perceber enquanto devoto Hare Krishna.

No capítulo 11, Maylle Benício, através de um estudo sociológico desenvolvido no complexo da ISKCON em Campina Grande-PB, buscou refletir quais as implicações do processo de conversão e como se dariam as sociabilizações na ISKCON atualmente. A análise feita pela autora revela aspectos importantes sobre as mudanças que a ISKCON passou no Brasil nos últimos anos, revelando novas formas de ser, querer e agir como devoto.

Júlio Moreira nos leva, no capítulo 12, a um passeio para entender como se dá o movimento Hare Krishna na complexidade da cultura de fronteira entre o Brasil e o Paraguai e como as dinâmicas locais afetam e particularizam um movimento religioso internacional. No último capítulo da obra, Otávio Santos e Ivan Corrêa fazem uma avaliação das ações de uma comunidade rural da ISKCON presente em uma cidade do interior do Nordeste (Caruaru-PE). As ações socioeducativas da Ecovila Vraja Dhama nos revelam novas formas de atuação da ISKCON e um movimento Hare Krishna diferente daquele presente nos grandes centros urbanos brasileiros.

Com a diversidade de temas e abordagens aqui presentes, esperamos que a presente obra propicie ao leitor uma ampla visão dos estudos que têm sido desenvolvidos no Brasil e no mundo acerca do movimento Hare Krishna e que possa ter sobre este um olhar mais aproximado acerca da realidade complexa que o constitui.

REFERÊNCIAS

ADAMI, Vítor H. S. **Intransigências e concessões de um Hinduísmo ocidentalizado**: um estudo etnográfico sobre o Movimento Hare Krishna. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ADAMI, Vítor H. S. Modelos e moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 86-104, jul./dez. 2012.

ADAMI, Vítor H. S. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização**: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades sociais. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universitat Rovira i Virgili, Tarragona [Espanha], 2013.

BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement**: the postcharismatic fate of a religious transplant. Nova York: Columbia University Press, 2004.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **“A suave invasão”**: práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2017.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna**: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil. São Paulo: Terceira Via, 2018.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. O movimento Hare Krishna: algo novo ou uma antiga “tradição”? **Diálogos**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 193-212, 2019.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Rever**, [S. l.], v. 1, p. 44-56, 2001.

GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. **Nures**, [S. l.], v. 12, ago. 2009.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

JUDAH, Stilson. **Hare Krishna and the counterculture**. Nova York: Wiley & Sons, 1974.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. **Hare Krishna in America**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. **Hare Krishna transformed**. Nova York: New York University Press, 2007.

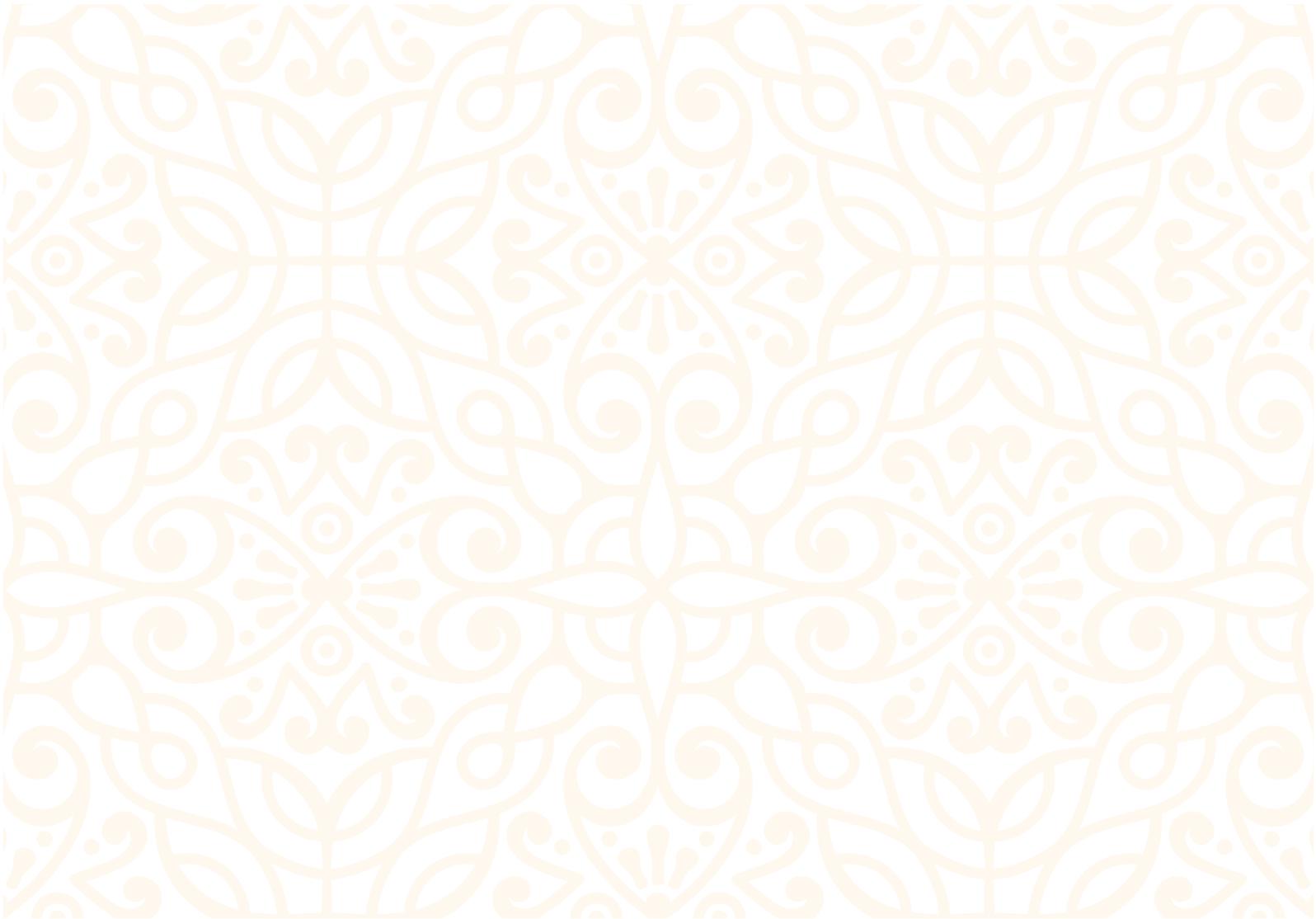
SILVEIRA, Marcos Silva da. **Hari Nama Sankirtana: estudo antropológico de um processo ritual**. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília (DF), 1999.

SILVEIRA, Marcos Silva da. The universalization of the Bhakti Yoga of Chaitanya Mahaprabhu: ethnographic and historic considerations. **Vibrant**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2014.

VALERA, Lúcio. **A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa): um estudo do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu de Rūpa Gosvāmī**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora (MG), 2015.

PARTE I

ORIGENS TEOLÓGICAS



CAPÍTULO 1



Uma introdução ao vaishnavismo: considerações históricas e sociológicas

*Arilson Oliveira*¹

Sua definição e origem

As principais fontes e ideias metafísicas, históricas e literárias da tradição *vaiṣṇava* (ou que segue o vaishnavismo) são partes integrantes (vertentes) do que hoje se conhece, em maior escala, como hinduísmo. O vaishnavismo, portanto, surge no seio do hinduísmo, reinterpretando suas fontes, reafirmando alguns conceitos, rejeitando outros, colocando-se histórica e imagetivamente como herdeiro direto desta tradição e, como acontece com toda religião, ou parte dela, tenta reformar-se, criando um arsenal de justificativas em uma tentativa de legitimar-se perante outras inúmeras escolas de pensamentos já estabelecidas. Tradição *vaiṣṇava* esta, inserida, estigmatizada ou forçosamente agregada² aos ancestrais textos védicos, agora reinterpretados, minuciosamente selecionados e adaptados para novos contextos: mais rudes, em uma era decadente, sob olhares frágeis e novos e simplórios ritos; todos em torno de um culto específico: ao casal *Lakṣmī* (Deusa da fortuna e beleza) e *Viṣṇu* (divindade encarada como “Onipresente” ou “a que está em toda parte”). Este último, também conhecido como *Nārāyaṇa* e, muitas vezes, a partir de seu desenvolvimento posterior – no período equivalente ao medieval europeu – como a divindade *Kṛṣṇa*.

1 Doutor em História, doutor em Sociologia e pós-doutor em Sociologia da Religião. Professor adjunto do curso de Sociologia da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

2 Agregada, uma vez que há preferências, estudos e citações das literaturas com heróis, contos com sentimentos e fábulas, típicos daquilo que o próprio vaishnavismo chama de literatura elaborada na era de Kali e para o nível de consciência e inteligência dos humanos desta era.

Com isso, tais divindades passam a ser caracterizadas como as manifestações originais e mais cultuadas dos Deuses. Poderíamos, após uma composição mais patriarcal, sentimental e popular, até dizer que, historicamente, do vaishnavismo passa-se para o krishnaísmo (adoradores de *Kṛṣṇa*, sua amante e seus agregados), e que, na modernidade e dentro do vaishnavismo, na verdade, tem-se uma prioridade pelo culto a essas divindades.

Assim, o termo “vaishnavismo” é utilizado pelos indólogos modernos³ para indicar a manifestação histórica do sistema religioso dos adoradores do casal *Lakṣmī-Viṣṇu* ou *Lakṣmī-Nārāyaṇa*. No entanto, para compreendermos o contexto histórico do vaishnavismo, o qual atrela-se ao hinduísmo (com sua ética, visão e práticas sociais parciais), devemos, inicialmente, atentar-nos para o fato de que este último não se limita a tal conceito, uma vez que o conceito, em si, possui orientalismos (no sentido saidiano)⁴ e cargas linguísticas estrangeiras aos nativos indianos. Como observa Aislee Embree:

O cenário físico é a terra que, desde épocas passadas, o mundo ocidental conhece como sendo a Índia, uma palavra que os gregos tomaram emprestado dos persas, que, por causa da dificuldade que tinham com o “s” inicial, chamavam o grande rio Sindhu (moderno Indu) de “Hindu”. Foi com esta palavra que os estrangeiros passaram a designar a religião e a cultura dos povos que viviam na terra banhada pelos dois rios, o Indo e o Ganges, embora os próprios nativos não usassem o termo⁵.

Max Weber também observa que o termo “hinduísmo” ou “hindu” é uma expressão que aparece pela primeira vez com a dominação islâmica ao referir-se aos nativos da Índia não convertidos. Os próprios indianos não começaram a designar como “hinduísmo” sua afiliação religiosa até a literatura moderna⁶.

Nesse ínterim, o vaishnavismo representa a tradição hinduísta dos *bhāgavatas* (adeptos de *Bhagavān*, terminologia designada ao Todo), antigos e primordiais adoradores (*bhaktas*) do já citado *Viṣṇu*. Alain Anielou, por exemplo, ainda nos informa e relaciona os *bhaktas* com as bacantes do Deus grego Dionísio, pois “parece muito provável que as palavras gregas *Bacchos* e *bacchai* (bacantes), que são de origem

3 Ver DE, Sushil Kumar. **Early history of the vaishnava faith and movement in bengal from sanskrit and bengal sources**. Calcutá: General Printers and Publishers, 1942; e SEN, Dinesh Chandra. **Chaitanya and his age**. Calcutá: University of Calcutta, 1922.

4 SAID, Edward W. **O orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1990.

5 EMBREE, Ainslie T. **The hindu tradition**. Nova York: Vintage, 1972. p. 8.

6 WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996. p. 54.

estrangeira, sejam uma transposição da palavra *bhakta*⁷. Weber⁸ caracteriza essa tradição como uma comunidade de religiosos *virtuosos* com uma elevada cultura intelectual, a qual tem sua primeira menção situada em torno dos séculos III-II a.C.⁹. Além disso, ele explica que há um tema nessa religião que nunca foi encontrado antes na Índia, seja no vedismo ou no hinduísmo: o direcionamento de todos os deveres e sentimentos para *Lakṣmī-Viṣṇu*. De acordo com essa orientação, o adepto deve manter os pensamentos voltados para tal casal divino e agir com uma atitude de “indiferença” em relação a si próprio e ao mundo, entendendo que morrer com os pensamentos conectados a tais divindades proporciona segurança para o futuro: reencarnatório ou além. Essa doutrina, explica Weber, é fundamentada na ideia de que a ação no mundo só tem valor remissório se for executada sem apego aos frutos e se estiver orientada com uma consciência de sacralidade do Todo. Assim, pode-se entender, como acrescenta Weber, “que implica devoção religiosa, crença incondicional, obediência e orientação da vida pessoal para uma divindade ou redentor. *Kṛṣṇa*, aqui, aparece como redentor. Ele outorga “graça” (*prasāda*) àqueles que buscam refúgio apenas nele”¹⁰.

Trata-se, em suma, de uma tradição localizada na Índia antiga (século III a.C.), a qual desenvolve-se e complexifica-se até a época dos doze *Ālvārs* (séculos II ao VIII d.C.). Posteriormente, desdobra-se em um sincretismo de crenças *vaiṣṇavas* paralelas: incorporando *Viṣṇu*, ou o Deus do sol presente, no *R̥g Veda* (RV), *Kaṭha Upaniṣad* (KaU) e *Śatapatha Brāhmaṇa* (ŚpB)¹¹; *Nārāyaṇa* da literatura *Pañcarātra*¹² e *Kṛṣṇa*, *Vāsudeva* ou *Gopāla* (o *Kṛṣṇa* de *Vṛndāvana*) dos grupos de tradição popular e mais agrária, ou mesmo do *Mahābhārata*, *Bhagavad-gītā* e *Purāṇa*, juntamente com as Deusas campesinas e populares que se atrelam a esses Deuses.

7 DANIÉLOU, Alain. **Shiva e Dionísio**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 86.

8 WEBER, *op. cit.* p. 300.

9 *Ibid.* p. 300-301; 490 (nota de rodapé n. 159).

10 *Ibid.* p. 299.

11 **RV**, I.85.7; I.154.2,5; I.164.36; IV.18.11; VI.49.13; X.184.1; **KaU**, III.9; e **ŚpB**, XIV.1.1. Cf. **RG VEDA** por: O’FLAHERTY, Wend Doniger. **The Rig Veda**. Londres: Penguin Books, 2004; **ŚATAPATHA BRĀHMAṆA** por: EGGELING, Julius. **Sacred Books of the East**. v. 12, 26, 41, 43, 44. Oxford: Clarendon Press, 1882-1900; TOLA, Fernando. **Doctrinas Secretas de la India, Upanishads**. Barcelona: Barral Editors, 1973.

12 A noção do *Yoga* – como a encontramos na *Bhagavad-gītā* –, a qual é encarada pelos *vaiṣṇavas* como o meio de entregar-se inteiramente à divindade *Kṛṣṇa*, está explicitamente apresentada na literatura *Pañcarātra* (III-II a.C.), a qual sintetiza toda a prática e culto dos antigos e modernos *Bhāgavatas*. De acordo com o filósofo indiano Surendranath Dasgupta, a literatura *Pañcarātra* representa a pedra fundamental de toda a futura cultura *vaiṣṇava*. DASGUPTA, Surendranath. **A history of indian philosophy**. Déli: Motilal Banarsidass, 1975. p. 12. v. III.

Concretamente, na *Nārāyaṇīya*, seção do épico *Mahābhārata*, menciona-se a adoração a *Viṣṇu*, o qual o vaishnavismo identifica como uma manifestação de *Kṛṣṇa*¹³. E após a ascensão dos *bhāgavatas* em várias regiões indianas, surgiram as inúmeras escolas de pensamento, com “n” interpretações próprias sobre seus Deuses, Deusas, heranças, ritos e práticas sociais.

Os *bhāgavatas* postulam, assim sendo, a existência de um supremo casal divino, o qual, ao mesmo tempo em que possui origens transcendentais, revela-se como uma divindade mista e sempre de passagem (na condição de *acatara*) pelo mundo. No mais, concebem o universo como subproduto da energia da Deusa-mãe, o aspecto feminino proeminente que a tudo acolhe, acompanha e motiva. Desta forma, a especulação cosmogônica e a constituição dos seres estão vinculadas com a teoria *caturvyūha* ou quatro desdobramentos (expansões) procedentes das qualidades e dos corpos dos Deuses e Deusas, geradores de inúmeras manifestações universais cíclicas.

Sua localização e precursores

Não obstante, o típico vaishnavismo moderno e proeminente da Bengala, do qual se origina o movimento Hare Krishna (na época da contracultura americana) – uma das inúmeras vertentes surgidas desde o século XV d.C., época do último *avatāra* conhecido –, utiliza-se do termo “*Gauḍīya*” para autocaracterizar-se, indicando a sua região-origem na Índia: entre o lado sul das montanhas dos Himalaias e a parte norte das colinas *Vindhyā*, chamadas *Āryāvarta* ou a “terra dos arianos”. Até hoje, um forte reduto deste culto.

Esta porção da Índia divide-se em cinco partes ou províncias (*Pañca-gauḍadeśa*): Kashmir (ou Cachemira) e Punjab, *Kānyakubja* (Uttar Pradesh, incluindo a moderna cidade de Lucknow), *Madhya-gauḍa* (Madhya Pradesh), *Maithila* (Bihar e parte da Bengala) e *Utkala* (parte da Bengala e toda a Orissa). Às vezes, a Bengala (ao nordeste da Índia), um dos berços do vaishnavismo, também é chamada de *Gauḍadeśa*; em parte, porque forma uma porção de *Maithila*, e em parte porque a capital do rei *Lakṣmaṇa Sena* (século XII d.C.) era referida como *Gauḍa*. Esta antiga capital ficou conhecida mais tarde como *Gauḍapur* e gradualmente *Māyāpur*, hoje uma das maiores concentrações nativas e internacionais do vaishnavismo na Índia. Todavia, há de se saber que existem outros termos usados para se referir a um adepto *vaiṣṇava*: se os de Orissa denominam-se *Uḍiyās*, por exemplo, os do sul da Índia são conhecidos como *Drāviḍas*.

13 SUTTON, Nicholas. **Religious doctrines in the Mahabharata**. Déli: Motilal, 2000. p. 199-200.

Estas regiões são importantes à nossa análise porque os quatro *ācāryas* (mestres) do vaishnavismo¹⁴, os quais são as referências e autoridades nas quatro sucessões discipulares ou escolas *sampradāyas*¹⁵, bem como *Śaṅkarā* (788-820 d.C.), um *brāhmaṇa* (intelectual e oficiante místico) ortodoxo da escola *Māyāvāda* ou impersonalista, apareceram e fizeram discípulos nas províncias *Pañca-drāviḍas*.

No mais, o vaishnavismo, por conseguinte, tem na modernidade uma especial referência ao movimento reformador e impulsionado pelo místico bengali *Caitanya* (1486-1533 d.C.). Ele, atualmente, é representado com mais ênfase pela sociedade *Gauḍīya Vaiṣṇava* na Índia, e no Ocidente por inúmeras vertentes ou escolas, incluso o movimento Hare Krishna, bem como através de inúmeros adeptos. Dentre tais adeptos, destacam-se *Bhaktivinoda Ṭhākura* (1828-1914) e os discípulos de *Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī* (1874-1937), fundador da Gaudiya Math Institute for Teaching Krishna Consciousness (1918), dos quais se destaca *Bhaktivedānta Swami Prabhupāda* (1896-1977), fundador e líder carismático da International Society for Krishna Consciousness (1966) – que ficou conhecida como movimento Hare Krishna.

No entanto, apesar de *Caitanya* ter aceito a cadeia de sucessão de adeptos oriunda do mestre *Madhva*, os *vaiṣṇavas* que cultuam *Caitanya* não aceitam os *tattvavādīs*, os quais afirmam pertencerem à sucessão de *Madhva*. Tanto é assim que, para se distinguirem claramente do ramo *tattvavādī*, os *vaiṣṇavas* da Bengala preferem chamar-se apenas *gauḍīyas vaiṣṇavas*, diferentemente dos demais de outras regiões, os quais se afirmam pertencentes à *Madhva-Gauḍīya-sampradāya*.

Suas divindades

Com *Caitanya*, os *vaiṣṇavas* passaram a dar maior ênfase àquela que hoje é a sua cidade mais sagrada, *Vṛndāvana* (próxima da capital indiana: Déli). Nela, estabeleceu-se um culto centrado nas diversas manifestações de *Lakṣmī-Nārāyaṇa*, principalmente ao culto dos três ícones específicos chamados *Rādhā-Madana-Mohana*, *Rādhā-Govindadeva* e *Rādhā-Gopīnāthajī*. Estes ícones são “a vida e a alma” do vaishnavismo bengali, e, hoje, alguns dos mais cultuados e mais visitados por *vaiṣṇavas* ocidentais. O culto a esses ícones consiste na divisão de hinos campesinos em louvor a *Kṛṣṇa*

14 *Rāmānuja* (1017-1137 d.C.), *Madhva* (1239-1319 d.C.), *Viṣṇu Svāmī* e *Nimbārka* (século XII).

15 Representantes, como afirma Weber, da expressão mais próxima do que os ocidentais chamam de “religião”, pois são comunidades que não exigem, *a priori*, o pertencimento por via de nascimento. WEBER, 1996, *op. cit.*, p. 78. As quatro *sampradāyas vaiṣṇavas* são: *Rāmānuja-sampradāya*, ou escola miticamente advinda da deusa da fortuna *Lakṣmī*; a *Madhva-sampradāya*, miticamente advinda da divindade *Brahmā* e propagada pelo filósofo *Madhva*; a *Viṣṇusvāmī-sampradāya*, advinda da divindade *Śiva*; e a *Nimbārka-sampradāya*, advinda do sábio alado *Sanat-kumāra*. São todas propagadas por líderes religiosos da nossa época medieval, mas que se remetem miticamente a uma origem divina e antiga, de acordo com o vaishnavismo moderno.

na forma de *Madana-mohana*, *Govinda* e *Gopinātha*. *Madana-mohana* é o ícone que “encanta todos os cupidos”, representando a divindade do amor; *Govinda* representa a forma da divindade que satisfaz os sentidos sensoriais, ao mesmo tempo em que sacraliza e serve às vacas, pois “go” é literalmente “vaca”; *Gopinātha* é a representação do amante divino das *Gopīs*, ou das vaqueirinhas míticas que, com *Kṛṣṇa*, provam o doce sabor da relação entre amantes, sendo *Rādhā* a principal delas.

Tudo isto nos mostra o quão influente foi a presença de *Caitanya* para o desenvolvimento de uma concepção de divindade com aspectos rurais, populares, múltiplos e fluidos. Um destes aspectos, surgidos anteriormente a ele, foi difundido com maior ênfase dentro do vaishnavismo: uma divindade que pode e deve ser vista, desejada e vivenciada como amante. E, atualmente, todas as linhas do vaishnavismo que o sucederam têm nas ações de *Caitanya* a expressão máxima dessa relação íntima, extasiante e erógena. Aliás, *Caitanya* é considerado a encarnação híbrida desse estado de êxtase entre amantes divinos, contendo hibridamente a forma feminina e masculina, *Rādhā* e *Kṛṣṇa*, em plena configuração, ação e prazer. Sendo ele o personagem mais ilustre do vaishnavismo desde o seu nascimento até os nossos dias, tornando-se uma espécie de embaixador por excelência das crenças, práticas e vislumbres do *bhakti-yoga* ou “Yoga da devoção”, que se distingue por seu fervor religioso – de proporções sentimentais e místicas – e por sua prédica sobre o valor da entrega absoluta e incondicional aos amantes sacralizados.

Em suma, para os *vaiṣṇavas* da Bengala, adeptos de *Caitanya*, tal casal de amantes divinos é a realidade original do Todo e a Verdade Absoluta em si, com aspectos mistos de imanência e transcendência, o que caracteriza, técnica e miticamente, um *avatāra*. *Lakṣmī-Viṣṇu*, agora reinterpretados não mais como a causa de todas as causas, senão como uma faceta de uma origem maior, tendo suas manifestações designadas aos propósitos relacionados com o mundo imanente¹⁶. *Rādhā-Kṛṣṇa* passa a ser aquele casal que se autorreconhece nos épicos como a fonte de todas as formas e encarnações, bem como a divindade suprema e pessoal¹⁷, com o qual o cultuador, através da prática *bhakti*, estabelece uma ligação intensa, mística e erógena¹⁸. Para o vaishnavismo, assim sendo, *Kṛṣṇa* é a divindade mítica presente no épico *Mahābhārata* ou mesmo aquele que executou o papel de guerreiro e rei fora de *Vṛn-*

16 Indicando que essa forma da divindade, aqui concebida por tais adeptos, interfere direta e potencialmente na imanência.

17 BG, IV.7-9; XI.37. Cf. BHAGAVAD-GĪTĀ. Por: SCHWEIG, Graham M. **The beloved lord's secret love song**. Nova York: Harper One, 2007.

18 Weber afirma que as diversas formas de união mística e suas imersões contemplativas são especificamente sagradas e divinas “por sua não cotidianidade psíquica e pelo valor intrínseco dos respectivos estados”. Inseridos em tais religiões estão os devaneios eróticos do amor a *Kṛṣṇa*, *bhakti*, a busca e imersão no *nirvāna* (budismo), a meditação no símbolo *Yin-Yang* taoísta, a dança *darvish* (dervixe), entre outras. WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madri: Taurus, 1987. p. 245. t. 1.

dāvana (nas cidades de *Mathurā* e *Dvārakā*) nas literaturas *Purāṇas*, literaturas muito apreciadas por tais adeptos.

Nestas histórias literárias (*līlā*, como são conhecidas entre eles), encontram-se, portanto, os sentimentos e prazeres em relação ao casal de amantes. Esse amor, ao nível de amante de *Kṛṣṇa*, é a expressão e a sinergia máximas alcançáveis por um adepto *vaiṣṇava*, e toda essa busca mística está presente e motiva os êxtases espirituais e as ações sociais, dizem, do *avatāra Caitanya*, seu divulgador ressaltante.

Com todo esse aparato imaginário, surge com muita ênfase, ao menos no período anterior e próximo de *Caitanya*, o culto a Deusa *Rādhā*, a qual é ovacionada como a divindade principal e amante ideal, transformando-se – juntamente com suas expansões subsequentes e verossimilhantes – na menina-mãe-Deusa de todo o vaishnavismo.

Suas literaturas e datações

Não obstante, para buscarmos as origens remotas da tradição literária *vaiṣṇava*, devemos remontar-nos com muito cuidado à sua antiguidade, pois nem tudo que pertence ao vaishnavismo é hinduísta, nem tudo que é hinduísta é védico, nem tudo que é védico é aceito ou seguido pelos hinduístas e suas vertentes e nem tudo que é imaginado, apregoadado ou customizado como védico, por parte do vaishnavismo, pertence realmente aos quatro e clássicos textos antigos. Há muitos discursos de legitimações e estigmas!

Todavia, os quatro textos ortodoxos dos *Vedas* representam o aspecto mais antigo da manifestação ou da religiosidade literária hinduísta geral, ontem e hoje, bem como de toda e qualquer legitimação religiosa e cultural que se manifeste nesse contexto. Muitos indólogos (como Navaratna S. Rajaram, David Frawley, Subash Kak e Georg Feurstein¹⁹) os consideram como os textos mais antigos da humanidade, além de serem originalmente escritos em sânscrito, uma língua aceita pelos hinduístas em geral (inclusive o vaishnavismo) como advinda dos Deuses.

O termo “*Veda*” (do sânscrito) significa “saber” ou “conhecer” divino e a sua mensagem escrita foi legada através de quatro coletâneas (as *Samhitās*) literárias que ratificam a autoridade da tradição, além de colocá-la acima da finitude dos testemunhos humanos, quais sejam: *Ṛg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* e *Atharva Veda*. A *Ṛg Veda*,

19 FEUERSTEIN, Georg; KAK, Subhash; FRAWLEY, David. *In: Search of the cradle of civilization*. Déli: Motilal Banarsidass, 2005. Ou ainda o clássico RAJARAM, Navaratna S. *Aryan invasion of India: the myth and the truth*. Nova Déli: Voice of India, 1993. Bem como RAJARAM, Navaratna S; FRAWLEY, David. *The Vedic “Aryans” and the origins of civilization: a literary and scientific perspective*. St-Hyacinthe, Quebec: World Heritage Press, 1995.

ou *Veda* dos cânticos, é a mais antiga e constitui uma série de hinos em honra e invocação aos Deuses²⁰ e ao sacrifício de *Soma*, um dos principais ritos da antiga Índia²¹; o *Yajur Veda*, ou *Veda* das fórmulas sacrificiais, é dividido em *Yajur* escuro, o qual combina preceitos litúrgicos com elementos de um comentário em prosa, e *Yajur* branco, relativo às fórmulas mágicas propriamente ditas. Weber afirma que, nesse *Veda*, o *brāhmaṇa* e a *brāhmaṇi* (intelectuais e magos/magas) chegam a ser os elementos absolutamente dominantes²². O *Sāma Veda*, ou *Veda* das melodias, é uma recopilação das estrofes selecionadas em sua maioria da *R̥g Veda* e dispostas de acordo com a execução do canto sagrado ou mantra. E, por último, o *Atharva Veda*, o qual Weber (como de consenso entre inúmeros indólogos) caracteriza como sendo uma literatura posterior aos outros *Vedas*, mas cujo material é tão antigo quanto os demais, retomando em suas linhas o caráter mágico e, em parte, relacionando-se com a “cura de almas”; sendo um *Veda*, assim sendo, não tão indiferente para a religiosidade popular, como os demais. Em parte mágico e em parte conjectural, esse último *Veda*, como nos três anteriores, também se tem a figura do *brāhmaṇa* e da *brāhmaṇi* como oficiantes rituais, apesar de sua clientela ser, muitas vezes, mais popular.

Para datarmos tais *Vedas*, é de suma importância observarmos que atualmente existem duas teorias – com seus respectivos defensores – que se divergem significativamente. A primeira, com bases cristãs e muito pouco acadêmica, defende que a cultura e religião védicas têm origem euroasiática (sul da Rússia, às margens do mar Cáspio) e foi introduzida na Índia através da “invasão ariana” por volta de 2000 a.C., após a invasão da antiga Pérsia. Desta invasão, formou-se o que hoje se conhece

20 Weber assim os caracteriza: “Seus Deuses funcionais e heroicos, de um tipo exteriormente muito semelhante aos homéricos [...] e, desde logo, os dois maiores e característicos em sua contraposição, a saber, *Indra*, o deus das tormentas, [...] e *Varuṇa*, o sábio e onividente deus funcional da ordem eterna e, sobretudo, da ordem jurídica”. Weber ainda acrescenta que esses Deuses hão desaparecido quase que totalmente da superfície do hinduísmo, carecendo de culto e tendo uma vida meramente histórica, graças essencialmente aos eruditos védicos que os mantêm de alguma forma vivos e vibrantes (WEBER, 1996, p. 83). Weber está nos informando que existe uma diferença entre o culto védico, focado nos Deuses mencionados, e o culto hinduísta – a partir da discussão frontal com a heterodoxia budista – que olha para tais Deuses como divindades védicas históricas. Os *Vedas*, diz Weber, contradizem frontalmente o *dharma* (a ética ritual) do hinduísmo pós-budismo, pois no período védico qualquer um dos Deuses é invocado como o mais poderoso ou único. Ele aqui está referindo-se, obviamente, ao hinduísmo e, posteriormente, ao vaishnavismo, que já adotou o vegetarianismo como ética universal e que não mais sacrifica animais para os Deuses. O vegetarianismo universal do budismo é fundamental na formação da ética *vaiṣṇava*, bem como na propagação de templos públicos, na eliminação de bebidas alucinógenas e na marginalização social e ritual da mulher.

21 *Soma*: bebida sagrada do rito védico, utilizada profusamente nos sacrifícios. *Soma* representa, dentre outras coisas, a divindade embriagadora, e até os nossos dias discute-se as características da planta alucinógena e produtora dessa bebida. Uma das hipóteses é a de Wilkins, para o qual a planta em questão é a *Asclepias acida*, a qual cresce nas colinas do Punjab, aos arredores de Pune (próximo de Bombaim – Índia). WILKINS, W. **Mitologia Hindu**. Barcelona: Visión, 1980. O interessante para nossa abordagem geral é que na época dos *Purāṇas* (escritos posteriores aos *Vedas* e privilegiados pelo vaishnavismo) os intoxicantes já estavam desestimulados, fato que também contribui para a formação das éticas hinduísta e *vaiṣṇava* pós-budismo.

22 WEBER, 1996, *op. cit.* p. 223.

como cultura indo-europeia, da qual surgiram elementos linguísticos comuns entre tais povos. A religião védica seria, portanto, segundo essa teoria – hoje, bastante contestada –, aquela que os invasores levaram consigo quando irromperam no noroeste indiano e dominaram os nativos que possuíam uma civilização datada em torno de 6000 a.C. O maior propagador dessa teoria foi o fundamentalista Max Müller (1823-1900), que, em 1853, introduziu a palavra “*arya*” na língua inglesa e a difundiu para toda a comunidade europeia como aplicação de um termo que caracterizava um grupo racial, surgindo, então, a teoria da raça *ārya* ou ariana²³.

Em 1876, Müller, com seu típico proselitismo cristão, escreveu a um amigo: “A Índia é muito mais receptiva ao cristianismo do que foram a Roma e a Grécia da época de São Paulo”²⁴. Ele acrescenta que não gostaria de ir à Índia como missionário, pois, para tanto, teria que depender do governo. Ele gostaria, na verdade:

[...] de viver dez anos bem pacíficos e aprender o idioma; tentar fazer amizade e, então, ver se estaria em condições de participar de um trabalho mediante o qual o antigo equívoco do sacerdócio indiano pudesse ser eliminado e o caminho de entrada do simples ensinamento cristão pudesse ser aberto²⁵.

Müller acreditava que a civilização ariana simplesmente ajudou a provocar a evolução do cristianismo: “ao que parece, a História mostra que toda raça humana precisa de uma educação gradual antes que atinja a maturidade do tempo, antes que possa ser admitida nas verdades do cristianismo”²⁶. Ele ainda acrescenta que “talvez as antigas religiões do mundo tenham servido apenas para preparar o caminho de Cristo, ajudando através de seus próprios erros”²⁷. Mais antiacadêmico, impossível!

Atualmente, alguns reprodutores da teoria alucinada de Müller (conscientes ou não de seu dogmatismo cristão), como, por exemplo, Maurice Winternitz, afirmam que, por não haver uma estimativa empírica acurada desta tradição, antes oral²⁸, “a literatura védica se estende desde um passado desconhecido (digamos X) até o ano

23 A palavra *ārya*, do sânscrito, está presente em todas as literaturas védicas e bramânicas antigas e etimologicamente indica “sabedoria”, “nobreza”, “boa índole” etc. Não há, portanto, nenhuma conotação racial.

24 CHAUDHURI, Nirad C. **Scholar extraordinary**: the life of professor the right honorable Friedrich Max Müller. Londres: Chatto & Windus, 1974. p. 325.

25 *Ibid.*

26 VIVEKANANDA ROCK MEMORIAL COMMITTEE. **India's contribution to world thought and culture**. Madras, 1970. p. 167-168.

27 *Ibid.*

28 Oralidade também confirmada em WEBER, 1996, *op. cit.* p. 82-83.

500 a.C.”²⁹. Louis Renou data o fim do período védico por volta do século VI a.C.³⁰ e R. Balasubramanian data o início do período védico (literatura composta) em 2000 a.C.³¹, datação também confirmada por Priti Mitra³² e H. Lewis³³. De tal modo, a partir dessa primeira teoria, podemos estabelecer o período védico entre os séculos XX-VIII a.C. Já entre os períodos VIII-II d.C., temos o chamado período épico-bramânico, no qual encontraremos a elaboração das *Upanixades* (iniciadas em 800 a.C.), da gramática de *Pāṇini* (V a.C.), dos épicos e do *Yoga-sūtra* de *Patañjali* (VI a.C.). Datações desacreditadas ou anuladas pela indologia atual, a qual prioriza uma visão da História sem os encaixes do cristianismo e do eurocentrismo como obstáculos.

Por outro lado, a segunda teoria, que começou a questionar a primeira devido às descobertas arqueológicas das cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, em 1921, confirmou sua tese com as recentes descobertas realizadas em 60 sítios arqueológicos (dentre um total de 2600 sítios) às margens do rio *Sarasvatī*, hoje subterrâneo, o qual é amplamente indicado nas antigas literaturas indianas³⁴. Esse rio nos preservou, entre outras coisas, traços de rituais védicos, artefatos metálicos, restos mortais de cavalos e inúmeras quadrigas (carruagens da época). Foi o maior rio da antiguidade indiana, mas, por modificações climáticas ocorridas no decurso de várias centenas de anos, deixou de receber águas do rio *Yamunā* por volta de 3100 a.C. e do *Sutelej* em 2300 a.C. – fatos que provocaram seu total desaparecimento na superfície e, conseqüentemente, a migração dos povos que ali habitavam para as margens do famoso rio *Gaṅgā*.

Também se firmou a segunda teoria com as descobertas das cidades de *Dvārakā* (no Mar Arábico) e de *Mehrgarh* (no Paquistão). *Dvārakā* foi descoberta pela equipe do Dr. S. Rao, em 1984-1985, e representa a cidade que no *Mahābhārata* é reinada por *Kṛṣṇa*. Já *Mehrgarh*, datada em 7000 a.C., mostra-se uma cidade com uma população estimada em 200.000 habitantes, um número surpreendente e grandioso para a época. Tudo isso transporta as datações do período védico, de acordo com Dinesh

29 *Apud* REYNA, Ruth. **Introduction to indian philosophy**. A simplified text. Nova Déli: Tata MacGraw-Hill Publishing Co, 1964. p. 16.

30 RENO, Louis. **Hinduismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964. p. 17.

31 BALASUBRAMANIAN, Ramamurthy. The Hindu perspective of man and the cosmos. *In: Cosmos life religion: beyond humanism*. Tenri International Symposium Office’86. Japão: Tenri University Press, 1988. p. 317.

32 MITRA, Priti. **Life and society in the Vedic Age**. Calcutá, Índia: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966. p. 2.

33 LEWIS, H. D.; SLATER, R. Lawson. **Religiones orientales y cristianismo**. Barcelona: Labor, 1968. p. 26.

34 MANU, II.17-18, e RV, I.3.12; II.41.16; VI.61.8-13; VII.95.2; VIII.21.18. Cf. MANU-SMṚTI. Por: BUHLER, Georg. **The laws of Manu**. Sacred Books of the East Series, v. XXV. Déli: Motilal Banarsidass, 1982; ṚG VEDA. Por: O’FLAHERTY, Wend Doniger, 2004.

Agrawal³⁵ e referências de David Frawley, Georg Feuerstein e Navaratna Rajaram³⁶, para mais ou menos:

- 7000-4000 a.C.** – Início do *Ṛg Veda*
- 3750 a.C.** – Fim da era *Ṛg Veda*
- 3200-3000 a.C.** – *Vedas* e período bramânico: composição dos *Brāhmaṇas* e *Āraṇyakas*
- 3000-2000 a.C.** – Auge da civilização *Sarasvatī-Sindhu*; *Purānas* originais
- 2200-1900 a.C.** – Declínio da civilização *Sarasvatī-Sindhu*
- 2000-1500 a.C.** – Período de migração ariana; civilização *Gaṅgā*; período de escrita do *Rāmāyaṇa-Mahābhārata* ou dos épicos
- 1900-1000 a.C.** – Início das *Upaniṣads*
- 1400-250 a.C.** – Últimas *Upaniṣads*, período de ascetismo acentuado no hinduísmo, abandono dos ritos védicos e sincretismo cultural entre budismo e bramanismo (datações nossas)
- VI-III a.C.** – Expansão do budismo e jainismo

Com isso, conclui-se que a composição da literatura védica (e pós-védica) não foi paralela à invasão de um povo ariano da eurásia à Índia, senão ao desenvolvimento histórico desse povo na própria Índia, do rio *Sarasvatī* (período védico) ao rio *Gaṅgā* (local de elaboração dos épicos). O que provoca uma ampla defesa da segunda teoria, a qual encara a dita “invasão ariana” como uma fantasia da pseudociência eurocêntrica e cristã de Müller, construída sem o apoio de evidências empíricas.

Ambas as teorias concordam quanto aos textos, sua classificação e ordem em que foram escritos; discordam, entretanto, quanto às datas de composição. Aceitando a segunda e mais lógica teoria, adotamos, portanto, o período pós-védico ou épico-bramânico para as melhores evidências de origem a um culto devocional *vaiṣṇava*.

Os comentários a estes cânones védicos sobre os rituais e preceitos que lhes acompanham – já no período bramânico – receberam o nome de *Brāhmaṇa*³⁷ (interpretações sobre o *Brahman* ou o Todo e os ritos védicos), os quais, em relação à cosmogonia, remetem à “origem” (dentre ciclos de manifestações infinitas) e garantem a continuidade do mundo por repetição do ato fundador; é o que Mircea Eliade chama de “mito do eterno retorno”³⁸.

Junto a essas duas seções da literatura védica – os quatro *Vedas* e os *Brāhmaṇas*, os quais formam parte da chamada *Śruti* (escritos revelados ou “aquilo que foi ouvido”)

35 AGRAWAL, Dinesh. **Demise of Aryan Invasion/Race Theory**. Disponível em: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>. Acesso em: 2 dez. 2008.

36 RAJARAM; FRAWLEY, *op. cit.*; RAJARAM, 1993, *op. cit.*

37 Não confundir com a mesma etimologia que designa o mago ou intelectual.

38 ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1978.

– incluem-se as *Āraṇyakas* ou os ensinamentos para retirantes *yogīs* (praticantes do *Yoga* místico) que se transferiam para as florestas em busca de iluminação e libertação do mundo. Por isso, tais tratados são geralmente caracterizados como os “livros do bosque” ou “tratados florestais”, os quais proporcionam as interpretações filosófico-místicas dos ritos, através da alegorização e dos segredos védicos. Além disso, prescrevem diversas formas de meditação para os *brāhmaṇas* que passaram pela fase familiar e agora vislumbram uma absorção maior na mística conexão com os Deuses, bem como para aqueles que concluíram sua educação e imediatamente decidiram viver como “especialistas do êxtase”. Especialistas que tentam entender misticamente sua relação com o Cosmos e com o além-mundo, através dos secretos gestos rituais e dos misteriosos ensinamentos passados oralmente de geração a geração, sempre rodeados de extremas austeridades e práticas inimagináveis para os ocidentais modernos.

Além dos *Āraṇyakas*, têm-se as *Upaniṣads* (literalmente “sentar-se aos pés” do mestre), ou ensinamentos dos mestres *brāhmaṇas* (divididos em mais ou menos 108 livros principais), com caracteres cognitivos em torno da vida, de sua essência e das ligações universais que a envolvem, o que, em suma, representa a compreensão do Espírito interior (*ātman*) e do Espírito Universal e único (*Brahman*). São elas (as *Upaniṣads*) as últimas literaturas que fecham o ciclo védico ou do *Vedānta*. Dessa forma, as *Upaniṣads* são tratados filosóficos que abarcam a essência dos *Vedas* e seu aspecto central é a noção da “não dualidade”, a qual identifica o *Brahman* (Identidade Última do Absoluto) com o *ātman* ou o Eu, ou mesmo a base ontológica da alma individual, podendo ser de alguma forma traduzida como “entidade viva” ou *ātman*. As *Upaniṣads* apresentam como esse *Brahman* manifesta e habita intimamente em todos os seres vivos, animados ou não, assumindo a posição do Eu de todos os Eus transcendentos. *Brahman* é, ademais, um ser imutável e a fonte da qual procedem todas as coisas que se manifestam e desaparecem ciclicamente. É também o Eu mais íntimo do coração do homem, uma espécie de dirigente interior, ouvinte inaudível, pensador impensado, desconhecido conhecedor e aquele com o qual o indivíduo une-se ao morrer³⁹.

Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (III.8.11)⁴⁰, por exemplo, diz-se:

E em verdade, Gargi,⁴¹ esse Eterno [*Brahman*] é o que vê e não é visto, o que ouve e não é ouvido, o que pensa e não é pensado,

39 Aqui, surge uma das mais clássicas discussões teológicas indianas: se essa união com o Eu Absoluto é de caráter pessoal ou impessoal, se o homem possui uma individualidade eterna ou se o Eu se funde com o Absoluto no estado liberto. O vaishnavismo defende irrevogavelmente que o Absoluto é uma pessoa e que o homem é eternamente individual, sendo a união (*Yoga*) entre ambos uma realidade possível, baseada em uma forma amorosa de relacionamento, e não em uma simples imersão na energia impessoal desse Absoluto.

40 Cf TOLA, *op. cit.*

41 O diálogo aqui realiza-se entre Gargi, filha de *Vacaṅṣu*, e o mestre das *Upaniṣads*, *Yajñavalkya*.

o que conhece e não é conhecido. Não existe nada diferente daquilo que ele vê; não existe nada diferente daquilo que ele pensa; não existe nada diferente daquilo que ele conhece. Neste Eterno [Brahman], Gargi, o espaço está definido e urdido.

Posteriores às primeiras *Upaniṣads*, têm-se a literatura denominada *Smṛti* ou injunções védicas. Dentre estas se destacam – tanto para o pensamento indiano geral quanto para o vaishnavismo – os *Itihāsas*, os *Purāṇas* e o *Manu-saṁhitā* (ou *Mānava Dharma-sāstra*), escritos literários clássicos da Índia antiga.

O *Manu-saṁhitā*, que, de acordo com Madeleine Biardeau⁴², é o mais ortodoxo dos textos indianos antigos, representa o primeiro código de lei designado aos humanos. Desta forma, Manu é considerado no hinduísmo em geral como o legislador divino dos homens, o compilador do primeiro conjunto de preceitos e a autoridade máxima em comportamento e suas possibilidades, bem como direitos e deveres para todas as camadas sociais.

Já os *Itihāsas* (literalmente, “foi assim” ou “assim aconteceu”) são narrativas épicas compostas pelo *Rāmāyaṇa* (literalmente, “O Caminho de *Rāma*”), a qual narra a saga do rei de *Ayodhyā*, *Rāma*, em torno de 25.000 versos, e o *Mahābhārata* (no qual está incluso a *Bhagavad-gītā* ou “A Canção do Todo”). O *Mahābhārata* (“O Grande *Bhārata*”⁴³, referente ao mítico rei indiano, antepassado dos clãs presentes na obra), conhecido pelo vaishnavismo como o quinto *Veda*, trata-se de um épico que contém 110.000 *ślokas* (estrofes) distribuídas em 100 capítulos⁴⁴. Nestes capítulos, expõem-se os fatos que conduzem à grande batalha mítica de *Kurukṣetra*, tendo como um de seus principais personagens a divindade *Kṛṣṇa*, a qual transmite ao seu amigo e discípulo *Arjuna*, no meio dos dois exércitos, que lutarão na batalha. Tal anúncio é o episódio que transformar-se-á em um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do sânscrito e de toda literatura indiana (*vaiṣṇava* ou não): a *Bhagavad-gītā*.

A *Bhagavad-gītā* se localiza no sexagésimo terceiro capítulo da obra e possui setecentas *ślokas*⁴⁵. Para Thomas J. Hopkins⁴⁶, ela possui a síntese complexa e de

42 BIARDEAU, Madeleine. Las filosofías de la India. In: PARAIN, Brice. **El pensamiento prefilosofico y oriental**. México: Siglo XXI Editores, 1976. p. 87. v. 1.

43 O rei *Bhārata* é considerado por toda a ortodoxia indiana e por todos os modernos hinduístas uma personalidade que reinou na Índia em épocas remotas. A partir do seu reinado, a Terra, a qual se denominava até então *Ajanābha-varṣa*, tornou-se conhecida como *Bhārata-varṣa*, nome que, posteriormente, e até os nossos dias, passou a designar a região indiana como um todo.

44 De acordo com ZIMMER, Heinrich. **Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 68 e CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1999, p. 259, trata-se de uma epopeia oito vezes maior do que a *Odisseia* e *Ilíada* de Homero juntas. Já para COOMARASWAMI, Ananda. **Mitos hindus e budistas**. São Paulo: Landy Editora, 2002. p. 14, esse épico “é o resultado do maior esforço já feito com a intenção de conservar, em uma forma compilada, todas as antigas crenças e tradições de um povo”.

45 ROSEN, Steven J. **The hidden glory of India**. Los Angeles: BBT, 2002. p. 20-25.

46 HOPKINS, Thomas J. **The hindu religious tradition**. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971. p. 9.

finalidades últimas de todo o pensamento indiano, assim como para Mircea Eliade, para o qual “representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese”⁴⁷ dessa mesma espiritualidade, o que em parte explica a posição do filósofo indiano Śāṅkara de caracterizá-la como o “epítome do essencial”.

A *Bhagavad-gītā* é um colóquio, quarenta minutos antes e em pleno campo de batalha, que visa solucionar o enredamento de nascimentos e mortes do Eu condicionado ao mundo físico. Ela tem como resolução a decisão de agir sob a orientação dos Deuses, mesmo que, para isso, se tenha que lutar em um grande combate contra seus próprios parentes e mestres – combate este que foi o desfecho da rivalidade (presente em todo *Mahābhārata*) entre dois grupos familiares régios, os filhos do rei cego *Dhṛtarāṣṭra*, os quais representam o lado *asura* ou materialista, e os filhos do rei *Pāṇḍu*, irmão de *Dhṛtarāṣṭra*, os quais representam a virtude védica. *Kṛṣṇa* aparece como o quadrigário (condutor da quadriga) de *Arjuna* (um dos cinco filhos de *Pāṇḍu*). Ele ensina a *Arjuna* que apenas a ação designada pela natureza condicional de cada um (e desinteressada) tem valor, a qual gradualmente leva o pensamento para o lado oculto da existência, mesmo estando e utilizando essa mesma existência. É então quando *Kṛṣṇa* revela-se a *Arjuna* como o “mestre original” e o orienta a lutar sem se preocupar com vitória ou derrota, perda ou ganho, pois só assim o agente, através do minucioso processo de *Yoga* apresentado por ele, *Kṛṣṇa*, pode conectar-se a ele e, assim, tornar-se mais um “liberto” das ilusões e dores do mundo.

A *Bhagavad-gītā* também contém as doutrinas hinduísta e *vaiṣṇava* mais relevantes, pois apresenta diversos possíveis caminhos (pelo conhecimento, pela ação ou pelo culto) que culminam na total libertação pessoal dos ciclos de nascimentos e mortes ou *saṃsāra*. No âmbito metafísico, a primeira lição é que o Eu é eterno, não sofre nenhum dano provocado pela matéria, é imutável e permanece o mesmo no processo repetitivo de vida e morte: muda-se o corpo, mas a essência permanece, assim como a água que é transferida de um recipiente a outro. Resumidamente, a *Bhagavad-gītā* proclama a eternidade e a indestrutibilidade do Eu. E a visão teísta da *Bhagavad-gītā*, da qual se apropria o vaishnavismo, supõe uma íntima relação entre o homem e o casal divino, a qual deve ser vista como pessoal, prazerosa e crescente⁴⁸.

O propósito dessa visão religiosa é transferir todas as emoções humanas dos objetos temporários para a realidade dos objetos. Por outro lado, em sua mensagem mais prática, enfatiza as responsabilidades rituais do homem no mundo, exalta a caridade e o sacrifício pessoal como ideais humanos e estabelece os deveres dos homens, indicando os caminhos que levam à autorrealização: o correto pensamento, a correta fala e a correta ação.

47 ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996. p. 135.

48 Notadamente, as interpretações clássicas dessa literatura tendem ao impersonalismo, ao conceito de divindade energética e sem personalidade, forma, nome ou morada. E o mais célebre comentário nessa perspectiva foi dado pelo filósofo Śāṅkara nos séculos VIII e IX d.C.

Outras literaturas *Smṛtis* que podemos mencionar, por sua importância efetiva dentro do vaishnavismo, são os 18 *Mahā-Purāṇas* (compostos no período épico) e divididos em três seções de seis *Purāṇas* (ou “antiguidades”). O mais importante para o vaishnavismo como um todo é o *Bhāgavata Purāṇa*, o qual narra a vida e as relações de *Rādhā-Kṛṣṇa* e suas inúmeras encarnações no mundo, incluindo as já citadas aventuras de amantes, presentes no décimo canto da obra. Este antepenúltimo canto da obra é um dos mais discutidos, lidos e poetizados pelos *vaiṣṇavas* e indólogos de um modo geral. Em suma, a obra propõe uma religião mais emotiva e devocional, mais encaixada e propícia à situação da Era de *Kali* (era em que predominaria o sentimentalismo e a baixa capacidade intelectual), visando que os impulsos sexuais sejam sublimados junto ao simbolismo erótico da divindade, transformando paixões em sentimentos de culto.

Como afirma Sushil Kumar De:

Assim, o *Bhāgavata* introduz um tipo de misticismo erótico como ideia religiosa central, situando a importância da ação exatamente nisso. Ele [o misticismo erótico] assevera os direitos à emoção e à estética na natureza humana e assemelha-se com a intensidade de sensações e sentimentos excessivamente familiares e autênticos. Ele transfigura o impulso sexual poderoso em uma emoção religiosa passional. O *Bhāgavata* é, portanto, um dos documentos [...] da devoção religiosa passional e mística mais notáveis, seu erotismo e poesia restituindo o calor e a cor à vida religiosa. A verdade essencial da glorificação da *Vṛndāvana līlā* situa-se em seu apelo por uma religião mais emocional e em seu protesto contra a intelectualidade severa das doutrinas e dogmas⁴⁹.

Sem dúvida, o *Bhāgavata Purāṇa* é a referência máxima, antes de *Caitanya*, ao culto *bhakti*, culto este que se fortaleceu com a ideia de divindade encarnada, muito mais familiar e compreensível para o vaishnavismo em relação ao abstrato *Brahman* das *Upaniṣads*, e muito mais imanente e transcendente, simultaneamente, do que os Deuses védicos.

49 DE, *op. cit.* p. 5.

Sua prática

O culto *bhakti*, via de libertação máxima para o vaishnavismo, define-se, portanto, como uma participação direta e sentimental do adepto (em corpo, fala e mente) na relação pessoal com a divindade, nesse caso, com *Rādhā-Kṛṣṇa*. Isso nos leva a entender que a meta máxima desse culto é a união (*Yoga*) amorosa e mística; um amor que prepara o amante para a libertação e a perfeição dele mesmo.

Deste modo, a proposta ou efeito de *bhakti* implica destruir as afeições e as ambições humanas no mundo, transladando-as deste para a divindade. E, na medida em que o culto aumenta, os laços com o mundo diminuem e a libertação do ciclo de nascimentos e mortes torna-se uma realidade tangível.

Além do culto *bhakti*, o vaishnavismo desenvolvido por *Caitanya* apregoa o cantar dos nomes de *Rādhā* e *Kṛṣṇa* na forma do mais emblemático mantra⁵⁰: “*Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare, Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare*”. Seja em coletividade pública ou privada e com quaisquer instrumentos musicais ou em qualquer horário ou local, ou ainda com a presença de quem quer que seja, adepto ou não. Trata-se, na verdade, segundo o vaishnavismo, de uma poderosa prática de agregação dos homens, de sacralização do canto e da dança, de propagação da divindade na sua forma sonora e da libertação dos conceitos humanos corpóreos, como a forma, a cor, a língua, o gênero, a nacionalidade ou a própria crença.

Na tradição *vaiṣṇava*, através deste canto congregacional e sem barreiras de nascimentos – antes nunca imaginado nem desejado na Índia – denomina-se *saṅkīrtana-yajña* ou “sacrifício do canto em coletividade”. Trata-se de uma técnica semelhante ao ditirambo grego, a qual se destina a provocar estado de transe, sendo um rito no qual os participantes, guiados por um recitante, cantam louvores e hinos, rodopiam em frenesi constante e ritmado, podendo manifestar-se nos participantes alterações corpóreas e emocionais, além de visões místicas ou proféticas; uma real embriaguez semiconscente que agora desvela-se dos segredos e antigos ritos orgiásticos, mesclados entre práticas de elite e popular.

Esse foi o método público que *Caitanya* encontrou para difundir suas ideias e práticas, pois, ao mesmo instante em que buscava o êxtase místico com o canto e a dança, espalhava-se sem fronteiras de casta uma prática religiosa reformadora, amplamente contestável para os padrões bramânicos e filosóficos da Índia de sua época.

50 *Man* = mente, *tra* = sair, libertar; *mantra*, portanto, designa um processo métrico de recitações mágicas com finalidades diversas, principalmente a libertação dos nascimentos e mortes; no vaishnavismo, com finalidades devocionais. Gilbert Durand apresenta o *mantra* como aquele que contém “palavras dinâmicas, fórmulas mágicas que pelo domínio da respiração e do verbo domam o universo”. Trata-se, porém, segundo Durand, de um isomorfismo das imagens pneumáticas, ou seja, de um reencontro do ar-palavra com a visão da realidade em símbolo. Cf DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 155-156.

Ele chegou a ser rechaçado severamente por *brāhmaṇas* ortodoxos, governantes islâmicos e por inúmeros renunciantes hinduístas (impersonalistas ou não), uma vez que ele chegou ao ápice da renovação ao aceitar em sua prática aqueles que nasceram filhos de comedores de carne – o maior de todos os tabus indianos. Tais comedores de carne eram, na verdade, muçulmanos, os quais tinham, a partir de suas “conversões”, acesso livre como membros da nova comunidade liderada por ele. Com isso, *Caitanya* negou que para ser um *brāhmaṇa* deveria ser filho de *brāhmaṇa*; no entanto, ao mesmo tempo, determinou que a ética bramânica seria universal, apesar das particularidades de cada ser. Fator que revigorava, definitivamente, a antiga ortodoxia bramânica rejeitada no advento do budismo.

Aqui se insere, junto ao estímulo psicológico do carisma do *guru* (*Caitanya*), um segundo motivo gerador de possibilidade libertária do Eu: ascensão social em termos éticos, pois um comedor de carne, por exemplo, ao ser aceito em seu ciclo religioso, passava a ter oportunidade de demonstrar ser um *vaiṣṇava* através de seu comportamento (abstenção da carne, por exemplo) e do culto à *Rādhā-Kṛṣṇa* como consequência de sua nova ética.

De acordo com Weber, em uma época de domínio tradicional, como no caso indiano, a formação de “novas” ordens é possível “mediante uma reflexão no sentido de que, na realidade, estas ordens sempre” tenham validade e, embora bem conhecidas, fiquem “por um tempo obscurecidas”, sendo posteriormente redescobertas⁵¹. Assim se incidiu com o vaishnavismo promulgado por *Caitanya*: a redescoberta de uma prática iogue e originária dos antigos *Bhāgavatas*, unida à regulação simplória e festiva do rito orgiástico em uma tentativa de transformar o antigo despertar da *kuṇḍalinī* ou energia espiritual interna em emoções campesinas erógenas: com totens em torno de vaca, leite, terra, montanha, banho em rios e vida simples no campo.

Conclusão

Em suma, podemos inferir que, com a Filosofia⁵² e divinização de *Caitanya*, junto ao culto à *Rādhā* e ao canto congregacional e público dos nomes de *Kṛṣṇa* tem-se, ao mesmo tempo, a representação e a prática que mais caracterizam o vaishnavismo e, conseqüentemente, o movimento Hare Krishna: o rito *bhakti*, o qual diferenciase (em motivo idealista, ação social e sentido objetivado) das tradições bramânica e védica e dos ortodoxos hinduístas de castas, mesmo que os utilize como legitimações culturais de míticas eras para práticas atuais.

51 WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UNB, 2000. p. 428-429. v. 1.

52 A qual é denominada *acintya-bhedābheda-tattva* ou a compreensão da relação da divindade com o homem como sendo simultaneamente um e diferentes ao mesmo tempo.

Não obstante, a elite dos hinduístas ortodoxos antigos defende uma religiosidade mais centrada no rito védico, enquanto os modernos, na especulação metafísica sobre o Absoluto e o mundo. Ambos se centram menos no sentimento devocional, como assim percebe-se na elite do vaishnavismo. O que não implica dizer que não haja uma tradição filosófica no vaishnavismo, mas que, em relação aos ritos, estes foram radicalmente simplificados em meros sentimentos agrários festivos, o que não se verifica nos períodos védico e no hinduísta pré ou pós-budista, senão apenas entre cultos populares e menos esclarecidos. Por outro lado, o vaishnavismo resgata a posição destacada da mulher e os cultos femininos, ambos perdidos pela influência budista.

Toda esta tradição voltada para o culto a um casal divino, portanto, possui raízes históricas envoltas aos cultos populares indianos, unido à milenar concepção elitista hinduísta de que o poder feminino é essencial aos ritos e que os *brāhmaṇas* (homens e mulheres) são agentes sociais capazes de orientar toda a sociedade para o além-mundo. Sendo tais *brāhmaṇas* os especialistas detentores do saber sagrado, os intercessores entre o imanente e o transcendente ou “Deuses vivos” que podem invocar, aprimorar e motivar a todos na busca de um contato profundo e mágico com o sagrado. No vaishnavismo, além de tudo isso, tais *brāhmaṇas* são imaginados e propagados como pessoas simples, atrelados ao campo e com pensamento intelectualmente elevado, mas perdendo a aura de magos ordenadores do mundo ou controladores da natureza.

Essa tradição, por motivos sociais, foi rompida no período da Índia antiga pré-budista, mais precisamente no período efervescente da aparição de renunciantes budistas (*Buddha*) e jainistas (*Pārśvanātha* e *Mahāvīra*), os quais rejeitaram as práticas bramânicas (principalmente o sacrifício de animais e a indispensável e destacável atuação da mulher nos ritos) e a autoridade dos *Vedas*, estabelecendo, assim, um fortíssimo e influente poder político e religioso heterodoxo, o qual resultaria na formação de uma ideologia anticasta, quebrando, conseqüentemente, a diversidade de deveres e direitos sociais naturais da condição humana, própria do discurso hinduísta (antigo e moderno). Tal heterodoxia facilitou o estabelecimento de uma ética universal e do igualitarismo social e religioso, os quais perdurariam, entre altos e baixos, durante mais de mil anos (VI a.C.-VII d.C.). Tal ética sobreviveria na Índia até o renascimento da ortodoxia e soteriologia bramânica que dividir-se-á entre a aprimorada piedade campesina *bhakti* e o influente filósofo e renunciante *Śaṅkara* (VIII e IX d.C.). Ambos serão as frentes de resgate da ortodoxia, contudo, mantendo heranças budistas⁵³ que perduram até os nossos dias.

53 Templos públicos, marginalização da mulher nos ritos e na sociedade (no vaishnavismo, parcialmente resgatada), universalidade do vegetarianismo, institucionalização dos pensadores e de sua educação, privilégios e ênfase aos renunciantes e *dharma* igualitário e único para todos. Tudo isso faz frente com a visão védica ou hinduísta antiga.

Desse renascimento da ortodoxia e da soteriologia bramânica surgem inúmeras manifestações contra o budismo e o jainismo na Índia e muitos mistagogos apresentam-se como reformadores, dando início a todo um novo processo religioso que resgata os valores da posição bramânica, da total autoridade védica (apesar de não mais segui-las) para suas práticas, e, no vaishnavismo, da posição mítica, social e religiosa da mulher. Dentre tais práticas de resgate, ressurgem, junto com o vaishnavismo, mas agora entre a elite hinduísta e com força total, o shivaísmo (ou *Śaiva*), o qual defende a importância dos *brāhmaṇas* e a adoração à divindade *Śiva* – reforço social e religioso também fundamental para reestabelecer os cultos agrários e femininos.

Esse é o cenário de origem da jornada Hare Krishna que se apresenta ao mundo ocidental nos anos 1960: do âmbito popular no período ortodoxo bramânico e épico, passando pelo período heterodoxo (antibramânico), iniciado em torno do aparecimento de *Buddha*, dando sequência com o renascimento ortodoxo dos *Ālvārs*, mas mantendo a universalidade vegetariana e os templos públicos (herança das ideias e práticas budistas); passando pela institucionalização dos intelectuais (herança budista e de *Śāṅkara*) e pelos êxtases e aberturas sociais e religiosas de *Caitanya*. Culmina nos mestres indianos que se aproveitam das aberturas dadas por *Caitanya* para olharem em direção ao Ocidente e verem uma oportunidade de expansão de suas práticas e ideias. Assim nascem os dogmas, através de reinterpretações hinduístas, reformas e mais reformas, aberturas universais e desejos expansionistas do movimento que hoje, popular e academicamente, denomina-se Hare Krishna.

REFERÊNCIAS

AGRAWAL, Dinesh. **Demise of aryan invasion/race theory**. Disponível em: <https://vdocuments.net/demise-of-aryan-invasion.html>. Acesso em: 2 dez. 2008.

BALASUBRAMANIAN, Ramamurthy. The hindu perspective of man and the cosmos. *In: Cosmos life religion: beyond humanism*. Tenri International Symposium Office'86. Japão: Tenri University Press, 1988.

BIARDEAU, Mardeleine. Las filosofías de la India. *In: PARAIN, Brice. El pensamiento prefilosofico y oriental*. México: Siglo XXI Editores, 1976. v. 1.

BUHLER, Georg. **The laws of Manu**. Sacred Books of the East Series, v. XXV. Déli: Motilal Banarsidass, 1982. v. 25.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1999.

CHAUDHURI, Nirad C. **Scholar Extraordinary: the life of professor the right honorable Friedrich Max Muller**. Londres: Chatto & Windus, 1974.

COOMARASWAMI, Ananda. **Mitos hindus e budistas**. São Paulo: Landy Editora, 2002.

DANIÉLOU, Alain. **Shiva e Dionísio**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 86.

DASGUPTA, Surendranath. **A history of indian philosophy**. Déli: Motilal Banarsidass, 1975. v. 3.

DE, Sushil Kumar. **Early history of the Vaishnava Faith and movement in Bengal from Sanskrit and Bengal sources**. Calcutá: General Printers and Publishers, 1942.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EGGELING, Julius. **Sacred books of the east**. Oxford: Claredon Press, 1882-1900. v. 12, 26, 41, 43, 44.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1978.

ELIADE, Mircea. **Yoga: imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.

EMBREE, Ainslie T. **The hindu tradition**. Nova York: Vintage, 1972. p. 8.

FEUERSTEIN, Georg; KAK, Subhash; FRAWLEY, David. **In search of the cradle of civilization**. Déli: Motilal Banarsidass, 2005.

HOPKINS, Thomas J. **The hindu religious tradition**. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971.

JUDAH, J. **Hare Krishna and the counterculture**. Nova York, Londres, Sydney, Toronto, 1974.

LEWIS, H. D.; SLATER, R. Lawson. **Religiones orientales y cristianismo**. Barcelona: Labor, 1968.

MITRA, Priti. **Life and society in the Vedic Age**. Calcutá: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.

O'FLAHERTY, Wend Doniger. **The rig veda**. Londres: Penguin Books, 2004.

PRABHUPADA, Bhaktivedānta Swami. **Srimad-Bhagavatam: Tenth Canto**. Los Angeles, 1983.

RAJARAM, Navaratna S. **Aryan invasion of India: the myth and the truth**. Nova Déli: Voice of India, 1993.

RAJARAM, Navaratna S.; FRAWLEY, David. **The vedic "aryans" and the origins of civilization: a literary and scientific perspective**. St-Hyacinthe, Quebec: World Heritage Press, 1995.

RENOU, Louis. **Hinduísmo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

REYNA, Ruth. **Introduction to indian philosophy**: a simplified text. Nova Déli: Tata MacGraw-Hill Publishing Co, 1964.

ROSEN, Steven J. **The hidden glory of India**. Los Angeles: BBT, 2002.

ROSEN, Steven J. **The six goswamis of vrindavan**. [S. l.]: Folk Books, 1991. Revised edition.

SAID, Edward W. **O orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SCHWEIG, Graham M. **The beloved lord's secret love song**. Nova York: Harper One, 2007.

SEN, Dinesh Chandra. **Chaitanya and his age**. Calcutá: University of Calcutta, 1922.

SINGER, Milton (ed.). **Krishna**: myths, rites and attitudes. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1966.

SUTTON, Nicholas. **Religious doctrines in the Mahabharata**. Déli: Motilal, 2000.

TOLA, Fernando. **Doctrinas secretas de la India, Upanishads**. Barcelona: Barral Editors, 1973.

VIVEKANANDA ROCK MEMORIAL COMMITTEE. **India's contribution to world thought and culture**. Madras, 1970.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UNB, 2000. v. 1.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madri: Taurus, 1987. t. 1.

WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

WILKINS, W. **Mitología hindu**. Barcelona: Visión, 1980.

CAPÍTULO 2



Teología *gauḍīya vaiṣṇava*: precedentes doctrinales del movimiento Hare Krishna¹

Jaume Vallverdú Vallverdú

El presente artículo expone de forma resumida las principales frentes históricas y literarias de la tradición *vaiṣṇava*, arraigada en los ancestrales textos védicos y desarrollada en torno a la devoción y el servicio a Viṣṇu-Nārāyaṇa como principio supremo. En este marco, se hace especial referencia al movimiento impulsado en Bengala por Caitanya Mahāprabhu y actualmente representado por los *gauḍīya vaiṣṇavas* en la India y por la *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON).

Caitanya Mahāprabhu, sin duda la figura más ilustre del vaishnavismo medieval, fue el embajador por excelencia de las creencias y prácticas del *bhakti-yoga* o *yoga* devocional y se distinguió por su fervor religioso y por su prédica sobre el valor de la rendición absoluta e incondicional a Dios. De este místico y asceta bengalí surgió una línea de sucesión discipular que llegaría hasta el fundador y líder carismático de ISKCON, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, cuyos esfuerzos se dirigieron desde un primer momento a divulgar las enseñanzas de Caitanya Mahāprabhu por todo el

1 Nota dos editores: O presente texto foi publicado originalmente em: VALLVERDÚ, J. V. El movimiento Hare Krishna: precedentes históricos y doctrinales. **Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones**, [S. l.], n. 3, p. 275-303, 1998. Agradecemos à *Revista Ilu* e ao professor Vallverdú pela autorização da publicação do texto. Optamos por manter o texto no idioma original em que foi escrito pelo autor (espanhol) pela riqueza de detalhes que poderiam se perder em um processo de tradução. Acreditamos que o leitor não terá grandes dificuldades no entendimento do texto, já que ele está disposto de maneira clara e didática.

2 Doutor em Antropologia Social e cultural pela Universitat Rovira i Virgili (Espanha) e professor da mesma instituição.

mundo occidental. Bhaktivedānta Swami presentó estas enseñanzas y las contenidas sobre todo en la *Bhagavad-Gītā* y en el *Śrīmad-Bhāgavatam* como una ciencia sagrada para la autorrealización explícitamente destinada a la comprensión de la verdadera naturaleza y finalidad de la vida humana.

Para los *vaiṣṇavas* de Bengala seguidores de Caitanya, Kṛṣṇa es la realidad suprema y original, y Viṣṇu, su expansión plenaria³. Se reconoce como *la fuente de todas las formas de encarnación* y la *Suprema Personalidad de Dios*, con la cual el devoto en correcta actitud de *bhakti* establece una intensa relación amorosa. Es también el Kṛṣṇa legendario que descendió a Vṛndāvaṇa (India), donde manifestó sus *pasatiempos* o *recreaciones* enamorando a las pastoras de vacas (*gopīs*). Estos pasatiempos de Kṛṣṇa en Vṛndāvaṇa (como también los efectuados en Mathurā y Dvārakā) son considerados eternos y trascendentales y están minuciosamente relatados en la sección décima del *Bhāgavata-Purāṇa* o *Śrīmad-Bhāgavatam*, la fuente más importante del vaishnavismo devocional. En esta obra, los sentimientos de las pastoras que intiman con Kṛṣṇa representan el amor supremo a Kṛṣṇa, la relación más elevada que se puede experimentar con la Divinidad.

Precisamente el culto a Rādhā, la pastora consorte de Kṛṣṇa, junto a la Filosofía *acintya-bhedābheda* de diferencia y no diferencia incomprensibles, la práctica guiada y regulada del servicio devocional a una Divinidad personal y el énfasis en el canto público de los *santos nombres de Dios* en sus tradicionales *saṅkīrtanas* son posiblemente los rasgos más característicos del vaishnavismo de Bengala.

Los Vedas, el *bhakti* y la tradición *vaiṣṇava*

Para localizar los orígenes remotos del sistema filosófico-religioso de la Conciencia de Kṛṣṇa, debemos remontarnos al saber oriental de los *Vedas*. Los fundamentos del hinduismo y de la civilización hindú los encontramos en la religión de los *Vedas*, que representa el aspecto más antiguo en que se manifiestan las formas religiosas de la India y el propio pensamiento humano⁴. Aunque las referencias históricas y cronológicas son muy poco precisas o dispares, parece ser que el vedismo fue introducido en la India noroeste (el Punjab, cuenca del alto Indo) por los invasores arios, un pueblo de guerreros nómadas indoeuropeos, entre el 2000 y el 1500

3 El término *expansión plenaria* se refiere a las formas trascendentales de encarnación (*puruṣas*) de Kṛṣṇa. Más concretamente, para llevar a cabo la creación material, la expansión plenaria de Kṛṣṇa adopta la forma de tres Viṣṇu: *Mahā-Viṣṇu*, creador de la energía material total, conocida como *mahā-tattva*; *Garbhodakaśāyī-Viṣṇu*, que entra en los universos para crear diversidades en cada uno de ellos; y *Kṣīrodakaśāyī-Viṣṇu*, que se difunde por todos estos universos en forma de superalma omnipresente y es conocido como *Paramātmā*. Kṛṣṇa no difiere de sus expansiones plenarias y es Dios en cualquiera de sus infinitas formas.

4 MAHADEVAN, T. **Invitación a la filosofía de la India**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

antes de la era cristiana⁵. Según este mismo autor, como religión de las épocas antiguas se confundiría totalmente o parcialmente con el brahmanismo, mientras que el hinduismo se referiría más a la evolución religiosa en su conjunto, ya sea a partir del *Veda* o posteriormente al período védico, datable aproximadamente entre los años 1400 y 400 a.C.⁶.

La palabra *Veda* significa *saber* o *conocimiento*, y su mensaje escrito nos llega a través de cuatro colecciones literarias (*Samhitas*) consideradas de inspiración divina o revelación y situadas cronológicamente entre el año 2500 y el 1000 a. C.: el *R̥g-Veda* o Veda de los cantos, constituido por himnos de alabanza a diversos dioses y referidos más o menos directamente al sacrificio de *soma*⁷; el *Yayur-Veda* o Veda de las fórmulas sacrificiales, dividido en el *Yayur-Veda negro*, que combina preceptos litúrgicos con elementos de un comentario en prosa, y el *Yayur-Veda blanco*, relativo solo a las fórmulas propiamente dichas; el *Sama-Veda* o Veda de las melodías, una recopilación de estrofas seleccionadas en su mayoría del *R̥g-Veda* y dispuestas de acuerdo a la ejecución del canto sagrado; y, por último, el *Atharva-Veda* o Veda de las fórmulas mágicas, que concierta la Filosofía y la Religión védica con los cultos y las prácticas populares; en parte mágico y en parte especulativo, tiene en la figura del *brāhmaṇa* (sacerdote) a su oficiante ritual. Los comentarios a estos libros sobre los rituales y preceptos que los acompañan recibieron el nombre de *Brāhmaṇas* (interpretaciones sobre el *Brahman* o Ser Supremo), los cuales, en cuanto a cosmogonía, remiten a la creación original y garantizan la continuidad del mundo por repetición del acto fundacional.

Estas dos secciones de la literatura védica, los cuatro *Vedas* y los *Brāhmaṇas*, forman la llamada *Śruti* (literalmente “lo escuchado”) y se les considera de origen divino, resultado de una revelación hecha por *videncia* a ciertos humanos privilegiados (sabios, santos, poetas) de los tiempos antiguos. Pero la revelación incluye también los *Āraṇyakas* (libros del bosque o tratados forestales), que proporcionan las interpretaciones filosóficas de los ritos a través de la alegorización y prescriben diversas formas de meditación, y, especialmente, las *Upaniṣads* (aproximaciones) o enseñanzas espirituales de los maestros de carácter especulativo en torno a la vida y la existencia. Son tratados filosófico-simbólicos sobre la naturaleza de la *Realidad Suprema* que enfatizan el saber y la meditación de la literatura devocional. Se dice

5 RENOUE, Louis. **Upanishads**. Madrid, 1993.

6 ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan. **Diccionario de las religiones**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

7 Planta de propiedades excitantes que se prensaba con fines ceremoniales. El sacrificio de *soma* es mencionado como uno de los componentes socioreligiosos indoiranios de influencia en la religión de los *Vedas* y formaba parte de los rituales védicos más importantes.

que contienen la esencia del *Veda* y la fecha aproximada de su composición oscila entre el 500 y el 800 a.C.⁸.

El aspecto central de las *Upaniṣads* es la doctrina de la *no dualidad*, que identifica el *Brahman* o Dios trascendente con *ātman* (el yo; la realidad que es el sustrato del alma individual): el *Ser Supremo* se manifiesta y habita íntimamente en todas las almas, es el Yo de todos los yo trascendentes. *Brahman* es a la vez el Ser eterno y la fuente de la cual proceden todas las cosas que existen y desaparecen; el creador del universo y quien lo sustenta. Y es también el yo más íntimo del corazón del hombre, el *dirigente interior*, el *vidente invisible*, el *oyente inaudible*, el *pensador impensado*, el *desconocido conocedor*; aquel en quien el yo trascendente del individuo se sumerge al morir:

Ese Brahma, oh Georgi, no se puede ver, pues es la visión; no se puede oír, pues es el oído; no se puede percibir, pues es la percepción; no se puede conocer, pues es el Conocimiento. No hay nada que se pueda ver, pues él es la única visión; nada que se pueda oír, pues él es el único sonido; nada que se pueda percibir, pues él es el único Conocimiento. En ese Akṣara, oh Georgi, está envuelto el éter como el tejido de una tela (Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, 3, 8, 11)⁹.

Debemos venerar a Brahman como a la Verdad [...] Debemos venerar al Yo que consiste en mente, cuyo cuerpo es espíritu (aliento), cuya forma es luz, cuyo yo es espacio, que cambia de forma a su antojo, cuyo pensamiento es veloz, cuya concepción es verdadera, cuya determinaciones verdadera, en quien están todos los olores y los gustos, que domina en todos los puntos del horizonte, que abran todo este mundo, que no habla y no tiene cuidado —como un grano de arroz o un grano de cebada, o un grano de mijo o el núcleo de un grano de mijo es esta persona dentro del yo, dorado como una llama sin humo— más grande que el cielo, más grande que el espacio, más grande que este mundo, más grande que todas las cosas que existen. Él, el yo de la vida, es mi propio yo. Ese mi yo dentro del corazón es Brahman. Cuando parta de aquí, me sumeriré en él (Chāndogya-Upaniṣad, 3, 14)¹⁰.

8 Upaniṣad también se traduce por *enseñanza a los pies del maestro* y la filosofía subyacente a todos ellos (112 en total y de una extensión independiente similar a la de la Biblia) se denominó *Vedānta* (fin del *Veda*). La idea central es *Brahma* o *Brahman*, que puede conocerse en la manifestación del alma individual o *ātman* a través de la guía del maestro y la práctica del *yoga*. El contacto con esta Realidad Suprema imperceptible a los sentidos, indestructible y perfecta, significa conseguir el estado de liberación. Las *Upaniṣads* más importantes son: *Isa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Śvetāśvatara*, *Chāndogya* y *Bṛhadāraṇyaka*. Cada cuadro *Veda* tiene su propio *Upaniṣad*, y el verso inicial de cada *Upaniṣad* señala su relación con un *Veda* particular.

9 MÜLLER, Max. **Los Upanishads**. Barcelona: Edicomunicación, 1988, p. 113.

10 ZAEHNER, Robert C. **El cristianismo y las grandes religiones de Asia**. Barcelona: Herder, 1967, p. 34.

Posteriormente a las primeras *Upaniṣads*, cabe destacar la gran epopeya *Mahābhārata* (“La gran guerra de los Bharata”), que se desarrolla progresivamente desde el siglo V a.C. hasta el siglo III o IV d. C. Se trata de un poema de cien mil *ślokas* (estrofas de dos a cuatro versos) en el que se exponen los hechos que condujeron a la actual era de *Kali*, caracterizada por los conflictos y la hipocresía. Uno de sus principales personajes es Kṛṣṇa (el *Supremo Atractivo*). Precisamente, al comenzar la era de *Kali*, unos cincuenta siglos atrás, las enseñanzas que Kṛṣṇa transmite a su amigo y devoto Arjuna en el segundo episodio de esta epopeya (“La batalla de Kurukṣetra”) se convertirán en uno de los documentos filosófico-religiosos más importantes del sánscrito: la *Bhagavad-Gītā* o “Canto del Bienaventurado”¹¹.

Este segundo episodio narra la historia de la rivalidad entre dos facciones familiares: los cien hijos de Dhṛtarāṣṭra, que representan el mal, y los cinco hijos de Paṇḍu (Pāṇḍavas), hermano de Dhṛtarāṣṭra, que simbolizan la virtud. Kṛṣṇa aparece como el auriga del carro de Arjuna (uno de los cinco hermanos Pāṇḍavas) momentos antes de que empiece la gran batalla; y, en el diálogo que mantiene con este último, le muestra que solo la acción desinteresada tiene valor, conduciendo su pensamiento gradualmente hacia el *Ser Supremo* y hacia los métodos que garantizan acceder a Él. Es entonces cuando este mismo auriga se revelará en su verdadera naturaleza, como el propio Ser Supremo que confusamente está buscando Arjuna.

La otra gran epopeya es el *Rāmāyaṇa* o “La gesta de Rāma” (siglos IV-III a.C.). El *Rāmāyaṇa* explica la vida del héroe Rāma (un *avatāra* o encarnación de Viṣṇu), el cual, con el fin de rescatar a su esposa Sita secuestrada por el demonio Ravana (antiguo rey de Ceilán-Sri Lanka), debe llevar a cabo una larga guerra que finalmente vencerá con la ayuda del dios simio Hanuman. Ni que decir tiene que, para muchos hindúes, el *Ramayana*, más que una simple épica legendaria, constituye una valiosa escritura sagrada. Al igual que el *Mahābhārata*, los *Purāṇa* u otros clásicos tiene una fuerte significación moral y teológica y apela a las propias raíces históricas y culturales de la India.

Sin ir más lejos, la *Bhagavad-Gītā*, por ejemplo, contiene las doctrinas hinduistas más relevantes a la vez que transmite los tres caminos de la liberación personal: el de la acción (*Karma-yoga*), el del conocimiento (*Jñāna-yoga*) y el de la devoción (*Bhakti-yoga*). En el ámbito metafísico, la primera lección es que el yo es eterno, inmutable y el mismo en todos los cuerpos que nacen y mueren; en pocas palabras: proclama la indestructibilidad del alma. La religión teísta de la *Bhagavad-Gītā*, además, supone una relación íntima entre el hombre y Dios, que debe ser visto en su aspecto personal y como omnipresente, es decir, residente en toda forma visible. El

11 La fecha atribuida a su composición difiere bastante en las fuentes consultadas. Así, por ejemplo, Sen (1976) sugiere que fue compuesto el año 1000 a.C.; según Eliade y Couliano (1992), en cambio, pertenece al siglo II d.C. Como fechas más lejanas, algunas referencias lo sitúan en la primera mitad del siglo I a.C. y otras, creyendo que es de época prebudista, con anterioridad al siglo IV a.C.

propósito de la devoción religiosa es transferir todas las emociones humanas de los objetos temporales a la Realidad suprema y eterna. Por otro lado, en su mensaje más práctico enfatiza las responsabilidades morales del hombre en el mundo, exalta la caridad como ideal humano y remarca los deberes de todos los hombres indicando los dos caminos que llevan a la bienaventuranza suprema: el recto pensamiento y la recta acción.

La *Bhagavad-Gītā* ha sido abundantemente exaltada por su gran valor filosófico y espiritual y se ha convertido, en definitiva, en un texto esencial para el vedantismo, para el vaishnavismo y también para el movimiento Hare Krishna como descendiente natural de tales tradiciones. De hecho, sus adherentes, siguiendo la versión traducida e interpretada por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, lo consideran la síntesis perfecta del pensamiento védico y ciencia revelada que domina todos los aspectos de la existencia.

Representa la tradición de los *Bhāgavata* (devotos del Bienaventurado) o *Bhāgavatismo*, que responde esencialmente a un sincretismo de creencias Viṣṇuíta paralelas¹². Este sincretismo ha incorporado el Viṣṇu del brahmanismo védico, Nārāyaṇa de la literatura *Pañcarātra*, Kṛṣṇa-Vāsudeva de los grupos *Satsvata* y *Gopāla* (el Kṛṣṇa descendido a Vṛndāvana) de la tradición popular. Postula la existencia de un *Brahman Supremo*, inmanente y trascendente que reviste los rostros de Viṣṇu, Vāsudeva y Nārāyaṇa. Además, concibe el universo como subproducto de una *śakti* o *energía inherente al principio supremo*. Así mismo, la especulación cosmogónica está particularmente desarrollada con la teoría de los *vyūha* o despliegues procedentes de las cualidades del *Brahman* y generadores de series de creaciones sucesivas. Concretamente, la *Nārāyaṇīya*, sección del *Mahābhārata*, menciona la adoración de Nārāyaṇa-Viṣṇu-Vāsudeva, que los *gauḍīya vaiṣṇavas* y el movimiento Hare Krishna identifican con una expansión de Kṛṣṇa. Desde su perspectiva, este fue el único principio eterno inmanente a los cinco elementos materiales: éter, aire, fuego, agua y tierra. De él emana Saṅkarṣaṇa o Śeṣa, que representa las *jīvas* o almas individuales. De Saṅkarṣaṇa deriva Pradyumna, la mente, y de Pradyumna se desarrolla Aniruddha, el *ahamkāra* o ego. Estos despliegues representan también el *proceso de creación* cósmica producido finalmente por *Brahma*, el cual emerge del *ombbligo de loto* de Aniruddha¹³.

Otros textos que también cabe mencionar por la importancia que tienen en el vaishnavismo devocional son los *Purāṇas*. Renou¹⁴ sugiere que los *Purāṇa*, o antigüe-

12 Se denomina *Bhāgavatismo* al conjunto de cultos vaishnavitas que se desarrollan en el período que va desde la literatura épica sánscrita (*Mahābhārata* y *Rāmāyaṇa*) hasta el advenimiento de la literatura *ālvāra* (siglo VIII aproximadamente), momento en el que ya se puede empezar a hablar con propiedad de vaishnavismo. JUDAH, Stilson. **Hare Krishna and the counterculture**. Nova York: Wiley & Sons, 1974.

13 Ibid.

14 RENOUE, op. cit.

dades, tienen una pretensión básicamente histórica. Intentan rememorar la historia de las dinastías o, al menos, de las genealogías reales, basando esta historia en una cosmogonía y en una teología que arraigan en las profundidades míticas. Su desarrollo se sitúa normalmente desde los primeros siglos de la era cristiana hasta el siglo XII como mínimo, aunque para algún autor la literatura puránica existía ya en el siglo IV a.C. Los dieciocho *Purāṇas* mayores suelen clasificarse en *Purāṇas* vishnuitas, shivaítas y brahmaítas —dedicados respectivamente a Viṣṇu, Śiva y Brahmā—. El más célebre, si bien no el más antiguo, es el *Bhāgavata-Purāṇa*, que describe la vida del héroe-Dios Kṛṣṇa (identificado con Viṣṇu) insistiendo en los motivos que mueven a la devoción (*bhakti*): “Viṣṇu-Kṛṣṇa únicamente ama la *bhakti* pura, siendo superfluo todo lo demás” (*anyad viḍambanam*).

Así pues, juntamente con la *Bhagavad-Gītā*, el *Bhāgavata-Purāṇa* o *Śrīmad-Bhāgavatam* es la otra fuente doctrinal clave para el vaishnavismo en general, para los *vaiṣṇavas* de Bengala en particular y también para el movimiento Hare Krishna. La parte más popular e influyente de este trabajo, probablemente escrito durante el siglo IX o X d.C., es el canto número 10, que expone con detalle la vida del niño y joven Kṛṣṇa cuando desciende a la Tierra para ejecutar sus pasatiempos divinos¹⁵. Esta sección del *Bhāgavata-Purāṇa* ha conseguido cautivar no solamente a los seguidores de su mensaje teológico, sino también a muchos lectores imparciales o estudiosos, algunos de los cuales lo mencionan como el más encantador poema sánscrito nunca escrito, lleno de significado espiritual:

One might call its tenth book “The Geste of Krishna”, intending, in Sanskrit style, a double meaning by the title. For the tenth book not only relates the gesta, the deeds, of the divine child and the divine lover, but impresses one throughout that those deeds were not just what they appeared, but rather were hints or symbols or epiphanies of some truth that lies beyond [...] The book is a jest as well as a geste, a jest that is serious only in that its subject is the ultimate truths, for it is told with a kindness that I have observed in no other sermon. The poet handles this ambiguous history with consummate skill. In his pages the world appears as a magic land where every object, if only it is rightly seen, is a key to truth and to eternity¹⁶.

15 Véase el volumen equivalente: PRABHUPADA, Bhaktivedānta Swami. **Srīmad-Bhagavatam**: Tenth Canto. Los Angeles: BBT, 1982.

16 Tradução dos editores: “Pode-se chamar o seu décimo canto de “A Gesta de Krishna”; querendo com isso dar ao título, bem ao espírito do sânscrito, um sentido duplo. Pois o décimo livro não apenas relata a gesta, os feitos memoráveis, da criança e amante divinos, mas nos faz ver definitivamente que esses feitos não são apenas o que parecem ser, mas seriam, antes de tudo, indicações, símbolos ou epifanias de alguma verdade por detrás deles [...] O livro é uma brincadeira bem como uma *gesta*, uma brincadeira que é séria somente por estar tratando de verdades últimas, narradas com uma bondade que nunca vi em qualquer outro sermão. O poeta trata essa história ambígua com toda destreza. Em suas *páginas*, vemos o mundo como uma terra mágica onde cada objeto, unicamente quando visto da forma correta, é uma chave para a verdade e

Vinculado al primer *bhagavatismo* y emocionalismo *bhakti*, el lugar de su composición se sitúa habitualmente en la región tamil del sur de la India, un tiempo después del impacto de la actividad de los doce santos *ālvārs* en esta zona. El objetivo principal es explicar, ilustrar y promover la devoción a Viṣṇu en su encarnación de Kṛṣṇa, citado varias veces en el *Bhāgavata* como Vāsudeva, Hari, Mukunda, Acyuta y Bhagavan. Propone, en suma, una religión más emocional y sensorial, en la que los impulsos sexuales y el simbolismo erótico juegan un papel muy importante y se transfiguran en pasionales sentimientos de devoción:

The Bhāgavata thus introduces a type of erotic mysticism as the leading religious idea, and the importance of the work lies precisely in this. It asserts the rights of the emotional and the aesthetic in human nature, and appears to the exceedingly familiar and authentic intensity of feelings and sentiments. It transfigures the mighty sex-impulse into a passionate religious emotion. The Bhāgavata is thus one of the most remarkable mediaeval documents of mystical and passionate religious devotion, its eroticism and poetry bringing back warmth and colour into religious life. The essential truth of its glorification of Vrindavana-lila lies in this appeal for a more emotional religion and in its protest against the hard intellectuality of doctrines and dogmas¹⁷.

En su forma primaria, *bhakti* significaba esencialmente meditación o concentración de los propios pensamientos en la Divinidad. En realidad, este movimiento devocional se había fortalecido de manera considerable al surgir y desarrollarse la idea de *avatāra* o encarnación divina, que presentaba un Dios personal mucho más cercano y familiar que el abstracto y transcendental *Brahman* de las *Upaniṣads*. Sin embargo, se debe señalar que tal tendencia fue gestándose ya en las últimas de estas *Upaniṣads*, en las cuales el Yo Supremo no es ya únicamente un principio estático que habita el alma del hombre, es también un Dios personal que escoge y actúa por gracia; no representa sólo una simple forma eterna del ser, sino también un agente responsable que ordena y dispone. El *bhakti* empieza a definirse entonces como la

eternidade.” SINGER, Milton (ed.). **Krishna: Myths, Rites and Attitudes**. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1966. p. vi-vii.

17 Tradução dos editores: “Dessa forma, o *Bhāgavata* introduz um tipo erótico de misticismo como a sua principal ideia religiosa e a importância da obra encontra-se precisamente nisso. Ele estabelece o direito da emoção e da estética na natureza humana, algo bem parecido com a bem conhecida e autêntica intensidade dos sentimentos e emoções. Ele transfigura o poderoso impulso sexual em uma apaixonada emoção religiosa. O *Bhāgavata* é, portanto, o mais notável dos documentos medievais sobre a devoção religiosa mística e apaixonada; seu erotismo e poesia traz de volta calor e cor à vida religiosa. A verdade essencial de sua glorificação da *Vrindavana-lila* situa-se em seu apelo para uma religião mais emocional e em seu protesto contra a intelectualidade rígida das doutrinas e dogmas.” DE, Sushil Kumar. **Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal from Sanskrit and Bengal Sources**. Calcutá: General Printers and Publishers, 1942. p. 5.

participación experimentada del alma en el Ser total de Dios; su finalidad es la unión personal y amorosa con un Dios personal. Significa una preparación para la liberación y la perfección de la misma. Kṛṣṇa dice en la *Bhagavad-Gītā*:

Aquel que se dedica por completo al servicio devocional, firme en todas las circunstancias, trasciende de inmediato las modalidades de la naturaleza material y llega así al plano del *Brahman*¹⁸.

Y yo soy el fundamento del *Brahman* impersonal, que es inmortal, imperecedero y eterno, y que es la posición constitucional de la felicidad suprema¹⁹.

Y finalmente concluye:

Aquel que se sitúa así en el plano trascendental llega a comprender de inmediato el *Brahman* Supremo y se vuelve plenamente dichoso. Él nunca se lamenta por nada ni desea poseer nada. Él tiene la misma disposición para con todas las entidades vivientes. En ese estado, él llega a prestarme a Mí un servicio devocional puro²⁰.

A Mí se Me puede entender tal como soy, como la Suprema Personalidad de Dios, únicamente por medio del servicio devocional. Y cuando alguien tiene conciencia de Mí mediante esa devoción, puede entrar en el reino de Dios²¹.

Pero es realmente en el *Bhāgavata-Purāṇa* donde el *bhakti* se convierte en un estado de pasión devocional en el sentido estricto y máximo del término; una devoción en completa rendición a Dios. Una de las muchas opciones de vida y conducta religiosa pero la única que realmente conduce a la salvación. De este modo, la propuesta del *bhakti* implica destruir las afecciones y las ambiciones humanas en el mundo y trasladarlas desde el mundo hacia la Divinidad. En la medida que la afección y la devoción a *Bhagavan* o Kṛṣṇa aumenten, los lazos con el mundo decrecen y la liberación del *samsāra* (el proceso reiterado de nacimientos y muertes) es posible. Como sintetiza Thomas Hopkins:

Devotion that will bring about the necessary change of affection must occupy the whole self and absorb all of one's energies [...] Such devotion represents a significant change from the bhakti of the Bhagavad-Gītā. For the bhakti must be far more than quiet contemplation; it must be a transfer to the Lord of all the emotion and desires that are ordinarily

18 14, 26; CHINMOY, Sri. **Comentario del Bhagavad Gita**: el canto del Señor. Barcelona: Obelisco, 1992, p. 665.

19 14, 27; idem, p. 667.

20 18, 54; idem, p. 788.

21 18, 55; idem, p. 790.

*expended on the world and its pleasures. Bhakti without this emotional fervor cannot purify*²².

Así pues, el rasgo distintivo de la religión sustentada por el *Bhāgavata-Purāṇa* es, sin duda, la importancia otorgada a la actividad devocional expresada de diferentes formas:

*This activity is carried out in a number of ways, but it revolves basically around the worship of the forms and images of the Lord. Devotion is carried out by seeing, touching, worshiping, praising, and saluting these images, by cleansing, anointing, and decorating them, and by the offering of oblations and gifts. At least some of this activity is performed in temples, and great merit is attached to the establishment of temples, the erection of images, and the giving of donations for the support of worship. Much of the devotional activity is carried out in groups. These are processions, festivals, and temple gatherings, at which the devotees dance, sing, play musical instruments, recite stories about the Lord, and chant His glories. Besides participating in these activities, they work together on parks, groves, and gardens surrounding the temples*²³.

Como hemos apuntado hace un momento, se localiza una tradición *bhakti* muy antigua entre los tamiles del sur de la India. Los adoradores Viṣṇuítas de Kṛṣṇa se autodenominaban *ālvārs*, conocidos como aquellos *hombres que tienen el conocimiento intuitivo de Dios o santos que trataban con lo divino*. Parece ser que los últimos vivieron en los siglos VIII y IX de la era cristiana y se les atribuye una vasta recopilación de himnos, el *Veda Tamil*, así como el inicio de la tradición Viṣṇuíta en el marco del movimiento *Sri vaiṣṇava*. Entre ellos, destaca la figura de Nammālvar (siglo IX). Suele decirse que los *ālvārs* no estaban de acuerdo con la religión tradicional (el hinduismo ortodoxo brahmánico) en dos sentidos: por un lado, rechazaban el siste-

22 Tradução dos editores: “A devoção que irá provocar a mudança necessária no estado de espírito tem de ocupar todo o ser e absorver toda a energia da pessoa [...] Tal devoção representa uma mudança significativa na *bhakti* da *Bhagavad-Gītā*. Pois *bhakti* tem de ser algo mais do que contemplação silenciosa; ela tem de transferir para o Senhor todas as emoções e desejos que geralmente são aplicados ao mundo e seus prazeres. *Bhakti* sem fervor emocional não pode purificar.” HOPKINS, Thomas Johns. **The Vaishnava Bhakti Movement in the “Bhagavata Purana”**: a study of the characteristics of the Vaishnava devotional movement at the time of the “Bhagavata Purana,” Based on Evidence Drawn from the Text of this Works. Yale University Press. Londres: 1961. p. 9.

23 Tradução dos editores: “Essa atividade é realizada de várias formas, mas ela está voltada basicamente para a adoração das formas e imagens do Senhor. A devoção é levada a cabo ao ver, tocar, adorar, glorificar e saudar essas imagens, ao limpá-las, ungi-las e decorá-las diariamente, e ao oferecer oblações e presentes. Pelo menos algumas dessas atividades são realizadas nos templos e grande mérito é concedido ao estabelecimento de templos, à instalação de imagens, bem como a doações para a manutenção da adoração. A maioria das atividades de adoração são feitas em grupo. Seriam elas procissões, festivais e reuniões no templo, em que os devotos dançam, cantam, tocam instrumentos musicais, narram histórias sobre o Senhor e cantam Suas glórias. Além de participar dessas atividades, eles trabalham juntos em parques, bosques e jardins na área dos templos.” (Idem, p. 11).

ma de castas, el fundamento social a través del cual actuaba la religión hindú y, por otro, negaban que la liberación del tiempo y la materia constituyera la meta suprema del hombre²⁴. En una evolución posterior de reconocimiento de las doctrinas de los *ālvārs*, *vaiṣṇavas* de castas superiores aceptaron sus obras. Rāmānuja (1017-1137) las calificó de *Veda* de los *vaiṣṇavas* y así se convirtió en el primer apologista intelectual de los cultos *bhakti*.

Como primer gran nombre del vaishnavismo filosófico, Rāmānuja instituyó una forma de *Vedānta* basada en la noción de *Brahman cualificado*, es decir, de un Dios personal dotado de atributos que engloba las almas y las cosas. Asimismo, desarrolló la tesis de una devoción aun parcialmente intelectual e introdujo la noción de *prapatti*, relativa al abandono o sumisión en servicio a la voluntad divina y a los maestros que facilitan el acceso a la Divinidad. Según Renou²⁵: “De él procede, en suma, la interrelación entre el *Vedānta* y la religiosidad sectaria por reacción contra Śāṅkara”, el teorizador de la Filosofía *Advaita* no dualista.

En efecto, las escuelas teístas *vaiṣṇavas*, que el autor califica de *religiosidad sectaria*, se definen por su contraste respecto a la Filosofía Impersonalista o *māyāvādin*, cuyo planteamiento básico es que todos los seres vivos son uno con Dios, y que Dios, finalmente, no es una persona: está desprovisto de cualidades personales. Como extensión natural de esta Filosofía, el no dualismo de Śāṅkara (788-820) afirma la identidad de *ātman*, el alma individual, y de *Brahman*, el principio supremo, a la vez que niega la posibilidad de que el mundo pueda existir separado de Dios. El principio fundamental es que *Brahman-Ātman*, la Realidad última, es una o no dual, y que el mundo *externo* o *material* de la dualidad es irreal, ilusorio.

Según el sistema *advaita-vedānta*, la liberación final se consigue a través del reconocimiento de la unidad del ser con el Absoluto, momento en que la persona se vuelve *jīvan-mukta* y dedica su vida a servir a los demás. Como este Absoluto es la naturaleza eterna del yo, no es necesario esperar a la muerte para alcanzar la realización. Por el contrario, existe liberación con el inicio del conocimiento, a pesar de que aún se habite el transitorio cuerpo físico. El conocimiento supremo surge con la desaparición de la ignorancia; y, cuando esto sucede, se obtiene la liberación (*mokṣa*), el alma hace realidad su identidad con *Brahman*²⁶.

A diferencia de esta Filosofía Monista y Absolutista de Śāṅkarācharya, Rāmānuja introduce la idea de *no dualismo orgánico* (traducción aproximada de *Viśiṣṭādvaita*, el nombre que recibe su escuela) con relación a la naturaleza de *Brahman*; es decir, para él, la Realidad es el Espíritu no dual como en la escuela *advaita*, pero no es una identidad homogénea, indiferenciada, sino más bien debe concebirse por analogía a

24 ZAEHNER, op. cit.

25 RENO, op. cit., p. 17.

26 MAHADEVAN, 1991.

un organismo que responde a una diferenciación interna. Dicho con más precisión: *Brahman* es una sustancia con atributos, algunos de los cuales son al mismo tiempo sustancias. Así, dotado de atributos y aunque no dual, es una entidad *cuilificada*; no es la conciencia indiferenciada como en la escuela *advaita*.

Esta divergencia entre la Filosofía de las escuelas teístas (que va desde el dualismo puro al monismo puro o matiza la combinación de ambos de diferentes maneras) y el absolutismo de Śāṅkara parte de una visión desigual del Absoluto, cósmica (*saprapañca*) o no cósmica (*nisrapañca*), que se desprende de la doble concepción del *Brahman-Atman* de los *Upaniṣads*: a) como el fundamento omnímodo del universo y b) como la realidad de la cual el universo no es más que la apariencia. La tendencia absolutista participa de esta segunda visión no cósmica e ilusoria, mientras que las escuelas teístas afirman el carácter cósmico, o sea, entienden el *Brahman* como la causa real del mundo y dotado de atributos personales.

Así pues, el sistema *Vedānta*, uno de los seis sistemas filosóficos ortodoxos²⁷, comprende de forma diferenciada, por un lado, el absolutismo o no dualismo *advaita* de Śāṅkara como tradición asociada generalmente a los llamados *brahmavādīs*, *māyāvādīs* o *vedāntistas* y, por otro, las diversas escuelas teístas vinculadas al movimiento *bhakti-vaiṣṇava*, que divergen o se apartan de forma más o menos radical de la anterior en tanto que toleran o asumen diferentes grados de dualismo en sus doctrinas particulares y se distinguen por su afinidad a los *Bhāgavata* de la antigüedad²⁸. Estos grupos *Kṛṣṇaitas*, *Kṛṣṇa-bhakti* o *bhakti-vaiṣṇava* se diferenciarán a su vez de los *śivaítas* o *bhakti-śaiva*, seguidores del culto a Shiva, la deidad destructora del mundo que con Brahma el creador y Viṣṇu el preservador representan los tres aspectos del Supremo en la tradición hindú. Además:

En el plano doctrinal, las diferencias esenciales entre el shivaísmo y el vishnuísmo podrían resumirse así: las sectas shivaítas están de acuerdo, en principio, con el *Vedānta* no dualista (*advaita*), es decir, con la tesis según la cual el mundo es irreal, y los fenómenos son el producto de la *ilusión (maya)*, en la que sólo el *conocimiento (jñana)* puede penetrar; la liberación de esta *maya* viene propiciada por la disciplina del *yoga* y por el culto. Por el contrario, para la mayor

27 Nos referimos a los bien conocidos *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṅkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā* y *Vedānta*. Por otro lado, dentro del sistema heterodoxo, es decir, aquel que no acepta la autoridad última del *Veda*, se incluyen el *carvaca*, el *jainismo* y el *budismo*.

28 La separación del sistema *advaita-vedānta* y el particularismo emocional personalista hace que a estas escuelas se les suela aplicar el predicado de *vaiṣṇavismo sectario* o, como hemos visto antes, de *religiosidad sectaria*. No obstante, en el hinduismo el término *secta* tiene una connotación eminentemente reformadora y progresista, es decir, indica el propósito de establecer formas más puras o auténticas de espiritualidad basándose en la profundización filosófica o en el rigor de la práctica religiosa. Es más, el teísmo de la India ofrece una gran diversidad de concepciones de la Divinidad, y nadie puede decir que su visión de Dios es la única correcta y verdadera.

parte de los viṣṇuitas el mundo es real, mientras que Viṣṇu está omnipresente en él: el Ser absoluto concede a los hombres la gracia de *bajar* a la tierra y prestarse a los éxtasis que otorgan la liberación y la unión mística con él. El dios es adorado bajo un glorioso aspecto humano. La *bhakti* desempeña un papel más importante que en los shivaítas, o por lo menos se exterioriza más²⁹.

Entre las mencionadas escuelas o *sampradāyas vaiṣṇavas* personalistas se distinguen cuatro principales: la *viśiṣṭādvaita-vedānta* o *sampradāya Śrī* de Rāmānuja, con su principio de *Brahman cualificado*; la *dvaita-vedānta* o *sampradāya Brahma* de Madhva (1199-1278), que igual que la anterior identifica a Dios con Viṣṇu-Nārāyaṇa, pero a diferencia de aquélla establece un dualismo y pluralismo radicales; la *dvaitādvaita-vedānta* o *sampradāya Kumara* del *dualismo no dualismo*, que tiene como máximo representante a Nimbarka (siglo XI) y según la cual *Brahman*, identificado con Gopāla-Kṛṣṇa (el Kṛṣṇa niño y joven) acompañado por Rādhā, es también la única realidad independiente, eterna, omnipotente, omnipresente y omnisciente; la causa material y eficiente del mundo dotada y al mismo tiempo carente de atributos (esto es, sin bajas cualidades); y, finalmente, la *śuddhādvaita-vedānta* o *sampradāya Rudra*, asociada originalmente a Viṣṇusvāmī (siglo IX) y después a Vallabha (1473-1531) y caracterizada por su *no dualismo puro* o monismo. Para Vallabha, Kṛṣṇa-Gopāla es igualmente el Supremo *Brahman*, pero la relación entre Este y el mundo no responde a un criterio de diferencia *cum* no diferencia, sino de identidad pura.

En resumidas cuentas, la diferencia esencial entre estas escuelas consiste en la actitud que respectivamente asumen respecto a la posición absoluta no dualista de Śaṅkara. Así, a pesar de admitirla en diferentes grados o culminar en el monismo *śuddhādvaita*, su dualismo primordial implica una actitud religiosa de *bhakti* que establece una distinción entre el devoto y la deidad e implica una realización emocional de un Dios personal en la conciencia del fiel. Cada *sampradāya*, además, escribe un nuevo comentario sobre el *Vedānta-Sūtra*³⁰ afín de intentar establecer una teoría que permita al individuo expresar amor y piedad en un mundo de realidad, no ilusorio³¹. Estos comentarios les servirán, al mismo tiempo, para que se les reconozca como escuelas independientes, con sus posiciones doctrinales particulares y bien definidas.

Hasta aquí llega nuestra síntesis de los principales documentos y sistemas de pensamiento vinculados al vaishnavismo, al bhāgavatismo y al teísmo *Kṛṣṇa-bhakti* o *Bhakti-vaiṣṇava*. Pero no queríamos acabar este apartado sin, a modo de resumen

29 RENOUE, op. cit., p. 110-111.

30 El *Vedānta-Sūtra* o *Brahma-Sūtra*, las *Upaniṣads* y la *Bhagavad-Gītā* constituyen el llamado *Triple Canon Vedānta* (*prasthāna-trayi*). El autor del *Vedānta-Sūtra* fue Badarāyaṇa, a quien la tradición hindú identifica con Vyāsa, el ordenador o compilador del *Veda*.

31 DE, op. cit.

final, recapitular los textos más estrechamente relacionados con el corpus doctrinal del movimiento Hare Krishna y los períodos históricos en que se inscriben³². Serían los siguientes:

1. Los *Upaniṣads*, y especialmente el *Īśa-Upaniṣad*, durante el período de desarrollo gradual del vaishnavismo como una teología sincretista entre el 2500 a.C. y el 600 d.C.
2. El *Bhagavad-Gītā*, la sección *Nārāyaṇīya* del *Mahābhārata* y los libros de leyes o *Dharma-sāstras* en el período épico (500 o 600 a.C.- 200 d.C.), en el que emerge la adoración de Kṛṣṇa-Vāsudeva, Nārāyaṇa y se relata la vida de Kṛṣṇa en los aspectos de poder y amor.
3. El *Vedānta-Sūtra* durante los primeros siglos de la era cristiana.
4. Los primeros *Purāṇas*, que enfatizan la vertiente sensual de Kṛṣṇa.
5. La literatura *Pāñcarātra*, que desarrolla las cualidades de Viṣṇu para la creación y remarca la adoración ceremonial de imágenes.
6. El *Brahmavaivarta-Purāṇa*, introductor de Rādhā como consorte de Kṛṣṇa.
7. El *Bhāgavata-Purāṇa*, como hemos dicho, la frente más importante para la filosofía del movimiento Hare Krishna junto al *Bhagavad-Gītā*.
8. Los *Tantras*, en lo que se refiere a la energía (*śakti*) femenina de Kṛṣṇa.
9. Los trabajos de los *ālvārs*.

Todo este conjunto queda situado en el marco general del *periodo escolástico*, que comprende el desarrollo de las seis escuelas filosóficas ortodoxas y se extiende desde principios de la era cristiana hasta el siglo XVII. Este período, pues, posteriormente a los textos precitados, incluye la composición del *Gītā-Govinda* (de Jayadeva) a finales del siglo XII y los diferentes trabajos de las cuatro *sampradāyas* del vaishnavismo sectario entre el 1100 y el 1500 d.C.

De entre estas *sampradāyas*, en la sección siguiente solo nos detendremos un poco más en la *Advaita* o *Brahmā* de Madhva, en tanto que se discute la derivación de esta de la escuela *acintya-bhedābedha* de Caitanya Mahāprabhu en la Bengala del siglo XVI, el antecedente histórico y doctrinal por excelencia del movimiento Hare Krishna.

32 Para mayor precisión sobre este punto, véase concretamente: JUDAH, op. cit.

El movimiento *Kṛṣṇa-bhakti* o *Gauḍīya-vaiṣṇava* de Caitanya Mahaprabhu: sucesión discipular y sistema de creencias

Tal como es definida por los mismos devotos, la línea filosófica o de filiación doctrinal a la que pertenece el movimiento Hare Krishna es la *Brahma-madhva-gauḍīya-vaiṣṇava-sampradāya*. Es decir, arraiga en Brahmā, el creador, tiene como importante maestro (*ācārya*) precedente a Madhva, sigue el movimiento de Caitanya Mahaprabhu en Bengala (*gauḍīya-vaiṣṇava*) y se inscribe en el marco general de la tradición *vaiṣṇava* (adoradora de Viṣṇu-Kṛṣṇa) devocional-personalista.

Dentro de la línea tradicional de Madhva, sin ningún tipo de cambio o desarrollo, se encuentra la llamada *Tattvavāda-sampradāya*, con sede central en Uḍupi. Sin embargo, una de sus ramas filosóficas lleva hasta Mādhavendra Puri, quien fue maestro espiritual de Īśvara Purī, a su vez, el maestro espiritual de Caitanya Mahāprabhu. Por lo tanto, el germen de la línea *gauḍīya vaiṣṇava* lo encontramos en la figura de Mādhavendra Purī, el cual, en un principio, representa una derivación de la *sampradāya* de Madhva, ya que el comentario de este último al *Vedānta Sūtra* sirve para la *Tattvavāda-sampradāya*, pero no se ajusta a los principios doctrinales de los *gauḍīya vaiṣṇavas*. La escuela de Bengala, inicialmente, no había creído necesario seguir el ejemplo de las otras *sampradāyas* en la escritura de un comentario del *Vedānta-Sūtra* porque consideraba que el *Śrīmad-Bhāgavatam* o *Bhāgavata-Purāṇa* era el propio comentario de Vyāsa a su autorizado *Vedānta-Sūtra*. Pero llegó un momento en que, con el propósito de legitimar su posición metafísica particular, dicha escuela se vio obligada a escribir un comentario erudito sobre el *Vedānta-Sūtra*, tarea finalmente cumplida por Baladeva en su *Govinda-Bhāṣya*.

Y es precisamente en este comentario de Baladeva donde se establece la afiliación de Caitanya a la *sampradāya* de Madhva y se perfila una lista de *guru-paramparā* (línea de sucesión discipular) que se corresponde con la actualmente reconocida por el movimiento Hare Krishna³³. No obstante, estudiosos del vaishnavismo bengalí, como De³⁴ y Dimock³⁵, cuestionan la veracidad de los vínculos tradicionalmente establecidos entre Madhva y Caitanya; De, por ejemplo, sugiere más bien una aproximación o identificación de carácter instrumental de los *vaiṣṇavas* de Bengala a Madhva, derivada probablemente de su procedencia común de la escuela de Śāṅkara. Asimismo, con

33 Entre Madhva y Caitanya, esta línea de descendencia es la siguiente: Madhva (Ānanda-Tīrtha) - Padmanābha - Nṛhari - Mādhava - Akṣobhya - Jayatīrtha - Jñānasindhu - Mahānidhi (Dayānidhi) - Vidyānidhi - Rājendra - Jayadharmā - Puruṣottama - Brahmaṇya Tīrtha - Vyāsa Tīrtha - Lakṣmipati - Mādhavendra Purī - Īśvara Purī - Caitanya.

34 DE, op. cit.

35 DIMOCK, Edward C. Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal. **History of Religions**, Chicago, n. 3, 1963, p. 83-105; SINGER, op. cit.

relación a la mencionada cadena de sucesión discipular afirma: “Assim como a época desses *Madhva Gurus* é bem conhecida, a precisão histórica dessa lista pode ser facilmente contestada, e não há dúvida que a lista foi feita para a ocasião, principalmente com base em rumores e imaginação”³⁶.

Según De, no hay evidencias que confirmen la relación de Mādhavendra Purī e Īśvara Purī, los predecesores más inmediatos de Caitanya, con Madhva. Desde su punto de vista, por el contrario, estos habrían sido *sannyāsīs* (monjes renunciantes) śāṅkaritas coetáneos a Śrīdhara, quien, en su comentario del *Bhāgavata-Purāṇa* o *Srimad-Bhāgavatam*, intenta combinar las enseñanzas *advaita* de Śāṅkarācharya con el emocionalismo de los *Bhāgavatas*. En realidad, para este autor, la devoción a Nārāyaṇa o Kṛṣṇa nunca fue considerada contradictoria con el hecho de pertenecer a la escuela de Śāṅkara. Es más, muchos ascetas seguidores de Śāṅkara convienen en que el estado de realización *advaita* puede alcanzarse a través de la adoración personal de una deidad particular como una persona o un símbolo. Por otro lado, afirma que tanto Īśvara Purī como Keśava Bharati (*sannyāsa-guru* de Caitanya y, según De, asceta Śāṅkara) fueron posiblemente los que introdujeron a Caitanya Mahāprabhu en la tradición de *sannyāsa emocional*. Desde esta perspectiva, pues, Caitanya habría sido iniciado como *sannyāsī* Śāṅkara de la orden *Daśanami*. Esta interpretación también es compartida por Edward C. Dimock:

*Claims have been made that not only his followers, but Caitanya (1486-1533) himself, the most significant figure of the Bengal movement, belonged to the school of the great South Indian dualistic philosopher Madhva. This, however, was probably not the case. It was probably not until the relatively late (eighteenth-century) philosopher Baladeva Vidyābhūṣaṇa that such a relationship between the Bengal and Madhva schools became established; Caitanya himself, it is almost certain, was a member of a Śāṅkara Advaita order of samnyāsins*³⁷.

S. K. De también cita a Kavikarṇapūra (siglo XVI), quien en su *Gauragaṇoddeśa* asocia a Caitanya a la orden monástica de los *advaitavādīns* y no a los *tattvavādīns*, de filiación directa con Madhva, al tiempo que especifica diferentes secciones del *Caitanya Caritāmṛta* de Kṛṣṇadāsa Kavirāja (siglo XVII) donde Caitanya se califica a si mismo de asceta *māyāvādīn*. En definitiva, De identifica la figura de Caitanya Mahāprabhu con el impulso de un movimiento nuevo esencialmente independiente de

36 DE, op. cit., p. 11-12.

37 Tradução dos editores: “Afirmações têm sido feitas não somente por seus seguidores, mas também pelo próprio Caitanya (1486-1533), a figura mais significante do movimento de Bengala, de que ele pertenceria à escola de Madhva, o grande filósofo dualista do sul da Índia. Esse, contudo, não seria o caso. Tal fato não ocorreu até que o filósofo mais recente (século XVII) Baladeva Vidyābhūṣaṇa estabeleceu a relação entre as escolas de Bengala e do sul da Índia. O próprio Caitanya, com alguma certeza, era um membro da ordem Śāṅkara *Advaita* de *samnyāsins*.” (DIMOCK, op. cit., p. 41-42).

las cuatro escuelas *vaiṣṇavas* principales, si bien derivado del emocionalismo místico interpretado y establecido por una clase de *saṁnyāsis* devocionales, entre ellos Mādhavendra Purī, Īśvara Purī y Keśava Bharatī, como precedentes más inmediatos de Caitanya y afines a Śaṅkara:

It appears probable that in Baladeva's time differences of vaishnava opinion arose between the Bengal sect and other vaishnava sects at Vrndavana; and the question, which was hitherto of no importance, came to be mooted whether it was possible or desirable to affiliate the comparatively new Caitanya Sampradaya to the four recognized Vaishnava Sampradayas. The Bengal vaishnavas, for some reason or other, thought it convenient to acknowledge themselves as Madhvas [...] Madhvaism could not have proved congenial to the extremely emotional and erotic predilections of Bengal Vaishnavism, and it is a very doubtful if it ever had any influence on the thought and practice of Caitanyism; but now an authoritative declaration was made [el comentario de Baladeva al Vedānta-Sutra, Govinda-bhasya], which was hardly consistent with its earlier tradition and which hardly affected its essential doctrines in its subsequent history. It will be clear from what has been said above that, in spite of this belated acknowledgment, the Bengal school, like other vaishnava schools, derived its original inspiration from the Srimad-Bhāgavata itself, which is undoubtedly the fountain-source of all the mediaeval Vaishnava sects. The devotional interpretations of Sridhara were apparently accepted by a class of devotional Samnyasins, who first laid the foundations of a Vaishnava Bhakti movement in Bengal on the ultimate basis of the Srimad-Bhāgavata. Caitanya, himself a Samnyasin of this type, molded this movement into an entirely new shape by his own practice and experience of Bhakti³⁸.

38 Tradução dos organizadores: “Parece ser bem provável que na época de Baladeva surgiu uma diferença de opinião entre os *vaishnavas* da seita de Bengala e os de outras seitas *vaishnavas* de Vrndavana. Uma questão, que até então não era de importância, gerou o debate sobre se era possível ou desejável se afiliar à *sampradaya* de Caitanya, que era comparativamente nova em relação com as quatro *sampradayas vaishnavas* reconhecidas. Os *vaishnavas* de Bengala, por alguma razão, consideravam conveniente serem conhecidos como Madhvas [...] O Madhvavismo não se provou adequado às predileções extremamente emocionais e eróticas do vaishnavismo bengali e era bem questionável ele ter tido qualquer influência no pensamento e prática do Caitanyismo. Mas agora houve uma declaração autorizada [o comentário de Baladeva ao *Vedānta-Sutra, Govinda-bhasya*], que era inconsistente com sua tradição anterior e que em quase nada afetou as suas doutrinas essenciais em sua história subsequente. Ficou bem claro pelo que foi dito sobre isso que, apesar desse reconhecimento tardio, a escola Bengali, como outras escolas *vaishnavas*, obteve a sua inspiração original do próprio *Srimad-Bhāgavata*, que, sem dúvida alguma, é a fonte original de todas as seitas *vaishnavas* medievais. As interpretações devocionais de *Sridhara* aparentemente foram aceitas por uma classe de *saṁnyasins* devocionais, que primeiramente estabeleceram as bases de um movimento *Vaishnava Bhakti* em Bengala tendo como base última o *Srimad-Bhāgavata*. O próprio Caitanya, que era um *saṁnyasin* desse tipo, moldou esse movimento de uma forma inteiramente nova, com base em sua própria prática e experiência de *bhakti*.” (DE, op. cit., p. 17-18).

Sin embargo, también hay que decir que la pertenencia inicial a una escuela o tradición filosófico-religiosa determinada no implica necesariamente la asunción final de sus presupuestos. En este sentido, como reconocerá después este mismo autor, la forma definitiva que Caitanya da al sistema *acintya-bhedābheda* poco tiene que ver con el extremo *advaita-vāda* de Śaṅkarācārya. Por otro lado, sean la fuente de inspiración primaria o no, los principios fundamentales de la *sampradāya* de Madhva son los que anticipan con más claridad la doctrina devocional de Caitanya. Así los resume Vyāsarāya (1478-1539), uno de sus principales seguidores:

En el sistema de Sri Madhva, Hari (Viṣṇu) es el ser supremo; el mundo es real; la diferencia es cierta; el conjunto de las almas depende de Hari; existen grados de superioridad e inferioridad entre ellas; la liberación consiste en el gozo del alma de su bienaventuranza innata; la devoción sin tacha es el medio para obtenerla; la percepción, la inferencia y el testimonio verbal son las tres formas de conocimiento; y Hari sólo es cognoscible por medio del *Veda*³⁹.

El *Vedānta* de Madhva se denomina *dvaita*, ya que en él es fundamental el concepto de diferencia (*bheda*). El sistema *Advaita-Vedānta* implica realismo, es decir, cree en la realidad del mundo externo. Y es también teísta, pues tiene fe en un Dios personal como única realidad independiente. Madhva hizo una exposición sistemática del *Advaita-Vedānta* en 27 obras, que reciben el nombre de *Sarva-mūla*. Asimismo, distinguió entre buenas escrituras y malas escrituras, aquellas que presentan doctrinas contrarias a las primeras. Para él, buenas escrituras (*sat-āgama*) son el *Vedo*, la *Épica*, el *Pañcarātra-āgama*, el *Viṣṇu-Purāṇa* y otros textos que las siguen. En lo relativo a enseñanza práctica, estableció que el alma se salva gracias al conocimiento, el cual depende de Dios y permanece bajo su control. El conocimiento correcto conduce al amor a Dios, y el amor o *bhakti* es el medio para conseguir la liberación. Una vez alcanzada la dimensión celestial, la diferencia esencial entre las almas continúa manteniéndose, aunque bajo el reino de la armonía: “Los tipos de almas en el mundo de la bienaventuranza son diversos y de diferentes grados. No obstante, no hay entre ellos desacuerdo, pues todas conocen a *Brahman* y están libres de imperfecciones”⁴⁰.

Pero si el nexo filosófico de Madhva con Mādhavendra Purī e Īśvara Purī no es del todo claro, parece innegable que estos últimos son los precedentes espirituales directos y más inmediatos de Caitanya. Mādhavendra Purī, precisamente, fue quien empezó a enfatizar la teoría de los *rasas* (sentimientos), aspecto central en el caitanyismo. El concepto de *rasa* deriva del término *bhāva*, que en sánscrito indica una intensa emoción personal transformada por las cualidades de la poesía en una condición de pura satisfacción estética. Así, por ejemplo, el dolor puede ser transformado

39 MAHADEVAN, op. cit., p. 159.

40 Ibidem, p. 167.

en la experiencia de tragedia, el humor en comedia y el deseo sexual en la experiencia del erotismo. De forma similar, el deseo sexual puede ser transformado en amor dulce o erótico (*śṛṅgāra* o *mādhura-bhakti*) por Kṛṣṇa: la sublimación del amor sexual humano en lo divino, o trascendente, amor erótico⁴¹. Los *vaiṣṇavas* de Bengala adoptaron esta terminología poética en su idea de realización religiosa. Para ellos, *bhāva* es la actividad de adoración que el *bhakta* (devoto) asume respecto a Kṛṣṇa, y *rasa* es la experiencia de plena felicidad en las relaciones entre ambos⁴².

Así pues, la forma de vaishnavismo que crece en Bengala (*gauḍīya*) desarrolla una teología que enfatiza la devoción y las relaciones amorosas entre el devoto y Kṛṣṇa, en la cual las categorías de experiencia estética descritas en la poesía clásica (*kāvya*) son aplicadas a la experiencia religiosa devocional. En este marco, se distinguen cinco *bhāvas* o *rasas* principales: *śānta-rasa*, las emociones que un adorador siente cuando considera a Kṛṣṇa como la suprema deidad: conciencia, humildad e insignificancia; *dāsyā-rasa*, los sentimientos que un sirviente experimenta hacia el maestro: respeto, subordinación y dedicación; *vātsalya-rasa*, relativo a la afición derivada de la paternidad o la maternidad, análoga a la de los padres adoptivos de Kṛṣṇa en Vṛndāvana; *sākhya-rasa*, o la relación de amistad que los devotos muy avanzados pueden conseguir con Kṛṣṇa; y *mādhurya-rasa*, el más elevado y más íntimo estado devocional o de amor; simboliza el amor que las *gopīs* sienten por Kṛṣṇa.

A través de la descripción de las *līlās* (recreaciones, pasatiempos) de Kṛṣṇa en Vṛndāvan, Mathurā y Dvārakā, el *Bhāgavata-Purāṇa* ilustra con detalle cada uno de los mencionados niveles de relación y grados de intimidad con Kṛṣṇa. Pues bien, de forma similar, empezando con una inclinación natural hacia una u otra de estas relaciones esenciales, el *bhakta* va ganando disciplina en su conducta, de manera que se convierte en sirviente, pariente, amigo o amante de Kṛṣṇa. Con un *bhāva* o *rasa*, el devoto asume la actitud de una de estas intimidades hacia Kṛṣṇa, aquella que le es más adecuada. Y, mediante este *bhāva*, el adorador experimenta el amor que los personajes que aparecen en el *Bhāgavata-Purāṇa* sienten eternamente por Kṛṣṇa. Esto incluye la creencia de que Caitanya, en su *bhāva* de Rādhā, se encarnó en Rādhā misma y así conoció con toda profundidad la emoción experimentada por ella en su amor por Kṛṣṇa. De ahí que tradicionalmente se identifique a Caitanya con Rādhā y Kṛṣṇa en un solo cuerpo.

Pero es la importancia del último *rasa*, el *mādhurya-rasa*, la que, a diferencia de las otras *sampradāyas*, fue especialmente remarcada en Bengala por Mādhavendra Purī y por el propio Caitanya Mahāprabhu. Este *rasa* contiene a todos los demás y se manifiesta sobre todo en la forma de Kṛṣṇa en Vṛndāvana. A su vez, se subdivide en dos modalidades de relación amorosa: la conyugal (*svakīyā*: amor-en-unión) y

41 FLOOD, Gavin. **An introduction to hinduism**. New York: Cambridge University Press, 1996.

42 DIMOCK, op. cit.

la de amante (*parakīyā*: amor-en-separación). La primera se asocia al matrimonio y la segunda al adulterio. Queriendo a Kṛṣṇa, Rādhā desobedece su deber de esposa (*strīdharmā*) por el amor a Dios, trascendente a toda obligación social. El amor entre Rādhā y Kṛṣṇa es, pues, amor-en-separación caracterizado por el anhelo, como el anhelo de las almas por el Señor representa la más elevada espiritualidad humana.

Caitanya explicó que la forma más sublime de querer a Kṛṣṇa era la de Rādhā y las *gopīs*, es decir, la de amante o *parakīya*, pues el sacrificio voluntario de su reputación avalaba la fuerza y la determinación de su amor ideal a la Divinidad. De manera similar a las *gopīs*, los devotos pueden llegar a este plano de íntima relación con Kṛṣṇa, donde lo ven como su amante y tienen los sentimientos que tendría un amante por la persona querida. Esto, sin embargo, se considera solo factible y moralmente aceptable en un estado de *conciencia pura* y en un sentido plenamente espiritual, no mundano-material-lujurioso⁴³. De otra forma, por ejemplo, interpretaciones alternativas de la modalidad *parakīya* pueden llevar a prácticas religiosas tan discutidas como los muchos cultos *sahajiyā-vaiṣṇava*, cuyo misticismo erótico incluye la legitimación de la sexualidad extramarital como una forma de conseguir la autorrealización⁴⁴.

43 Bhaktivedānta Swami explica la diferencia entre la significación material y la significación trascendental de estas intimidades de la manera siguiente: “When Kṛṣṇa sees that both Rādhārāṇī and Her associates are pleased by His association He becomes more satisfied. Such association and loving reciprocation have nothing to do with material lust although it resembles the material union between man and woman. It is only because of that similarity that such reciprocation is sometimes called, in transcendental language, transcendental lust. As explained in Gauṭamīya-tantra (1.2.285): ‘Lust means attachment to one’s personal sense gratification. But as far as Rādhārāṇī and Her associates are concerned, they did not desire personal sense gratification. They only wanted to satisfy, Kṛṣṇa’”. Traducción de los editores: “Cuando Kṛṣṇa ve que tanto Rādhārāṇī como Sus asociadas ficam satisfeitas ao se associarem com Ele, Ele fica mais satisfeito. Tal associação e reciprocación amorosa não tem nada a ver com a luxúria material, apesar da sua semelhança com a união material entre um homem e uma mulher. É unicamente devido a essa similaridade que tal reciprocación é chamada, na linguagem transcendental, de luxúria transcendental. Como explicado no *Gauṭamīya-tantra* (1.2.285): ‘Luxúria significa apego à sua própria gratificação dos sentidos. Mas, no que diz respeito a Rādhārāṇī e Sus asociadas, elas não desejam gratificação pessoal dos sentidos. Elas somente querem satisfazer a Kṛṣṇa.’” (ROSEN, op. cit., p. 208).

44 Los *sahajiyā*, una secta tántrica *vaiṣṇava*, sostienen que la unión sexual ritual puede superar la dualidad y refleja la unión divina de Rādhā y Kṛṣṇa. Hay que decir, sin embargo, que no se ha constatado con firmeza ninguna vinculación del movimiento de Caitanya con el desarrollo de prácticas rituales relacionadas con el erotismo y el sexo. Por el contrario, más bien se dice que Caitanya se distinguió por su oposición radical al contacto con mujeres y pidió la misma actitud a sus discípulos (JUDAH, op. cit.). De acuerdo a sus votos de renuncia y a su ascetismo, no parece nada probable que aprobara tales ideas y prácticas tántricas o *sahajiyās*, aunque no se descarta que tuviera alguna influencia general en estos dogmas eróticos (DE, op. cit.). A este respecto, véase concretamente: DIMOCK, op. cit. El autor defiende una teoría de mutua influencia doctrinal y práctica entre los cultos *sahajiyā* previos al caitanyismo y el vaishnavismo ortodoxo identificado con los *gauḍīya vaiṣṇavas*. No obstante, Bhaktivedānta Swami, en una conferencia dada en Mayapur el 27 de marzo de 1975, desmarcó claramente el pensamiento de Caitanya de los movimientos *pseudo devocionales* que no siguen los principios de las escrituras védicas autorizadas, entre ellos, los *sahajiyā*: “Sri Bhaktivinoda Thakura ha condenado a tales plagiarios. Hay muchas *apa-sampradāyas*, sectas desviadas, cuyos seguidores fingen ser devotos de Caitanya Mahāprabhu. ¿Quiénes son?, *Āula*, *Bāula*, *Kartābhajā*, *neḍā*, *daraveśa*, *sāni*, *sahajiyā*, *sakhibhekī*, *smārta*, *jāta-gosaṇi*, *ativāḍī*, *cūḍādhāri*, y *gaurāṅga-nāgarī*. Bhaktivinoda afirma: ‘No

Descendiente espiritual de Mādhavendra Purī e Īśvara Purī, pues, Caitanya Mahāprabhu (1486-1533) fue el gran revitalizador del movimiento *Kṛṣṇa-bhakti* en la Bengala del siglo XVI⁴⁵, en un contexto caracterizado por la notable decadencia de la vida religiosa y por la tiranía social del brahmanismo dominante⁴⁶. Viśvambhara Miśra, como era conocido antes de su iniciación como monje asceta, nació en el mes de *phālguna* (febrero-marzo) del año 1486 en Navadvīpa (Nabadwīp), una población famosa en la India como centro de saber en general y, en particular, como sede de la escuela de Filosofía *Navya-nyāya*. La familia de Viśvambhara fue pía y respetada, de arraigada fe *vaiṣṇava*. Parece ser que durante la infancia recibió principalmente una educación en gramática, hecho del todo usual en la formación de un niño *brāhmaṇa* de la época. Sus biógrafos acostumbra a calificarlo de estudiante avanzado y brillante.

Se casó joven, pero su esposa Lakṣmī murió poco tiempo después —probablemente a causa de una picadura de serpiente— mientras él estaba de viaje al este de Bengala. Tras volver a Navadvīpa, y a petición de su madre, se casó por segunda vez. A los 22 años hizo un viaje a Gaya para efectuar los ritos funerarios de su padre. Allí aceptó como maestro espiritual a Īśvara Purī, el cual lo inició en el *mantra Gopāla* de 10 sílabas. Después volvió a su ciudad natal de Navadvīpa, en Bengala, donde empezó a desarrollar una frenética actividad devocional junto a sus seguidores. Durante un año, vivió en absoluto entusiasmo religioso, cantando canciones devocionales y bai-

me reúno con esa clase de personas'. Después de la desaparición de Sri Caitanya Mahāprabhu aparecieron muchas *apa-sampradāyas*. Por consiguiente, hemos de ser cuidadosos en grado sumo y no dejemos engañar" (PRABHUPADA, A.C.B.S. **Back to Godhead**. BBT, mar./abr., 1993).

45 Caitanya, a pesar de ser reconocido como la máxima figura del vaishnavismo de Bengala, no fue su iniciador. Como tampoco fue el fundador de ninguna orden en sentido formal, si bien estableció con solidez el vaishnavismo *gauḍīya* y determinó su estilo y sabor (FLOOD, op. cit.). De hecho, el primer gran trabajo conocido es el *Gītā Govinda* de Jayadeva (poeta de finales del siglo XII), mencionado por el caitanyismo como una de las fuentes de su inspiración religiosa. Con anterioridad a este autor, una referencia a Rādhā y Kṛṣṇa en sánscrito la encontramos en el siglo XI de la mano de otro poeta, Dimboka. Jayadeva es un poeta de la corte del rey Lakṣmanasena (1179-1209) que usa las convenciones lingüísticas y metafóricas formales de la tradición clásica (*kāvya*) para expresar el amor de Rādhā por Kṛṣṇa y, subsiguientemente, del devoto por Kṛṣṇa. La tradición poética iniciada por Jayadeva continuó particularmente con la poesía bengalí de Caṇḍidāsa y de Vidyāpati (siglos XIV-XV). Esta poesía quiere reflejar el profundo anhelo de Rādhā y del devoto por Kṛṣṇa, característica esencial del *bhakti*.

46 Durante los siglos previos a Caitanya, Bengala fue saqueada por una cultura y por una religión extranjeras. Los invasores musulmanes buscaron suplantar la cultura y la religión hindús, mientras los brahmanes (la casta brahmánica o sacerdotal) dominaban el orden social y procuraban mantener la rigidez del sistema de castas y su liderazgo político. En el ámbito popular, pues, predominaban la opresión y las fuertes restricciones, tanto extranjeras como autóctonas. En este contexto, el vaishnavismo se convirtió en el movimiento más significativo en Bengala. A pesar de su reducido número, los *vaiṣṇavas* se fueron organizando en pequeños grupos y siguieron las lecturas del *Bhāgavata-Purāṇa*. Con la salvedad de estos colectivos *vaiṣṇavas*, la religión hindú en el tiempo de Caitanya se había deteriorado considerablemente y predominaban los cultos esotéricos del budismo tántrico y de origen aborígen, que con frecuencia incluían las orgias como práctica ritual ordinaria (cf. JUDAH, op. cit.).

lando extáticamente en alabanza a Kṛṣṇa. El año 1510 fue iniciado como renunciante (*sannyāsi*) por Keśava Bhāratī y adoptó el nombre espiritual de Kṛṣṇa-Caitanya.

Poco después se estableció en Puri, Orissa, una ciudad cercana a Navadvīpa. A excepción de un largo peregrinaje al sur, pasó el resto de sus días en Puri, donde periódicamente recibía las visitas de sus hermanos espirituales y discípulos de Bengala, sobre todo con motivo de la celebración anual del Festival de los Carros de Jagannātha. Murió el año 1533 por causa desconocida. Algunos dicen que fue absorbido por la gran imagen de Jagannātha, otros que desapareció en el mar. La biografía menos ortodoxa (el *Caitanya-maṅgala* de Jayānanda), y quizás la más ajustada a los hechos, afirma que Caitanya se hirió en un pie mientras bailaba frenéticamente y murió a causa de una infección⁴⁷.

Sin embargo, más que sus actos en vida, lo realmente importante en la figura de Caitanya Mahāprabhu es el carácter inmortal y divino que en su tiempo se le atribuyó —y que todavía hoy le atribuyen los *gauḍīya vaiṣṇavas* y los miembros del movimiento Hare Krishna—. En efecto, mientras vivió, algunos pensaban que se trataba de un *avatāra*, una encarnación de Kṛṣṇa; otros, que era Kṛṣṇa mismo. Y lo que es aún más relevante: algunos lo veían como Rādhā y Kṛṣṇa en la más íntima unión posible, en un solo cuerpo. Todas estas imágenes de Caitanya no son extrañas si tenemos en cuenta que, según fuentes próximas al movimiento Hare Kṛṣṇa, las escrituras védicas ya profetizaban el descenso a la Tierra de una encarnación divina con la misión de propagar las prácticas religiosas adecuadas a la era de *Kalī*:

These scriptures predicted that an incarnation of the Absolute Truth would descend (avatar) to teach the chanting of spiritual sound vibrations, mantra meditation, as a yogic science. When done congregationally, it is called sankirtan, and when done as a private meditation, quietly and on prayer beads, it is called japa. Both forms of chanting (kirtan) were eventually taught by Shri Chaitanya Mahāprabhu and systematically expounded upon by the Six Gosvāmīs of Vrindavan.

Having fulfilled the prophesy of scripture, which not only predicted His sankirtan mission but also specifically mentioned His parentage and some of His esoteric activities, Shri Chaitanya was gradually accepted as a dual manifestation of Radha and Krishna by His intimate followers. In fact, Shri Chaitanya's most important biographers, such as Vrindavandas Thakur, Shri Murari Gupta, Lochandas Thakur, and especially Shrila Krishnadas Kaviraj, have pointed out that both the female manifestation of God (Shrimati Radharani) and the male manifestation (Shri Krishna) dance together in the one body of Chaitanya Mahāprabhu⁴⁸.

47 Sobre la biografía de Caitanya enmarcada en su contexto social e histórico, véase DE, 1942. Y en lo que respecta a fuentes oficiales del movimiento Hare Krishna: PRABHUPADA, 1983.

48 Tradução dos organizadores: “Essas escrituras predisseram que uma encarnação da Verdade Absoluta iria descer (*avatar*) para ensinar o cantar de vibrações sonoras espirituais, meditação em mantras, como uma

Caitanya desarrolló un movimiento eminentemente devocional y emocional en torno al canto y el baile público de los *santos nombres de Dios* (Kṛṣṇa) o *sankīrtana*⁴⁹ de la doctrina de la *diferencia y no diferencia incomprensibles* (*acintya-bhedābheda*), que describe la relación de las almas con el mundo, por un lado, y con Dios por otro; la relación entre la causa y el efecto, entre el todo y la parte y entre el poseedor de un poder (*śāktimat*) y el poder (*śakti*)⁵⁰.

El foco central de la devoción *gauḍīya vaiṣṇava* es el amor entre Rādhā y Kṛṣṇa; un amor con un fuerte componente erótico, a pesar de que se trate de un erotismo entendido como trascendente y no mundano. La liberación para los *gauḍīya vaiṣṇava* es la experiencia extática constante del juego amoroso divino (*līla*) entre Rādhā y Kṛṣṇa en un único cuerpo perfecto o espiritual. Este amor erótico y la atracción entre Rādhā y Kṛṣṇa es *amor puro* (*prema*) y se opone al amor mundano, impregnado por el *deseo egoísta* (*kāma*). Kṛṣṇa es el Señor Supremo (no simplemente un *avatāra* de Viṣṇu) que crea, mantiene y destruye el cosmos sucesivamente. Rādhā, por su parte, es el *poder renovador o regenerador* de Kṛṣṇa a través del cual el universo se manifiesta, y aunque ambos están unidos, son diferentes. Además, las relaciones entre el Señor como *poseedor de un poder* (*śāktimat*) y Rādhā como su poder (*śakti*), y entre el devoto y el Señor, constituyen la mencionada “inconcebible diferencia-en-identidad” (*acintya-bheda-abheda*)⁵¹.

En opinión de Dimock⁵², este movimiento entusiasta tiene tres características básicas: a) se expresa a través del lenguaje vulgar, no en sánscrito; b) rechaza el rol del brahmane o sacerdote como intermediario entre Dios y los hombres, y con frecuencia va más allá oponiéndose completamente al sistema de castas; y c) propone una religión emocional, con el canto y el baile como parte de la búsqueda de una comunión extática e inmediata con la Divinidad. Todos estos rasgos, a los cuales

ciência iogue. Quando feito de uma forma congregacional, era conhecido como *sankirtan*, e quando feito como meditação privada, silenciosamente e em contas de preces, chamava-se *japa*. Ambas as formas de cantar (*kirtan*) foram ensinadas por Shri Chaitanya Mahāprabhu e sistematizadas pelos seis Gosvāmīs de Vrindavan.

Tendo cumprido as profecias das escrituras, que não somente previram Sua missão de *sankirtan*, mas também mencionaram especificamente a Sua ascendência e algumas de Suas atividades esotéricas, Shri Chaitanya foi aceito gradualmente como uma manifestação dual de Radha e Krishna pelos Seus seguidores íntimos. Na verdade, os biógrafos mais importantes de Shri Chaitanya, tais como Vrindavandas Thakur, Shri Murari Gupta, Lochandas Thakur, e principalmente Shri Krishna Das Kaviraj, indicaram que tanto a manifestação feminina de Deus (Shrimati Radharani), como a manifestação masculina (Shri Krishna) dançavam juntas no único corpo de Chaitanya Mahāprabhu.” (ROSEN, op. cit., p. 14-15).

49 Este *gran canto de liberación de la mente*, o *mahā-mantra*, está compuesto por los nombres de Dios (Kṛṣṇa y Rāma) y por su energía interna (Hare), y sigue la conocida secuencia: *Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare, Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare*.

50 MAHADEVAN, op. cit.

51 FLOOD, op. cit.

52 DIMOCK, op. cit.

habría que añadir el hecho de reclutar sobre todo miembros de las clases más desfavorecidas, lo distinguirían de otros movimientos coetáneos, especialmente en lo relativo al mensaje espiritual y a la doctrina social. De hecho, la fuente central, el *Bhāgavata-Purāṇa*, no solo no representa el punto de vista de la ortodoxia social y económica establecida, sino que ricos y poderosos, eruditos y partidarios influyentes del *statu quo* aparecen como los principales oponentes de la religión devocional tal como es presentada en el *Bhāgavata*; es decir, como un elogio a la pobreza y a la compasión por el angustiado o desfavorecido socialmente⁵³.

Las enseñanzas de Caitanya quedan contenidas en su poema devocional de 10 versos *Daśamūla-śloka*, también conocido como *Śikṣāṣṭakam*. Pero fueron Jīva Gosvāmī y Baladeva, entre otros, quienes expusieron la filosofía de Caitanya de manera sistemática. En efecto, Caitanya dejó un movimiento relativamente sólido, con un número considerable de comunidades espirituales y seguidores. Algunos de estos seguidores, los llamados Seis Gosvāmīs de Vṛndāvana⁵⁴, fijaron su doctrina *bhakti*, que continuó siendo transmitida a través de una larga cadena de discípulos. Uno de los seis *gosvāmīs*, Jīva, el teólogo más significativo de la escuela de Bengala, rechazó categóricamente todas las pruebas y argumentos teológicos tradicionales (*pramāṇa*), excepto *śabda* (palabra) o revelación directa. Entre los textos que se incluyen en esta revelación, los primeros y únicos son los *Vedas* y los *Purāṇas*. Y de estos dos, según Jīva Gosvāmī, los *Purāṇas* son los superiores, completan los *Vedas*. De todos los *Purāṇas*, el *Bhāgavata* es el mayor, revela todos los *Vedas*, toda la tradición y todos los *Purāṇas*. Es el comentario de Vyāsa en su *Vedānta-Sūtra*; para muchos, la revelación misma de la verdad absoluta⁵⁵.

Así pues, alineado con la tradición *bhakti* que representa el *Bhāgavata-Purāṇa*, el *revival* de religión devocional que Caitanya inspiró en Bengala fue tan poderoso que llegó a alcanzar la mayor parte de la India oriental. Como rasgo central del pensamiento de los *vaiṣṇavas* de Bengala, hay que decir que, para ellos, la Divinidad tiene un triple aspecto, tres gradaciones de realidad conocidas como *Brahman*, *Paramātmān* y *Bhagavan*. De estas, *Bhagavan* es la más elevada, mientras que la verdadera forma o verdadera esencia (*svarūpa*) de *Bhagavan* es Kṛṣṇa, la Suprema Personalidad de Dios. A diferencia del sistema *advaita* o no dualista, *Bhagavan* es concebido como poseedor de infinitas cualidades e infinitos poderes energéticos, llamados *śaktis*.

Los *śaktis* divinos tienen a su vez tres gradaciones básicas: *svarūpa-śakti*, *māyā-śakti* y *jīva-śakti*. El primero, también llamado *cit-śakti*, existe eternamente en *Bhagavan* y

53 HOPKINS, op. cit.

54 Los siguientes por orden cronológico: Sanātana Gosvāmī (1488-1558), Rūpa Gosvāmī (1489-1564), Raghunātha Dāsa Gosvāmī (1495-1571), Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmī (1503-1578), Raghunātha Bhaṭṭa Gosvāmī (1505-1579) y Jīva Gosvāmī (1513-1598). Para un análisis exhaustivo de sus vidas y obras, véase: DE, op. cit. Y también la hagiografía oficial de cada uno de ellos en: ROSEN, op. cit.

55 DIMOCK, op. cit.

es el causante de todas sus *līlās* o recreaciones; representa el poder interno y personal del Señor. En correspondencia a los tres elementos de la naturaleza material de Dios, *sat* (ser, existencia), *cit* (conciencia) y *ānanda* (felicidad), existen tres aspectos de Su *śakti*, es decir, *sandhinī*, *saṁvit* y *hlādinī*. A través de estos, mantiene, conoce y disfruta Su propia existencia, conciencia y bienaventuranza, así como las de los otros seres. El segundo, *māyā-śakti*, es Su poder inconsciente y el responsable del universo material; representa el poder externo de Dios y tiene dos aspectos, el cósmico (*guṇa-maya*), mediante el cual crea el universo a partir de las tres cualidades de la naturaleza (*sattva*, *rajas* y *tamas*)⁵⁶, y el individual (*jīva-maya*), responsable de que el alma se olvide de su verdadera naturaleza y pruebe los aspectos dulces y amargos de la vida. *Māyā-śakti*, pues, se relaciona con el mundo material y es la causa del placer y del dolor de la vida mundana; es precisamente el poder que esconde al alma individual (*jīva*) la verdad básica según la cual ella es por naturaleza una parte de la Divinidad. Este tipo de *śakti* solo es experimentado en planos inferiores de existencia, y bajo su influencia el *svarūpa* de *Bhagavan* no puede ser percibido. Por último, el *jīva-śakti* de *Bhagavan* forma la esencia de las almas finitas y se encuentra entre las otras dos *śaktis*. Se relaciona con el alma individual, que no está ni completamente dentro ni completamente fuera de la Divinidad.

Según este sistema doctrinal, el alma individual es parte de *Bhagavan*, comparte con Él algunas de sus cualidades, la más elevada de las cuales es *ānanda* o felicidad absoluta. Si la *jīva* consigue liberarse del poder de *maya* (ilusión), puede comprender su verdadera relación *ānanda* con Dios. Una vez liberada, el alma no se verá nunca más afectada por *māyā-śakti*, sino solamente por el *svarūpa-śakti* de *Bhagavan*. El mejor camino para conseguir la liberación completa es el *bhakti*, la devoción, que se considera muy superior a los del conocimiento o la contemplación. Estos son inútiles a menos que sean santificados por *bhakti*, el cual, por otro lado, no es un estado pasivo sino de adoración activa a la deidad. El punto culminante de la devoción implica rendirse completamente e incondicionalmente a Dios (Kṛṣṇa): “*Kevala* o *Śuddha bhakti* no solo es un medio; es también el objetivo humano final, que trasciende incluso la liberación. Quien lo realiza no desea otra cosa que servir exclusivamente a Kṛṣṇa”⁵⁷.

56 La doctrina cosmológica *Triguṇa* distingue entre *sattva*, que implica claridad, ligereza, pureza, existencia armónica, etc., y es responsable de presentar *prakṛti* (la materia primitiva) y de mantener su evolución; *rajas* (emoción, energía y acción), que es el origen de toda actividad, y *tamas* (la oscuridad y la inercia), responsable de toda pasividad y restricción. La *Bhagavad-Gītā* equipara estos conceptos a las tres cualidades inherentes a la materia que mantienen sujeto al ego en el cuerpo y al alma individual en la naturaleza: armonía (*sattva*), a la que pertenecen la verdad y la felicidad, tiene como fruto el bien y de ella dimana el conocimiento; emoción (*rajas*), a la cual pertenecen las acciones y su resultado, tiene como fruto el dolor, el desagrado y la inquietud y de ella proviene el deseo; e inercia (*tamas*), relativa a la apatía, la estupidez y la indolencia, que tiene como resultado la ignorancia y de la cual derivan la ilusión y la locura.

57 MAHADEVAN, op. cit., p. 171.

Ahora bien, aunque el alma se considere parte de *Bhagavan*, entre esta y la Divinidad (Kṛṣṇa) existe una diferencia simultánea (*bhedābheda*) que es esencialmente incomprensible (*acintya*) para la mente humana. Así, cuando *jīva* consigue liberarse de la ilusión, se sitúa *cerca* de *Bhagavan*, adopta una actitud perpetua de adoración de *Bhagavan*, pero no se convierte, como dicen los *advaitas*, en lo mismo⁵⁸. Mahadevan nos acerca a las bases de la doctrina *acintya-bhedābheda* a través de la metáfora:

Las almas están relacionadas con Dios como las chispas con el fuego o como las partes con el todo. Son sujetos de conocimiento y también agentes. Aunque su poder se deriva de Dios, como seres son distintas de Dios y eternas. Aun después de la liberación, conservan su independencia. Su verdadera alegría es servir al Señor (*sevānanda*) [...] El calor no es idéntico al fuego ni distinto de él. Así es la relación del mundo de las almas y la materia con Dios. Es imposible concebir esta relación bajo algunas de las categorías de diferencia absoluta e indiferencia absoluta⁵⁹.

Análogamente, el *Bhagavad-Gītā* se refiere a los conceptos de identidad y diferencia inconcebibles o de identidad e individualidad simultáneas (*acintya-bheda* y *acintya-tattva*) para explicar la doctrina de la dualidad inherente a Kṛṣṇa. De este modo, por un lado, se dice que Kṛṣṇa es el todo, pero independiente, es decir, que no permanece sujeto a la naturaleza material y, por otro, que no está dividido, pero es como si lo estuviese, pues habita en forma de superalma (*paramātma*, el Yo Supremo) en el corazón de todos los hombres. Bhaktivedānta Swami lo resume en los siguientes términos:

Todas las concepciones acerca de la Verdad Absoluta — el *Brahman* impersonal, el *Paramātma* localizado y cualquier otra concepción trascendental— existen dentro de la categoría a la que se entiende a la Suprema Personalidad de Dios. Aunque a simple vista la Suprema Personalidad de Dios, la entidad viviente, la naturaleza material y el tiempo parecen ser diferentes, nada es diferente del Supremo. Pero el Supremo siempre es diferente de todo. La filosofía del Señor Caitanya es la de *identidad y diferencia inconcebibles*. Ese sistema filosófico constituye el conocimiento perfecto acerca de la Verdad Absoluta⁶⁰.

En su posición original, la entidad viviente es espíritu puro. Ella es como una partícula atómica del Espíritu Supremo. Se puede decir, entonces, que el Señor Kṛṣṇa

58 DIMOCK, op. cit.

59 MAHADEVAN, op. cit., 171.

60 PRABHUPADA, Bhaktivedānta Swami. **El Bhagavad-gita tal como es** [online]. Verso 18.78. Disponible en: <http://gitabase.com/esp/BG/18/78>. Acceso en: 3 jun. 2020.

es como el Sol y que las entidades vivientes son como la luz del Sol. Puesto que las entidades vivientes son la energía marginal de Kṛṣṇa, tienen la tendencia a estar en contacto, o bien con la energía material, o bien con la energía espiritual. En otras palabras, la entidad viviente se encuentra entre las dos energías del Señor y, como pertenece a la energía superior del Señor, tiene una partícula de independencia. Mediante el buen uso de esa independencia, ella se pone bajo las órdenes directas de Kṛṣṇa. De ese modo alcanza su condición normal en la potencia dadora de placer.

Por otra parte, de acuerdo a Rūpa Gosvāmī, la conciencia de Kṛṣṇa se desarrolla a través de tres pasos: 1. *Sādhana-bhakti*, devoción en práctica; 2. *Bhāva-bhakti*, devoción en éxtasis; 3. *Prema-bhakti*, devoción en amor puro por Dios. *Sādhana-bhakti*, además, se divide en *Vaidhi-bhakti* y *Rāgānugā-bhakti*, de manera que, cuando el devoto desarrolla el nivel de *rāgānugā*, el estado superior, la relación personal directa con Kṛṣṇa se hace efectiva y puede adoptar las diversas variantes de *rasa* anteriormente citadas. *Rāgānugā-bhakti* se refiere al amor erótico, pasional y plenamente consumado por Kṛṣṇa, diferente a la devoción guiada por las reglas y regulaciones (*vidhi*) de las escrituras, llamadas *vaidhi-bhakti*. En *rāgānugā-bhakti* Kṛṣṇa puede establecer una relación íntima y estrecha con el devoto como un amante, mientras que en *vaidhi-bhakti* Kṛṣṇa es percibido como un poderoso y majestuoso rey. Ambos pasos llevan a la salvación, aunque la devoción pasional es más elevada que el acercamiento formal y pone en contacto directo con Kṛṣṇa.

Pero, según Rosen⁶¹, el propósito fundamental de Caitanya fue introducir un único *sthāyī-bhāva*, el *bhāva* sobre el cual se basan las cinco *rasas* principales y que indica una relación permanente de amor puro por Kṛṣṇa. Además de las tres *rasas* superiores (*sākhya-rasa*, *vātsalya-rasa* y *mādhurya-rasa*), Caitanya habría revelado el *bhāvollas-rati* o aquel estado en que el amor por Rādhā suplanta el que se tiene por Kṛṣṇa. En la teología de la Conciencia de Kṛṣṇa, se describe como *mañjarī-bhāva* para hacer referencia a una clase especial de *gopīs*, cuyo amor por Rādhā o Rādhārāṇi se sitúa en un nivel tan supremo (*bhāvollas-rati*) que solo desean dirigirlo hacia Kṛṣṇa, sin considerar su propia relación con Él. Esta actitud *mañjarī-bhāva* demuestra la pureza del apego de dichas *gopīs* por Kṛṣṇa, ya que su placer trascendental radica en el hecho de ver a Rādhā y Kṛṣṇa juntos.

De forma similar, Caitanya Mahaprabhu había enfatizado el estado *mañjarī-bhāva* como posición más elevada de servicio devocional equiparándolo al servicio desinteresado a Rādhā, la consorte de Kṛṣṇa. En este sentido, los *gauḍīya vaiṣṇavas* se distinguen también de las otras *sampradayas* en su persecución de *mañjarī-bhāva*, asociado a la práctica religiosa *mañjarī-sādhana* o su concomitante *rāgānugā-bhakti*. La disciplina *rāgānugā-bhakti-sādhana*, por lo tanto, consiste primeramente en aproximarse a un maestro espiritual fidedigno y rendirle servicio devocional de acuerdo

61 ROSEN, op. cit.

con las reglas y regulaciones de las escrituras. Como hemos dicho anteriormente, esto se denomina *vaidhi-bhakti*, proceso a través del cual se aprenderá a escuchar y cantar el santo nombre de Kṛṣṇa (o *mahā-mantra* Hare Kṛṣṇa) bajo la tutela del maestro espiritual.

En *vaidhi-bhakti*, el devoto debe someterse a la autoridad espiritual reconocida (el *gurú*) y hacer actos diversos de servicio a Kṛṣṇa⁶². De esta manera, mediante la actividad y la asociación devocional, el practicante se irá familiarizando con la escritura sagrada y con el correcto comportamiento *vaiṣṇava*. Además, por exposición prolongada a este proceso, la persona recordará su posición constitutiva eterna y conseguirá ver restablecida su identidad real, liberada de las ilusiones o pasiones mundanas relacionadas con el cuerpo y la mente⁶³.

Asimismo, las prácticas religiosas de los *gauḍīya vaiṣṇavas* incluyen la repetición ritual de los nombres de Kṛṣṇa (*nāma-japa*), el canto de *himnos* (*kīrtana*), la adoración de iconos en el templo, o de la planta sagrada *tulasī*, y, en el camino de *rāgānu-gā-bhakti*, la visualización de los actos de Kṛṣṇa, particularmente el juego amoroso de Kṛṣṇa y las *gopīs* (*līlā-smaraṇa*). Después de la iniciación, el devoto de Kṛṣṇa puede hacer adoración por la mañana, por la tarde y por la noche. Esto implica la repetición de los nombres de Kṛṣṇa en forma de mantra (*Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare, Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare*) seguida de libaciones en honor de los antepasados y de la realización de ofrendas⁶⁴.

La rendición completa y permanente a Rādhā-Kṛṣṇa y el canto de los nombres de Dios como método principal de autorrealización en la actual era de *Kali* coronan todo este conjunto doctrinal y ritual de los *gauḍīya vaiṣṇavas*, al tiempo que distinguen la contribución de Caitanya Mahaprabhu de la de otras formas de vaishnavismo. Dos de sus íntimos discípulos, Advaitācārya y Nityānanda, fueron los encargados de dar continuidad al mensaje espiritual de Caitanya. Sin embargo, a causa de ciertas desavenencias entre ambos (tanto personales como de interpretación doctrinal) se

62 1. *Śaraṇā-pattiḥ*, sentir que Kṛṣṇa es el único refugio; 2. *Guru-seva*, servir al gurú; 3. *Śravaṇa*, escuchar y leer los relatos sobre Kṛṣṇa; 4. *Kīrtana*, cantar el santo nombre de Kṛṣṇa, el método más poderoso para conseguir una actitud correcta de *bhakti* y que debe ser universalmente adoptado en la edad presente de *Kali*; 5. *Smarana*, pensar constantemente en el nombre, la forma y los pasatiempos de Kṛṣṇa; 6. *Pada-seva*, servir al pie de la deidad, cantar, tocar y circunvalar la imagen, seguirla en procesión, etc.; 7. *Arcanā*, ceremonias diversas asociadas al culto y la autopurificación ritual (aplicarse símbolos *vaiṣṇavas* en el cuerpo, consumir los restos de los alimentos ofrecidos a la deidad como *prasāda*, beber el agua usada en el baño de la deidad, etc.); 8. *Vandana*, postrarse ante la imagen. Estos son los ocho actos designados para alcanzar el sentimiento propicio de humildad y autorrendición y conseguir la armonía entre el cuerpo y la mente, condiciones esenciales en el *bhakti*. Jīva Gosvāmī añade todavía tres más, que son estados concomitantes a los *rasas* antes que acciones: 9. *Dāsyā*, sentimiento servil y subordinado respecto a la deidad; 10. *Sakhya*, sentimiento de amistad hacia la deidad; 11. *Ātmā-nivedana*, rendición completa a Kṛṣṇa.

63 ROSEN, op. cit.

64 FLOOD, op. cit.

establecieron dos líneas de descendencia diferenciadas, las cuales, con el paso del tiempo, generaron nuevas subdivisiones y ramificaciones en la sucesión discipular.

El siglo XVII representó un período de renovación de la fe impulsada por Caitanya gracias a la influencia de tres hombres: *Śrīnivasācārya*, Narottama Dāsa y *Śyamānanda* Dāsa, formados teológicamente en Vṛndāvaṇa bajo la guía de uno de los discípulos directos de Caitanya. Su propia ascendencia acaudalada, por una parte, y el apoyo que recibieron de ricos *rājas* que ellos mismos convirtieron, por otra, favorecerían el éxito social y la expansión del movimiento.

Los siglos siguientes, en cambio, supusieron un declive del vaishnavismo. A excepción de Baladeya Vidyābhūṣana y Viśvanātha Cakravartī en el siglo XVIII, la tradición de célebres poetas y teólogos *vaiṣṇavas* parecía haberse agotado. No obstante, un renacimiento gradual comenzó a experimentarse hacia mediados del siglo XIX. La popularidad de *Brahma Samaj*, un movimiento hindú de reforma, podría haber contribuido en buena medida a consolidar este renacimiento durante el tercer cuarto de siglo. Todo indica que la figura de Keshup Chandra Sen habría introducido muchos elementos del *bhakti* de Caitanya en sus prácticas. Así, por ejemplo, se revitalizaron los *saṅkīrtanas* públicos con el uso de instrumentos tradicionales y címbalos⁶⁵.

Este renacimiento nos conduce hasta la Misión Gauḍīya Vaiṣṇava, establecida por Bhaktivinoda Thakura (1838-1915) el año 1886 y que recibió el nombre formal de *Śrī Viśva Vaiṣṇava*. Bhaktivinoda fue magistrado de la ciudad de Puri y superintendente del templo Jagannātha y, a través de sus escritos sobre la devoción religiosa, reimpulsó el interés por las enseñanzas de Caitanya Mahāprabhu. Su hijo, Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1936), continuó la misión iniciada por su padre. El año 1918 fundó el Instituto Gauḍīya Matha y organizó durante su tiempo de vida 64 centros en toda la India. Uno de sus discípulos fue A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda (1896-1977).

Antes de su muerte, Bhaktisiddhanta Sarasvati había dado la instrucción de que sus discípulos formaran un consejo de gobierno que dirigiera toda la misión en su conjunto, pero el incumplimiento final de esta instrucción pronto significó la aparición de faccionalismos internos y determinó la fragmentación de la Misión Gauḍīya. Stillson Judah⁶⁶ transcribe la opinión personal de Prabhupada sobre este asunto: “*Unfortunately some of the ambitious disciples wanted to capture the whole thing itself and in this way two parties were formed*”⁶⁷. Esto derivó en diversos litigios legales, de ma-

65 JUDAH, op. cit.

66 Ibidem, p. 41.

67 Tradução dos organizadores: “Infelizmente alguns dos discípulos ambiciosos quiseram tomar posse de tudo para si; assim dois grupos foram formados.”

nera que el que hasta entonces se había distinguido como un movimiento explícitamente espiritual “*has turned out to be a material thing on account of fighting for profit*”⁶⁸.

En realidad, dada su condición de devoto casado (*gṛihastha*) y residente fuera de los templos, Bhaktivedānta Swami se había mantenido al margen de cualquier implicación directa en esta polémica. Sin embargo, una vez convertido en renunciante el año 1959 y consciente de la creciente decadencia y división del movimiento en la India, empezó a plantearse con firmeza su misión de prédica en el mundo occidental:

*I thought that Bhaktisiddhanta Sarasvati Gosvāmī wanted me to preach this cult - not only he -, but before that Bhaktivinoda Ṭhakur wanted this cult to be preached all over, especially in the Western countries. I did not carry out his order. And my brothers - God brothers - are now engaged in litigation, and they are not pushing forward this movement. So, after my retirement I began thinking of coming to the Western countries*⁶⁹.

Sin duda, la llegada de Srila Prabhupada a los Estados Unidos de América el 17 de septiembre de 1965 cambiaría radicalmente la vida de muchos jóvenes de la contracultura, los cuales, atraídos por la personalidad y el mensaje del viejo *svāmījī*, no tardarán en convertirse en sus primeros y más abnegados discípulos. La historia contemporánea del movimiento Hare Krishna no ha hecho más que empezar.

68 Tradução dos organizadores: “Acabou se tornando uma coisa material devido à luta por lucro.”

69 Tradução dos organizadores: “Eu pensava que Bhaktisiddhanta Sarasvati Gosvāmī desejava que eu pregasse esse culto – não somente ele – mas antes dele, Bhaktivinoda Ṭhakur também desejava que esse culto fosse pregado em todos os lugares, principalmente nos países ocidentais. Eu não pude cumprir sua ordem. E meus irmãos – irmãos espirituais –, que agora estão em litígio, não estavam impulsionando esse movimento. Então, depois de minha aposentadoria eu comecei a pensar em ir para os países ocidentais.” (PRABHUPADA *apud* JUDAH, op. cit.).

REFERÊNCIAS

CHINMOY, Sri. **Comentario del Bhagavad Gita: el canto del señor.** Barcelona: Obelisco, 1992.

DE, Sushil Kumar. **Early history of the Vaishnava faith and movement in Bengal from sanskrit and Bengal Sources.** Calcutá: General Printers and Publishers, 1942.

DIMOCK, Edward C. Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal. **History of religions**, Chicago, n. 3, p. 83-105, 1963.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan. **Diccionario de las religiones.** Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

FLOOD, Gavin. **An introduction to Hinduism.** Nova York: Cambridge University Press, 1996.

HOPKINS, Thomas Johns. **The Vaishnava Bhakti Movement in the “Bhagavata Purana”:** a study of the characteristics of the Vaishnava Devotional Movement at the time of the “Bhagavata Purana”, based on evidence drawn from the Text of this Works. Londres: Yale University Press, 1961.

JUDAH, J. **Hare Krishna and the counterculture.** Nova York; Londres; Sydney; Toronto: [s. n.], 1974.

MAHADEVAN, T. **Invitación a la filosofía de la India.** México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

MÜLLER, Max. **Los Upanishads.** Barcelona: Edicomunicación, 1988.

PRABHUPADA, Bhaktivedānta Swami. **Srimad-Bhagavatam: Tenth Canto.** Los Angeles, 1983.

PRABHUPADA, Bhaktivedānta Swami. **Back to godhead.** BBT, mar./abr. 1993.

PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **El Bhagavad-gita tal como és** [online]. Verso 18.78. Disponível em: <http://gitabase.com/esp/BG/18/78>. Acesso em: 3 jun. 2020.

RENOU, Louis. **Upanishads**. Madrid, 1993.

ROSEN, Steven J. **The six goswamis of Vrindavan**. [S. l.]: Folk Books, 1991. Revised edition.

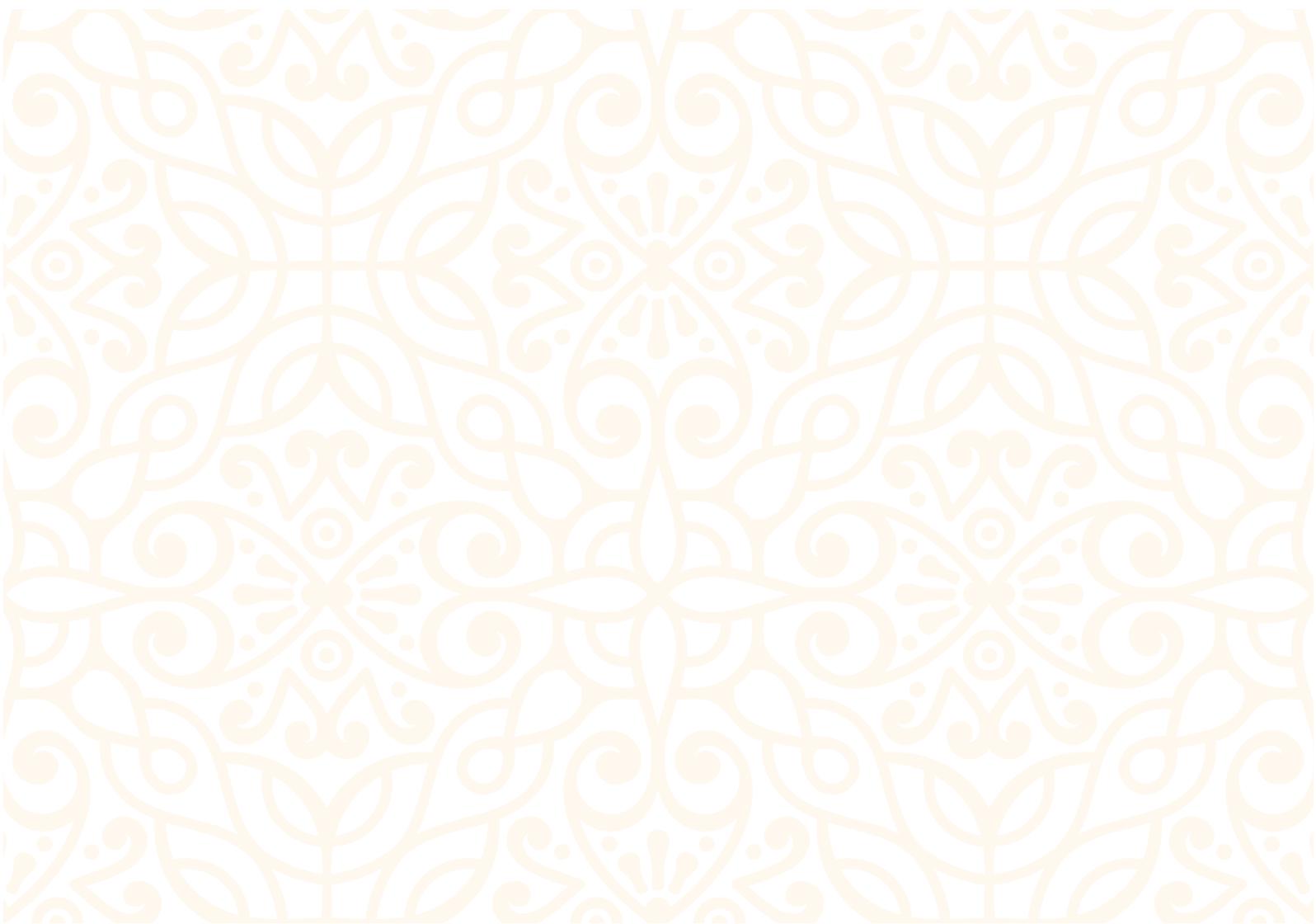
SINGER, Milton (ed.). **Krishna: myths, rites and attitudes**. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1966.

VALLVERDÚ, J. V. El movimiento Hare Krishna: precedentes históricos y doctrinales. **Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones**, [S. l.], n. 3, p. 275-303, 1998.

ZAEHNER, Robert C. **El cristianismo y las grandes religiones de Asia**. Barcelona: Herder, 1967.

PARTE II

ASPECTOS HISTÓRICOS



CAPÍTULO 3



História e memória dos primeiros anos do movimento Hare Krishna no Brasil

Lúcio Valera

Esse artigo baseia-se principalmente em minhas memórias, utilizando-se, sempre que possível, de alguns documentos históricos, e não tem a intenção de esgotar o assunto. Pretende, ao lançar alguma luz na história do movimento Hare Krishna no Brasil, sob essa perspectiva, estimular outros esforços nessa direção¹.

Tudo começou no início da década de 1970, quando surgiu no Brasil um novo movimento religioso que chamou a atenção tanto da juventude insatisfeita com a sociedade materialista, como dos buscadores de alternativas renunciadas nos meios esotéricos e contraculturais. Tratava-se do movimento Hare Krishna (ISKCON), que, segundo Silas Guerriero:

[...] até hoje permanece como a mais sólida instituição religiosa de cunho orientalista não vinculada a grupos étnicos. Se nos primeiros momentos aparecia como possibilidade de uma vivência exótica de uma espiritualidade oriental, hoje compõe o cenário religioso brasileiro mais amplo disputando espaço com outras denominações. Esta transformação fez com que a ISKCON se adaptasse ao modo de ser ocidental e também contribuisse com seus traços

1 Para conhecer mais sobre a história do movimento Hare Krishna do Brasil, seria útil a consulta do livro escrito por um dos coeditores da presente coletânea: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

culturais para a composição do quadro cultural religioso da sociedade brasileira².

O que é o movimento Hare Krishna?

O movimento Hare Krishna constitui-se de associações religiosas, denominadas Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON), de cunho filosófico e cultural. Juridicamente autônomas, mas religiosamente afiliadas ao *Governing Body Commission* (GBC) da ISKCON, com sede em Mayapur, Bengala Ocidental, na Índia.

Teologicamente falando, o movimento Hare Krishna é uma das denominações do hinduísmo tradicional, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Na forma em que conhecemos, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya foi inaugurado nos séculos XV e XVI por Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486-1534), considerado a encarnação simultânea de Śrī Rādhā e Śrī Kṛṣṇa. Sistematizaram-no seus principais discípulos: Rūpa Gosvāmī (1489-1564), Sanātana Gosvāmī (1488-1558) e Jīva Gosvāmī (1513-1598).

Representa a última fase carismática do Vaiṣṇavismo Gauḍīya o *sannyāsī*³ e mestre espiritual Abhay Caran Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1896-1977), que chamaremos apenas de Śrīla Prabhupāda. Ele herdou o chamado para imprimir livros, que caracterizou a missão de seus antecessores imediatos, Bhaktivinoda Ṭhākura (1838-1914) e Bhaktisiddhānta Sarasvatī (1874-1937), bem como a energia estimulante da Gauḍīya Matha⁴, para divulgar a mensagem de Śrī Caitanya por “todas as vilas e cidades”⁵.

Com esse propósito em mente, e cumprindo as ordens de seu mestre espiritual, Bhaktisiddhānta Sarasvatī, Śrīla Prabhupāda deixou a Índia e veio para o Ocidente. Em 1966, em Nova York (EUA), ele fundou a ISKCON, que se tornou mais conhecida como movimento Hare Krishna⁶.

2 GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **REVER**, n. 1, p. 44, 2001.

3 Monge renunciado com voto vitalício de celibato; membro da ordem de *sannyasa* que caracteriza o estado civil (*aśrāma*) dos seguidores do Hinduísmo.

4 A Gauḍīya Matha foi a instituição fundada por Bhakti Siddhanta Sarasvati, com 64 ramificações por toda a Índia.

5 GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Śrīla Prabhupāda-lilāmṛta Vol 4 – In every town and village: around the world, 1968-71**. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1982. p. xix.

6 GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Śrīla Prabhupāda-lilāmṛta Vol 2 – planting the seed: Cidade de Nova York, 1965-66**; Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1980. p. 132.

Falando sobre a missão de Śrīla Prabhupāda, Kin Knott afirma que:

Nessa capacidade Prabhupāda foi identificado por seus discípulos não apenas como um guru seguindo a mesma linhagem de Caitanya, mas como o “*ācārya*”⁷ fundador” da ISKCON. Com relação a ambos, considera-se que ele tenha cumprido com sucesso a profecia missionária de Caitanya sobre o saṅkīrtana, glorificando a Krishna em toda vila e cidade, pelo seu próprio ministério de viagem, e inspirando os outros a fazerem o mesmo. A abertura de templos por todo o mundo, a publicação de livros em muitas línguas e as viagens de grupos de saṅkīrtana para distribuir livros e cantar em público foram todos considerados como instrumentais na realização dessa profecia⁸.

Embora não fosse o primeiro mestre hinduísta a pregar no Ocidente⁹, ele foi o mais bem-sucedido em proporcionar acesso à tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya para os não hindus. Paul H. Sherboow comenta que

Seus ensinamentos, contudo, mantiveram-se firmemente arraigados nos princípios e doutrinas de seus predecessores da tradição do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, especialmente aqueles transmitidos pelo seu guru, Bhaktisiddhānta Sarasvatī, e pelo pai de seu guru, Kedarnath Dutt Bhaktivinoda. Bhaktivedanta Swami traçou o curso que todos os mestres religiosos devem negociar: entre fidelidade à tradição e relevância de tempo e lugar¹⁰.

Segundo Charles R. Brooks, a história do Vaiṣṇavismo Gauḍīya atesta não somente as sólidas fundações estabelecidas por Śrī Caitanya e seus seguidores imediatos, mas também a “habilidade da tradição em produzir periodicamente líderes inspirados, capazes de renovar e interpretar doutrina e filosofia, para exigências de novos ambientes sociais e culturais”. Para ele, a ISKCON seria bom exemplo da vitalidade integrativa da *Sampradāya*¹¹ Gauḍīya¹². Segundo Brooks,

7 *Ācārya* significa aquele que ensina pelo seu exemplo; neste caso, indica o líder de uma instituição religiosa.

8 KNOTT, Kin. Insider and outsider perceptions of Prabhupāda. In: ROSEN, Steven J. (edit.). **Gauḍīya Vaiṣṇavism & ISKCON**: an anthology of scholarly perspectives. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001. p. 371.

9 Em 1933, Bhaktisiddhānta Sarasvatī já havia enviado seus *sannyāsis* pregadores B. H. Bon e B. P. Tirtha para a Alemanha e a Inglaterra.

10 SHERBOW, Paul H. A.C. Bhaktivedanta Swami’s preaching in the context of Gaudiya Vaishnavism. In: BRYANT, Edwin F.; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement**: the postcharismatic fate of a religious transplant. Nova York: Columbia University Press, 2004. p. 144.

11 *Sampradāya* significa literalmente “tradição”; indica uma sucessão discipular de mestres e discípulos.

12 BROOKS, Charles R. The blind man meets the lame man: ISKCON’s place in the Bengal Vaishnava Tradition of Caitanya Mahāprabhu. In: ROSEN, Steven J. (ed.). **Gauḍīya Vaiṣṇavism & ISKCON**: an anthology of scholarly perspectives. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001. p. 335.

O lugar legítimo da ISKCON na *sampradāya gaudīya* de Caitanya Mahaprabhu tem sido aceito pelos indianos seguidores dessa tradição, e a população hindu devota em geral têm aceitado os devotos da ISKCON como *vaiṣṇavas* verdadeiros. Esse fenômeno pode ser compreendido se considerarmos a vida e os ensinamentos de Caitanya, e os antecedentes históricos da ISKCON ocorridos na revitalização do Caitanismo por Bhaktivinoda Ṭhākura e seu filho, Bhaktisiddhānta Sarasvatī, o guru de Bhaktivedanta Swami, o fundador da ISKCON¹³.

Śrīla Prabhupāda via a ISKCON como o inevitável encontro do Oriente com o Ocidente. Ilustrava isso com a analogia de que a Índia era como o aleijado, com conhecimento e visão espiritual, mas sem força para transmiti-los, e que o Ocidente era como um cego, incapaz de ver a verdade, mas pleno de recursos e força. Ele visionava a ISKCON como o encontro entre “o cego e o aleijado”, cuja cooperação recíproca possibilitaria uma “era dourada de Consciência de Krishna” para o mundo todo¹⁴.

Chegada e primeiros anos do movimento no Brasil

A primeira presença do movimento Hare Krishna no Brasil não foi planejada e aconteceu provavelmente em 1968. Foi quando Brahmānanda Dāsa, um dos primeiros discípulos ocidentais de Śrīla Prabhupāda, fez uma escala no Rio de Janeiro. Ele estava acompanhado de mais dois devotos, Nṛhari Dāsa e Lilasukhi Dāsa, em viagem para Buenos Aires, na Argentina. Como tiveram que permanecer por algumas horas, sentaram-se no saguão do Aeroporto Internacional do Rio de Janeiro e realizaram um *kīrtana*, canto devocional congregacional do mantra Hare Krishna. Eles atraíram um pequeno grupo de pessoas, a quem Brahmānanda Dāsa falou, em seguida, sobre Consciência de Krishna.

O segundo momento foi em 1972, quando Yogesvara Dāsa e Rupānuga Gosvāmī, acompanhados de devotos e devotas do Templo Hare Krishna de Nova York (EUA) vieram ao Brasil para participar de uma gincana no programa Silvio Santos¹⁵, em São Paulo. Pelas ruas da capital paulista, foram levados de elefante do hotel para o estúdio, onde tocaram seus instrumentos, cantaram o mantra Hare Krishna, dançaram e falaram sobre a Consciência de Krishna ao vivo, para todo o país.

13 *Ibid.*, p. 356-357.

14 *Ibid.* p. 358.

15 Na época, o programa de Silvio Santos era transmitido pela Rede Globo, em São Paulo.

Contudo, esses dois momentos da presença do movimento da Consciência de Krishna no Brasil aparentemente não geraram devotos brasileiros. Somente no início do ano seguinte a ISKCON começaria a fincar raízes em terras brasileiras.

Tudo começou no início de 1973, quando aqui aportou Siddhasvarūpānanda Gosvāmī. Viera para expandir o movimento Hare Krishna no Brasil, enviado por Gaurasundara Dāsa, o responsável pela ISKCON no Havaí. Sobre esse fato, em uma carta para Govinda Dāsi, esposa de Gaurasundara Dāsa, Śrīla Prabhupāda comenta: “Estou muito feliz em saber que Gaurasundara está abrindo dois centros no Brasil. Esse é um bom trabalho”¹⁶.

Siddhasvarūpānanda inicialmente pregou por um breve período em São Paulo e no Rio de Janeiro. Depois, ele retornou para os EUA e deixou, para continuar a sua missão, duas famílias de devotos norte-americanos, além de um *brahmacārī*, o então Bhakta Russel (depois iniciado como Radhapatī Dāsa). As duas famílias eram formadas pelo casal Bṛṣṇi Dāsa e Bhaktin Janeth (depois iniciada como Lilā Sukhi Devī Dāsi) e por Dhruvānanda Dāsa, sua mulher Tulasi Devī Dāsi e seu filho Karnapura.

Bṛṣṇi e Janeth permaneceram em São Paulo, onde alugaram uma casa na avenida Pirajuçara (atual avenida Eliseu de Almeida), número 456, no Jardim Previdência (Butantã). O casal educou nos princípios do *bhakti-yoga* os primeiros devotos, Lúcio, Fernando, Cícero, Alemãozinho e outros, atraídos entre jovens da classe intelectual e *hippies* de São Paulo.

Na época, para divulgação dos ensinamentos da Consciência de Krishna, foi impresso um pequeno livreto em uma gráfica do bairro Liberdade, em São Paulo. Intitulava-se: *Uma Amostra da Verdade Absoluta*, em cuja capa azul Krishna dançava em cima da serpente Kaliya. Essa publicação trazia uma entrevista com Siddhaswarūpānanda explicando o básico da Consciência de Krishna. Sua distribuição, durante *kīrtanas* e para pessoas interessadas, aconteceu pela primeira vez entre alunos da Universidade de São Paulo (USP), que ficava próximo ao templo da avenida Pirajuçara.

No Rio de Janeiro, Bhakta Russel alugou um sobrado em Santa Tereza, na rua Joaquim Murtinho, para ser utilizado como templo, mantido pela venda de livretos e essências indianas. Na ocasião, fizeram-se muitos devotos, a maioria deles morava em Botafogo. Augusto, Romeu, seu primo Carlos, Cabeça e Costa moravam nas imediações da rua Voluntários da Pátria, na altura da rua Real Grandeza. Em Humaitá, moravam Lúcia (Raga Bhumi Devī Dāsi), sua irmã Bernadete (Bhuta Mata Devī Dāsi) e Hélio Bittencourt (Vyāsa Dāsa). Marcio Pereira (Mahakala Dāsa) morava em Laranjeiras. Pedro Paulo (Paravyoma Dāsa) morava na Urca. Na época, Augusto e Romeu trabalhavam todos os domingos na Feira *Hippie* da praça General Osório, em Ipanema. Luiz e Erli moravam no templo e ajudavam a pagar o aluguel, junto com outros artesãos da Feira *Hippie*. Nesse tempo, também frequentavam o templo

16 Carta para Govinda Dasi, Los Angeles, 20 de abril de 1973.

Júlio Cesar (Jagad Bharta Dāsa), Flávio (Virocana Dāsa), o Sr. Ormino Viegas (Viṣṇu Dāsa) e sua esposa Gertrudes (Gītā Govinda Devī Dāsi). Também havia Dionísio, ator que trabalhava na peça *Hair*, Ana, que exercia a função de *pujari*¹⁷, e Maria Sallustiano (Mahayogesvari Devī Dāsi), a cozinheira.

Dhruvānanda dirigiu-se para Salvador-BA com sua família. Ele procurava uma pessoa que falasse inglês para ajudá-lo a divulgar a Consciência de Krishna. Então, por meio de uma escola de inglês, Dhruvānanda chegou à casa de um jovem estudante de odontologia chamado Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami), que concordou em ajudá-lo. Este já praticava yoga e preparava-se para fazer uma viagem à Índia. Sua ajuda foi essencial. Logo depois, um de seus amigos, Amaro Fernandes (Aradhya Dāsa), também se juntou ao grupo.

Embora seguidores de Siddhasvarūpānanda, quando de sua chegada ao Brasil, no início de 1973, os devotos que o acompanhavam vieram pregar aqui por iniciativa da ISKCON. Contudo, em meados de 1973, quando Gaurasundara Dāsa fechou o templo do Havaí, houve divergências políticas entre Siddhasvarūpānanda, seus seguidores e o corpo administrativo internacional da ISKCON – o GBC. Surgiu daí a primeira dissidência da ISKCON, que não mais aceitava a estrutura administrativa da instituição, mesmo ainda considerando Śrīla Prabhupāda como mestre espiritual. Os devotos brasileiros, na ocasião, não estavam cientes dessas questões políticas. Mas isso ficou bem claro para eles quando o *sannyāsī* canadense Hanuman Swami, que pregava na Argentina, visitou os templos de São Paulo e do Rio de Janeiro. Ele tentava resgatar o movimento de dissidência de volta para a ISKCON.

Talvez por causa dessa situação Bṛṣṇi tenha resolvido fechar o templo de São Paulo e se mudar para o Nordeste, ficando, assim, incógnito da ISKCON. Ele acreditava em teorias da conspiração, segundo as quais a ISKCON pretendia acabar com eles. Portanto, todos os devotos de São Paulo foram para Salvador. De lá, após a tentativa fracassada de abrir um templo em Fortaleza, Bṛṣṇi, sua esposa, Fernando, Lúcio e Cicero dirigiram-se para Recife, onde finalmente alugaram uma casa em Olinda-PE, no Bairro Novo. Na época, tornaram-se devotos George, João (Yajñi Dāsa) e Bosco (Bhamaka Dāsa), todos de Recife.

Os projetos de Olinda, Salvador e Rio de Janeiro, funcionando como dissidências não declaradas da ISKCON, se mantiveram precariamente até meados de 1974, quando Bṛṣṇi e Janeth e Dhruvānanda e família tiveram de retornar para os EUA, deixando para trás simpatizantes e adeptos sem liderança. Russel ainda permaneceu até julho ou agosto de 1974, quando fechou o templo, retornando também para os EUA.

17 Sacerdote responsável pela adoração ritual das deidades (formas das divindades feitas em metal, madeira ou mármore).

Lúcio e Maria, com o que sobrou do templo do Rio de Janeiro, foram morar com José Claudio (Catur Murti Dāsa), no sítio de propriedade deste, situado em São José do Vale do Rio Preto (na época ainda distrito de Petrópolis). Mais tarde, esse sítio se tornaria Nova Ayodhya, a primeira comunidade rural da ISKCON no Brasil. Era o único centro Hare Krishna onde os devotos ainda se reuniam regularmente.

Nessa mesma ocasião, após a volta de Dhruvānanda aos EUA, Ivan Ribeiro e mais algumas pessoas que se interessavam pela Consciência de Krishna continuaram a promover encontros aos domingos, em um pequeno espaço no bairro Paripe, em Salvador. A esposa de Ivan Ribeiro sugeriu, então, que ele escrevesse para Śrīla Prabhupāda, pedindo que mandasse algum representante para impulsionar a pregação aqui no Brasil. A carta enviada por Ivan Ribeiro foi entregue por Śrīla Prabhupāda a Hridayānanda Dāsa Gosvāmī, um dos seus discípulos mais próximos.

A resposta veio por telegrama: “Eu recebi sua carta. Estou enviando meu representante Hridayānanda Dāsa Gosvāmī para orientá-los. Siga suas instruções. Seu sempre bem querente A. C. Bhaktivedanta Swami”¹⁸. Portanto, Hridayānanda Dāsa Gosvāmī desembarcou no Rio de Janeiro em dezembro de 1974 e procurou pelos devotos. Ele trazia consigo o endereço da casa de Dona Vanda, a tia de José Claudio Belfort. Mas, como não conseguiu encontrar os devotos, pois eles estavam reunidos no sítio do José Claudio, Hridayānanda Dāsa Gosvāmī seguiu para Salvador, onde se encontrou pela primeira vez com os devotos brasileiros. Ele também portava o endereço de Ivan Ribeiro, fornecido pelo irmão dele, Antônio Sergio Ribeiro (Jagad Vicitra Dāsa), que morava em Los Angeles.

Depois de alguns dias em Salvador, em companhia de Ivan Ribeiro, Hridayānanda Dāsa Gosvāmī retornou para os EUA, mais consciente da existência de vários devotos no Brasil, em especial no Rio de Janeiro. Nesse contexto, ele foi nomeado por Śrīla Prabhupāda o representante do GBC para o Brasil. Em janeiro de 1975, Hridayānanda Dāsa Gosvāmī enviou Mahavira Dāsa para entrar em contato e reunir os devotos aqui existentes e fundar o primeiro templo oficial da ISKCON no Brasil.

Na verdade, segundo o depoimento de Paravyoma Dāsa, o plano inicial de Hridayānanda Dāsa Gosvāmī e Mahavira Dāsa era primeiramente conseguir aqui um bom tradutor e convencê-lo a ir para Los Angeles, para traduzir os livros de Śrīla Prabhupāda. Quando parte desses livros estivesse traduzida e impressa nos EUA, então um grupo americano de distribuidores de livros viria ao Brasil para distribuí-los. Mas, qual não foi o espanto deles ao chegar e conhecer os devotos e verificar que o *Bhagavad-gītā como ele é*, de Śrīla Prabhupāda, já estava quase totalmente traduzido por Marcio Pombo (Mahakala Dāsa), que tinha, sim, imenso desejo de ir para Los Angeles para continuar traduzindo os demais livros, o que viria a acontecer mais tarde.

¹⁸ Telegrama da EMBRATER, enviado de Culver City, CA, EUA, recebido em Salvador, BA, em 16 de dezembro de 1974.

Consolidação da ISKCON no Brasil

A chegada de Mahavira Dāsa ao Brasil proporcionou um templo Hare Krishna a São Paulo, na avenida Afrânio Peixoto, 457, bairro Butantã, bem na entrada da Cidade Universitária (USP). Então, gerou-se uma estrutura para manutenção e evolução dos programas, que necessitava que devotos saíssem às ruas para pedir doações ou coletar dinheiro (*lakṣmī*). Iniciou-se o trabalho de ajustamento de conduta dos devotos e simpatizantes aos padrões internacionais da ISKCON, pois o padrão dos devotos anteriores, do Havaí, era menos exigente. Alguns nunca conseguiram se ajustar, embora tentassem, e acabaram se afastando.

Esses padrões, fiéis à tradição Vaiṣṇava gauḍīya, além da observância de quatro princípios proibitivos – 1) não comer carne, peixes e ovos; 2) não se intoxicar; 3) não praticar sexo ilícito; 4) não praticar jogos de azar –, e da prática diária de *japa* (cantar 16 voltas, ou 1.728 vezes, o *mahā-mantra* Hare Kṛṣṇa: *hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa hare, hare rāma hare rāma hare*) nas 108 contas do *mala* (uma espécie de rosário), também prescreviam hábitos disciplinares, tais como acordar às 3h30, tomar banho frio de madrugada, participar das cerimônias matinais (*mangala arotik*) e matutinas (*sundara arotik*), bem como assistir às aulas do Śrīmad *Bhāgavatam* (de manhã) e do *Bhagavad-gītā* (à noite)¹⁹.

As aulas, tanto as matinais quanto as noturnas, seguiam a ordem dos livros de Śrīla Prabhupāda. Ou seja, as aulas começavam na primeira estrofe da obra e, a cada novo dia, lia-se a estrofe seguinte. Antes de iniciar a aula, fazia-se *bhajan* (canto harmonioso de mantras devocionais), depois lia-se a estrofe objeto da aula nos seus termos sânscritos, que é entoada pelo orador, e os ouvintes repetiam palavra por palavra e, depois, verso por verso. Em seguida, lia-se a tradução de Śrīla Prabhupāda em português. Quando o orador não falava português, havia um tradutor. Após a leitura do significado (comentário) de Śrīla Prabhupāda, o orador finalmente apresentava seus comentários, segundo sua realização pessoal.

Após o programa espiritual da manhã, que terminava às 8h30, servia-se a refeição (*prasada*). Durante a semana, essa era a única refeição completa, sendo que a outra, à noite, era mais leve. Depois da primeira refeição, todos se encaminhavam a seus respectivos serviços, principalmente para a execução do *sankirtana*, que poderia ser o cantar dos mantras coletivamente e/ou a distribuição de livros nas ruas. No domingo, todos participavam na organização da festa no templo que, em geral, acontecia no final da tarde, com cantos e palestras e terminava com um banquete lactovegetariano, com preparações típicas da Índia.

¹⁹ As duas escrituras sagradas principais para a ISKCON.

A ISKCON se constituiu juridicamente em 28 de fevereiro de 1975 como Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna do Brasil-ISKCON²⁰. O templo de São Paulo permaneceu na rua Afrânio Peixoto por alguns meses, até que, devido a problemas com a vizinhança por causa do barulho, teve que mudar de endereço. Foi para a rua Bolívia, número 180, no Jardim Aeroporto, onde permaneceu até meados de 1976. Então, mudou-se para o bairro Liberdade, inicialmente na rua Pandiá Calógeras, 84, e, depois, no número 54 da mesma rua. Ainda nos anos de 1970, além do templo de São Paulo foram abertos vários outros como filiais da ISKCON do Brasil – Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Curitiba, Porto Alegre, Salvador e Recife. Também nessa época a ISKCON implantou uma comunidade rural em Pindamonhangaba-SP, que ficaria conhecida como Nova Gokula²¹.

No início de sua inserção na sociedade brasileira, o movimento Hare Krishna encontrou algumas dificuldades e oposições. A princípio, desenvolveu-se certo temor entre alguns pais, provavelmente pelo fato de que os primeiros devotos eram muitos jovens, entusiastas, dedicados, e, muitas vezes, dotados de um discurso de contracultura. A imprensa sensacionalista e mal-informada alimentava esse receio. Ela apresentava o movimento Hare Krishna como algo extravagante, ridículo e até mesmo como uma seita perigosa, que fazia lavagem cerebral em seus adeptos e os afastava de suas famílias.

Desenvolveu-se, destarte, uma verdadeira campanha para marginalizar e encerrar as atividades do movimento Hare Krishna no Brasil – algo que efetivamente aconteceria na Argentina em 1978. Não podemos esquecer que estávamos no auge do regime militar. Um caso notório foi o de uma jornalista do programa *Fantástico*, da Rede Globo, que, em março de 1977, aparentemente se converteu ao movimento Hare Krishna. Depois se arrependeu, utilizando-se, então, da desculpa de que sua intenção original era se infiltrar para fazer uma reportagem para desmascarar a instituição. Curiosamente, nessa situação, a imprensa alternativa, como o *Pasquim*, pronunciou-se em defesa do movimento.

Vários obstáculos legais também se apresentaram, talvez em decorrência da primeira situação, para a aceitação e reconhecimento oficial do movimento Hare Krishna como uma religião genuína. O primeiro deles, em 1978, foi a declaração do Ministério da Justiça “não reconhecendo aos filiados à Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna a qualidade de eclesiástico”²².

20 Com seus atos constitutivos e estatutos sociais registrados em 11 de março de 1975 no 1º Ofício de Registro de Títulos e Documentos da Cidade de São Paulo, sob o nº 33723 do livro “a”, nº 24 do Registro Civil de Pessoas Jurídicas.

21 A primeira comunidade da ISKCON foi a de Nova Ayodhya, situada na propriedade de José Claudio Belfort, mas quando a ISKCON, em 1978, adquiriu sede própria em Pindamonhangaba, esta foi transferida para lá e logo em seguida teve seu nome alterado para Nova Gokula.

22 Processo nº 004667/78 MJ, para dispensa de depósito prévio para eclesiásticos em viagem ao exterior.

Esse caso e outros, como a proibição pelo Juizado de Menores do Rio de Janeiro da frequência de menores de idade nos templos da ISKCON, levou a liderança da ISKCON no Brasil a buscar meios para assegurar o reconhecimento do movimento Hare Krishna como uma religião genuína. A primeira conquista foi o reconhecimento pelo antigo Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), que, após analisar as raízes teológicas do movimento Hare Krishna, reconheceu, para fins previdenciários, aos seus sacerdotes (brâmanes) a condição de “ministros de confissão religiosa, membros de institutos de vida consagrada, congregações ou ordem religiosa”, equiparando-os a segurados autônomos²³.

Outra situação relevante aconteceu no Rio de Janeiro, quando fiscais do Ministério do Trabalho multaram arbitrariamente a ISKCON. A alegação era o suposto descumprimento de obrigações trabalhistas em relação aos seus membros, os devotos. Tal evento acabou tornando-se providencial para o reconhecimento do *status* dos devotos como religiosos.

Com sua instância administrativa comprometida no Ministério do Trabalho, a ISKCON levou o caso aos tribunais. Na conclusão favorável ao movimento, o magistrado deixa bem claro que

A autora é, sem dúvida, uma religião, sendo livre, no Brasil, a liberdade de credo; As atividades são tipicamente de fundo religioso, inexistindo qualquer possibilidade de relação empregatícia pela ausência de atividades que possam ser classificadas como de natureza comercial, industrial ou similar; em síntese, as atividades podem ser classificadas como externas e internas sendo que essas últimas diariamente no templo onde comparecem os sacerdotes, iniciados, adeptos e outros que, sem vínculo com a religião, são amparados pela autora. Externamente os membros colhem donativos (trocam por publicações) para sustento dos seus componentes; amparo a necessitados e publicação de livros e apostilas nos quais demonstram os ensinamentos filosóficos e religiosos que pretendem ver aceitos pela humanidade²⁴.

Nessa mesma época, em consequência do contato que tiveram com a literatura védica e vaiṣṇava traduzida e escrita por Śrīla Prabhupāda, vários acadêmicos se pronunciaram quanto à identidade e à importância do ensinamento apresentado pelo movimento Hare Krishna. Por exemplo, o dr. Ricardo Mario Gonçalves, livre-docente de História Oriental da USP, afirmou que “é errado rotular o movimento Hare Krishna de seita, pois este nada mais é do que um dos ramos tradicionais do

23 Processo nº INPS 21-000/902.634/77.

24 Ação ordinária nº 5.159.334, classe 01015, Vara 081, proposta pela Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna do Brasil – ISKCON contra a União.

hinduísmo que se difunde no Ocidente”²⁵. Além do professor Ricardo, vários outros acadêmicos, como José Quintella Vaz de Mello²⁶, Rubens Costa Romanelli²⁷, Carlos Alberto da Fonseca²⁸, e Jorge Bertolaso Stella²⁹ apreciaram e comentaram sobre a importância da literatura traduzida por Śrīla Prabhupāda e divulgada pelo movimento Hare Krishna.

No fim dos anos 1970, o movimento Hare Krishna contou com a adesão de um importante intelectual baiano, o artista gráfico, músico, compositor, poeta, tradutor e professor doutor Rogério Duarte. Parceiro do poeta Torquato Neto e reconhecido como um dos mentores intelectuais do movimento Tropicalista, Rogério Duarte foi também um dos primeiros presos políticos a denunciar publicamente a tortura no regime militar. Contudo, em decorrência do endurecimento desse regime e da promulgação do Ato Institucional nº 5, Rogério entrou na clandestinidade e iniciou a sua fase “transcendental”. Esta o levou a estudar o sânscrito e iniciar a tradução da *Bhagavad-gītā*, lançada por ele anos mais tarde, sob o título de *Bhagavad Gītā: Canção do Divino Mestre*³⁰. Acompanha o livro um CD musical, que conta com a participação de astros da Música Popular Brasileira.

Rogério Duarte foi iniciado com o nome de Raghunatha Dāsa. Ele conheceu os devotos em Salvador, em 1978, e chegou a morar no templo como um devoto monje³¹. Trabalhou na editora de livros do movimento Hare Krishna, a Bhaktivedanta Book Trust (BBT), tornando-se um dos seus mentores. Dava palpites na tradução, nas capas, ajudando muito na impressão de livros.

Em seus últimos anos, quando também se dedicou à arte da luteria, resultado do aperfeiçoamento de sua apreciação pelo violão, Rogério Duarte publicou uma tradução da obra clássica da Índia sobre *bhakti* (devoção), o *Gītāgovinda*³².

Por outro lado, desde seu início, o movimento Hare Krishna no Brasil adotou um pensamento crítico quanto à sociedade materialista de consumo e gratificação

25 GONÇALVES, Ricardo Mario. Igrejas ou seitas? **Folha da Tarde**, São Paulo, 16 jan. 1979, p. 21.

26 Professor de Línguas Orientais, catedrático emérito da PUC-MG.

27 Professor de Linguística Hindu-Europeia Introdutória na UFMG.

28 Professor do curso de Língua e Literatura Sânscrita da USP.

29 Professor emérito da cadeira de História das Religiões do antigo Seminário Teológico da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e membro do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, um dos primeiros sanscritistas do Brasil.

30 DUARTE, Rogério. **Bhagavad Gita**: Canção do Divino Mestre. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

31 Recomendamos a leitura do trabalho de dissertação de Victor Hugo Oliveira sobre Rogério Duarte: SILVA, Victor Hugo Oliveira. **Nó que não desata**: arte, razão e transcendência na trajetória de Rogério Duarte. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2016.

32 DUARTE, Rogério. **O Gitāgovinda de Jayadeva**: a cantiga do negro amor. Salvador: Edição do Autor, 2011.

dos sentidos e, de alguma forma, identificou-se com algumas posturas da assim chamada “sociedade alternativa”. Para Śrīla Prabhupāda

Os gigantescos empreendimentos são produtos de uma civilização sem Deus, e causam a destruição dos nobres objetivos da vida humana [...] Quanto mais continuarmos a aumentar essas indústrias problemáticas para sufocar a energia vital do ser humano, tanto mais haverá inquietação e insatisfação das pessoas em geral, embora apenas umas poucas possam viver suntuosamente através da exploração³³.

Aprendam a amar este modo de vida natural, vida num espaço aberto, produzam seus próprios cereais. Produzam seu próprio leite. Poupem tempo. Cantem Hare Krishna. Glorifiquem os santos nomes do Senhor. No final da vida, voltem para o mundo espiritual para viver para sempre. Vida simples, pensamento elevado – vida ideal³⁴.

Apesar de ser uma religião bem estruturada e institucionalizada, a ISKCON foi também classificada como “Nova Era”, nome atribuído por evangélicos a segmentos que reúnem desde consultas a artes divinatórias, passando por terapias do corpo e da mente, vivências xamânicas, técnicas de meditação, livros de autoajuda, alimentação naturalista, cristais, pirâmides, agências de viagens especializadas em roteiros a “lugares sagrados”, adorações à Lua, bruxarias (valorizadas nos seus aspectos positivos) etc.³⁵.

Segundo Guerriero, a contestação contracultural possibilitou o surgimento de comunidades rurais e urbanas que propunham uma maneira alternativa de viver. Quanto a isso, Śrīla Prabhupāda havia estabelecido como um dos propósitos da ISKCON “Manter os membros unidos com o propósito de ensinar um modo de vida mais simples e natural”. Além disso, as comunidades rurais do Movimento Hare Krishna possibilitariam “um local sagrado, de passatempos transcendentais, dedicado à personalidade de Krishna”³⁶.

Outro marco que caracterizou definitivamente a ISKCON como um movimento alternativo foi a participação dos seus membros em encontros organizados pela Associação Brasileira de Comunidades Alternativas (ABRASCA), principalmente nos anos de 1983, em Visconde de Mauá (RJ), e de 1984, em São Lourenço (MG). O último

33 PRABHUPĀDA, Bhaktivedanta Swami. *Srimad Bhāgavatam* – primeiro canto, parte um. [S. l.]: BBT, 1995. p. 483.

34 PRABHUPĀDA, Bhaktivedanta Swami. **Vida simples, pensamento elevado**. [S. l.]: BBT, 1991. p. 16.

35 GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da Nova Era. **Correlatio**, [S. l.], n. 3, p. 130, abr. 2003.

36 Em 1965, Śrīla Prabhupāda fundou a ISKCON com sete propósitos específicos. Cf <http://pt.krishna.com/os-sete-prop%C3%B3sitos-da-iskcon>. Acesso em: 20 jan. 2019.

aconteceu em 1985: o IX Encontro Nacional de Comunidades Alternativas (ENCA), em Nova Gokula, comunidade rural da ISKCON, em Pindamonhangaba (SP).

O ENCA, que foi organizado anualmente nos anos 1980, com duração de uma semana, congregando grupos de pessoas cuja proposta era viver em comunidades rurais, longe da cultura de consumo e praticando agricultura orgânica, *yoga*, meditação, terapias alternativas, rituais e cantos religiosos, além da defesa do meio ambiente e educação das crianças em contato com a natureza. O encontro em Nova Gokula foi, inclusive, um marco histórico na política brasileira, pois contou com a presença de nomes importantes da espiritualidade, como o professor Hermógenes, George Krtikos e Hridayananda Dāsa Gosvāmī. Presentes também estavam importantes personagens ambientalistas, como Ana Primavessi e Hiroshi, Valdo França. Foi também palco do lançamento do Partido Verde pelo então deputado Fernando Gabeira.

Tendo em vista sua missão de estabelecer um processo reconhecido de *yoga*, conhecido como *bhakti-yoga*, “o *yoga* da devoção”, o movimento Hare Krishna sempre esteve associado, negativa ou positivamente, com a comunidade do *yoga* (ou ioga, em português). Quando consideramos a história da implantação do *yoga* no Brasil, a partir de 1947, com a chegada de Sevananda e a participação de outros pioneiros, como Caio Miranda, Jean Pierre Bastiou, Shimada e Hermógenes, é possível perceber o estabelecimento de uma forma ocidentalizada de *yoga*, uma espécie de ciência esotérica ou de Educação Física. Coincidentemente, no início dos anos 1970, com a chegada do movimento Hare Krishna, outros aspectos da cultura hindu começaram a se vincular ao *yoga* e serem popularizados na sociedade brasileira, como, por exemplo, o uso de incenso e vestimenta indiana, a prática de terapia ayurvédica, a adoção de uma alimentação lactovegetariana etc.

A partir de 1973, a relação que o movimento Hare Krishna estabeleceu com a comunidade de *yoga* no Brasil foi, no início, um pouco tensa. Provavelmente isso tenha ocorrido em decorrência de dois motivos. O primeiro teria sido a propaganda negativa veiculada na imprensa sobre o movimento Hare Krishna. O segundo, o despreparo dos primeiros e ainda jovens devotos em apresentar claramente as raízes filosóficas e teológicas da *bhakti-yoga* ou Consciência de Krishna. Por isso, certo estranhamento se manteve por um período. Tanto da parte dos devotos, que consideravam a *bhakti-yoga* de uma forma exclusiva e superior, quanto dos professores de *yoga*, que se posicionavam com reserva e suspeita contra a ISKCON e seus membros.

Contudo, esta situação se reverteu consideravelmente nos meados de 1985, quando o professor José Hermógenes estabeleceu uma postura pública de respeito e admiração para com os devotos. Inicialmente, ele tinha certa reserva em relação ao movimento Hare Krishna, mas mudou de opinião depois do seu primeiro contato com a liderança da ISKCON no Rio de Janeiro. Este fato viria a contribuir em

grande escala para remover preconceitos mútuos e construir uma relação madura, que perdura até os dias de hoje entre os devotos de Krishna e a comunidade de *yoga*.

Outro fator notável da inserção do movimento Hare Krishna na sociedade brasileira, em sua pluralidade cultural e religiosa, é o engajamento constante da ISKCON no movimento inter-religioso desde os primeiros anos de sua chegada ao Brasil. Essa postura não sectária da ISKCON pode ser identificada na seguinte afirmativa, proferida em uma palestra minha no encontro “Amor divino e pluralismo religioso: diversas fases e representações”, realizado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), pelo Programa de Estudos e Pesquisas das Religiões, em 7 de novembro de 2014:

Dentro da tradição do hinduísmo afirma-se o pluralismo religioso como parte do plano divino. Segundo os Vedas: “O real é um, mas os sábios descrevem-no de várias formas” (*Rg Veda*, 1.164.46). Quando se parte da premissa de que o conceito de Deus se refere, em igualdade, ao conceito do Absoluto ou da Realidade última, pode-se concluir que só existe uma única Divindade. Mas, quando as experiências com o Divino acontecem factualmente, no contexto da história, elas se manifestam diferentemente, nas várias tradições e culturas religiosas, como experiências singulares. Segundo a *Bhagavad-gītā*: “Na medida em que eles se voltam para mim, assim também eu os aceito; todos seguem o meu caminho de todas as formas (*Bhagavad-gītā*, 4.11).

A ISKCON, seguindo filosófica e teologicamente os princípios da tradição *vaiṣṇava gauḍīya*, como estabelecidos por Śrīla Prabhupada, mantém “uma estrutura muito bem organizada em nível mundial, que congrega devotos de vários países, unifica as datas comemorativas, controla a publicação de livros, regulamenta e determina a hierarquização da classe sacerdotal”³⁷. Desde sua fundação, a estrutura administrativa da ISKCON nunca foi negociável. Isto consta no testamento de Śrīla Prabhupada³⁸ e a distingue da forma como as outras instituições *vaiṣṇavas gauḍīyas* são administradas. Como primeiro item do testamento, temos que “O Governing Body Commission (GBC) será autoridade administrativa final de toda a Sociedade Intranacional para a Consciência de Krishna”. A seguir, o testamento estabelece também que “Cada templo será uma propriedade da ISKCON e será administrado por 3 diretores executivos³⁹. Esse sistema de administração será mantido como é agora, não havendo necessidade de qualquer mudança”. Portanto, ainda segundo Śrīla Prabhupāda:

37 GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo (SP), 1989. p. 84.

38 Prabhupāda’s Will, 6 jun. 1977.

39 Presidente, secretário, tesoureiro.

A fórmula para a organização da ISKCON é muito simples e todos podem entendê-la. O mundo é dividido em [...] zonas. Para cada zona há um secretário zonal. Seu dever é ver que os princípios espirituais estejam sendo bem mantidos em todos os templos de sua zona. Por sua vez, cada templo deve ser independente e autosuficiente. Que cada presidente de templo trabalhe segundo a sua própria capacidade para aprimorar a consciência de Krishna do seu centro [...] nosso negócio é vida espiritual, então qualquer tipo de organização que for necessário, os presidentes poderão cuidar e receber conselho e assistência dos representantes do GBC. Dessa forma o trabalho da sociedade acontecerá e todos aumentarão seu serviço segundo sua capacidade criativa⁴⁰.

Contudo, quando consideramos a sua conjuntura socioeconômica durante os seus anos iniciais, no final da década de 1970 e início da década de 1980, a ISKCON de hoje está diferente. Não mais encontramos grandes comunidades com templos, cheias de devotos, coletando donativos, juntamente com uma intensa distribuição dos livros de Śrīla Prabhupāda. Naqueles tempos pioneiros, os programas espirituais e culturais nos templos, bem como a manutenção dos devotos eram garantidos pelas coletas nas ruas e outros programas de pregação. A ajuda econômica proveniente de uma tímida e recém-formada congregação era incipiente.

Nessa época pioneira, a maioria dos devotos residia nos templos (*aśramas*), geralmente como estudantes celibatários (*brahmacārīs*) e raros monges renunciantes (*sannyāsīs*). Os poucos devotos casados (*grhasthas*) viviam em cômodos separados nos templos. Apenas em comunidades rurais, como Nova Gokula e outras, os devotos casados viviam juntos em suas residências. Embora houvesse poucos devotos casados nos templos, ainda assim eles tiveram papel-chave no desenvolvimento da ISKCON no Brasil. Muitos presidentes de templos e sacerdotes (*pūjarīs*) eram casados. Nessa conjuntura, o movimento Hare Krishna era mantido por esses devotos dedicados, que saíam às ruas para distribuir os livros de Śrīla Prabhupāda e arrecadar donativos para a manutenção dos templos e membros da comunidade.

Mas, à medida que os núcleos familiares se desenvolveram na década de 1990, o movimento Hare Krishna experimentou transformações. Sua estrutura organizacional e econômica passou de comunidades para congregações. Hoje são as congregações de membros participativos que mantêm os templos e projetos da ISKCON.

Com essa mudança paradigmática, a partir dos anos 90 houve redução notável de grandes templos, que fecharam na impossibilidade de pagar grandes aluguéis. Outros se transferiram para casas menores. Esse foi o caso principalmente dos templos do Rio de Janeiro, na Ladeira da Glória, número 89, Outeiro da Glória, e de São

40 Memorando a todos os presidentes de templos da ISKCON, assinado por Śrīla Prabhupāda e Karandhara Dāsa, datado de 22 de abril de 1972.

Paulo, na rua Bom Pastor, 455, Ipiranga. Depois de funcionarem em verdadeiras mansões, fecharam para depois reabrirem em casas bem menores.

Este esvaziamento de devotos residentes dos templos não significa necessariamente diminuição dos membros da ISKCON. Esses devotos constituíram suas famílias, se estruturaram economicamente em congregações ou abriram centros de pregações em muitas cidades, onde anteriormente não havia templos. Contudo, a imagem pública dos devotos com suas roupas exóticas e cabeças raspadas tornou-se mais escassa, o que reforçaria a impressão de esvaziamento do movimento Hare Krishna.

Hoje não mais se pode chamar de seita a ISKCON, como acontecia nos anos iniciais, em sua característica de comunidades introvertidas. “Perdendo sua característica de seita e a necessidade de conversão, a ISKCON se tornou uma opção a mais para as escolhas religiosas individuais”⁴¹. Os templos agora são, enfim, considerados mais como igrejas, com suas congregações participativas e integradas social e profissionalmente na sociedade. Inclusive a ISKCON implantou um seminário em Campinha Grande (PB)⁴², que, por quase um ano letivo, forma qualquer pessoa interessada em aprofundar-se nos princípios teológicos da Consciência de Krishna. Algo que anteriormente somente seria possível dentro de vivência monástica nas comunidades ou templos.

A modernização do *vaiṣṇavismo gaudīya* no século XIX aconteceu com o uso de tecnologias, como a impressão de livros, por Bhaktivinoda Thakura, que “inaugurou um movimento religioso baseado na publicação da palavra escrita”⁴³. Isso foi seguido e aprimorado por Bhaktisiddhānta Sarasvatī e Śrīla Prabhupāda, os quais, ousadamente, levaram para o mundo a mensagem da Consciência de Krishna.

Similarmente, com o advento das novas tecnologias de comunicação, como a internet, que descortinou novas fronteiras para a divulgação da Consciência de Krishna, surgiram fóruns de discussões e redes sociais muito úteis para os estudos filosóficos de congregações de devotos que nunca puseram os pés em um templo ou comunidade da ISKCON. Em junho de 1997, Fernando Augusto Dias criou o *Hare Krishna Brasil*, (<http://www.iskcon.net/br>), o primeiro *site* do movimento Hare Krishna no Brasil em português. A página abrangia as informações básicas sobre o Movimento e a filosofia, bem como vários aspectos da cultura védica, como artes, ciências e saúde, além de serviços, *downloads* e *links*. Logo depois, a divisão brasileira

41 GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **REVER**, n. 1, p. 54, 2001.

42 Atualmente a instituição se chama Instituto Jaladuta.

43 FULLER, Jason D. Reading, writing, and reclaiming: Bhaktivinoda Thakura and the modernization of Gaudiya Vaishnavism. In: ROSEN, Steven J. (edit.). **Gaudiya Vaishnavism & ISKCON: an anthology of scholarly perspectives**. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001. p. 301.

da editora do movimento Hare Krishna, a Bhaktivedanta Book Trust (BBT), lançou a versão em português do seu *site* original (<http://pt.krishna.com>). A versão nacional do *site* da BBT já abrigava o Programa Amigos de Krishna, fundado nos anos 1980 pela Fundação Bhaktivedanta, então mantenedora da BBT no Brasil, para responder por carta aos contatos captados pela distribuição de livros. Muitos fóruns de discussões e páginas em comunidades sociais, como o Orkut e o Facebook, tornaram a Consciência de Krishna mais presente no dia a dia dos devotos no mundo todo.

Os projetos rurais da ISKCON, no início, eram principalmente locais sagrados de peregrinação e comunidades de famílias residentes dedicadas ao ideal de “vida simples e pensamento elevado”. Na atualidade, entretanto, tornaram-se verdadeiras ecovilas com projetos ambientais bem desenvolvidos. Algumas comunidades construíram estruturas para hospedagem e realização de festivais, congressos e retiros para grupos de *yoga* e terapias. Investiram na recepção de turistas e devotos peregrinos em festivais e encontros do movimento Hare Krishna, como *kīrtanas*, além de cursos de capacitação e educação.

As atividades litúrgicas, aulas sobre as escrituras védicas, e a orientação sobre o processo de *Bhakti* são administradas nos templos e centros culturais (ou de pregação) da ISKCON. Entretanto, há também vários pregadores experientes, como os *sannyāsīs*⁴⁴, que viajam pelos centros do Brasil dando aulas e cursos. Alguns desses devotos são mestres espirituais (*dīkṣa-gurus*) que, além de disseminar conhecimento espiritual, iniciam discípulos qualificados que pretendem praticar a tradição Vaiṣṇava *gauḍīya*. Dessa forma, podemos ver que a educação espiritual dos devotos, administrada via aulas nos templos e centros de pregação, encontros residenciais, nos *sites*, fóruns e comunidades da internet, é consolidada por estes mestres espirituais e outros devotos seniores.

Contudo, nos dias de hoje não podemos mais identificar o movimento Hare Krishna apenas com a ISKCON, pois já existem no Brasil outras iniciativas e missões de pregação do Vaiṣṇavismo *gauḍīya* que se identificam e seguem os mesmos princípios filosóficos e teológicos da ISKCON. Algumas delas, como a Missão Vrinda e a Missão Prabhupāda Vani, podem ser consideradas dissidências da ISKCON.

Há ainda outras instituições, como as diferentes *Gauḍīyas Mathas*, que não podem ser consideradas dissidentes, pois são (ou derivam) de instituições que já existiam antes de Śrīla Prabhupāda fundar a ISKCON. Seriam como instituições irmãs, pois foram fundadas ou inspiradas por irmãos espirituais de Śrīla Prabhupāda, ou seja, condiscípulos de Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī, o *ācārya* fundador da *Gauḍīya Matha* original. Essas instituições começaram a vir para o Ocidente e chegaram ao

44 Os *sannyāsīs* são monges, membros da ordem renunciada da vida, com voto de celibato perpétuo, dedicados exclusivamente ao trabalho de pregação e orientação espiritual aos devotos.

Brasil nos fins dos anos 80. Assim, prosseguiram nas décadas seguintes, inspiradas pelo sucesso de Śrīla Prabhupāda e com adesão de ex-membros da ISKCON.

Considerações finais

A presença do movimento Hare Krishna na sociedade brasileira, segundo Silas Guerriero, ainda é “quantitativamente desprezível, mas representa algo significativo não só pela manifestação de entusiasmo de seus adeptos, mas pela contribuição dada por elementos de sua Teologia ao quadro cultural religioso mais amplo”⁴⁵.

Hoje em dia, ver um devoto de Krishna na rua não é mais algo mais exótico, pois eles fazem parte do amplo universo plural da cultura brasileira. Também, ainda, segundo Silas Guerriero, podemos ver que:

Os traços culturais do Oriente védico estão agora incorporados à sociedade brasileira... Os devotos de Krishna formam uma micro-sociedade consolidada. São vistos com respeito pelas outras religiões, pelos líderes políticos, pela imprensa e pela opinião pública. Conquistaram um espaço na nossa sociedade, não tão védico, mas, sem dúvida diferente e complexo⁴⁶.

Após 47 anos de existência no Brasil, a situação atual do movimento Hare Krishna ainda está em processo de expansão e transformação. Por isso, considerando o caráter simultaneamente universal de sua mensagem, as exigências de suas práticas transformadoras e a sua herança cultural indiana, o futuro ainda reserva muitas surpresas. Digo isso considerando o impacto que o encontro entre o Oriente e o Ocidente está oferecendo para os que aspiram pela era dourada de consciência espiritual, ou Consciência de Krishna.

45 GUERRIERO, 2001, *op. cit.*, p. 55.

46 *Idem*, p. 54.

REFERÊNCIAS

BROOKS, Charles R. The blind man meets the lame man: ISKCON's place in the Bengal vaishnava tradition of Caitanya Mahāprabhu. *In*: ROSEN, Steven J. (ed.) **Gaudiya Vaishnavism & ISKCON: an anthology of scholarly perspectives**. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

DUARTE, Rogerio. **Bhagavad Gītā: canção do divino mestre**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DUARTE, Rogerio. **O Gitagovinda de Jayadeva: a cantiga do negro amor**. Salvador: Edição do autor, 2011.

FULLER, Jason D. Reading, writing, and reclaiming: Bhaktivinoda Thakura and the modernization of gaudiya vaishnavism. *In*: ROSEN, Steven J. (ed.). **Gaudiya Vaishnavism & ISKCON: an anthology of scholarly perspectives**. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001. p. 295-314.

GONÇALVES, Ricardo Mario. "Igrejas ou seitas?" **Folha da Tarde**, São Paulo, 16 jan. 1979, p. 21.

GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta, in every town and village: around the world, 1968-71**. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1982. v. 4.

GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta – planting the seed: Nova York, 1965-66**. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1980. v. 2.

GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da Nova Era. **Correlatio**, [S. l.], n. 3, p. 130, abr. 2003.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo (SP), 1989.

GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Rever**, [S. l.], n. 1, p. 44-56, 2001.

KNOTT, Kin. Insider and outsider perceptions of Prabhupāda. *In*: ROSEN, Steven J. (edit.). **Gaudiya Vaishnavism & ISKCON**: an anthology of scholarly perspectives. Vrindaban: Rasbihari Lal & Sons, 2001.

PRABHUPĀDA, Bhaktivedanta Swami. **Srimad Bhāgavatam**: primeiro canto, parte um. São Paulo: BBT, 1995.

PRABHUPĀDA, Bhaktivedanta Swami. **Vida simples, pensamento elevado**. [S. l.]: BBT, 1991.

SHERBOW, Paul H. A.C. Bhaktivedanta Swami's preaching in the context of Gaudiya Vaishnavism. *In*: BRYANT, Edwin F.; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement**: the postcharismatic fate of a religious transplant. Nova York: Columbia University Press, 2004. p. 144.

SILVA, Victor Hugo Oliveira. **Nó que não desata**: arte, razão e transcendência na trajetória de Rogério Duarte. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2016.

CAPÍTULO 4



A ISKCON do Brasil e a prática do *sankirtana*

*Leon Adan Gutierrez de Carvalho*¹

As práticas dos indivíduos no cotidiano constituem um elemento essencial para o entendimento de como um determinado grupo de pessoas atua de acordo com as normas sociais convencionalmente estabelecidas ou impostas. Elas também dão indícios de como esses atores sociais rejeitam e buscam fugir dessas mesmas normatizações, evidenciando a inconformidade com certos quadros sociais e as resistências a estes. Um campo rico para observação das práticas é o religioso.

Desde o advento das Grandes Navegações e das Reformas, os processos de secularização e diversificação religiosa se afirmam no mundo globalizado e as práticas tornaram-se um elemento distintivo das identidades religiosas, tornadas visíveis nesse processo. Como diria Michel de Certeau:

O esboroamento das crenças em sociedades que deixam de ser religiosamente homogêneas torna ainda mais necessárias as referências objetivas: o crente se diferencia do incrêdo – ou o católico do protestante – pelas práticas. Tornando-se um elemento social de diferenciação religiosa, a prática ganha uma pertinência religiosa nova. A gente se reagrupa e a gente se conta em função deste critério².

1 Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 36.

As práticas do cotidiano dos religiosos podem revelar, para além das doutrinas, teologias e discursos, aquilo que as religiões pretendem ou aquilo que foge às suas tentativas de padronização. No presente texto, vamos tratar de como uma prática específica, o *sankirtana* – ou a “distribuição de livros” religiosos desenvolvida pelo movimento Hare Krishna – desenvolveu-se no Brasil entre os anos 1970 e 1980.

O *sankirtana*: do canto aos livros e revistas

A “distribuição de livros” – ou *sankirtana*, como chamam os membros da *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON) – era uma prática essencial nas atividades do movimento Hare Krishna em suas primeiras décadas e, de certo modo, ainda o é hoje. Sem ela, dificilmente um templo ou centro de pregação poderia ser instalado com sucesso em algum lugar no mundo. Essa prática era uma atividade que exigia uma disposição tática por parte dos seus executores e deveria ser operada “golpe por golpe, lance por lance”³.

“Distribuir livros” seria uma prática entendida como dar livros para pessoas em diferentes espaços públicos ou privados, com a exigência de receber uma “doação” em troca. Esta deveria ser em dinheiro e, portanto, podemos dizer, em termos práticos, que se tratava da venda de um produto. Contudo, essa venda tinha a particularidade de ter ou não um valor fixo e o caráter de “doação”, no sentido religioso do termo, permitia uma flexibilidade maior na interação entre o distribuidor/vendedor e o doador/comprador.

Literalmente, o termo *sankirtana* pode ser traduzido como “glorificação” ou “canto” (*kirtana*) “em conjunto” (*san*). A palavra foi usada durante o desenvolvimento do Vaishnavismo Gaudiya, na região da Bengala (Índia), para descrever tanto o movimento carismático impulsionado por Chaitanya (1486-1534), quanto para se referir à prática de cantar em conjunto mantras em glorificação à Krishna, executada exaustivamente por Chaitanya e seus seguidores. A tradição inaugurada por Chaitanya passou a ser conhecida por seus adeptos como “movimento de *sankirtana*”.

Entre os séculos XIX e XX, a tradição do Vaishnavismo Gaudiya foi revitalizada através do trabalho missionário de Bhaktivinoda Thakura (1838-1914) e de seu filho Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1937), que introduziram elementos novos na tradição, como a publicação de mídias impressas (jornais e revistas), a institucionalização da religião (com a fundação da Gaudiya Math, em 1920) e algumas revisões teológicas. Uma destas mudanças foi a resignificação do que seria a prática do *sankirtana*, que passou a fazer referência não somente ao ato de cantar publicamente mantras em

3 CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 94-95. v. 1.

glorificação à Krishna, mas também explicitamente “difundir as glórias de Krishna” através de livros, revistas e jornais impressos.

O fundador da ISKCON, Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), como discípulo de Bhaktisiddhanta, herdou essa disposição em distribuir a “glorificação à Krishna” sob a forma impressa. Sobre esse entendimento, Prabhupada declarou que o seu próprio guru teria dito que a:

[...] distribuição de livros é mais importante que cantar nas ruas. Distribuição de livros é *brihat kirtana* [“o grande canto”]. É literalmente *kirtana* [canto] no sentido de que os livros são falados e, então, qualquer um que leia um livro estará ouvindo [o canto]. Porque os seus livros eram gravados e depois transcritos, ele chamava seus livros de *kirtanas* falados, ou canto gravado. Assim, distribuição de livros também é *kirtana* e não deve ser considerado menos do que *kirtana*⁴.

Ao longo do tempo, na cultura da ISKCON, o termo *sankirtana* passou a ser sinônimo de “distribuir livros”. Obviamente, isso não implica que o termo *sankirtana* perdeu o seu significado original referente ao cantar de mantras em conjunto e, preferencialmente, em público, como assim fizeram Chaitanya e seus seguidores. O que queremos ressaltar é que o termo foi ressignificado na ISKCON, passando a fazer menção direta à prática de distribuição de literatura religiosa mediante pedido de doações e que esse sentido passou a ser o dominante.

A ISKCON tem motivado seus membros a se engajarem na distribuição de livros e revistas desde os seus primórdios. Com a fundação da editora da instituição, a *Bhaktivedanta Book Trust* (BBT) – que se deu num processo de tentativas de implementação entre 1968 e 1972 –, a distribuição de livros se tornou uma marca distintiva e representativa do que conhecemos por “movimento Hare Krishna”. Geralmente essa atividade era feita por monges e monjas (*brahmacharis* e *brahmacharinis*) devidamente trajados com suas roupas monásticas. Mas não somente por estes. Todos os “devotos de Krishna” eram encorajados a distribuir livros, parando os transeuntes nas ruas, aeroportos, estacionamentos e outros locais de grande circulação de pessoas para conversar e “distribuir” seus produtos.

Além do caráter de atividade missionária, o ato de difundir literatura religiosa poderia adquirir também o formato de caridade para com os religiosos através dos pedidos de “doações” pelos livros. A ideia de “distribuir” (e não “vender”) os livros

4 “[...] *Book distribution is more important than street chanting. Book distribution is brihat kirtana. It is literally kirtana in the sense that the books are spoken and therefore anyone who reads a book is hearing. Because his books are recorded and transcribed Srila Prabhupada calls his books spoken kirtanas, or recorded chanting. So book distribution is also kirtana and should not be considered less than kirtana*”. PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **Letter to Ramesvara**. West Bengal, 25 out. 1974. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/letters/letter-to-ramesvara-19/>. Acesso em: 20 fev. 2019. (tradução nossa).

parece revelar a ênfase do que essa prática seria *a priori*: uma intenção missionária, mais do que monetária⁵. Essa dinâmica também gerava algumas tensões. Como veremos, em certas ocasiões, o fator monetário parece ter adquirido mais importância que o missionário e, em outros momentos, havia a necessidade de reestabelecer o aspecto missionário como fator de motivação para os seus praticantes.

Para a ISKCON, “distribuir” daria uma impressão de “doar” o livro. Mas se alguém pensasse que iria receber o livro de graça, o distribuidor, via de regra, revelaria a necessidade de uma “doação” em dinheiro pelo livro. A ideia de “vender livros” poderia passar uma impressão que o movimento não gostaria: um movimento de comerciantes ou “materialistas” e, assim, mundanos. Essa imagem seria negativa para um movimento religioso que pretendia ser bastante ortodoxo e que enfatizava a vida monástica, missionária e a transcendência ao “mundo material”.

Devido a todas essas nuances, chamaremos aqui a prática do *sankirtana* de “distribuição de livros”, e não de “venda de livros”, pela riqueza de elementos simbólicos que a expressão contém, que revelam uma diversidade de ditos e não ditos⁶.

A prática da distribuição dos livros de Prabhupada era intensamente recomendada e incentivada. Em diversos momentos, a prática foi descrita por ele como a principal atividade a ser desenvolvida pelos membros da ISKCON⁷. Após a morte de Prabhupada, os líderes da ISKCON continuaram dando ênfase à distribuição massiva de livros. O diretor da BBT Brasil, em 1981, conclamava os distribuidores de livros e líderes institucionais: “Não devemos distrair nossa atenção para mais nada”⁸. A distribuição de livros era a atividade que deveria ser levada mais a sério pelos administradores e pelos internos de um templo da ISKCON.

5 A priorização do aspecto missionário na ISKCON, mesmo nas atividades nas quais havia retorno financeiro, deveria ser, em tese, uma meta institucional. Um artigo de Rochford Junior mostra que, após a morte de Prabhupada, alternativas de desenvolvimento ou sustentação econômica da instituição foram propostas por membros da ISKCON que eram chefes de família e empresários. Mas elas teriam sido duramente reprimidas e impedidas de acontecer porque essas atividades não seriam “missionárias” e tirariam o foco “espiritual” do movimento. Essa maneira de administrar teria prejudicado economicamente a própria instituição. Cf. ROCHFORD JUNIOR, E. B. Factionalism, group defection, and schism in the Hare Krishna Movement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 162-179, 1989.

6 Essa definição é corroborada por Rochford Junior que utiliza em seus artigos e livros aqui citados a expressão “*book distribution*” para tratar dessa prática, assim como os próprios membros da ISKCON.

7 Prabhupada teceu diversas declarações semelhantes a que veremos, nas cartas a seus discípulos: “*Our first business is this book distribution. There is no need of any other business. If this book distribution is managed properly, pushed on with great enthusiasm and determination and at the same time if our men keep spiritually strong, then the whole world will become Krishna conscious*” [“Nosso negócio primordial é a distribuição de livros. Não há necessidade de outro negócio. Se esta distribuição de livros for administrada apropriadamente, levada com grande entusiasmo e determinação e, ao mesmo tempo, se nossos homens se mantiverem espiritualmente fortes, então, o mundo inteiro se tornará consciente de Krishna.”] PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **Letter to Satsvarupa**. Nellore, 5 jan. 1976. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/letters/letter-to-satsvarupa-174/>. Acesso em: 20 fev. 2019 (tradução nossa).

8 DAS, Isvara. Nota do editor. **Carta de Sankirtana**. São Paulo, n. 11, p. 15-21, jun. 1981.

Em 1991, em uma reunião da BBT com os líderes do Brasil, discutiu-se a necessidade de levar a cabo uma instrução do órgão administrativo internacional da ISKCON, o *Governing Body Commission* (GBC), sobre a distribuição de livros:

Que os líderes do movimento da consciência de Krishna, como seguidores de Srila Prabhupada, tenham a obrigação moral de ver a distribuição de livros como o nosso meio de pregação mais eficiente.

[...] Poderemos causar uma revolução generalizada nos corações de todas as pessoas do mundo, salvando-as da existência material, pela distribuição dos livros de Srila Prabhupada.

[...] Portanto, onde quer que tenhamos líderes fortes – sejam eles membros do GBC, gurus, *sannyasis* ou presidentes de templo – terão eles o dever de convencer aos seus seguidores de que o principal trabalho da ISKCON é a distribuição de livros e fazer novos devotos, que sairão para distribuir livros⁹.

Os devotos de Krishna deveriam “salvar” as pessoas da “existência material” e isso seria possível através da conversão das pessoas ao movimento Hare Krishna ou, ao menos, através da “purificação espiritual” promovida por seus devotos. O entendimento da liderança parecia partir da ideia de que a entrada de novos membros no movimento seria possível basicamente ou principalmente através da distribuição de livros e, por isso, para fazer o movimento crescer, todos tinham a “obrigação moral” de “convencer aos seus seguidores” que o seu “principal trabalho” era a distribuição de literatura religiosa.

Cada um dos monges fazia da distribuição de livros e, conseqüentemente, da arrecadação de doações, sua atividade mais importante. Seria no contato “corpo a corpo”, tête-à-tête, que esses distribuidores de livros fariam o trabalho de atração de possíveis candidatos ao movimento. Através da difusão dessa literatura é que a luta entre a “vida espiritual” dos Hare Krishna e o “materialismo” da sociedade moderna se daria no *front*.

O “*sankirtaneiro*” – como o “distribuidor de livros” era chamado –, em sua prática, não se sentia (ou não deveria se sentir) exatamente sozinho. No desenrolar de suas atividades missionárias, ele estaria em um contato direto com as instruções de Prabhupada que enfatizavam o quão seria importante essa prática. O “*sankirtaneiro*” também participaria da própria história do vaishnavismo *gaudiya* que previa que o movimento se expandiria para “todas as vilas e cidades”. Esta invocação das origens era um elemento importante para transmitir ao distribuidor de livros que a sua atividade seria a própria continuidade do movimento iniciado por Chaitanya – que é tido por seus seguidores como uma encarnação do próprio Krishna. Como diria Prabhupada:

9 ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. Reunião com a BBT. **Ata de resoluções da Reunião Plenária do CGB**. Caruaru, 23-26 out. 1991.

Seguindo os passos de Sri Chaitanya Mahaprabhu, estamos tentando difundir esta mensagem pelo mundo inteiro. Pela Sua misericórdia, as pessoas estão levando muito a sério este movimento. Na verdade, nossos livros são distribuídos em grandes quantidades em todo o Ocidente, em especial na América e na Europa [...]. Portanto, os seguidores de Sri Chaitanya Mahaprabhu podem levar muito a sério este movimento e difundir-lo pelo mundo inteiro, de aldeia em aldeia e de vila em vila, tal como o próprio Sri Chaitanya Mahaprabhu fez¹⁰.

É interessante perceber, também, que muitos distribuidores de livros tomavam uma visão bélica de sua atividade, utilizando um linguajar próprio das artes militares. Essa seria uma maneira de fazer com que a distribuição de livros tomasse a forma de uma luta, sobretudo nos “campos de batalha” mais hostis. Em um artigo intitulado “Guerra iminente”, de uma revista da BBT Brasil direcionada para devotos, o autor demonstra bem esse ponto de vista “bélico” do *sankirtana*. Ele buscava na linguagem militar metáforas para se referir às atividades e problemas do movimento, comparando este a um “exército” que travava batalhas contra *maya* (“ilusão” ou o “materialismo”), tendo como “comandante superior” Prabhupada e os livros como “armas”¹¹.

Podemos perceber que essa linguagem bélica não se restringia somente aos “*sankirtaneiros*”. Ela era utilizada pela própria liderança da ISKCON. Em 1981, quando uma grande quantidade de livros já era distribuída no Brasil, o representante do GBC para o Brasil, Hridayananda Das Goswami, afirmou: “os livros são como bombas ou armas que vão acabar com a vida pecaminosa do mundo atual”¹².

Assim, após essa breve introdução sobre o *sankirtana*, iremos agora atentar para como essa prática se desenvolveu no Brasil, sobretudo no período que vai dos anos 1970 aos 1990, época em que a ISKCON mais cresceu no país e que foi produzida a maior parte das fontes históricas em que baseamos a nossa análise.

10 “*Following in the footsteps of Śrī Caitanya Mahāprabhu, we are trying to broadcast His message throughout the world. By His mercy, people are taking this movement very seriously. Indeed, our books are extensively distributed in the Western countries, especially in America and Europe [...]. The followers of Śrī Caitanya Mahāprabhu may therefore take this movement seriously and broadcast it throughout the world, from village to village and from town to town, just as Śrī Caitanya Mahāprabhu Himself did*”. PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **Śrī Caitanya-caritāmṛta**, Madhya-līlā, cap. 25, verso 264, significado [online]. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/cc/madhya/25/264/>. Acesso em: 22 fev. 2019. (tradução nossa)

11 DASA, Sugriva. Guerra iminente. Fórum Vaisnava. **Sat Sanga**. São Paulo: BBT/Fundação Bhaktivedanta, n. 2, p. 9-10, nov./dez. 1996. A linguagem bélica, por vezes utilizada por membros da ISKCON, e também o uso de termos semelhantes pela imprensa dos anos 1970 e 1980 para se referir ao movimento Hare Krishna e às assim chamadas “seitas” motivaram nossa pesquisa de dissertação de mestrado que foi publicada em livro. Cf CARVALHO, 2018.

12 GOSWAMI, Hridayananda Das. Consciência de Sankirtana. **Sankirtan Brasil**. São Paulo: Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna do Brasil, n. 1, p. 5-10, abr. 1981.

O *sankirtana* no Brasil: panorama geral de uma disputa “transcendental”

O Brasil se destacou no cenário internacional da ISKCON como um dos países que mais distribuiu livros e revistas da BBT até o início dos anos 2000. Apesar disso, o quantitativo de lucro arrecadado parece não ter sido tão generoso como nos países desenvolvidos¹³. O dinheiro arrecadado no Brasil parece não ter sido investido em projetos de longo prazo, como na aquisição ou construção de imóveis próprios que viessem a abrigar seus templos, visto que cidades que distribuíram muitos livros como São Paulo, Recife e Belém até o presente momento não possuem sedes próprias¹⁴. Provavelmente, mau gerenciamento dos recursos também tenha sido uma das causas de instabilidade financeira da instituição no país.

É possível que a falta de uma editora possa ter dificultado o sucesso inicial dos pioneiros do movimento entre os anos de 1973 e 1975, no Brasil. Todavia, quando houve a constituição formal da instituição no Brasil em São Paulo, no ano de 1975, a publicação de livros e revistas foi uma das primeiras ações tomadas para o sucesso missionário da instituição.

Em 1975, foi criado um braço da BBT internacional no Brasil, que funcionaria como editora vinculada legalmente à ISKCON do Brasil¹⁵. No mesmo ano, foram publicados os primeiros livros da BBT em português e a primeira revista, a *De Volta ao Supremo*, que foi distribuída pelos missionários por onde passavam, divulgando o movimento e arrecadando donativos. No ano de 1976, a segunda edição da revista foi publicada e, assim, continuou tendo uma edição anual até 1980, quando foi interrompida sua publicação¹⁶. Paulatinamente, a BBT Brasil foi imprimindo os

13 Segundo Rochford Junior, uma estimativa conservadora é que comunidades da ISKCON na América do Norte obtiveram uma renda de cerca de 3 milhões de dólares entre 1974 e 1978 (período do auge da distribuição de livros na região), apenas com a distribuição de livros de capa dura. ROCHFORD JUNIOR, E. B. Hare Krishna in America: growth, decline, and accommodation. In: MILLER, T. (ed.). **America's alternative religious**. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 217. Não temos dados para apontar um comparativo com o Brasil em termos de recursos arrecadados, mas nossa afirmação se baseia no fato de que há uma ligação direta entre o lucro arrecadado pela BBT e a construção de templos, já que, conforme o estabelecido entre BBT e ISKCON, 12,5% do preço de venda dos livros da editora para os templos e *sankirtaneiros* deveria ser guardado para ser utilizado em projetos de compra ou construção de templos. O Brasil dispõe de poucos templos da ISKCON com sedes próprias, sendo a maioria de imóveis alugados.

14 Templos como os do Rio de Janeiro, de Fortaleza e de Salvador só puderam construir suas sedes próprias recentemente. Vale ressaltar, entretanto, que em 1978 os devotos brasileiros não mediram esforços para a compra das terras que abrigariam sua comunidade rural, Nova Gokula (Pindamonhangaba/SP) e, em meados dos anos 1980, Recife e outros templos do Norte e Nordeste se empenharam em comprar as terras que abrigaram a sua comunidade Nova Vraja Dhama (Caruaru/PE).

15 Mais tarde, a BBT Brasil foi vinculada à Fundação Bhaktivedanta, uma instituição legal que tinha o objetivo de proteger o patrimônio da ISKCON no Brasil.

16 Depois da 6ª edição (1980), a *De Volta ao Supremo* só seria republicada a partir de 1992. A primeira edição

principais livros de seu catálogo internacional, no qual constavam todas as obras traduzidas ou produzidas por Prabhupada.

A partir de 1980, a BBT Brasil passou a publicar uma revista destinada aos “*sankirtaneiros*” chamada *Carta de Sankirtana*, que tinha o objetivo de relatar detalhadamente a quantidade de livros distribuídos no Brasil, separando os resultados por região, templo e indivíduos¹⁷. Os distribuidores de livros poderiam acompanhar o resultado das suas “distribuições”, comparar com os resultados dos demais “*sankirtaneiros*” e procurar melhorar o seu desempenho periodicamente.

O slogan da revista era: “*Sankirtana* é o verdadeiro *gurupuja*”, no sentido de que a “distribuição de livros” (*sankirtana*) é o verdadeiro “ritual de adoração ao mestre espiritual” (*gurupuja*)¹⁸. A distribuição de livros deveria ser a “vida e alma” dos membros da ISKCON¹⁹. Havia incentivos para os maiores distribuidores de livros, incluindo prêmios para os primeiros colocados no final do ano, além de grande prestígio social entre os seus pares²⁰.

Além disso, para incentivar ainda mais a competição, considerada como “transcendental”, a ISKCON criou, no início da década de 1970, a “Maratona de *Sankirtana*” que acontece anualmente durante todo o mês de dezembro. Essa competição também foi chamada de “Maratona de Natal”, “Maratona de Dezembro” e “Maratona de Prabhupada”.

Segundo a administração da ISKCON do Brasil, alguns brasileiros foram “campeões mundiais da Maratona de *Sankirtana*” já nos primeiros anos de formalização da ISKCON no país. Param Gati Das venceu a maratona em 1976 – um ano após

teve uma tiragem de 50.000 cópias; a segunda, 100.000. As outras edições mantiveram um padrão acima dos 50.000 exemplares publicados. Este pode ser considerado um número bastante alto para o padrão de tiragem de revistas da época, principalmente se considerarmos que a publicação dessas revistas não tinha como principal meio de divulgação as grandes distribuidoras, editoras, livrarias ou bancas de jornal que já possuíam meios de distribuição próprios. A quase totalidade dessas revistas era distribuída pelos próprios membros da ISKCON. Provavelmente, os motivos para a não publicação da revista foram financeiros.

17 Esta revista foi publicada originalmente com o nome de *Sankirtan Brasil* e passou a se chamar *Carta de Sankirtana*, a partir do nº 7, em 1981.

18 O *gurupuja* é um ritual muito importante dentro do movimento Hare Krishna e foi herdado de práticas hinduístas semelhantes. Nele, são oferecidos artigos como flores, incenso e cânticos em homenagem ao *guru*. Prestar homenagens e adoração ao mestre espiritual, ainda que este já tenha desencarnado, é fundamental para a “evolução espiritual” do discípulo, pois estreita o vínculo entre ambos e proporciona o amadurecimento espiritual do discípulo.

19 SWAMI, Isvara. Notas do Editor. *Carta de Sankirtana*, São Paulo, ano 3, n. 47, 9 jan./19 fev. 1984.

20 Certamente, a premiação por figurar entre os primeiros colocados de uma competição de “distribuição” ou venda de livros é uma ideia retirada do campo da administração de empresas, em que os funcionários que batem metas ou lideram as vendas recebem prêmios e benefícios. No caso da ISKCON, seus membros viam as “metas” como “espirituais” ou “devocionais”. Os prêmios poderiam incluir viagens para festivais e retiros na Índia, encontros pessoais com Prabhupada (ou outros líderes, após o falecimento deste) e prêmios ligados, via de regra, à “vida espiritual” do premiado.

a fundação da ISKCON do Brasil – e, como prêmio, ganhou uma passagem para a Índia para se encontrar pessoalmente com Prabhupada. Advaya Das foi campeão mundial da Maratona de *Sankirtana* em 1977, 1978, 1979 e 1982²¹. Além disso, em 1979 e 1982, o brasileiro Arkamitra Das e a brasileira Mantra Murti Devi Dasi, respectivamente, ficaram na primeira colocação mundial no quesito “individual” nos resultados anuais de *sankirtana*²².

Os resultados do *sankirtana* não eram contabilizados por quantidade de livros distribuídos, mas sim pela quantidade de pontos conquistados. Os critérios de pontuação variaram durante os anos, mas, de maneira geral, a pontuação do livro “distribuído” envolve a quantidade de páginas e o tamanho deste. Quanto mais páginas, mais caro o valor do livro e, assim, também torna-se maior a quantidade de “pontos” recebidos pela venda desse livro por ser mais difícil de “distribuí-lo”²³.

Vejamos a tabela 1, que mostra alguns dados coletados sobre o quantitativo de livros e revistas distribuídos no Brasil nos anos 1980 e 1990. Embora o critério para contabilizar a classificação do *sankirtana* fosse a “pontuação”, e não a “quantidade de livros distribuídos”, optamos por colocar aqui o quantitativo para que se tenha uma ideia da dedicação que estes “*sankirtaneiros*” tinham.

21 ISKCON Brasil: Corpo Administrativo GBC e CGB. CGB da ISKCON aprecia e agradece os serviços de Advaya Dasa à missão de Srila Prabhupada. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/iskconbr.gbc.cgb/photos/cgb-da-iskcon-agradece-e-aprecia-os-servi%C3%A7os-de-advaya-dasa-%C3%A0-miss%C3%A3o-de-srila-pr/1525953020835304/>. Acesso em: 25 fev. 2019.

22 Em 1983, Mantra Murti Devi Dasi também ficou em 3º lugar na categoria “individual” em nível mundial. A fonte dessa informação está no *site* da revista *World Sankirtana Newsletter*, que divulgou os resultados de desempenho de *sankirtana* contabilizados pela BBT internacional. Disponível em: <http://www.wsnl.net/wsnhome.htm>. Acesso em: 10 fev. 2018.

23 Atualmente, os critérios de pontos se dividem em: revistas (0,25 ponto); livro pequeno, de 50 a 149 páginas (0,25 ponto); livro médio, de 150 a 299 páginas (0,5 ponto); livro grande, de 300 a 499 páginas (1,0 ponto); e livro “*maha grande*”, de 500 páginas ou mais (2,0 pontos). Cf. *WORLD Sankirtana Newsletter*. **FAQ**: what is the point system? Disponível em: <http://www.wsnl.net/wsnfaq.htm#cat>. Acesso em: 25 fev. 2019.

Tabela 1 – Quantitativo de livros da BBT distribuídos no Brasil²⁴

Ano	Colocação do Brasil	Quantidade de livros distribuídos	Ano	Colocação do Brasil	Quantidade de livros distribuídos
1979	---	924.577	1990	7 ^a	770.354
1980	---	288.772	1991	6 ^a	929.213
1981	---	638.444	1992	9 ^a	649.935
1982	3 ^a	1.044.289	1993	12 ^a	534.291
1983	5 ^a	925.107	1994	6 ^a	758.378
1984	6 ^a	490.018	1995	9 ^a	512.097
1985	4 ^a	633.280	1996	14 ^a	210.495
1986	3 ^a	202.400	1997	8 ^a	350.082
1987	---	---	1998	9 ^a	384.983
1988	---	---	1999	6 ^a	521.539
1989	7 ^a	536.129	2000	8 ^a	264.083

Fonte: Carta de Sankirtana²⁵.

Embora os números de *sankirtana* fornecidos pela BBT disponham de um acompanhamento detalhado, contendo resultados individuais, locais, regionais e mundiais, eles devem ser considerados como dados aproximados, já que eram condicionados ao envio desses mesmos resultados pelas sedes e membros da ISKCON.

Muito provavelmente ocorreram casos em que alguns resultados obtidos em um período não foram contabilizados a tempo do fechamento da edição e divulgação dos dados, fazendo com que esses pontos se somassem ao período posterior. Por conta do modelo de competição, ainda que tido como “espiritual”, também podem ter ocorrido tentativas de burlar as regras do sistema de pontuação ou de modificar os dados

24 Os números apresentados nessa tabela, referentes aos anos de 1979 a 1999, foram retirados do *site* da revista internacional de acompanhamento do *sankirtana*: WORLD Sankirtan Newsletter. **Early history for Brazil**. Disponível em: <http://www.wsnl.net/hist/wsn01015.htm>. Acesso em: 22 fev. 2019. Até o ano de 1982, a revista não fornece dados da colocação dos países na disputa, provavelmente por ainda não dispor, nesse período, de um sistema mundial de detalhamento periódico do *sankirtana*. Isso também ocorre com os anos de 1987 e 1988, onde só os números da BBT norte-americana foram contabilizados. Os números desta revista internacional, por vezes, divergem drasticamente dos dados fornecidos pela BBT Brasil e já analisados por nós, cf. CARVALHO, 2018, *op. cit.*, p. 116-117. É possível que a BBT Brasil tenha utilizado de critérios diferentes de contabilização do *sankirtana* em relação a BBT internacional. Ainda assim, dispomos aqui tal como a revista fornece os dados por serem tidos como informações oficiais sobre a distribuição de livros pela BBT e ISKCON internacionais.

25 Cf. CARVALHO, 2018, p. 116-119.

fornecidos com fins de alcançar melhores posições, tanto por “*sankirtaneiros*”, quanto por administradores.

É preciso também deixar claro que o quantitativo em si não revela o quão eficiente foi a congregação brasileira de membros da ISKCON em alcançar ótimas posições no *ranking* mundial já que, muitas revistas distribuídas, por exemplo, não dariam tantos pontos quanto um número expressivo de livros grandes. A ênfase em distribuir livros pequenos e revistas, mais fáceis de distribuir (e menos lucrativos), poderia dar um bom resultante no quantitativo total, mas, por outro lado, poderia render poucos pontos e, assim, posições mais baixas no *ranking*.

De toda forma, é significativo que em um país em desenvolvimento, com alto índice de analfabetismo e embalado por sucessivas crises econômicas, os Hare Krishna brasileiros tenham obtido resultados expressivos na “distribuição” de literatura religiosa. Se na transição dos anos 1970 e 1980 a ISKCON Brasil se destacou no quesito individual, revelando “campeões” mundiais da Maratona de *Sankirtana*, os dados da tabela 1 revelam que o Brasil, em geral, entre os anos 1980 e 1990, manteve-se como um dos países que mais distribuíram livros da BBT no mundo.

Embalados pela competição “transcendental”, homens e mulheres poderiam sair às ruas por várias horas seguidas, dia após dia, e distribuir livros e revistas, fazendo deste o propósito de suas vidas. Além de ter como objetivo a arrecadação de fundos para manter os projetos da instituição, a difusão das ideias do movimento e a conversão de novos membros, temos que observar que a distribuição de livros para um “*sankirtaneiro*” tinha motivações devocionais ou espirituais: era uma porta de salvação para si, por estar participando da atividade espiritual “mais elevada” (o *sankirtana*) e, principalmente, para os outros. Isvara Swami, líder da BBT Brasil entre o fim da década de 1970 e a segunda metade dos anos 1990, assim conclamava os “*sankirtaneiros*”:

“Inundem o mundo inteiro com esta pregação! Vamos fazer todos se tornarem *vaishnavas*!” Esta é uma das inúmeras frases de Srila Prabhupada enfatizando a distribuição de livros. Realmente, não há pregação mais efetiva do que esta distribuição de livros. É para o bem de toda a humanidade. Se as pessoas lerem pelo menos uma página destes livros, o benefício será eterno²⁶.

Assim, a dedicação intensa de um indivíduo a essa prática estava, além de outros fatores, permeada pela ideia de que, ao fazer parte da distribuição de livros, um devoto estaria “salvando” ou “libertando” as pessoas. Essa prática era constantemente incentivada, como vimos, com palavras de estímulo por parte de Prabhupada e da liderança da ISKCON e da BBT.

26 SWAMI, Isvara. Notas do editor. **Carta de Sankirtana**. São Paulo, ano 3, n. 47, 9 jan./19 fev. 1984.

É válido destacar aqui que a competição da distribuição de livros constituía um dos poucos aspectos da ISKCON do período em que as mulheres poderiam superar ou resistir cotidianamente às limitações institucionais que lhes eram impostas²⁷. As distribuidoras de livros (casadas ou não) parecem ter sido estimuladas a se engajarem nessa atividade na mesma perspectiva missionária (e financeira) a que os homens se engajavam ou eram submetidos: o importante é que os livros fossem distribuídos. Como algumas “*sankirtaneiras*” obtinham resultados melhores que muitos dos “*sankirtaneiros*” – e isso favorecia tanto as finanças, quanto a divulgação do movimento – elas recebiam incentivos e prêmios nesse serviço. Podemos notar isso pela continuidade de algumas mulheres distribuidoras de livros entre as primeiras colocações nos resultados da *Carta de Sankirtana*. Mantra Murti Devi Dasi foi a maior distribuidora de livros anual da ISKCON Brasil em 1980, 1981 e 1982, ficando em segundo lugar em 1983²⁸.

As edições da *Carta de Sankirtana* demonstram que a competição de distribuição de livros era bastante acirrada entre os devotos e, como vimos, a narrativa do editor do periódico poderia servir de grande estímulo para aqueles que se dedicavam à vida missionária. A cada nova edição da revista, a pontuação dos livros distribuídos, individualmente e por templo, era publicada, tornando possível o acompanhamento de todo o processo pelos distribuidores.

A distribuição de livros no Brasil, no entanto, teve altos e baixos. Anos de bons números eram sucedidos por maus resultados, e assim por diante. A instabilidade demonstrada pela variação no quantitativo de livros pode nos dizer muito sobre a dificuldade em manter as metas de *sankirtana*, que almejavam sempre o acréscimo. Essa inconstância pode estar relacionada não somente às dificuldades internas estruturais da BBT, da administração da ISKCON ou da capacidade de motivação dos líderes para com os distribuidores de livros. A conjuntura política, social, cultural e a recessão econômica que o país passou entre os anos 1980 e 1990, as dinâmicas do campo religioso brasileiro e os debates veiculados pela mídia podem ter influenciado na queda da distribuição de livros.

Outros fatores poderiam gerar resultados negativos no *sankirtana*. Podemos citar como exemplo as pesquisas do sociólogo Rochford Junior sobre o movimento Hare Krishna nos Estados Unidos. O autor analisou que a distribuição de livros

27 Na década de 1980, Guerriero pôde observar algumas dessas limitações. Além de não participarem de cargos de liderança espiritual e/ou administrativa na ISKCON, as mulheres tinham que ficar atrás dos homens na sala do templo, tendo menor visibilidade do altar e das deidades e só participavam de algumas das etapas dos rituais depois dos homens. GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula**. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989, p. 19. Ainda hoje, há pouco espaço para a representatividade feminina na liderança espiritual e administrativa da ISKCON.

28 Entre os dez mais bem colocados da Maratona de Sankirtana de 1981, por exemplo, seis eram *matajis* (“mãezinhas”) – como geralmente eram chamadas as mulheres na ISKCON.

naquele país teve seu auge entre os anos de 1974 e 1978 e teria, após esse período, caído consideravelmente. Entre os motivos que ele elencou para essa queda, dois foram principais: o ataque sofrido pela ISKCON, realizado pelas organizações “antisseita” dos Estados Unidos, que desencadearam uma verdadeira campanha contra o movimento Hare Krishna; e a perda de confiança do público devido a determinadas práticas “desonestas” dos missionários, na tentativa de distribuir o máximo possível de livros²⁹.

O cerne dessa questão apontada pelo sociólogo é que, com o tempo, a distribuição de livros passou de uma perspectiva missionária para um foco no resultado financeiro que visava à manutenção dos templos e dos projetos do movimento, fazendo com que muitos distribuidores de livros elaborassem maneiras que pudessem extrair o máximo de doações possíveis. Assim, tanto motivos externos quanto internos poderiam ter influenciado negativamente, fazendo com que as vendas de livros caíssem severamente no início dos anos 1980 nos Estados Unidos.

No Brasil, o *sankirtana* sofreu uma queda significativa a partir do início dos anos 2000. Iswara Swami, que tinha sido o diretor da BBT desde os fins dos anos 1970, deixou todos os postos administrativos e espirituais que ocupava na ISKCON e BBT, incluindo o de *sannyasi* (monge renunciante) e *guru* (mestre espiritual). Esse fato parece ter causado um grande abalo na ISKCON e na distribuição de livros no Brasil porque, apesar de ter sido sucedido por outros membros, a BBT só recuperou seu fôlego a partir de 2009³⁰.

O *sankirtana* no Brasil sofreu uma drástica e histórica mudança devido ao fato de que a BBT, enquanto editora, passou por uma grave crise financeira advinda da mudança administrativa repentina após a saída de Iswara Swami em 1999. Com isso, não pôde continuar publicando novas edições dos livros de seu catálogo. Sem livros publicados pela BBT, os “*sankirtaneiros*” não podiam fazer circular os livros e, conseqüentemente, a BBT não obtinha o capital suficiente para manter suas atividades. Dessa forma, o *sankirtana* no Brasil foi inviabilizado nos anos 2000. É provável que entre os anos de 2000 e 2002 os resultados ainda alcançados tenham sido frutos de um restante de estoque ainda disponível naquele período.

Entre o fim dos anos 1990 e primeira metade dos anos 2000 também houve uma queda considerável no *sankirtana* no Ocidente. Enquanto os Estados Unidos e a Europa Ocidental decaíam em comparação aos seus resultados anteriores, a Rússia e,

29 ROCHFORD JUNIOR, E. B. Airports, conflict, and change in the Hare Krishna movement. In: BRYANT, E.; EKSTRAND, M. (ed.). **The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant**. Nova York: Columbia University Press, 2004, p. 283. Confira também: ROCHFORD JUNIOR, 1995, *op. cit.* p. 217.

30 No site da *World Sankirtana Newsletter* é possível analisar os números e gráficos detalhados e atualizados do desempenho do *sankirtana* no Brasil e no mundo: cf <http://www.wsnl.net/hist/wsn01015.htm>. Acesso em: 24 ago. 2020.

sobretudo, a Índia cresceram vertiginosamente na distribuição de livros e passaram a liderar o *sankirtana* mundial.

Ainda assim, atualmente a ISKCON Brasil permanece na 5ª posição no quesito “total de literatura distribuída” no histórico do *sankirtana* mundial, contabilizado entre 1979 e 2018, com o número de 13.439.728 livros e revistas distribuídos³¹. Nos últimos anos, o *sankirtana* no Brasil não dispõe da mesma força que tinha nos anos 1980 e 1990³². Isso também se deve ao fato de que, atualmente, não há mais à disposição dos templos e líderes da ISKCON no Brasil o número de monges que havia naquele período, que poderiam dedicar-se integralmente à prática do *sankirtana*³³.

Apesar disso, um gaúcho, Chaitanya Chandra Das, tem liderado individualmente a distribuição de livros mundial, tendo ficado em terceiro lugar geral em 2015 e em primeiro em 2016, 2017 e 2018, sendo o responsável, sozinho, pela maior parte do quantitativo distribuído no país. O *sankirtana* no Brasil tem vivido, nestes últimos anos, um reavivamento que parece estar concentrado na Região Sul do país.

A prática do *sankirtana*: artimanhas de uma performance

O *sankirtana* é uma das práticas mais distintivas do movimento Hare Krishna, sobretudo na ISKCON. Ver um “*sankirtaneiro*” na rua, com seus trajes devocionais e uma pilha de livros nas mãos parando as pessoas para tentar convencê-las a levar seus produtos e receber doações em dinheiro em troca pode ser algo bastante curioso. O que cada um faz para alcançar as suas metas de distribuição de livros e/ou arrecadação de dinheiro pode ser um interessante material de pesquisa.

Ao analisarmos a prática da distribuição de livros ao longo do tempo, notamos que esta não estava restrita à cidade em que se situava o templo em questão. Os “*sankirtaneiros*” poderiam fazer viagens para outros lugares em busca de novos campos de atuação. A dinâmica se dava em direção aos locais onde rendiam os melhores resultados. Cidades grandes poderiam oferecer boas oportunidades para esse fim. Mas não somente estas, já que elas poderiam ficar “saturadas” de distribuidores de livros. As cidades menores e mais distantes dos centros urbanos poderiam ser fonte

31 WORLD Sankirtana Newsletter. **World records for book distribution from 1979 to 2018**. Country records: total literature. Disponível em: <http://www.wsnl.net/hist/wsnwrec.htm#pageIP>. Acesso em: 28 fev. 2019.

32 *Ibidem*. Mantendo-se na casa dos 100 a 200 mil livros distribuídos por ano e na casa dos 120 mil pontos atingidos, os resultados brasileiros dos últimos anos (quase décadas) não conseguiram superar as marcas alcançadas em 1995, um dos últimos anos da era de ouro do *sankirtana* da ISKCON.

33 A mudança de paradigmas na ISKCON de uma perspectiva comunitária e monástica para uma congregacional e de inserção na sociedade foi percebida com maestria por ROCHFORD JUNIOR, E. B. **Hare Krishna transformed**. Nova York: New York University Press, 2007.

de bons resultados, tanto pelos potenciais novos “clientes”, quanto pela possibilidade de instalar ali, em “campos virgens”, futuros centros de pregação da ISKCON.

Na escolha por locais de atuação, algumas disputas internas poderiam surgir, principalmente quando se tratava de grupos de “*sankirtaneiros*”. Tanto que, em 1991, em uma reunião nacional do Conselho Governamental Brasileiro (CGB) da ISKCON, foi decidido que “a zona de pregação oficial de Nova Vraja Dhama será: os estados de Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Rio Grande do Norte”³⁴, evitando, assim, possíveis disputas por campos de atuação com outros templos.

Em 1996, um membro da ISKCON descreveu a um antropólogo a existência de uma espécie de “quadrilátero Hare Krishna”³⁵ formado pelas cidades de Caruaru, Recife, João Pessoa e Campina Grande, todas relativamente próximas umas das outras, onde um trânsito maior de devotos de Krishna fazia dessa região um local privilegiado de atuação do movimento sobre as determinações da comunidade de Nova Vraja Dhama.

Mas, em geral, no dia a dia, o *sankirtana* era desenvolvido nas calçadas, praças, faculdades, no trânsito e dentro dos ônibus das cidades onde se localizava um templo ou centro de pregação da ISKCON. Em 1981, o editor da *Carta de Sankirtana* disse: “Ouvi dizer que a maioria dos livros distribuídos no Recife são para os estudantes de faculdade”³⁶. Esse indício nos revela que havia escolhas específicas nessa prática, visando atingir um determinado público. Prabhupada disse em uma carta: “Por favor, vão em frente e continuem pregando a Consciência de Krishna entre os estudantes, porque eles são nossos melhores clientes”³⁷.

Considerando a descrição de algumas reportagens de jornais, podemos entender que, no espaço público, a pregação e a distribuição de livros adquiria uma dinâmica performática e consistia em ir às ruas, escolher um lugar específico, cantar o mantra Hare Krishna acompanhado de instrumentos musicais até que, motivados pela

34 ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata de resoluções da Reunião Plenária do CGB**. Caruaru, 23-26 out. 1991. “Nova Vraja Dhama” é uma comunidade rural da ISKCON localizada em Caruaru (PE). Sobre a história da comunidade Hare Krishna em Caruaru, cf. CARVALHO, Leon A. G. de. **Uma movimentação estranha na capital do agreste: a história do movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru-PE (1986-2013)**. 2014. Monografia (Especialização em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA), Caruaru, 2014. E, também, CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. Representações, memórias e subjetividades: um estudo sobre a história do movimento Hare Krishna em Caruaru (1986-1996). *Semina*, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 155-169, jul. 2017.

35 SILVEIRA, Marcos Silva da. **Hari Nama Sankirtana: etnografia de um processo ritual**. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. p. 49.

36 DAS, Isvara. Nota do editor. **Carta de Sankirtana**, São Paulo, n. 11, 15-21 jun. 1981.

37 PRABHUPADA BOOKS. **Letter to Govinda Dasi**. Los Angeles, 20 abr. 1973 (tradução nossa). Disponível em: http://prabhupadabooks.com/letters/los_angeles/april/20/1973/govinda. Acesso em: 17 abr. 2016. Se na década de 1960, de acordo com o próprio Prabhupada, os “melhores clientes” da ISKCON eram os *hippies*, em 1973, ele parecia buscar o público universitário como “clientela”.

curiosidade, os transeuntes formassem uma roda em torno dos devotos de Krishna, como em um teatro mambembe. Na sequência desses atos introdutórios, viria a “distribuição de livros”:

“Que danado é isso?”, “Êta, bando de malandros”, “Olha aqueles doidos”, exclamaram algumas pessoas ao verem dois adeptos do Hare Kristna (sic), com roupas típicas, e cabeças raspadas com apenas um rabinho cantando na Rua da Palma “Hare Hare, Mare (sic) Krishna, Hare Hare Krishna”.

Num instante, os curiosos formaram uma roda em torno dos dois religiosos para ouvi-los. Decorridos após alguns minutos, eles pararam com a música e um deles se dirigiu aos espectadores: “Vou distribuir com vocês um belíssimo convite muito expressivo para comparecerem às conferências sobre a cultura oriental na nossa escola. Este convite dá direito a um grande jantar vegetariano e a um grande teatro que vamos aprontar”.

[...] Quando o “missionário” tirou de sua sacola um livro para meditação, dizendo que todos deviam lê-lo para se aprofundar naquela grandiosíssima cultura, acrescentando que o livro “custa apenas” “cinco cruzeirinhos”, a roda foi logo desfeita.

“Mas são apenas cinco cruzeirinhos, o que vale 5 cruzeirinhos? Nada. Por cinco cruzeirinhos todos vocês poderão adquirir esta obra”, insistia, mas ninguém lhe dava ouvidos³⁸.

Considerando descrições como essa, podemos crer que havia diversas formas de se praticar o *sankirtana*, incluindo essa maneira mais teatral e que nem sempre a plateia agia com cordialidade, fazendo com que a arena da encenação pudesse adquirir um clima hostil ou picaresco. Nessas circunstâncias, a astúcia, o carisma, a argumentação, a insistência e a retórica seriam características que um distribuidor de livros deveria desenvolver para fazer com que as pessoas levassem seus livros e dessem as doações ou valores solicitados³⁹.

A atuação desses devotos no espaço público dos centros urbanos certamente atraía a atenção das pessoas, mas encontrava concorrentes na busca pela “clientela”. O *sankirtana*, além de se constituir em campo de disputas entre os membros da ISKCON, também acabava se constituindo em uma atividade que rivalizava com outras práticas urbanas:

38 RUAS de lazer recifenses dão novo colorido à cidade. **Diário de Pernambuco**, Recife, 5 jul. 1978. Local, p. A-5.

39 Segundo Certeau, a retórica, entendida como “ciência das maneiras de falar”, é uma “tática” que visa tornar forte o fraco. Ela se diferenciaria, por exemplo, do discurso científico que, com seus lugares de enunciação e instituições, constituir-se-ia em uma “estratégia” de um “lugar de poder” (CERTEAU, 2012, *op. cit.*, p. 47).

Ontem à tarde, uma multidão formava-se em torno de quatro rapazes [...]. Poucas compraram o livro que estava sendo posto à venda, “Elevação à consciência de Krishna”, que falava da luta pela felicidade, da energia e de uma sociedade pacífica.

[...] Ao som de instrumentos orientais como as *cártalas* e *mirdangas*, a pregação dos rapazes aparentava-se mais a um espetáculo teatral, exoticamente inserido na paisagem caótica do centro da cidade. Entre vendedores de ervas, camelôs oferecendo desde brinquedos de plástico às últimas novidades da moda lançadas pelas novelas de televisão, mendigos pivetes e apressados e responsáveis assalariados, os estranhos rapazes procuravam esclarecer os ouvintes [...]⁴⁰.

Essa disputa por “clientes” no espaço público seria uma concorrência entre pequenos: de um lado, os “camelôs”, vendedores ambulantes e pedintes; e, de outro, os monges “*sankirtaneiros*” que visam “trabalhar para Krishna, levando dinheiro para ele”⁴¹. Os vendedores com seus motes, ofertas e anúncios chamativos. E os Hare Krishna com seus mantras, estética indiana e conversas sobre paz e transcendência. Ambos os grupos dispunham apenas das táticas retóricas como armas para atingir sua clientela.

Alguns “*sankirtaneiros*” mais astuciosos poderiam entender que, distribuindo livros para “pessoas importantes” ou “autoridades”, conseguiriam realizar um grande serviço, despertando a atenção de todos para o movimento religioso que pretendia chegar a amplas esferas da sociedade⁴². Foi o que aconteceu quando o então presidente João Figueiredo fez uma visita ao Recife, em novembro de 1982. Um jornal descreveria que uma jovem, vestida tradicionalmente como Hare Krishna, “tentava oferecer ao presidente livros da seita Hare Krishna”⁴³.

Não podemos dizer que o repertório de táticas de distribuição de livros foi sempre bem-sucedido. Alguns templos ou centros de pregação foram fechados por serem considerados pela administração da ISKCON como uma “área limitada para *sankirtana*”, como foi o caso de São Luís, no Maranhão, em 1985⁴⁴. Constituindo-se

40 PRACINHA: clamor profético aumenta com Hare Krishna. **Diário de Pernambuco**, Recife, 27 jan. 1981. Geral, p. A-7.

41 Essa foi a fala de uma mãe que descrevia com aflição a dedicação de sua filha – uma “mocinha ingênua e fanatizada” – ao *sankirtana* e ao movimento Hare Krishna (CARVALHO, 2018, *op. cit.*, p. 157).

42 Essa tentativa de capitalização do sucesso de pessoas famosas através da distribuição de livros permanece ainda hoje na ISKCON, como atesta um *site* que contém uma galeria de imagens exclusiva para esse fim: ISKCON book distribution. **Book distribution to important peoples**. Disponível em: <http://www.iskconbookdistribution.com/category/gallery/book-distribution-to-important-peoples/>. Acesso em: 29 fev. 2019.

43 ESTUDANTES querem que JBF volte ao Planalto em 1986. **Diário de Pernambuco**, Recife, 11 nov. 1982. Visita de Figueiredo, p. A-6.

44 Em uma reunião de líderes das Regiões Norte e Nordeste, foi decidido que o centro de pregação de São Luís

em atividade prosélita, a prática da distribuição de livros poderia ser considerada como um incômodo perante as “autoridades” institucionais, policiais ou por aqueles que, possuindo um lugar de poder, determinavam as práticas ali permitidas⁴⁵.

Dessa forma, diante de certas restrições ou proibições, os distribuidores de livros poderiam se tornar “escorregadios”, buscando fugir ao olhar vigilante dos que proibiam. Ou poderiam até se “metamorfosar”, escapulindo ou se camuflando diante das restrições. Alguns membros da ISKCON em Pernambuco declararam em entrevistas que modificaram sua estética de monges, deixando a barba e o cabelo crescer para que as pessoas não tivessem “preconceito”. Eles se “disfarçavam” com “roupas ocidentais” para não haver “nenhum choque”⁴⁶.

Essas e outras táticas também foram executadas nos Estados Unidos. Segundo Rochford Junior, naquele país os devotos passaram a mudar algumas das maneiras de fazer o *sankirtana*. Em alguns lugares, como nos aeroportos, eles vestiam roupas convencionais, “mais adequadas” à paisagem local. E de maneira mais drástica, os devotos poderiam aproveitar as temáticas de época, como o Natal, para se vestir com fantasias de Papai Noel, por exemplo, e interagir com o público no clima do momento. Tudo para conseguir distribuir mais livros e receber mais doações⁴⁷.

Em 1990, uma proibição dos presidentes de templo da ISKCON do Brasil a um de seus integrantes nos mostra algumas maneiras de fazer o *sankirtana*: “[o membro em questão] deverá se abster de coletar [fazer *sankirtana*] sem autorização do líder local; negando-se a cumprir tal resolução será expulso da ISKCON. Especialmente coleta com bombons, *waffers* e balas”⁴⁸.

Aqui podemos notar que a prática da distribuição de livros era regulada por um corpo de administradores e que seus liderados, os “*sankirtaneiros*”, poderiam, insubordinadamente, adotar formas de fazer o *sankirtana* que não agradava àqueles que tinham algum papel regulador na ISKCON. Também podemos notar que o termo “*sankirtana*” não designava somente a “distribuição de livros”. Para alguns membros da instituição, a prática passou a significar também a venda de outros produtos, até

não tinha condições de ser mantido pelo aluguel caro e pela característica da cidade, que não vinha dando bons resultados na distribuição de livros. ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata da reunião do Comitê Administrativo Regional da Zona Norte-Nordeste**. Recife, 2 jan. 1985. Até hoje não existe um templo oficial da ISKCON em São Luís.

45 Em 1979, o *Diário de Pernambuco* veiculou a notícia de que a Câmara de Vereadores de Chicago teria aprovado a proibição da venda de “artigos religiosos” por parte do Hare Krishna “e outras seitas” no Aeroporto Internacional O’Hare, parecendo querer dizer que alguma atitude semelhante deveria ser tomada para “problemas” semelhantes no Brasil (CRAVEIRO, Paulo Fernando. Proibição. **Diário de Pernambuco**, Recife, 27 out. 1979. Local, p. A-6).

46 Cf CARVALHO, 2014, *op. cit.* p. 69.

47 ROCHFORD JÚNIOR, 2004, *op. cit.* p. 278-279.

48 ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata de resoluções da II Reunião Nacional dos Presidentes da ISKCON do Brasil**. [Pindamonhangaba], 23 nov. 1990.

mesmo não religiosos, como doces e biscoitos, com vistas a manter os templos (ou a si mesmos), ainda que essa maneira de fazer não fosse bem vista ou até proibida pelas “autoridades” institucionais.

Podemos refletir também que a expressão “coleta”, usada comumente no vocabulário da ISKCON como sinônimo de realizar o *sankirtana*, demonstrava uma apropriação pelos membros da ISKCON de uma linguagem da produção industrial ou – como achamos mais adequado – das técnicas “primitivas” de sobrevivência: o “*sankirtaneiro*” poderia assumir o ofício de um especialista na arte da “caçar” e “coletar”. Para além das práticas litúrgicas, da pregação, do cantar ou mesmo do representar nas ruas, tal como “caçadores-coletores” dos modernos centros urbanos, eles saíam pelas ruas para “caçar” potenciais novos membros para o movimento e para “coletar” o dinheiro que mantinha os templos e seus programas.

Assim, de uma maior preocupação com a pregação ou conversão, a prática do *sankirtana* podia ser transformada, por vezes, em uma preocupação com as finanças, gerando uma tensão onde uma ou outra questão era a que pesava mais. Em um artigo de um autointitulado “ex-devoto”, em uma revista do movimento, o autor fez uma crítica sobre a maneira como o *sankirtana* vinha sendo praticado no país em 1996. Buscando a etimologia da palavra, ele dizia que: “*Sankirtana*’ deixou de ser a grande glorificação a Krishna para significar a venda de qualquer objeto (de um adesivo a um palito) pelos diferentes devotos Brasil afora”⁴⁹.

Os incensos acompanharam, por muitos anos, os livros que os *sankirtaneiros* vendiam. Ainda nos tempos em que Prabhupada estava vivo, a ISKCON fundou a *Spiritual Sky*, uma fábrica de incensos que auxiliou financeiramente a instituição durante algum tempo. No Brasil, a venda de incensos também foi bastante presente. O antropólogo Silas Guerriero pode constatar, nos anos 1980, que

Por alguns anos, os devotos venderam incensos. Sendo mais baratos que os livros, a saída e os lucros são maiores. No entanto, tal venda não é vista com bons olhos pelos dirigentes, pois “incenso não é pregação”. Porém, vemos que ainda hoje muitos devotos tentam passar para seus “clientes” envelopes de incensos “transcendentes”⁵⁰.

Em uma reunião de líderes da ISKCON no Brasil, foi colocada em pauta a conduta de monges celibatários (*brahmacharis*) em vender “parafernálias excessivas”, tais como “artigos femininos (saris, lenços, perfumes, cangas etc.)” e realizar “coletas que não dependam dos livros principalmente, comprometendo assim suas vidas espiri-

49 DASA, Panchajanya. Fórum Vaisnava. **Sat Sanga**. São Paulo: BBT/Fundação Bhaktivedanta, n. 2, p. 9, nov./dez. 1996.

50 GUERRIERO, 1989, *op. cit.* p. 75

tuais”⁵¹. A crítica da liderança dizia respeito a uma possível falta de ética entre a ocupação religiosa do monge e a atividade que ele estaria desenvolvendo para manter a si ou a instituição.

Esse tipo de situação poderia abrir margem para o questionamento das pessoas sobre a veracidade daquilo que era fruto das pregações da ISKCON. Por hora, poderíamos dizer que algumas das maneiras de fazer a distribuição de livros pelos *sankirtaneiros* contribuíam para distribuição de mais livros e para a conversão de mais membros e, outras, influenciavam negativamente a opinião pública sobre essa prática e sobre o próprio movimento Hare Krishna em si.

Esses questionamentos levaram a uma série de reavaliações por parte da liderança da ISKCON sobre como deveriam ser as práticas desenvolvidas por seus membros, incluindo o *sankirtana*. Hridayananda Das Goswami, um dos introdutores da ISKCON no Brasil, declarou em uma entrevista recente que um dos fatores que desqualificava socialmente a prática do *sankirtana* era “ignorar os sentimentos do público”⁵². Em outras palavras: o *sankirtana* poderia ser mal visto pelas pessoas de fora do movimento por não levar em consideração a recepção dos leitores e dos “clientes” que, de alguma forma, entraram em contato com os livros da BBT e com os distribuidores de livros. Para ele, a atitude da instituição seria a de “[...] ignorar a reação que estamos provocando e simplesmente seguir apertando o mesmo botão por cinquenta anos, completamente desinteressado”⁵³. Goswami acredita que o *sankirtana* deve ser compreendido de uma forma diferente da qual vem sendo encarado pela ISKCON:

Sankirtana significa que os devotos que têm mais experiência, mais inteligência, têm de buscar a maneira de facilitar a expansão do movimento. Devemos buscar a maneira de vender livros de tal forma que o povo esteja satisfeito, que eles achem que nosso trabalho de vender livros é uma coisa respeitável, e até tentar produzir livros que o público queira ler⁵⁴.

Foi envolta em debates internos como esse que a ISKCON completou 50 anos em 2016, promovendo diversas celebrações mundiais. Paralela à essas reavaliações, a prática do *sankirtana* continua sendo uma das questões centrais na instituição religiosa, tanto na esfera de planejamento administrativo, quanto da perspectiva devo-

51 ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata de resoluções da III Reunião Nacional dos Presidentes da ISKCON do Brasil**. Fazenda Nova Vraja Dhama, Caruaru, 15 jan. 1991.

52 GOSWAMI, Hridayananda Dasa. Sankirtana: nós e o público [entrevista]. **Volta ao supremo** [online]. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/entrevistas/entrevistas-com-outros-convidados/sankirtana-nos-e-o-publico/>. Acesso em: 28 fev. 2019.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

cional dos milhares de “*sankirtaneiros*” que dedicaram parte de suas vidas à essa atividade e que são vistos como “heróis” pelos membros do movimento Hare Krishna.

Outras modalidades de *sankirtana* foram desenvolvidas ao longo dos últimos anos em diversos locais do mundo, incluindo *sankirtana* feito pelas congregações (e não pelos monges), *sankirtana* de fim de semana e o *shastra dhana*, que consiste em “dar em caridade” (*dhana*) os “livros” (*shastra*): alguém financia a aquisição dos livros e os doadores ou terceiros os distribuem gratuitamente sem o pedido de doações⁵⁵.

Além disso, a internet tem sido um meio de fazer um tipo de “*sankirtana* digital”, tanto através dos *sites* da BBT e da ISKCON, quanto de outros *sites* paralelos de vendas ou de incentivo à prática da distribuição de livros. As duas instituições também têm se unido para fornecer, gratuitamente, plataformas digitais de acesso aos livros, palestras, cartas e conversas gravadas de Prabhupada⁵⁶.

Dessa forma, o *sankirtana*, enquanto prática sujeita às transformações culturais, sociais e históricas, segue se reinventando, fabricando novos significados e reformulando, ao longo dos anos, o que se conhece como “movimento Hare Krishna” que, por sua vez, é uma tentativa de atualização e universalização do vaishnavismo *gaudiya*.

55 Algumas dessas “estratégias” podem ser conferidas em um *site* ligado ao Ministério de *Sankirtana* do GBC. Disponível em: <http://www.distributebooks.com/>.

56 Cf. <https://www.vedabase.com/> e https://vanipedia.org/wiki/Main_Page.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna**: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil. São Paulo: Terceira Via, 2018.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. Representações, memórias e subjetividades: um estudo sobre a história do movimento Hare Krishna em Caruaru (1986-1996). **Semina**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 155-169, jul. 2017.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Uma movimentação estranha na capital do agreste**: a história do movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru-PE (1986-2013). 2014. Monografia (Especialização em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA), Caruaru, 2014.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 1.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. Airports, conflict, and change in the Hare Krishna movement. *In*: BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement**: the postcharismatic fate of a religious transplant. Nova York: Columbia University Press, 2004. p. 273-290.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. Factionalism, group defection, and schism in the Hare Krishna Movement. **Journal for the Scientific Study Of Religion**, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 162-179, 1989.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. Hare Krishna in America: growth, decline, and accommodation. *In*: MILLER, T. (ed.). **America's alternative religious**. Albany: State University of New York Press, 1995.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. **Hare Krishna transformed**. Nova York: New York University Press, 2007.

SILVEIRA, Marcos Silva da. **Hari Nama Sankirtana**: etnografia de um processo ritual. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

Fontes

ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata da reunião do Comitê Administrativo Regional da Zona Norte-Nordeste**. Recife, 2 jan. 1985.

ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata de resoluções da II Reunião Nacional dos Presidentes da ISKCON do Brasil**. [Pindamonhangaba], 23 nov. 1990.

ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. **Ata de resoluções da III Reunião Nacional dos Presidentes da ISKCON do Brasil**. Fazenda Nova Vraja Dhama, Caruaru, 15 jan. 1991.

ACERVO DA ISKCON NORTE/NORDESTE. Reunião com a BBT. **Ata de resoluções da Reunião Plenária do CGB**. Caruaru, 23-26 out. 1991.

CRAVEIRO, Paulo Fernando. Proibição. **Diário de Pernambuco**, Recife, 27 out. 1979. Local, p. A-6.

DASA, Panchajanya. Fórum Vaisnava. **Sat Sanga**. São Paulo: BBT/Fundação Bhaktivedanta, n. 2, p. 9, nov./dez. 1996.

DASA, Sugriva. Guerra iminente. Fórum Vaisnava. **Sat Sanga**. São Paulo: BBT/Fundação Bhaktivedanta, n. 2, p. 9-10, nov./dez. 1996.

DAS, Isvara. Nota do Editor. **Carta de Sankirtana**. São Paulo, n. 11, 15-21 jun. 1981.

ESTUDANTES querem que JBF volte ao Planalto em 1986. **Diário de Pernambuco**, Recife, 11 nov. 1982. Visita de Figueiredo, p. A-6.

GOSWAMI, Hridayananda Das. Consciência de Sankirtana. **Sankirtan Brasil**. São Paulo: Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna do Brasil, n. 1, 5-10 abr. 1981.

GOSWAMI, Hridayananda Dasa. Sankirtana: nós e o público [entrevista]. **Volta ao supremo** [online]. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/entrevistas/entrevistas-com-outros-convidados/sankirtana-nos-e-o-publico/>. Acesso em: 28 fev. 2019.

ISKCON BOOK DISTRIBUTION. **Book distribution to important peoples**. Disponível em: <http://www.iskconbookdistribution.com/category/gallery/book-distribution-to-important-peoples/>. Acesso em: 29 fev. 2019.

ISKCON BRASIL. Corpo Administrativo GBC e CGB. CGB da ISKCON aprecia e agradece os serviços de Advaya Dasa à missão de Srila Prabhupada. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/iskconbr.gbc.cgb/photos/cgb-da-iskcon-agradece-e-aprecia-os-servi%C3%A7os-de-advaya-dasa-%C3%A0-miss%C3%A3o-de-srila-pr/1525953020835304/>. Acesso em: 25 fev. 2019.

PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **Letter to Ramesvara**, West Bengal, 25 out. 1974. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/letters/letter-to-ramesvara-19/>. Acesso em: 20 fev. 2019.

PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **Letter to Satsvarupa**, Nellore, 5 jan. 1976. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/letters/letter-to-satsvarupa-174/>. Acesso em: 20 fev. 2019.

PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **Śrī Caitanya-caritāmṛta**, Madhya-līlā, cap. 25, verso 264, significado [online], tradução nossa. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/cc/madhya/25/264/>. Acesso em: 22 fev. 2019.

PRABHUPADA BOOKS. **Letter to Govinda Dasi**. Los Angeles, 20 abr. 1973, tradução nossa. Disponível em: http://prabhupadabooks.com/letters/los_angeles/april/20/1973/govinda. Acesso em: 17 abr. 2016.

PRACINHA: clamor profético aumenta com Hare Krishna. **Diário de Pernambuco**, Recife, 27 jan. 1981. Geral, p. A-7.

RUAS de lazer recifenses dão novo colorido à cidade. **Diário de Pernambuco**, Recife, 5 jul. 1978. Local, p. A-5.

SWAMI, Isvara. Notas do Editor. **Carta de Sankirtana**. São Paulo, ano 3, n. 47, 9 jan./19 fev. 1984.

WORLD Sankirtan Nesletter. **Early history for Brazil**. Disponível em: <http://www.wsnl.net/hist/wsn01015.htm>. Acesso em: 22 fev. 2019.

WORLD Sankirtana Newsletter. **FAQ: what is the point system?** Disponível em: <http://www.wsnl.net/wsnfaq.htm#cat>. Acesso em: 25 fev. 2019.

WORLD Sankirtana Newsletter. **World records for book distribution from 1979 to 2018**. Country records: total literature. Disponível em: <http://www.wsnl.net/hist/wsnwrec.htm#pageIP>. Acesso em: 28 fev. 2019.

CAPÍTULO 5



Mulheres no movimento Hare Krishna: a tradição do vaishnavismo e a práxis de Prabhupada

Gisele Pereira de Oliveira¹

Ao enveredarmos nessa breve análise de gênero relacionado ao vaishnavismo, devemos – ou preferimos – nos ater à esfera investigativa socio-histórica e a duas categorias de fontes. Por um lado, há a literatura e a tradição, ou o cânone e a cultura, que moldam as crenças, as práticas rituais e a organização social, seja delimitando papéis no âmbito doméstico (privado), seja estabelecendo as relações entre as pessoas no espaço público. Por outro lado, são fontes essenciais para se obter um quadro um tanto homogêneo das expectativas de padrões reais de comportamento em relação ao gênero, os relatos (orais ou escritos) sobre as vivências institucionais e congregacionais e os documentos que registram eventos, resoluções e leis que determinam as relações e a extensão de atuação dos/as adeptos/as².

Em outras palavras, nos detemos às correspondências e contradições em relação às mulheres entre o que é retratado e preconizado nas escrituras legitimadas como normativas para o vaishnavismo³ e, por conseguinte, para o movimento Hare Krishna,

1 Mestra em História Social pela FFLCH/USP e doutora em Literatura e Vida Social pela UNESP/ASSIS. Professora adjunta na Universidade de Pernambuco.

2 Em conformidade com a crescente tendência de inclusão e equidade entre os gêneros, adotamos aqui um estilo de linguagem não sexista, de tal forma que não usaremos o masculino generalizado, mas a grafia das palavras com inserção da desinência de gênero feminino.

3 Essa literatura abarca, por um lado, aquela classificada como *śruti*, “o ouvido”, “o revelado”, que compreende os quatro *Vedas* (*Rg-veda*, *Yajur-veda*, *Sāma-veda* e *Atharva-veda*), a literatura exegética desses (os *Brāhmaṇas*), a de injunções para renunciantes (os *Āraṇyakas*) e os tratados filosóficos sobre os *Vedas* (as *Upaniṣads*) – todos esses documentos classificados, pela academia ocidental, como literatura sânscrita védica. Por outro lado, tem-se a literatura sânscrita clássica, chamada de *smṛti*, “o lembrado”, “o transmitido”,

e o que é relatado como vivência ou determinado institucionalmente – resoluções e leis – na Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON), fundada por A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, nos EUA, em 1966.

Da literatura, nos interessam as questões que se referem ao feminino e suas esferas e possibilidades de ação. Além disso, citamos as biografias de *vaiṣṇavīs* (mulheres praticantes do vaishnavismo) que, desde o século X, se destacaram na tradição de *bhakti-yoga*⁴, ou seja, na devoção como meio de transcendência (a ciência espiritual propagada pela *Bhagavad-gītā* e preconizada pela tradição *vaiṣṇava*).

Apresentamos tanto um panorama entre a representação da mulher na literatura, o privilegiado como normativo ou ideal, e, em contraponto, o que se tem como o real, como experiência, entre as *vaiṣṇavīs* das primeiras gerações da propagação do movimento da *bhakti-yoga* na Índia até os dias de hoje no movimento Hare Krishna.

Nossa perspectiva tem base no que, para Ann Gold, o hinduísmo como um todo oferece como um contexto distintivo para as explorações e descobertas dos estudos de gênero: abarcar e opor dois campos, o cosmológico e o social⁵. Isso se daria porque, por vezes, as conexões e as distâncias entre esses dois domínios se tornam o cerne mais importante do debate. Por exemplo, como entender “o paradoxo entre o poder feminino divino em contrapartida à subalternidade e desvalorização das

que compreende seis ramos temáticos: 1. *Vedāṅga*, ou anexos/apêndices técnicos dos *Vedas*; 2. *Dharma-śāstra*, ou o conjunto de textos legais; 3. *Smārta-sūtra*, coleção de preceitos concernentes aos ritos domésticos; 4. *Itihāsa*, os épicos, ou os poemas e narrativas tidas como históricas – aqui, incluído o episódio da *Bhagavad-gītā*, contido no épico *Mahābhārata*; 5. *Niti-śāstra*, textos técnicos e didáticos; 6. *Purāṇa*, literalmente “o antigo”, considerada a coletânea de narrativas históricas de cunho didático e propedêutico, entre os quais encontra-se o *Bhāgavata Purāṇa*, ou Śrīmad-Bhāgavatam, uma das principais escrituras para o movimento Hare Krishna (FERREIRA, Mário. Alteridade e similaridade: o discurso da diferença no *Brahma-purāṇa*. In: **Bhārata**: Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 7, 1992, p. 169). Rodrigues adiciona uma categoria a mais aos textos *smṛti*: os *Upāṅga*. Estes compreenderiam os acima citados *Dharma-śāstra* e *Purāṇa* e, ademais, os textos *Nyāya*, ou tratados de lógica, e os *Mīmāṃsā*, que são interpretações investigativas dos *Vedas*. Cf. RODRIGUES, Hillary P. **Introducing hinduism**. Nova York: Routledge, 2006. p. 39.

4 Prabhupada descreve a *bhakti-yoga* da seguinte maneira: “Quando falamos de yoga, referimo-nos ao processo pelo qual ligamos nossa consciência à Suprema Verdade Absoluta. Conforme o método específico adotado, vários praticantes dão a esse processo nomes diferentes. Quando no processo unitivo predominam as atividades frutivas, ele chama-se *karma-yoga*; quando é predominantemente empírico, o processo chama-se *jñāna-yoga*; e quando predomina uma relação devocional com o Senhor Supremo, chama-se *bhakti-yoga*. *Bhakti-yoga*, ou Consciência de Krishna, é a perfeição última de todas as yogas [...] *Bhakti-yoga* é conhecimento espiritual pleno e, portanto, nada pode excedê-la. O ascetismo sem autoconhecimento é imperfeito. O conhecimento empírico sem rendição ao Senhor Supremo também é imperfeito. E trabalho frutivo sem Consciência de Krishna é perda de tempo. Portanto, a forma de execução de yoga de maior louvor mencionada aqui é a *bhakti-yoga* [...] *Bhakti* significa serviço devocional ao Senhor, serviço que é livre do desejo de lucro material, quer nesta vida, quer na próxima. Desprovida dessas inclinações, a pessoa deve absorver toda a sua mente no Supremo. Este é o propósito de *naiṣkarmya*” (*Gopāla-tāpanī Upaniṣad* 1.15). **BHAGAVAD Gīta**. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. São Paulo: BBT, 1995, p. 344-347 – significado.

5 Cf. GOLD, Ann G. Gender. In: MITTAL, S.; THURSBY, G. (ed.). **Studying hinduism**: key concepts and methods. Nova York: Routledge, 2008. p. 179.

mulheres hindus [ou *vaiṣṇavas*]”? “Se o poder feminino⁶ anima o universo, como é possível as mulheres frequentemente parecerem tão desempoderadas em suas ações cotidianas?”⁷.

Além desse paradoxo entre o cosmológico (divino) e o social, há ainda as raras correspondências e muitas distâncias entre as mulheres retratadas como personalidades históricas (sua abrangência de ação e o poder no vaishnavismo) em contraponto à tímida – senão, obstruída – participação da mulher no movimento Hare Krishna. Para entendermos um pouco melhor essas questões, faremos um rápido passeio pelos papéis assumidos pela mulher no processo de ascensão de *bhakti* no vaishnavismo a partir do período medieval indiano.

A partir do século X, a nova onda de ascensão do vaishnavismo e a propagação de *bhakti-yoga* – baseadas no renascimento da ortodoxia bramânica (pós-domínio budista), na reinserção dos *Vedas* no cotidiano da sacralidade, no reestabelecimento do *status* dos *brāhmaṇas* (“sacerdotes”, “professores”) por meio de uma ética universal, ao invés do *status* hereditário do sistema de castas – possibilitam a participação feminina no movimento de forma extensiva e significativa, por exemplo, como mestres (*gurus*). Isso se deve à premissa de que a via de libertação, o processo de autorrealização, em *bhakti-yoga*, seria a devoção, em oposição à rigidez do sistema de rituais complexos e coletivos, ou práticas mágico-ritualísticas de acordo com a hereditariedade e a hierarquia social, que atribuem normas e papéis de acordo com o nascimento e o gênero⁸.

Por outro lado, essa onda do vaishnavismo, ao permitir a expressão de devoção pessoal (canções e poemas) e por ser uma religião para todos/as (sem as restrições do sistema de castas), permite a introdução das línguas vernáculas (locais) para a produção literária escrita e oral (tratados filosófico-religiosos, exegeses/epistemologias, biografias, poemas e canções). Isso faz com que o vaishnavismo tenha um acervo que se equilibra entre o cânone e a cultura popular.

Nesta perspectiva, ao pensarmos sobre as mulheres no vaishnavismo, consideramos o que Gold afirma: para entender a mulher na sociedade hindu como um todo, devem-se empreender estudos etnográficos de campo e sobre literatura vernácula.

6 O poder feminino se apresenta como energia abstrata, *śakti*, a manifestação material ou a natureza, *prakṛti*, e como ilusão, *māyā*. Além disso, é também personificado em diversas formas da Deusa, que se apresenta como diversas personalidades (Deusas) – comentaremos mais sobre esses aspectos no decorrer do texto. *Ibid.* p. 180.

7 *Ibid.* p. 179 (tradução nossa).

8 “Os movimentos medievais de *bhakti*, em geral, demonstraram uma atitude mais democrática quanto às práticas religiosas, oferecendo direitos iguais aos/às pertencentes das castas inferiores, intocáveis e mulheres”. BRZEZINSKI, Jan. Women in Gauḍīya Vaiṣṇavism. In: ROSEN, Steven J. (ed.). **Vaiṣṇavī**: women and the worship of Krishna. Déli: Motilal Banarsidass, 1996. p. 61 (tradução nossa).

A visão e voz das mulheres estão articuladas e são cantadas na tradição popular oral, enquanto a visão de mundo do patriarcado estaria na tradição canônica escrita:

Em geral, uma associação de estudos do poder divino feminino com textos sânscritos e das vidas das mulheres com fontes vernáculas representa uma variante de gênero em relação a importantes dualismos que perseguem acadêmicos/as do subcontinente asiático há mais de meio século: sânscrito/línguas vernáculas; grandes tradições (clássicas)/pequenas tradições (populares); pan-hindu/regional; preceito/prática; indologia/Antropologia; escrita/oralidade. Às vezes, parece que masculino/feminino quase se alinham com esses pares, apesar de que seriam mais bem configurados se fossem: masculino duas-vezes-nascido/todo mundo mais⁹.

Compreendemos que esses binarismos são categorias que se interpenetram, se entrelaçam ou são mutualmente influenciadas. Nesse contexto, surgem da tradição algumas mulheres que novamente têm sua história e feitos registrados na História – considerando que nosso acesso seja a um número mínimo de biografias pela limitação linguística, já que muitas biografias e relatos foram produzidos em línguas vernáculas regionais (como hindi, tâmil, kannada, bengali, entre outras).

***Vaiṣṇavīs*: sua devoção e lugar na tradição (oral/regional)**

Uma das marcas mais distintivas dessa onda do vaishnavismo é o culto devocional à divindade masculina, especialmente Kṛṣṇa, cujo exemplo de devoção é sua contraparte feminina, Rādhārāṇī: “No Śrī-vaishnavismo, Lakṣmī é considerada a mediadora divina, sem a qual o acesso a Nārāyaṇa não é possível; e na tradição Gauḍīya Rādhā é vista como a Deusa Suprema, pois é dito que Ela controla Kṛṣṇa com seu amor”¹⁰.

Uma das *vaiṣṇavīs* mais conhecidas como “a personificação da devoção absoluta por Kṛṣṇa”¹¹ é Mirabai. Pertencente à família real de Rathor, casa-se, em 1516, com o herdeiro do trono dos Sisodiyas de Chittor e Mewar.

Sua trajetória devocional – assim como as das outras mulheres que se destacam na tradição¹² – será preservada em textos hagiográficos conhecidos como *bhaktamāls*

9 GOLD, *op. cit.* p. 180 (tradução nossa).

10 ROSEN, *op. cit.* p. 2 (tradução nossa).

11 MARTIN, Nancy M. Mirābāi: inscribed in text, embodied in life. In: ROSEN, S. J. *Op. cit.* p. 7.

12 Outro exemplo notório de *vaiṣṇavī* que conquistou seu espaço nas biografias de personalidades exemplares em *bhakti-yoga* foi Āṅṅāḷ. Vivendo no sul da Índia, no século IX, desejosa de vivenciar amor conjugal com Krishna, compôs, na língua tâmil, quinze poemas devocionais, mais um poema de trinta estrofes, *Tīruppāvai*, e um conjunto de quatorze poemas sequenciais, chamado *Nācciyār Tīrumoḷ*. Cf. HUDSON, Dennis. Āṅṅāḷ's Desire. In: *Ibid.* p. 171.

e seus comentários escritos por membros de diversas linhas de sucessão discipular ou *sampradāyas*¹³. Nesses registros, Mirabai é retratada como uma devota fervorosa e desafiadora, que ignorava as expectativas sociais para as mulheres *rajputs* de famílias reais para vivenciar sua devoção imensurável.

Há uma vasta quantidade de poemas e canções devocionais atribuídas a sua autoria, extrapolando suas reais composições, outrossim, se tornando uma maneira de categorizar um tipo específico de expressão de amor por Deus de conotação conjugal. Além disso, seu nome é usado para definir mulheres que optam pelo mesmo estilo de vida e dedicação exclusiva e vitalícia à *bhakti-yoga*, especialmente rejeitando as expectativas sociais para mulheres comuns, como o casamento e a maternidade.

Dedicando seu tempo, afeto e cuidados ao ícone de Kṛṣṇa¹⁴ que cultuou desde a infância (trazendo-o para sua nova casa, após o matrimônio), participando de debates filosóficos em assembleias de *sadhus*¹⁵, cantando e dançando suas composições devocionais contínua e publicamente, levantou oposição e ira de seu cônjuge e família. Seu comportamento foi considerado uma desonra à família aristocrática de tal forma que, no *bhaktamāl* de Nabhadās, narram-se tentativas contra sua vida, como no episódio em que lhe oferecem uma bebida venenosa, que não tem efeito, ou cobras e escorpiões em caixas e cestos, que aparecem para ela como joias, evidenciando, para a tradição, a proteção divina que alçou por meio de sua devoção intensa e pura. No *bhaktamāl* de Priyadas (1712), é mencionado que ela tinha discípulos e que, dentre suas discussões filosófico-religiosas com *sadhus*, havia conseguido um encontro com Jīva Gosvāmī (proeminente mestre da linha do vaishnavismo *gauḍīya*), que tinha o voto de não olhar para uma mulher, mas abria mão deste para conhecer essa *vaiṣṇavī*.

Mirabai emerge na tradição como aquela cuja devoção inabalável resiste perante qualquer oposição, como as expectativas sociais e familiares ou alguma resistência dos círculos de *sadhus* contra a presença e expressão dessa *sādhvī*.

Contemporâneas à Mirabai, encontramos as *vaiṣṇavīs* que conviveram com os fundadores do vaishnavismo *gauḍīya* na Bengala Ocidental. Entretanto, diferentemente de Mirabai e Āṅṅāl, elas têm suas histórias transmitidas na tradição não como poetisas devocionais, mas como líderes, mestres e propulsoras do movimento *vaiṣṇava*: “O movimento de *bhakti* proporcionou às mulheres não apenas a entrada

13 Cf. *Ibid.*, *idem*.

14 Schelling nos diz que Mirabai não só cultua o ícone de Krishna, mas que diz ser Ele seu verdadeiro esposo: “agravando a indignidade [da família do esposo] Mira insistia que Shyam [outro nome atribuído a Krishna], prometido a ela vidas atrás, era seu verdadeiro marido” (SCHELLING, Andrew. “Where’s my beloved?” *Mirābāī’s prem bhakti mārg*. In: ROSEN, *op. cit.*, p. 51, tradução nossa). De acordo com o autor, há relatos de que ela se recusou a consumir o casamento e, ficando viúva pouco tempo após o matrimônio, teria se recusado a seguir as restrições e expectativas legadas às viúvas, optando pela vida devocional (Cf. *Idem*).

15 Isso é relatado no *bhaktamāl* de Dhruvdās, de 1713. Cf. *Ibid.* p. 8.

no campo religioso como seguidoras passivas, mas as mais capazes dentre elas atuaram em liderança não somente entre outras mulheres, mas à frente de congregações inteiras”¹⁶.

A *vaiṣṇavī* mais expressiva desse período foi Jāhnavā Devī, esposa de Nityananda, irmão de Caitanya – fundador do vaishnavismo *gauḍīya* e considerado a última encarnação (*avatāra*) de Kṛṣṇa. Sua participação foi fundamental para a sistematização e continuidade dessa seção do vaishnavismo.

Ela foi a mestre pelo menos de duas personalidades que seriam propulsores do movimento para a seguinte geração: uma seria Rāmacandra, filho de um adepto nascido depois que o casal teve uma bênção de Jāhnavā, e esta o adotou e educou, a partir dos 12 anos; a outra seria seu sobrinho (filho de seu esposo, Nityananda, e sua irmã, segunda esposa desse), Vīrabhadra. Além de *guru*¹⁷, Jāhnavā foi responsável pelo concílio necessário para moldar a continuidade do vaishnavismo como uma síntese entre o legado de Caitanya e seus associados na Bengala Ocidental e o dos Gosvāmīs de Vṛndavaṇa; evento conhecido como o Festival Kheturi, que ocorreu na década de 1570.

Considerando a importância e alta reputação que a tradição lega a Jāhnavā Devī (e as demais *gurus vaiṣṇavīs*¹⁸) na literatura canônica, mais as notícias de que na tradição oral¹⁹ há uma profusão de biografias de *vaiṣṇavīs* destacadas por sua devoção, por seu conhecimento etc., qual a posição das mulheres no movimento Hare Krishna? Haveria ocorrido uma transferência direta da herança de campo de ação e possibilidade de expressão devocional, conduta exemplar e liderança feminina no Ocidente?

16 MULLATTI, Leela. **The bhakti movement and the status of women**. Nova Déli: Abhinav Pubs., 1989. p. 7 (tradução nossa).

17 Contemporâneas à Jāhnavā Devī havia outras *vaiṣṇavīs* que foram *gurus*, como Sitā Ṭhākuraṇī, Viṣṇupriyā e Kṛṣṇapriyā (com uma intensa vida de ascetismo e devoção, eram irmãs renunciantes, filhas de Gaṅgānārāyaṇ Cakravartī, principal discípulo de Narottam Dās), Hemalatā Ṭhākuraṇī (filha de Śrinivās Ācārya, que teve numerosos/as discípulos/as), Gaṅgā Matā Gosvāminī (*guru* de diversos discípulos do templo de Jagannātha Purī depois de um incidente ali e uma revelação com a Divindade). Cf. BRZEZINSKI, *op. cit.* p. 66-74.

18 Mullatti, em seu levantamento antropológico sobre as mulheres no movimento de *bhakti* no sul da Índia, afirma que no século XII havia pelo menos 50 mulheres santas-líderes e que essa tradição continua até hoje (MULLATTI, *op. cit.* p. 7).

19 Gold afirma que para entender a mulher na sociedade hindu como um todo, deve-se empreender estudos etnográficos de campo e sobre literatura vernácula. A visão e voz das mulheres estão articuladas e são cantadas na cultura popular.

Vaiṣṇavīs no movimento Hare Krishna: o ideal canônico e a práxis de Prabhupada

Para compreender o espaço, os papéis e as circunstâncias das mulheres na ISKCON no Ocidente, além das considerações sobre a literatura normativa, devemos considerar as instruções e as premissas do fundador e mestre A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada²⁰, as resoluções e leis convencionadas na instituição sobre as mulheres²¹ e ouvir as próprias adeptas²², afinal, sua posição surge de uma convergência entre as escrituras e o legado histórico, entre o ideal e o real.

Com o intuito de oferecer, aqui, uma sucinta apresentação da situação das mulheres no movimento Hare Krishna de forma sistematizada, dividimo-la em três fases ou momentos históricos na instituição: 1. O período da era de ouro; 2. O período *rākṣasa* ou da era de ferro; e 3. O período litigioso.

A era de ouro para as mulheres na ISKCON: de 1966 a 1973

A Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna foi fundada em 1966, em Nova York, tendo entre seus consignatários uma mulher, Jan Campanella (Janaki Devi Dasi). Nesse período e por anos posteriores, a adesão de jovens mulheres em número parece equilibrada com a de homens.

Fiel ao preceito de *bhakti-yoga* de que a perfeição a ser alcançada é a de prestar serviço amoroso à Divindade, sendo ao mesmo tempo o caminho e a meta última, postulando que uma atitude de serviço seria a atividade e identidade eterna da alma (*bhāgavata-dharma*), Prabhupada não distinguia entre homens e mulheres ao engajá-los em tarefas na recém-fundada instituição:

Tendo vindo ao Ocidente e observado sua vida social e necessidades sociais, Prabhupada tomou para si a responsabilidade – incomum para os padrões do vaishnavismo *gauḍīya* – de ocupar mulheres, assim como homens, em propagar os nomes de Krishna em todas as vilas e cidades, de acordo com suas habilidades, propensões e

20 Aqui, nos referimos à literatura sânscrita, traduzida e comentada por Prabhupada, as palestras, as conversas e as cartas pessoais, tudo acessível em: <https://vedabase.io/en/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

21 As leis e resoluções são de responsabilidade do *Governing Body Commission* (GBC), que é instância de autoridade gerencial última na ISKCON, fundada por Prabhupada em 1970. Essas normas estão disponíveis em: <http://gbc.iskcon.org/gbc-resolutions/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

22 As memórias das *vaiṣṇavīs* ou sobre elas foram registradas na série de vídeos *Memories of Srila Prabhupada*, hoje, acessível pelo canal do YouTube *Prabhupada Videos*.

estágio de avanço espiritual. Ele os/as via como instrumentos a sua disposição para facilitar essa missão²³.

Ou seja, não havia discriminação baseada em gênero, idade, raça ou classe; Prabhupada agia com equanimidade ao buscar identificar as características e dons individuais de cada discípulo/a e via o caminho da “Consciência de Kṛṣṇa” como todos/as envolvidos/as, os/as elevando para além das designações materiais. Ele aplicou a ética *vaiṣṇava*, conforme a qual as práticas espirituais, ou sociorrituais, deveriam ser mantidas ou alteradas de acordo com tempo, local e circunstância; esse seria o papel do *ācārya*, ou “mestre que ensina com seu exemplo”²⁴.

Portanto, conforme ele mesmo disse em diversos momentos, ao chegar ao Ocidente, notou que homens e mulheres conviviam juntos em todos os âmbitos, desde o contexto escolar com escolas mistas, até o mercado de trabalho – cenário ainda novo para a Índia em que viveu. Dessa forma, nesse período áureo para a mulher na ISKCON, sabemos por seus próprios relatos ou de outros/as adeptos/as, que não havia limitações para o serviço prestado, como se vê a seguir:

1. Kausalya, Lilavati e, principalmente, Yamuna lideravam *kīrtaṇas* (sessões de canto e dança devocionais em grupo) e cantavam em público – a última, inclusive, na Índia;
2. Vishakha atuava como principal cozinheira e fotógrafa;
3. Jadurani, Himavati e Malati palestravam em público;
4. Janaki e Govinda atuavam como secretárias/assistentes pessoais de Prabhupada;
5. Varanasi era presidente de templo;
6. Jyotirmayi era supervisora do departamento de tradução da editora (BBT) e Jadurani era responsável pelo setor de pintura de quadros e ilustrações editoriais;
7. Shilavati ocupava a posição de chefe do departamento de adoração (*pūjā*) no templo de Los Angeles, enquanto outras *vaiṣṇavīs*, como Yamuna, Rukmini, Jyotirmayi e Mandakini faziam cerimônias públicas nos altares;
8. Mulheres escreviam artigos para a revista *Back to Godhead*, como Bibhavati;

23 KNOTT, Kim. Healing the heart of ISKCON. The place of women. In: BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant**. Nova York: Columbia University Press, 2004. p. 305 (tradução nossa).

24 “Para difundir o culto da Consciência de Krishna, devemos conhecer a eventualidade da renúncia [tema do verso] em termos de local, tempo e circunstância. Nos países ocidentais, o candidato à Consciência de Krishna deve ser ensinado sobre a renúncia à existência material [por exemplo], mas tal ensinamento seria levado de outra maneira a alguém que vivesse na Índia. O preceptor (*ācārya*) tem que levar em consideração o tempo, o candidato e a região. Ele deve evitar o princípio de *niyamāgraha* – isto é, não deve tentar realizar o impossível. O que é possível de ser feito em um país, talvez não seja possível em outro. Cabe ao *ācārya* aceitar a essência do serviço devocional” (BHAKTIVEDANTA SWAMI, A.C., op. cit., *Madhya-līlā* 23-105, v. 3, p. 743).

9. Govinda e Malati cozinhavam para Prabhupada – a última cozinhava para ele mesmo na Índia, servindo-o nas reuniões com seus associados do vaishnavismo *gauḍīya*;

10. Yamuna e Govinda foram apontadas como membras do GBC (*Governing Body Commission*) por Prabhupada; entre tantas outras atividades e mulheres²⁵.

É importante apontar aqui que Prabhupada teve atitudes reformativas em relação à mulher no vaishnavismo, uma vez que ofereceu a posição de monjas celibatárias (*brahmacārīṇīs*) inexistente até então no vaishnavismo, a iniciação *dvija* (“duas-vezes-nascido/a” ou bramânica), para o cantar do *mantra Gāyatrī* e para as atividades de adoração (*pūjā*) e rituais²⁶ – lhes concedendo o *status* de *brāhmaṇīs* e *pūjārīṇīs* –, e por ter assistentes e cozinheiras mulheres, pois, para renunciantes, era proibitivo ter contato desse tipo com elas. Por causa disso, em sua primeira viagem à Índia após a fundação da ISKCON, sofreu veementes críticas de seus associados no vaishnavismo *gauḍīya*, às quais rebateu com postura desafiadora. Afinal, para ele, o serviço amoroso à Divindade seria acessível a todos/as, por exemplo, no seguinte excerto de seu comentário no livro *Caitanya Caritāmṛta* (Adi 7.31-32):

Às vezes pessoas invejosas criticam o movimento para a consciência de Krishna porque nele ocupamos igualmente rapazes e moças na distribuição do amor a Deus [...] uma vez que tanto os rapazes quanto as moças são treinados a tornarem-se pregadores, essas moças não são moças ordinárias, mas são tão boas quanto seus irmãos que estão pregando a consciência de Krishna²⁷.

A perspectiva por meio da qual Prabhupada instituiu a igualdade de acesso ao serviço devocional a homens e mulheres seria a de que as pessoas não são o corpo, mas almas eternas, e, por conseguinte, teriam o mesmo acesso a ocupações institucionais a partir da premissa de sua identidade eterna. O princípio de isonomia que permite quaisquer tarefas em *bhakti-yoga* é o argumento inquestionável ao se tratar de gênero e a prática espiritual:

25 DEVI DASI, Jyotirmayi. **Historical Report** (1998). Disponível em: <http://vaishnaviministry.org/women-in-iskcon-in-prabhupadas-times-2/>. Acesso em: 5 abr. 2019.

26 Essa iniciação só era feita com mulheres, na cultura védica, na arena dos ritos solenes e tinha validade apenas para aquele ritual. A iniciação era exclusividade masculina e a cerimônia de casamento seria simbolicamente a iniciação da mulher em relação ao marido e para os rituais domésticos. Na tradição vaishnava, há relatos de mulheres que receberam iniciação *dvija* para oferecerem adoração às Divindades (*pūjā*) ou se tornarem *gurus* (*dikṣa*), como Pishima Goswamīnī, cuja biografia foi registrada por Haridas Das em seu *Gaudiya Vaiṣṇava Jivani*, e a qual relata sua iniciação e serviço de adoração vitalício aos ícones de Caitanya e Nityananda que pertenceram a um associado desses, Murari Gupta (Cf. BRZEZINSKI, J. *Op. Cit.* p. 75-77).

27 BHAKTIVEDANTA SWAMI, A.C. **Shri Caitanya Caritamrita**. (Adi-lila, 2º volume). São Paulo: BBT, 1984. p. 23.

Apesar da distinção [biológica entre homens e mulheres], quando uma mulher ou um homem pensa em conexão com Krishna – “eu sou uma alma espiritual; minha função é servir a Deus” –, então, eles são iguais [...] Somos todos/as iguais, sem dúvida, porque somos todos/as almas espirituais. Isso é o que devemos entender antes de tudo, e, em seguida, se cultivarmos o conhecimento e a compreensão na plataforma da alma espiritual, então, nos sentiremos iguais e não haverá confusão [perturbação]. Todos/as ficarão em paz. Isso é o desejado²⁸.

Portanto, durante os anos em que Prabhupada estava presente na administração dos templos e instruía pessoalmente, fosse por carta ou audiência, as mulheres tinham acesso irrestrito à prática de *bhakti-yoga* e, sobretudo, usufruíam de possibilidades de atuação no movimento Hare Krishna – somente acessíveis a poucas mulheres na tradição na Índia –, devido à postura igualitária, inclusiva e reformista de Prabhupada (por exemplo, ao dar a iniciação *dvija*/bramânica às discípulas).

Além do fundamento de igualdade como almas espirituais, para Knott, a outra premissa que deveria garantir o *status* da mulher na ISKCON seria a posição de Rādhārāṇī: “O sucesso na autorrealização da alma é medido em relação à ‘atitude de serviço de Rādhā’”²⁹. Em outras palavras, e em teoria, “não são as mulheres que deveriam aspirar por ou imitar a prática espiritual dos homens, mas todos/as os/as devotos/as, sejam em corpos masculinos ou femininos, deveriam adotar o que poderia ser chamado de uma abordagem ‘feminina’ de espiritualidade”³⁰.

Isso significa que haveria uma atitude “masculina”, assim como uma “feminina”, que teriam em Rādhā e Kṛṣṇa seu arquétipo máximo, como valores eternos – e não meros constructos culturais: “essa abordagem “feminina” é essencialmente uma atitude – espiritual, mental e corporal – de se render e servir outrem e, em última instância, Kṛṣṇa, que manifesta a abordagem “masculina”³¹. Isso é relevante por algumas razões.

Se o modelo ideal para todos/as os/as devotos/as é aparentemente “feminino”, esse atitude “feminina” de serviço e rendição seria recomendada para todos/as. Então, nutrir uma aversão ao que é “feminino” seria contraproducente no cultivo de um comportamento fundamental nessa religião. Além disso, se a relação com os ideais de atitude são arquetípicas, e, ao mesmo tempo, reflexivas, na medida em que as almas em corpos femininos são vistas como propensas ou naturalmente de com-

28 Extraído de uma entrevista concedida por Prabhupada, em 1975. Disponível em: <http://www.krishna.com/beyond-sexism-beyond-tokenism>. Acesso em: 5 abr. 2019 (tradução nossa).

29 KNOTT, *op. cit.* p. 294 (tradução nossa).

30 *Ibid.*, *idem.*

31 *Idem.*

portamento semelhante aos de Rādhā (exemplo último de devoção), como conciliar o que é exemplar com a aversão contra as mulheres que será praticada no movimento Hare Krishna na fase que chamamos de período *rākṣasa*, ou da era de ferro, para as *vaiṣṇavīs*?

O período *rākṣasa*, ou a era de ferro, para as mulheres na ISKCON: de 1973 a 1996

O declínio da participação e a decadência do tratamento das mulheres no movimento Hare Krishna se iniciam quatro anos antes da morte de Prabhupada, conforme os relatos das *vaiṣṇavīs* da primeira geração.

Além da dimensão do movimento que não permitia mais sua administração, o contato pessoal com os/as seguidores/as foi drasticamente comprometido. Além disso, haveria dois aspectos ideários em questão aqui: 1. A mulher como ameaça (ou tentação); 2. A mulher como à margem ou aquém do sistema social prescrito pela literatura, o *varṇāśrama*.

Apesar do princípio fundamental de que todos/as são almas espirituais, os corpos (temporários) não podem ser ignorados. Ele é o meio pelo qual nos relacionamos com o mundo, é o veículo imprescindível para trilhar o caminho espiritual, e, num contexto arquetipicamente motivado, pelas matrizes feminina e masculina de ser (reflexos da dinâmica divina entre Rādhā e Kṛṣṇa), teriam necessidades, características comuns e específicas para o enredamento no ciclo de nascimentos e mortes.

Em prejuízo para as mulheres, parece haver uma má interpretação da identidade feminina, uma vez que é correlata ao aspecto feminino como energia material (*prakṛti*), e, por material, inferior, ao mesmo tempo em que seria a ilusão (*māyā*) devido à qual homens e mulheres são impedidos e têm dificuldade em ver a verdade, a realidade espiritual, para além da vida material. No contexto ocidental, teve o prejuízo (psico-social-mítico), ainda, de se relacionar esses conceitos com o imaginário judaico-cristão, mais o machismo e misoginia vigentes, o que corroborou o imaginário no movimento Hare Krishna da mulher como subalterna, tentação ou ameaça ao sucesso espiritual dos homens – o uso pejorativo em relação à mulher do termo bruxa, a proibição de olhar nos olhos e praguejar ou cuspir, quando uma *vaiṣṇavī* passava, são relatos comuns.

Quanto a sua posição na sociedade, o sistema clássico dividido em quatro camadas ocupacionais e quatro estágios de vida, chamado *varṇāśrama*, de cunho hereditário e sem possibilidade de mobilidade entre as camadas, ao ser combinado com a máxima

do *Manu-smṛiti* de que a mulher deveria sempre estar sob proteção³² e de que seu dever ou propensão sociorritual (*dharma*) seria doméstico (servir ao esposo, ser mãe etc.) e específico para ela (*strī-dharma*³³), pareceu que à mulher estaria legada uma posição à margem de *varṇāśrama-dharma*, limitando sua ação ao espaço privado e às atividades domésticas. Entretanto, além dessa posição ter que ser assumida voluntariamente, a literatura demonstra que muitas mulheres, especialmente as *brāhmaṇas* e *kṣatriyas* (as duas camadas superiores), atuavam sim conforme as características de atuação da *varṇa* a qual pertenciam, lidando seja com a ritualística, seja com a discussão e tomada de decisão de líderes da sociedade etc. Dessa forma, ao invés de circunscrever a mulher ao *strī-dharma*, dever-se-ia compreender que há uma sobreposição de *dharmas* em relação a ela.

Isso não seria uma exceção, mas algo comum, uma vez que todos/as em *bhakti-yoga* cultivariam *varṇāśrama-dharma* e, simultaneamente, *bhāgavata-dharma*, ou seja, o *dharma* como almas espirituais. De fato, Prabhupada, ao ocupar homens e mulheres de acordo com suas habilidades e propensões, estava sobrepondo *varṇāśrama-dharma* (ocupacional) e *bhāgavata-dharma* (espiritual); isso seria a definição de serviço devocional: dedicar o que tem, seus dons e capacidades, no serviço amoroso a Deus³⁴. E nunca Prabhupada discriminou as mulheres, alegando que deveriam apenas cumprir *strī-dharma*, como esposas e mães. Ao contrário, como demonstra a seguinte conversa: “Bhibavati perguntou a Śrīla Prabhupāda, ‘eu devo viver como nos tempos védicos, e simplesmente servir ao meu esposo e filho?’ Śrīla Prabhupāda

32 “Uma mulher permanece sob a guarda de seu pai durante a infância, de seu marido durante a juventude e de seus filhos durante sua velhice. Ela não deve nunca se conduzir a seu capricho (3). As mulheres deveriam ser especialmente protegidas de influências corruptoras [má companhia etc.], mesmo que as mais leves, já que se não forem protegidas prejudicam ambas as famílias [dos pais e do esposo/prestidante] (5). Este é o mais alto dever [o de proteger as mulheres] dos membros das quatro ordens sociais. Mesmo um esposo fraco [enfermo ou deficiente] deveria se esforçar para proteger sua esposa (6). Pelo cumprimento desse dever, o marido preserva sua linhagem, sua família, a si mesmo e seu dever prescrito [dharma] (7)”. Cap. 9 do *Manu-smṛiti*. Cf traduções em português como uma convenção entre as seguintes versões em inglês e espanhol: **MANUSMṚITI**, translation M. N. Dutt, Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishtan, 2003; e **MANAVA-DHARMA-SASTRA**, Leyes de Manú. Instituciones religiosas y civiles de la India, Versión Castellana de V. García Calderón, Paris, Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924. Os versos são referidos entre parênteses ao final da tradução.

33 “Dar à luz os filhos, educá-los e criá-los, se ocupar com os cuidados domésticos [hospitalidade, alimentação e relações de amizade e família, entre outros]: tais são os deveres das mulheres (27)” (*Idem*).

34 Há, hoje e em partes, o senso comum de que “o sistema ‘consciente de Krishna’ ou *bhāgavata dharma* contribui para a neutralização dos problemas da corporificação material. [...] *kali yuga* exige novas abordagens para homens e mulheres e as estratégias mais apropriadas estão em conformidade não com os ideais ‘védicos’ (impossíveis de serem alcançados em *kali yuga*), ou com a práxis hindu (a falha do sistema *varṇāśrama*), mas com *bhāgavata dharma*, ou o caminho espiritual da Consciência de Krishna” (KNOTT, *op. cit.* p. 300, tradução nossa).

respondeu, ‘não, você tem um talento como escritora, [e] deve escrever artigos para jornais e propagar a Consciência de Krishna’³⁵.

Paralela e principalmente, nos primeiros anos da década de 70, muitos discípulos aceitaram o *status* de vida renunciada, tornando-se *sannyāsīs*. A ascensão do *status* de *sannyāsī* foi o vetor fundamental para a degradação do tratamento e *status* das *vaiṣṇavīs* por algumas razões:

1. A iniciação na ordem de renúncia só foi instituída para os homens, o que criava uma distinção (e superioridade) entre esses e as mulheres;

2. A renúncia, em geral, é descrita na literatura canônica como uma disciplina e sacrifício louváveis – mesmo que a ordem de renunciante, na cultura védica, fosse rara e aconselhável como último estágio de vida, pós vida conjugal e pós-aposentadoria³⁶ –, e ser *sannyāsī*, no movimento Hare Krishna, ficou considerado um estado de avanço espiritual, em oposição à vida familiar, considerada como degradada;

3. Como muitos *sannyāsīs* foram iniciados muito precocemente (ainda jovens), as mulheres passaram a ser uma ameaça, uma tentação ao controle de sentidos e celibato necessários para a ordem;

4. Os *sannyāsīs*, em número crescente, somados aos jovens estudantes celibatários (*brahmacārīs*) formavam um exército (“generais” e “soldados”), num conglomerado no qual não cabiam mulheres ou crianças – distrações contra uma vida idealizada de renúncia, desapego, controle dos sentidos, celibato e dedicação exclusiva à pregação.

A alta valorização da ordem de renunciantes teve um custo enorme para as mulheres: “Ela deslocou as mulheres: esposas se tornaram objetos a serem descartados na busca de uma meta superior; todas as mulheres foram desprezadas por seu potencial para desviar os renunciantes do avanço espiritual”³⁷. Sob a influência dessa distorcida visão da mulher, instituíram-se uma série de mudanças na rotina dos templos, onde não só os/as adeptos/as frequentavam, mas viviam (*āśramas*):

1. As atividades na sala do templo, como as cerimônias e palestras, em que homens e mulheres participavam misturados, tiveram sua logística modificada de tal forma que as mulheres ficassem ao fundo, na parte de trás;

2. Em relação à meditação com o cantar do mantra Hare Krishna, as mulheres foram proibidas de fazê-la na sala do templo, de uso exclusivo dos homens;

35 DEVI DASI, Jyortimayi., *op. cit.*

36 “[...] tal situação [*sannyāsī* na cultura védica] era e sempre foi rara de se ver, já que tal renúncia era fator de desaprovação familiar (devido aos perigos evidentes: falta de varão adorador dos antepassados, falta de protetor da mãe nos seus últimos dias, desonra e queda social de gerações atuais e futuras, caso falhe com seu dharma etc.)”. OLIVEIRA, A. *op. cit.* p. 190.

37 KNOTT, *op. cit.* p. 301 (tradução nossa).

3. Elas foram proibidas de darem palestras, liderarem os *kīrtanas* (cânticos), adorarem as Divindades, cozinhareem etc., ou seja, todas as atividades públicas de pregação ou congregacionais e ritualísticas ficaram fora de seu alcance;

4. Perderam suas posições e tarefas intelectuais, administrativas ou técnicas (com raras exceções para aquelas que distribuíam numerosas quantidades de livros devocionais);

5. Todos os pequenos gestos rituais ou atividades rotineiras, como oferecer flores ao *guru* ou fazer as refeições, foram modificadas de forma que as mulheres as faziam por último ou ao fundo, ou, ainda, em locais retirados³⁸. Rukmini Dasi apresenta um panorama da circunstância e alguns dos graves resultados:

Em nossa sociedade [ISKCON], homens inescrupulosos, geralmente em cargos administrativos, abusaram e negligenciaram as mulheres. Nessas condições, as mulheres perderam seu senso de valor como filhas amadas de Śrīla Prabhupāda e perderam sua voz dentro da assembleia de devotos/as. Sem espaço na comunidade devocional, as mulheres, especialmente aquelas abandonadas por seus maridos, se tornaram degradadas e não conseguiram proteger seus/suas filhos/as. Os filhos e filhas se tornaram órfãos/ãs, “progênie indesejada”, como Arjuna diz na *Bhagavad-gītā*, não reconhecidos/as como “filhos/as de Vaikuṅṭha”, que são por direito hereditário. Ao invés disso, os/as “futuros/as salvadores/as do mundo” [...] os/as devotos/as da segunda geração estão zangados/as, frustrados/as e querem processar a ISKCON por causa de seu sofrimento... Nosso comportamento sexista e inumano traz má reputação a Śrīla Prabhupāda e mancha seu movimento aos olhos do mundo³⁹.

Nesse período, muitas discípulas informaram, questionaram ou reclamaram com Prabhupada sobre a gravidade da situação em relação às mulheres, em conversas e cartas. Por exemplo, em resposta a Ekayani Devi Dasi, a uma carta em que apresentava as mudanças em relação às mulheres, Prabhupada reafirma que o padrão estabelecido, de acesso igualitário ao serviço devocional e aos espaços, estava de acordo com a tradição, com a sucessão discipular:

Peço que tenha ciência do meu recebimento da sua carta em 1º de novembro de 1972, e que observei seu conteúdo com grande preocupação. Não sei porque essa invenção de coisas está acontecendo. Esse é o nosso único negócio: inventar algum novo programa?

38 Há alguns relatos desse período por mulheres, por exemplo o livro *Betrayal of the Spirit. My life behind the Headlines of the Hare Krishna Movement*, de Nori J. Muster (Nandini Devi Dasi).

39 DASI, Rukmini. **Women in ISKCON**: presentations to the GBC (March 2000). Disponível em: <http://vaishnaviministry.org/history-2/2000-womens-ministry-gbc-presentation/>. Acesso em: 6 abr. 2019.

Já havíamos chegado ao nosso padrão *vaiṣṇava*. Ele é suficiente o bastante para Madhvācārya, Rāmānujācārya; era suficiente para o Senhor Caitanya, os seis Gosvāmīs, para Bhaktivinode Ṭhakura, para o meu Guru Mahārāja Bhaktisiddhanta Sarasvatī, para mim, para os/as grandes santos/as e ācāryas em nossa linha – por que seria inadequado para meus discípulos? Não é possível. Quem introduziu essas coisas, que as mulheres não possam cantar *japa* [meditação mântica diária] no templo, que não possam fazer o āratī [cerimônia ritualística às Divindades], e tantas outras coisas? Se ficam agitados, então, os *brahmacārīs* que vão para a floresta. Eu introduzi tantas coisas. Os *brahmacārīs* não conseguem permanecer na presença das mulheres no templo, então, que vão para a floresta, não permaneçam em Nova York, porque, em Nova York, há inúmeras mulheres, assim, como podem evitar vê-las? A melhor coisa é se retirar para a floresta para não ver mulher alguma, já que se tornam facilmente perturbados, mas, então, ninguém as verá e como o trabalho de pregação continuará?⁴⁰

Apesar da expressiva oposição de Prabhupāda e essas mudanças, a dimensão da instituição (internacional), a cadeia de comando instituída nos templos e āśramas e a transmissão da administração geral para o GBC impediram sua efetiva influência em prol das mulheres – mesmo que na tradição a ordem do *guru* fosse incontestável. Ganharam, assim, o machismo e misoginia ocidentais, a má interpretação da literatura normativa, a influência da cultura e visão de mundo judaico-cristãs em relação às mulheres: características da “era de ferro” em que mulheres são humilhadas e negligenciadas, ao invés de respeitadas e protegidas conforme os preceitos no *Manu-smṛti*.

Semelhantemente à Sītā, rainha esposa de Rāmacandra no épico *Rāmāyaṇa*, as mulheres tiveram seus *status*, sua liberdade, sua ocupação e segurança removidos pelo *rākṣasa* Rāvaṇa⁴¹, contra todas as normas, a cultura e tradição etc.

40 Há diversos outros exemplos de reações contrárias de Prabhupada a essas mudanças, como a carta em que defende que a discípula Malati continue dando palestras sobre o *Bhāgavata-purāṇa*: “Você pode continuar dando palestras sobre o *Bhāgavatam*, como queira. As mulheres em nosso movimento também podem pregar muito bem. Na verdade, corpos masculinos ou femininos são apenas designações externas; o Senhor Caitanya disse que se um/a *brāhmaṇa* ou quem quer que seja, se souber a ciência de Krishna, então, pode ser aceito/a como *guru*” (carta para Malati, 1974). Em outra carta, Prabhupada adverte que um discípulo não deveria tomar a ordem de vida renunciada se havia se comprometido com a vida de casado: “Se você tomou uma esposa para a vida *grhāsthā* [familiar], por que está a negligenciando? Isso não é vaishnava. Vaishnava significa ser muito responsável, e se for um chefe de família, então, deve ser responsável. Eu não posso conceder *sannyāsa* a qualquer devoto que não tenha provado ser responsável em todos os aspectos. É melhor provar para si mesmo ser um chefe de família ideal e esquecer essa besteira” (carta para Mahatma, 1972).

41 O épico *Rāmāyaṇa* narra a história do rei Rāmacandra, sua esposa, Sita, entre dois eventos trágicos: 1. O exílio arquitetado para tirá-lo do trono e, nesse interim, 2. O rapto de Sita pelo *rākṣasa* Rāvaṇa – o rei de uma raça específica de oposição aos *devas*. O evento tem efeito danoso para Sītā que, além de vivenciar o rapto, é destituída do cargo de rainha e da relação com seu esposo devido ao incidente.

Na lógica da doutrina do *karma*, Rāvaṇa colheu duras penas por sua intransigência (desonra na batalha e morte). Seria a mesma lógica que ofereceu os frutos ao movimento Hare Krishna advindo do tratamento dado às mulheres ao testemunhar a queda massiva de *sannyāsīs* durante as décadas de 80 e 90, fragilizando a reputação da ordem de renúncia e obrigando a instituição, juntamente com o levante de discípulas de Prabhupada, a rever o espaço e atribuições das *vaiṣṇavīs* e, por meio de normas e resoluções institucionais, promover a reforma, ao menos teoricamente, da posição da mulher no movimento Hare Krishna?

A atual era litigiosa: a retomada do *status* das mulheres por elas mesmas e expectativas para o futuro (considerações finais)

A mudança dos *status* das *vaiṣṇavīs* só foi possível com a retomada da voz das discípulas de Prabhupada⁴² que, na esteira do fracasso de muitos *sannyāsīs* (*gurus*) e a consequente vulnerabilidade da reputação (masculina) de renúncia, começaram a se manifestar por meio de publicações, como a lista de *e-mails Priti-laksanam* na década de 1990.

O segundo passo foi a organização de conferências onde essas discípulas palestravam sobre os mais diversos aspectos da vida e história das mulheres na ISKCON e se envolviam em debates que fomentariam os documentos e discursos a serem apresentados ao GBC de forma a criar, em 1996, o Ministério Vaiṣṇavī (*Vaiṣṇavī Ministry*)⁴³. Esse órgão, de abrangência mundial, seria responsável pela negociação e confecção de normas e resoluções que promulgariam, teoricamente, o reestabelecimento da posição e acesso das mulheres ao serviço devocional.

Dentre os resultados da diligência dessas *vaiṣṇavīs*, é imprescindível mencionar a Lei nº 618, inserida nas resoluções do GBC de 2000, que determinou o seguinte para a ISKCON em todo o mundo:

42 Algumas das *vaiṣṇavīs* que se ocuparam nesse empreendimento foram: Yamuna Devi, Radha Devi Dasi, Jyotirmayi Dasi, Sita Devi Dasi, Jadurani Devi Dasi, Manasa Ganga Dasi, Visakha Dasi, Sudharma Devi Dasi, Rukmini Dasi, Saudamani Devi Dasi, Kusa Devi Dasi, Sitala Devi Dasi, Pranada Dasi, Urmila Dasi, Prasanta Devi Dasi, Laxmimoni Devi Dasi, Hari Puja Devi Dasi, Jayasri Devi Dasi, Malati Devi Dasi, entre outras.

43 Houve (e há) resistência contra a participação igualitária das mulheres na instituição, como a lista de *e-mails GHQ*, de 1998, que pretendia somar forças para “uma contraofensiva em relação as feministas que são uma praga” no movimento: Cf. KNOTT, *op. cit.* p. 304 (tradução nossa). Suas prerrogativas eram: 1. Proibir mulheres em posições de liderança; 2. Proibir que cantassem em público (*kīrtanas*) ou que palestrassem; 3. A extinção do Ministério Vaishnavi e transferência de suas preocupações para o Ministério da Vida Familiar; 4. O banimento da filosofia “feminista” da instituição; 5. A censura da mídia da ISKCON quanto a conteúdos “feministas”.

- A. Todos os templos da ISKCON devem permitir que devotos e devotas qualificados/as, independentemente do gênero, palestrem sobre o Śrīmad-Bhāgavatam, a *Bhagavad-gītā* etc., durante as aulas regulares dos templos;
- B. [Que] Todos os templos da ISKCON designem metade da área da sala do templo, dividida no centro do altar, para as devotas;
- C. Se a direção de um templo em particular se ver impossibilitada de implementar essas propostas, o comitê executivo apontará um time de devotos seniores, incluindo mulheres, para revisar a situação local particular de forma sensível⁴⁴.

Além dessas deliberações, houve, nas três últimas décadas, outras normas, por exemplo, o acesso de mulheres à posição de presidentes de templos. Entretanto, o estabelecimento de normas não garante sua prática: a mudança de paradigmas, de visão de mundo ou a apreensão de uma postura sociocultural em relação às mulheres são mais efetivas para a garantia do espaço feminino – inclusive entre as próprias *vaiṣṇavīs*.

Por isso, a era atual é chamada de litigiosa, pois existe o aparato legal para que as mulheres exerçam funções das mais variadas e em diversos lugares e papéis, mas parece ainda prevalecer uma predominância masculina. Por exemplo, a composição hoje da instância administrativa máxima da ISKCON, o GBC, tem 34 membros homens e apenas 2 membras mulheres. Dentre os 17 ministérios (que podem ter dois ou mais responsáveis), há 4 mulheres envolvidas – duas no Ministério Vaiṣṇavī e duas no conselho shástrico (da literatura normativa e da tradição)⁴⁵.

Um dos debates mais importantes em relação às mulheres é sobre elas poderem ser *gurus*. Apesar de haver *gurus vaiṣṇavīs* na tradição, como visto aqui, e ter a aprovação do conselho shástrico, há resistência a instituir essa posição no movimento Hare Krishna.

Enquanto houver o embate entre o ideal (normativo) e o real (tradição e necessidade conforme tempo, local e circunstância), haverá disputas e controvérsias institucionais.

44 A série de artigos que documentam e relatam a história do Ministério Vaishnavi da ISKCON é acessível pelo link <http://vaishnaviministry.org/history-2/>. Link para a resolução em questão no formato original (em língua inglesa) disponível no seguinte link: <http://gbc.iskcon.org/2012/01/31/2000/>. Acesso em: 6 abr. 2019.

45 Ver <http://gbc.iskcon.org>. Acesso em: 6 abr. 2019.

REFERÊNCIAS

BHAGAVAD Gītā. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. São Paulo: BBT, 1995.

BHĀGAVATA Purāṇa (Śrīmad-Bhāgavatam). Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Nova York: BBT, 1972, 19 cantos.

BHAKTIVEDANTA SWAMI, A. C. **Shri Caitanya Caritamrita.** São Paulo: BBT, 1984. (7 v.).

BRHAD-ĀRANYAKA Upaniṣad. Tradução de Nitya Chaitanya Yati. Nova Déli: D.K. Printworld Ltd., 1994. (3 v.)

BRZEZINSKI, Jan. Women in Gauḍīya Vaiṣṇavīsm. In: ROSEN, Steven J. (ed.). **Vaiṣṇavī: Women and the worship of Krishna.** Déli: Motilal Banarsidass, 1996.

BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant.** Nova York: Columbia University Press, 2004.

DASI, Rukmini. **Women in ISKCON:** presentations to the GBC (March 2000). Disponível em: <http://vaishnaviministry.org/history-2/2000-womens-ministry-gbc-presentation/>. Acesso em: 6 abr. 2019.

DEVI DASI, Jyotirmayi. **Historical Report (1998).** Disponível em: <http://vaishnaviministry.org/women-in-iskcon-in-prabhupadas-times-2/>. Acesso em: 5 abr. 2019.

FERREIRA, Mário. Alteridade e similaridade: o discurso da diferença no *Brahmapurāṇa*. In: **Bhārata:** Cadernos de Cultura Indiana, São Paulo, n. 7, p. 169- 179, 1992.

GOLD, Ann G. Gender. In: MITTAL, S.; THURSBY, G. (ed.). **Studying hinduism: key concepts and methods.** Nova York: Routledge, 2008. p. 178-193.

GONDA, Jan. The popular Prajāpati. *In: History of religions*, Chicago, University of Chicago Press, v. 22, n. 2, p. 129-149, nov. 1982.

ILIEVA, Gabriela N. **Decoding gender in the Rig Veda**: the rhetoric of women's discourse. 2000. 194 f. Tese (Ph.D.) – University of Minnesota, 2000.

JAMISON, Stephanie W. **Sacrificed wife/sacrificer's wife**: women, ritual, and hospitality in ancient India. Nova York: Oxford University Press, 1996.

KNOTT, Kim. Healing the heart of ISKCON. The place of women. *In: BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant*. Nova York: Columbia University Press, 2004.

MACDONELL, Arthur A. **A vedic reader for students**. Madras: Oxford University Press, 1978.

MANAVA-DHARMA-SASTRA. **Leyes de Manú**: instituciones religiosas y civiles de la Índia. Versión Castellana de V. García Calderón. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924.

MANUSMṚTI, translation M. N. Dutt, Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishtan, 2003.

MONCÓ, Sofía. **Mujeres en los vedas**. Himnos del Rg Veda y del Atharva Veda. Madrid: Alka, 1999.

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier (ed.). **A sanskrit-english dictionary**. Nova Déli: Motilal Banarsidass, 2002.

MULLATTI, Leela. **The Bhakti movement and the status of women**. Nova Déli: Abhinav Publs., 1989.

NIETZSCHE, F. **O anticristo & ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Arilson. **Max Weber e a Índia**: o vaishnavismo e seu yoga social em formação. São Paulo: Ed. Blucher, 2009.

OLIVEIRA, Gisele P. de. **As faces da Devī**: o rito e a mulher na Índia antiga em sacrifício, hospitalidade e ordem social na literatura sânscrita. 2010. 234 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28042010-113707/pt-br.php>. Acesso em: 2 abr. 2019.

RODRIGUES, Hillary P. **Introducing hinduism**. Nova York: Routledge, 2006.

ROSEN, Steven J. (ed.). **Vaiṣṇavī**: women and the worship of Krishna. Déli: Motilal Banarsidass, 1996.

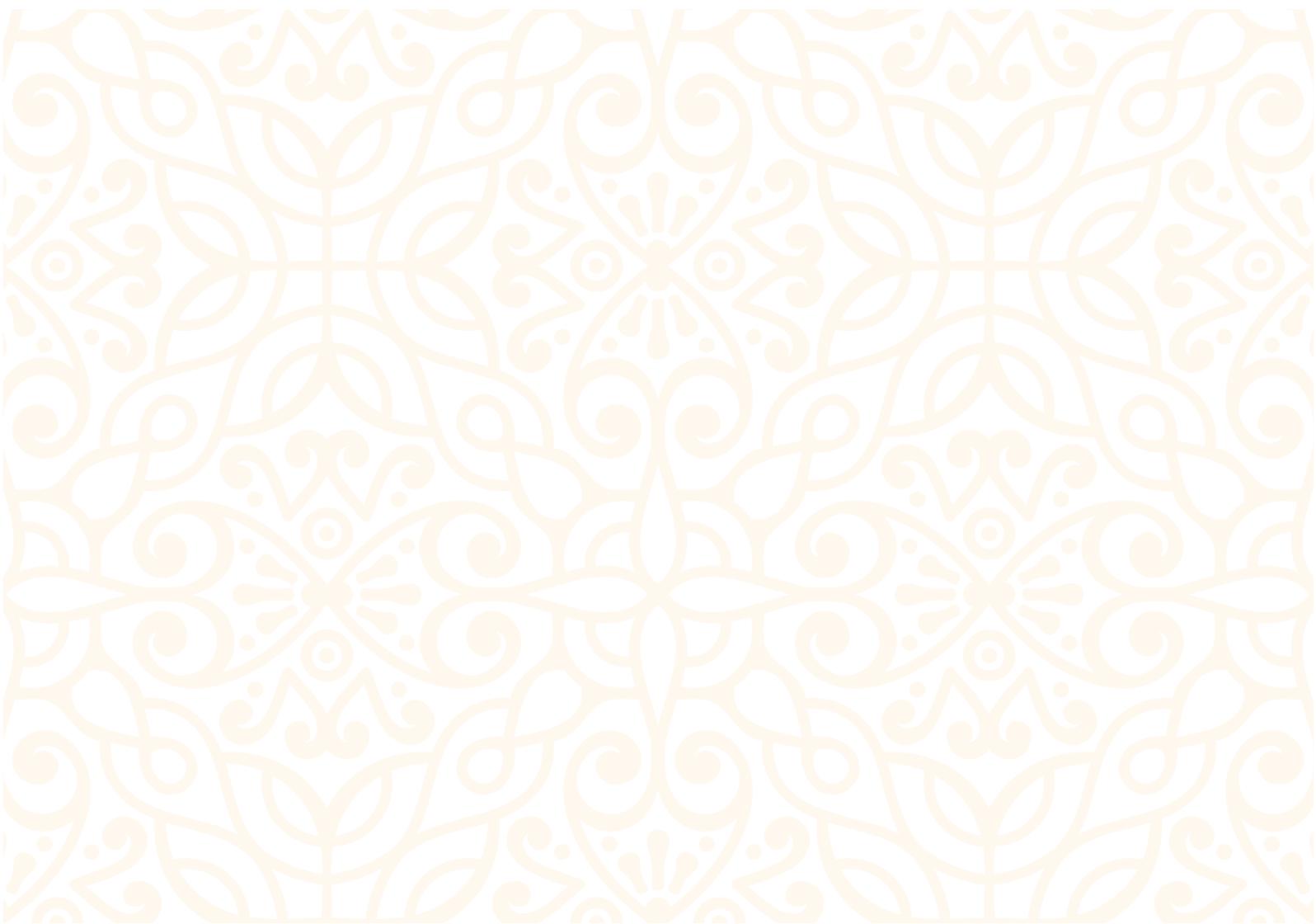
ROSEN, Steven J. **The hidden glory of India**. Los Angeles: The BBT, 2002.

SHATTUCK, Cybelle. **Hinduísmo**. Lisboa: Calmann & King Ltd., 1999. (Col. Religiões do Mundo).

YĀJÑAVALKYASMR̥TI: translation Manmatha Nath Dutt. Delhi: Parimal Publications, 2005.

PARTE III

APROXIMAÇÕES E APROPRIAÇÕES



CAPÍTULO 6



O movimento Hare Krishna e o *ethos* Nova Era: afinidades eletivas e distanciamentos críticos

*Silas Guerriero*¹

O movimento Hare Krishna, no Brasil e no mundo ocidental em geral, é fruto do movimento Nova Era. Embora estritamente não se confundam entre si, podemos dizer que o primeiro se encontra em uma das bordas do movimento mais amplo que ficou conhecido como Nova Era. Há claras afinidades entre os dois, como veremos a seguir. No entanto, há também várias divergências. A começar pelo fato de que nem todos os adeptos do movimento Hare Krishna se reconhecem pertencentes à Nova Era. Outra forte oposição se dá na crença de uma divindade última, suprema e superior, que nem sempre é considerada pelos novaeristas. Nisso incorre uma distinção crítica entre posturas mais relativistas e fundamentalistas. Pretendemos, aqui, afirmar a ideia de que o movimento Hare Krishna só poderia ter surgido se tivesse existido a Nova Era, e também que sua permanência atual só se realiza na medida em que há convergências diretas com o *ethos* Nova Era presente na sociedade mais ampla.

O surgimento do movimento Hare Krishna no Ocidente, na década de 1960, se deu no interior do chamado movimento da contracultura, um dos componentes da Nova Era, naquele momento ainda não com essa denominação. Sem o ambiente desta última, seria impensável a possibilidade de sucesso da pregação do guru indiano Praphupada, responsável pela introdução dos pensamentos *vaishnavas* e do canto Hare Krishna nos Estados Unidos da América. A oportunidade se deu através da presença de um meio cútico entre os integrantes da contracultura. Em seguida, com as mudanças sociais, inclusive com o fim da contracultura, a permanência do

1 Doutor em Antropologia e mestre em Ciências Sociais. É docente do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP.

movimento Hare Krishna até os dias atuais se fez possível pela composição cultural nos países em que se faz presente, repleta de elementos novaerísticos.

Este capítulo tem o objetivo de refletir sobre o local do movimento Hare Krishna a partir do referencial teórico da Ciência da Religião. Inicialmente faremos uma breve incursão sobre o conceito do *ethos* Nova Era, passando pelo de contracultura e meio cúltico, mapeando os contextos culturais em que a vivência védica Hare Krishna se fez possível. Em seguida faremos uma análise sobre as afinidades e divergências desse movimento com o *ethos* nova era em geral, procurando compreender suas particularidades que o fazem distinto dos demais novos movimentos religiosos.

O *ethos* Nova Era

Uma das grandes características das vivências religiosas do século XX, e que se agudizaram nesse início de século XXI, foi o deslocamento das instituições e autoridades externas para o seio das individualidades, naquilo que foi muitas vezes definido como religiosidade do *self*². Essa mudança possibilitou a autonomia do indivíduo para a livre escolha de sua religiosidade. Mais do que se sentir pertencente à religião de herança de seus pais, o indivíduo moderno se vê na plenitude da possibilidade de vivências religiosas diversas, muitas vezes distantes de tudo aquilo que era tradição na sua família ou até mesmo da sociedade em geral. A religião passa a ser uma questão de opção individual dentro de uma gama de ofertas e oportunidades que o meio social oferece. Esse fato leva a um aumento do relativismo religioso. Para muitos, as verdades religiosas são múltiplas e todos os deuses ou tradições podem ser vistos como verdadeiros. As fronteiras institucionais perdem nitidez, tornando-se muito fácil o trânsito religioso. Essa é uma forte característica da Nova Era, mas sua origem pode ser buscada em tempos mais remotos.

Costuma-se localizar o início da Nova Era nos idos da década de 1960, principalmente com o movimento da contracultura. Conforme apontou Hanegraaff³, a Nova Era é, em termos de seu conteúdo, uma herança do esoterismo ocidental do século XIX. Além disso, em relação à forma, desde o início do século XX Troeltsch⁴ já apontava que a religião do tipo mística, de forte vivência individual e interior, seria aquela que teria grandes chances de florescer no século XX. Entre as características

2 HEELAS, P. **The new age movement**. The celebration of the *self* and the sacralization of modernity. Oxford: Blackwell, 1996, p. 163-166; D'ANDREA, A. **O self perfeito e a Nova Era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

3 HANEGRAAFF, W. J. **New Age religion and western culture**: esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996.

4 TROELTSCH, E. Igrejas e seitas. **Religião e sociedade**, [S. l.], v. 14, n. 3, 1987, p. 134-144.

dessas religiões místicas estava o fato de serem individualistas, não se oporem à cultura secular, serem sincréticas, relativistas e com forte crença numa elevação espiritual alcançada através do esforço de cada indivíduo, como um autoaperfeiçoamento. Assim, a denominada Nova Era não surge isoladamente a partir do movimento de contracultura nos anos 1960, mas tem raízes anteriores.

Nova Era não significa precisamente uma religião. Há muitos estudiosos que, inclusive, a percebem como algo menor e cuja presença social diminuiu enormemente nos últimos anos. Falar de Nova Era é tarefa um tanto complexa e intrincada. Trata-se de olhar para uma realidade que, ao mesmo tempo, existe de forma inegável, mas que também inexistente, na medida em que é negada e não reconhecida em geral pelos próprios agentes. Porém, temos claro que Nova Era diz respeito a vivências e conjuntos de elementos ricamente religiosos. É, como expressou Hanegraaff⁵, uma religião secular, uma maneira de compreender a realidade e praticar a vida a partir de valores que são religiosos, espirituais e seculares ao mesmo tempo. Não é uma religião no sentido estrito de doutrina, com tradição, corpo sacerdotal e regras estabelecidas, mas pressupõe a vivência de múltiplas tradições, muitas delas inventadas e constituídas a partir de fragmentos de outras religiões e também de elementos da vida secular, como a ciência e o senso comum. Faz parte do universo religioso, pois lida com uma realidade metaempírica, ou seja, que não pode ser verificada experimentalmente, mas percebida pelas crenças e através da imaginação.

Para melhor compreender a Nova Era, se faz necessário não vê-la enquanto uma religião definida, mas como um novo *ethos*. O conceito de *ethos* foi bastante difundido a partir da Antropologia Culturalista Norte-Americana. Diz respeito a uma maneira de viver e sentir o mundo ao redor, a partir de valores socialmente compartilhados e dispersos, de tal forma, na vida contemporânea, que muitos indivíduos que nem imaginam fazer parte desse *ethos*, e convictamente pertencem a outras religiões fortemente instituídas, acabam por também comungar da mesma visão de mundo. O *ethos* se relaciona aos valores subjetivos, não necessariamente ditos objetivamente, ao que é sentido e não proferido. É o tom, o caráter de sua vida, o estilo moral e estético e compreende as disposições frente ao mundo que cerca as pessoas. O *ethos* Nova Era é esse sentimento disperso, uma espécie de caldo cultural que propaga os valores novaeristas. A Nova Era não é propriamente uma religião; nela, é possível que um indivíduo se sinta pertencente a uma religião específica e esteja, ao mesmo tempo, imerso nesse *ethos*.

O conceito de *ethos* não é novo. A palavra tem origem do grego, “costumes”. Na Antropologia Culturalista Norte-Americana, principalmente com Gregory Bateson⁶,

5 HANEGRAAFF, W. J. Espiritualidades da Nova Era como uma religião secular: perspectiva de um historiador. *Religare*, João Pessoa, v. 14, n. 2, p. 403-424, 2017.

6 BATESON, G. *Naven*: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 95-96.

esse conceito acabou por ser popularizado para designar o caráter subjetivo de um povo e sua maneira específica de sentir e viver no mundo. Trata-se do sentido de uma cultura, seu caráter dominante. São as atitudes que controlam o comportamento do indivíduo e do grupo, que os motivam de maneira direcionada a certas ações e compreensões sobre a realidade. O *ethos* nova era é, portanto, um conjunto de valores e atitudes difundidos na sociedade atual que impulsiona e motiva muitos indivíduos a compreenderem a realidade e a agirem segundo os elementos característicos da Nova Era.

Tivemos a oportunidade de expor anteriormente os elementos constitutivos desse *ethos*⁷. Para melhor compreensão, devemos nos remeter à distinção proposta por Hanegraaff entre Nova Era *stritu senso* e Nova Era *lato senso*⁸. Embora oriunda dos esoterismos ocidentais, a Nova Era começa a dar sinais de vida nos idos de 1960. Esse primeiro momento ficou marcado pela formação de grupos sectários e alternativos à sociedade vigente. Esse período, que durou até meados dos anos 1980, foi o da Nova Era *stritu senso*. Nas décadas seguintes, começou a predominar a denominada Nova Era *lato senso*.

O início da Nova Era está fortemente ligado ao movimento de contracultura dos anos 1960, principalmente nos Estados Unidos da América, na Inglaterra e em outros países europeus. Esse movimento teve pouca atuação no Brasil. Nesse período, estávamos sob uma forte repressão militar e havia pouco espaço para manifestações contrárias aos *mainstream* dominante. A contracultura, como o próprio nome indica, representou uma contestação aos valores dominantes, não apenas nos comportamentos, mas também morais e religiosos. O apelo à recusa das autoridades e a valorização da busca de verdades interiores foi, talvez, uma das suas marcas mais evidentes. Tudo isso, embora distante, acabou tendo algum eco por aqui.

A Nova Era é um reflexo da secularização do esoterismo ocidental em curso desde o século XIX e do desenvolvimento de correntes psicológicas, como a Psicologia Psicanalítica de Carl Jung e, posteriormente, o Movimento do Potencial Humano⁹. Em seus primeiros anos, também denominada por muitos como a Era de Aquário, numa referência ao viés astrológico tão presente nesse meio, a ênfase recaía na formação de grupos fechados que rejeitavam o mundo circundante e propunham uma nova sociedade alternativa à vigente. Isso significava romper valores e cultivar novos hábitos. Vários grupos foram formados, alguns deles com características bastante sectárias. O surgimento de comunidades alternativas data desse período. A tônica

7 GUERRIERO, Silas *et al.* Os componentes constitutivos da Nova Era, a formação de um novo *ethos*. **Rever**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 9-30, 2016.

8 HANEGRAAFF, Wouter J. **New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought**. Leiden: Brill Academic Publishers, 1996.

9 *Ibid.*

era a de se preparar para uma nova fase do planeta, uma nova era. No Brasil, tivemos a formação de alguns desses grupos, como a chegada de religiões da Índia, entre eles o movimento Hare Krishna, a comunidade Rajnesh e a Meditação Transcendental, além de criações tipicamente tupiniquins, como as comunidades rurais de cunho espiritualista, entre elas as de Trigueirinho¹⁰ e aquelas criadas em Alto Paraíso, no Estado de Goiás.

Esse ambiente, que proporcionou o surgimento de inúmeras comunidades e movimentos religiosos diversos, pode ser mais bem compreendido a partir do que Colin Campbell denominou por *cultic milieu*¹¹. Segundo esse autor, esse meio cáltico se expandiu pelo seio da sociedade. As crenças espiritualizadas passaram a não ser mais vistas enquanto tais, mas sim enquanto firmes convicções de que nos encontrávamos diante da mais profunda sabedoria, sempre existente, mas escamoteada pelas autoridades da sociedade de então. O *cultic milieu* tomou consciência de si mesmo no final da década de 1970 e constituiu um movimento mais ou menos unificado. Todas as manifestações desse movimento foram caracterizadas como críticas à cultura ocidental popular, expressa em termos de um esoterismo secularizado¹². Esse meio cáltico foi definido por Campbell como sendo um movimento cultural e práticas daí advindas que surgiram nos subterrâneos da sociedade. Esse meio se colocou como dissidente e possibilitou o surgimento de inúmeras manifestações com características de culto. Compõem esse meio as ciências não ortodoxas, as religiões distantes ou heréticas e as medicinas não convencionais. “Além disso, ele compreende as instituições, os indivíduos, as coletividades, e os meios de comunicação associados a essas crenças”¹³.

O meio cáltico gerou grupos sectários, alternativos à sociedade e que a rejeitavam em muitos de seus aspectos. Para fazer parte de um grupo desses era necessário, em muitos casos, romper com grande parte de seus vínculos sociais, como emprego, estudos, família, modos de vida, hábitos alimentares e até mesmo com a maneira de se vestir, com o corte de cabelo e até o próprio nome. Isso estava fortemente enraizado nos primeiros anos do movimento Hare Krishna.

Um dos aspectos visíveis desse meio cáltico foi a contestação da contracultura. Embora tenha passado apenas de raspão pelo Brasil, deixou algumas marcas em nossa sociedade. Muito mais como um espírito de uma época, podemos perceber que as transformações tiveram início em décadas muito anteriores e permanecem ainda

10 José Trigueirinho Netto (1931-2018) foi um cineasta que, no período da contracultura, se enveredou esotérico e espiritualista. No início dos anos 1980, fundou a comunidade alternativa “Comunidade de Nazaré” no município de Nazaré Paulista, interior de São Paulo.

11 CAMPBELL, C. The cult, the cultic milieu, and secularization. In: HILL, M. (ed.). **A sociological year-book of religion in Britain**. Londres: SCM Press, 1972. p. 119-136.

12 HANEGRAFF, *op. cit.* p. 522.

13 CAMPBELL, *op. cit.* p. 136 (tradução do autor).

em curso, tomando muitas vezes rumos contrários às direções que os clamores contestatórios dos *hippies* apontavam. Uma das vertentes mais visíveis da contracultura foi o orientalismo, a busca de uma espiritualidade exótica, originária de um mítico Oriente primordial. Nele, estava presente uma maneira diferente de encarar a espiritualidade. Contrária à visão, até então dominante, de uma religiosidade institucional, buscou-se a vivência de uma espiritualidade interior, experimentada como algo profundo. Na quebra da hegemonia das instituições de poder, entre elas as igrejas, a religião poderia ser vivenciada de maneira autônoma e subjetiva.

Nos anos 1960, vários foram os líderes espirituais que vieram da Índia, entre eles Bhaktivedanta Prabhupada, criador da ISKCON – Sociedade Internacional para Consciência de Krishna, mais conhecida por movimento Hare Krishna. Foi primeiramente entre os *hippies* de Nova York, e em seguida de São Francisco, que esse movimento surgiu e se ergueu. No Brasil, embora alguns anos mais tarde, seguiu-se o mesmo modelo de ação de jovens atraídos pelos ideais da contracultura, seguindo a pregação do guru hindu e seu exótico movimento que difundia o canto de mantras sagrados.

O ambiente cultural dos anos 1960, tanto nos países europeus, nos EUA e também no Brasil, estava marcado por um sentimento de crise de valores. Robert Bellah¹⁴ procura compreender a dimensão religiosa da agitação cultural e política desse período. Para ele, foi nos anos 1960 que aconteceu o grande descontentamento de massa em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade, resultando na quebra da legitimidade das instituições tradicionais, particularmente entre os jovens. Porém, as bases desse descontentamento já estavam lançadas há bastante tempo. Vivia-se, desde o final da Segunda Guerra Mundial, o fim da utopia da religião bíblica e do sonho do individualismo utilitarista, marcado pelo consumismo. Nos anos 1960 surgiu essa nova consciência, principalmente entre os jovens.

Mesmo aqui no Brasil, a visão de mundo tradicional passou a ser compreendida como arcaica e sem sentido para grande parte da juventude que vivia, então, um *ethos* renovado, num sentimento forte de amizade, fraternidade, amor e paz. A descrença nas maneiras tradicionais de se fazer política, a não aceitação do modelo consumista do capitalismo e sua prática imperialista e a recusa em continuar aceitando velhos padrões morais e culturais levaram a juventude à procura de um rompimento com o *status quo* e a uma crítica profunda e significativa. O ativismo político da década de 1960 mostrava-se com uma forte inclinação para o ocultismo, para a magia e para o ritual exótico que se tornou parte integrante da chamada contracultura. Essa tendência ficou marcada pela procura de uma religiosidade oriental.

14 BELLAH, R. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. **Religião e sociedade**, v. 13, n. 2, 1986, p. 18-37.

Segundo Roszak¹⁵, os jovens procuraram nos ensinamentos do Zen Budismo e em outros orientalismos alguma coisa que necessitavam. Houve uma forte tendência a opor-se à ordem da sociedade tecnológica e afastar-se da cultura dominante. É esse novo mercado, ávido por coisas exóticas e querendo negar seus modelos antigos, que vai possibilitar a formação do novo grupo de fiéis das várias seitas orientais. Não é somente o movimento Hare Krishna que surge, mas uma infinidade de outras seitas, muitas das quais já desapareceram.

Francine Daner¹⁶ afirma categoricamente a herança contracultural, *hippie*, do movimento Hare Krishna. Diz que, em muitos casos, a vida anterior à conversão era relacionada a drogas e sexo, e que várias vezes as experiências com drogas estavam relacionadas às questões místicas. Quando o jovem percebia que as drogas não davam as respostas que buscava, acabava encontrando o caminho da devoção à Krishna. A experiência psicodélica anterior à entrada na ISKCON representava a mais importante faceta da vida do pré-devoto, mas outras também apareciam, como, por exemplo, a dieta vegetariana, a permissividade sexual, viagens, outras visões filosóficas e religiosas.

O movimento Hare Krishna, no entanto, supriu uma outra necessidade. No interior do movimento de contracultura era muito forte a tendência ao misticismo e exotismo, mas a oferta religiosa então existente não satisfazia. Os sistemas simbólicos tradicionais foram incapazes de satisfazer esse novo *ethos*. Estava aberto o espaço para a penetração e constituição das seitas orientais. Nesse momento, Prabhupada obteve um rápido sucesso.

Porém, com o passar dos anos, aquilo que significava ruptura e novidade passou a ser incorporado pelo sistema social mais amplo. Sem significar o desaparecimento desses movimentos que pregavam uma rejeição do que estava instituído, e que existem até os dias atuais, a denominada Nova Era *lato senso* começou a predominar nas últimas décadas do século XX. Esse novo momento significou algo muito mais profundo e amplo, refletindo características culturais dos nossos tempos que vão além da formação de um grupo sectário. Tal formação pode ser percebida em todos os lugares onde a Nova Era se manifestou, inclusive no Brasil.

Aquilo que impulsionou a formação do movimento das primeiras décadas difundiu-se na sociedade e estabeleceu composições com inúmeros outros elementos culturais, religiosos ou não. A partir de uma estrutura mística, os indivíduos passaram a construir suas vidas em torno daquilo que compreendem como verdade última, a qual não faz mais parte de uma tradição religiosa específica, mas deve ser

15 ROSZAK, T. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 140.

16 DANER, F. Conversion to Krishna Consciousness. The transformation hippie to religious ascetic. In: WALLIS, R. (ed.), **Sectarism**. Analyses of religious and non-religious sects. Londres: Peter Owen Ltda., 1975.

encontrada, a partir de uma profunda busca, dentro do próprio ser. Esse é o significado maior daquilo que foi chamado de espiritualidade do *self*. Esse segundo momento, o da Nova Era *lato sensu*, foi inicialmente marcado pela divulgação comercial dos elementos dessa nova religiosidade. Lojas especializadas em venda de incensos e livros de autoajuda não apenas religiosos levaram muitos a negar sua vinculação ao movimento e o termo Nova Era acabou recebendo uma forte conotação pejorativa de algo superficial, comercial e de consumo espiritual rápido. Isso resultou não apenas na recusa em autoidentificação, como também na percepção acadêmica de algo menor que não mereceria ser estudado pela ciência da religião. Tudo isso está muito distante da realidade. O *ethos* Nova Era é algo fortemente presente.

Esse novo *ethos* pode ser mais bem compreendido enquanto uma espiritualidade de vida¹⁷ do que uma religião. Hoje, a Nova Era difunde seus valores através dos meios de comunicação e outras fontes sociais, obtendo uma ampla aceitação no meio cultural mais amplo. As crenças da Nova Era são interiorizadas com naturalidade.

Apesar de uma religiosidade do *self*, entendemos que as crenças da Nova Era são socialmente compartilhadas. Dentre essas crenças, destacamos¹⁸:

- as forças do mal estão na consciência limitada dos indivíduos e o bem é interpretado como uma consciência totalizante e integradora;
- a ciência pode ser aliada, desde que despojada dos paradigmas cartesianos que a separam da espiritualidade e que esteja integrada a esta;
- a divindade é ao mesmo tempo imanente e transcendente;
- os seres mediadores são espíritos, mestres e entidades de todos os tipos com imagens e funções extraídas das mais diferentes religiões;
- o conceito de energia é fator universal e manipulável, constituindo a essência da conexão entre ciência e espiritualidade;
- o indivíduo é expressão da própria divindade, possuindo um *self* sagrado e deificado, o eu superior, oposto a um ego profano, o eu inferior; todos os indivíduos têm a finalidade última de elevação espiritual, um processo natural universal de desenvolvimento do *self*;
- a força do pensamento, positivo ou negativo, altera a realidade; existe uma magia presente no dia a dia; a natureza é vivente e celebrada, espiritualizada, repleta de seres elementais e é fonte de sabedoria;
- as diferenças entre as religiões são expressões provisórias da mesma realidade essencial divina; as tradições passadas guardam a grande sabedoria do Universo.

17 HEELAS, P; WOODHEAD, L. **The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality**. Londres: Blackwell Publishing, 2005.

18 GUERRIERO, Silas *et al.*, *op. cit.*

Entre as práticas comuns do *ethos* Nova Era, destacamos aqui aquelas que mais se adequam ao movimento Hare Krishna:

- o que importa não é o pertencimento institucional, mas a vivência direta em práticas que estimulam a elevação do ser espiritual;
- a ligação com a natureza; a ligação corpo-mente-espírito;
- o uso de rituais de diferentes religiões como forma de empoderamento interior;
- a frequência a seminários, cursos e retiros como prática de socialização dos valores Nova Era.

Como forma de organização, entendemos que o que caracteriza esse *ethos* Nova Era é:

- um caráter mutante e eclético;
- a organização dos indivíduos enquanto buscadores de algo mais elevado para suas vidas;
- uma organização descentralizada; participação em sociedades esotéricas e iniciáticas.

Dito dessa maneira, e apresentadas as principais características do *ethos* Nova Era, reafirmamos que a Nova Era não é uma religião, mas ao mesmo tempo faz parte do espectro religioso ou espiritual da sociedade. Queremos dizer que não devemos compreender a Nova Era como uma religião específica e sim como um recorte de características sociais muito mais amplas e não restritas ao universo religioso.

Nesses termos, Nova Era aparece muito mais como algo residual distante daquilo que é compreendido como religião¹⁹. Os autores Sutcliffe e Gilhus reconhecem que temos um grande desafio. Eles questionam como podemos abranger um fenômeno com contornos tão difusos e conteúdos tão controversos a partir de um referencial rígido de religião mundial. Para tanto, é preciso olhar para outras formas religiosas e resgatar as vivências cotidianas que constituem o tecido religioso da sociedade. As pessoas, em geral, se voltam muito mais para aquilo que interpretam como significativas para si do que para grandes elaborações teológicas ou orientações institucionais²⁰.

Esse novo tipo de vivenciar a religião, de maneira intimista e não institucionalizada, acarretou na necessidade de diferentes olhares sobre a própria religião. O próprio termo *adepto* não seria o mais adequado para os pertencentes a esse *ethos*

19 SUTCLIFFE, S. J.; GILHUS, I. S. (ed.). **New Age spirituality**. Rethinking Religion. Londdres; Nova York: Routledge, 2013.

20 *Ibidem*, p. 28.

Nova Era. Poucos se reconhecem como um novaerista. Pelo contrário, há um valor corrente que rejeita a Nova Era por tudo o que ela pode significar de superficial e comercial. No entanto, não é possível escamotear aquilo que as pessoas estão realmente fazendo. E isso implica em reconhecer que há muito de Nova Era em nossa sociedade. Para compreender essas recusas e compreender melhor o que se passa, é preciso resgatar um pouco o passado histórico e levar em conta as nuances daquilo que já foi denominado de movimento Nova Era e o surgimento do movimento Hare Krishna em seu interior.

Os componentes básicos que impulsionaram o movimento Nova Era entre os anos 1960 a 1980 foram difundidos na sociedade e estabeleceram composições com inúmeros outros elementos culturais, não apenas, mas inclusive religiosos. A partir de uma estrutura que podemos entender como mística, num sentido amplo, os indivíduos constroem significativamente suas vidas em busca daquilo que compreendem como verdade última. Esta não faz mais parte de uma tradição religiosa específica, mas deve ser encontrada, a partir de uma profunda busca, dentro do próprio ser. Esse é o significado maior daquilo da espiritualidade do *self*.

Indivíduos comprometidos com doutrinas alternativas e forte espírito criativo podem sugerir que todas essas ideias têm algo em comum. Surgem, alimentados pelos meios de comunicação, traços comuns unindo os interesses dos agentes, levando a sínteses inovadoras. Assim, leitores de tarô e astrólogos, xamãs e terapeutas de aura podem concluir que cada um deles encontrou seu próprio caminho para um objetivo comum de evolução espiritual e verão todos os caminhos como mais ou menos igualmente válidos. E, principalmente, um sujeito não voltado diretamente a essas práticas pode elaborar uma combinação desses novos valores ao seu estilo de vida tradicional, sem grandes rupturas.

Esses são os traços mais gerais do *ethos* Nova Era. Embora muitas dessas características não se enquadrem exatamente àquelas do movimento Hare Krishna, podemos dizer que este último só se fez presente, e assim permanece, devido à Nova Era, tanto em seu sentido estreito (*stritu senso*) como o amplo (*lato senso*). Cabe, agora, um olhar mais apurado às convergências e divergências entre o movimento Hare Krishna e o *ethos* Nova Era.

Afinidades e rupturas

Grupos sectários relacionados à Nova Era são cada vez mais raros, embora não tenham desaparecido por completo. O impulso inicial pela novidade e contra a cultura envolvente não tem mais o mesmo peso. Muitos dos grupos formados no meio cético e que carregavam um forte viés alternativo à sociedade deixaram de existir ou se mantiveram reclusos e em proporções bastante diminutas. Outros grupos se

adaptaram aos novos tempos e às características da Nova Era *lato sensu*. Hoje não representam mais oposição ao sistema. Disputam um mercado religioso de igual para igual com outras agências religiosas, voltados para um público específico, é certo, mas plenamente alinhados com as regras de uma sociedade pluralista em termos religiosos. Não podemos dizer que sejam movimentos contra a cultura predominante, mas sim afirmar que essa mesma cultura incorpora, agora, elementos que foram catalisados durante os anos 1960.

Este é o caso do movimento Hare Krishna. Tendo surgido devido aos impulsos proporcionados pela contracultura, foi alimentado pelos próprios elementos constituintes desse movimento contestatório. No entanto, sua permanência até hoje não traz necessariamente as mesmas marcas. Num rápido olhar, poderíamos dizer que a contestação libertária acabou reduzida ao assentimento de uma autoridade religiosa rígida e de uma estrutura fechada. Essa poderia ser nossa compreensão se olhássemos a contracultura como constituída apenas por aqueles lampejos dos anos 1960. Mas se a compreendermos como o epicentro de uma transformação maior, que marca o espírito de toda uma época, podemos enxergar caminhos e descaminhos não finalizados e ainda em curso.

Essa transformação maior é aquela apontada anteriormente que vem desde o Romantismo do século XIX, com a emergência de inúmeros movimentos esotéricos no Ocidente, conforme apontava Hanegraaff²¹. Essas transformações resultaram nas novas espiritualidades de vida, aqui enfatizadas pelo *ethos* Nova Era. É essa Nova Era, com suas características mais amplas, que possibilitou o surgimento do movimento Hare Krishna. Longe de pensarmos apenas como fruto da iniciativa de um guru hindu, que com toda sua coragem e empreendimento, deixou seu país de origem e foi pregar nos países ocidentais, o movimento Hare Krishna se insere no bojo de todos os demais grupos que surgiram por volta do mesmo período e com as mesmas características. Esse momento de uma Nova Era *stritu senso* foi caracterizado por forte oposição aos ditames da sociedade ocidental. O caráter sectário era marcante e a busca por uma vida alternativa era a prerrogativa central que levou milhares de jovens a abandonarem suas famílias em torno de uma salvação.

Por outro lado, quando olhamos para os principais predicados da Nova Era *lato sensu*, fica difícil perceber como o movimento Hare Krishna pode aí ser localizado. Se, por um lado, dificilmente as lideranças e os adeptos do movimento se reconheçam partes da Nova Era, por outro não é possível compreender o que teria possibilitado o surgimento e permanência dos Hare Krishna sem esse novo *ethos*. O movimento Hare Krishna é fruto da contracultura, mas não se reduz a essa. Mesmo porque aqui entre nós a contracultura teve poucas ramificações. Logo, constitui uma nova maneira de vivenciar uma sociabilidade que antes era restrita a um grupo sectário.

21 HANEGRAAFF, *op. cit.*

Mais aberto, esse novo momento proporcionou o trânsito entre membros de diferentes grupos. Muito embora possamos perceber uma liderança mais fixa, a base de pessoas que dão sustentação ao grupo costuma transitar entre outros grupos, não apenas hinduístas, que compõem o espectro da Nova Era *lato sensu*. Leila Amaral denominou esses integrantes de errantes da Nova Era²². Em busca de uma nova vivência, alternativa e diferente, estabelecem redes fluidas, não fixas ou permanentes. Esses errantes podem parar por um tempo maior em um determinado grupo, como podem ficar pouco tempo. Os laços que os unem ao grupo e ao líder religioso não são mais aqueles dos primeiros momentos. O compromisso é com seu “eu” interior, o *self*. A vivência *vaishnava*²³ encontra-se no meio de tantas outras, oriundas de diferentes tradições. Acredita-se serem diferentes caminhos possíveis para se chegar à plenitude do ser.

Mas um grupo religioso não se mantém se seus membros não estabelecem laços mais duradouros. Encontramos aqui uma das peculiaridades do movimento Hare Krishna. Pode-se perceber um núcleo mais fixo, permanente, de longa tradição no interior da instituição, e outro mais fluido, errante. Mesmo as lideranças não se encontram reclusas e sectárias. Há intensas trocas com outros aspectos da sociedade que caracterizam esse *ethos* Nova Era, como o movimento ambientalista, o vegetarianismo e outros modos de vida alternativa. O movimento Hare Krishna não está isolado. Pelo contrário, estabelece diversas relações com a cultura mais ampla. Nesse processo, se dão as trocas simbólicas tão importantes para a constituição desse *ethos*. Assim, embora distantes de muitas das faces da Nova Era, principalmente se pensarmos nas estruturas não institucionais desta, o movimento Hare Krishna está dentro dela.

No *ethos* Nova Era, as autoridades não são fixas. O indivíduo ganha espaço. Ele pode perfeitamente em um momento seguir um grupo cristão e noutro fazer parte de uma comunidade do Santo Daime. As fronteiras são porosas e o que vai definir a identidade desse sujeito é sua própria noção de pertencimento efêmero. Ele está em busca de uma verdade interior, do seu *self* profundo. O movimento Hare Krishna é uma das possibilidades então existentes.

O *ethos* Nova Era é alimentado pelas vivências e crenças desses atores que estão, cada vez mais, em constante trânsito. Os meios de comunicação refletem esses valores e os reforçam. Nada estranho aos olhos da sociedade, portanto, que os sujeitos busquem suas verdades espirituais nos mais variados campos. Aquilo que no Brasil sempre foi possível, como o fato de pertencer à Igreja Católica e frequentar um ter-

22 AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

23 O Vaishnavismo é uma das grandes tradições dentro do Hinduísmo. Tem por princípio básico a adoração ao deus Vishnu. O movimento Hare Krishna considera Krishna como um avatar de Vishnu e, também, a Suprema Personalidade de Deus.

reio ou um centro espírita, se expande e se transforma. Apesar de os católicos ainda constituírem a maior massa de fiéis entre os brasileiros, seu sentimento de pertença e, principalmente, de lealdade às suas lideranças é cada vez menor. Os novos jovens não estão mais reproduzindo a sociedade de seus pais ou avós. Sentem-se cada vez mais descompromissados com uma instituição. O contraponto a isso, e eles existem em qualquer sociedade, é o enorme crescimento dos evangélicos pentecostais. Esses, embora não se prendam necessariamente a uma instituição específica, assumem a subordinação à autoridade que, em última instância, é a de Jesus através de seus pastores. Esse grupo diversificado tem em comum a ausência de um relativismo religioso. O campo oposto professa, cada vez mais, uma verdade relativa²⁴. Acreditando na existência de uma verdade interior, os caminhos exteriores são múltiplos. Esse mosaico será formado por elementos que nas suas origens seriam incompatíveis, mas que agora fazem sentido.

Os crentes Hare Krishna continuam seguindo uma verdade última caracterizada numa personalidade divina, o deus Krishna. Essa crença é notadamente distinta daquela preconizada pela Nova Era. No entanto, pelo simples fato desta última não ter um contorno institucional definido, suas crenças podem facilmente serem adaptadas. Neste caso, para muitos seguidores de Krishna a verdade está dentro de cada um de nós e a suprema realidade, preconizada pelo deus hindu, é uma manifestação dessa verdade última. Se para alguns devotos a postura é mais fundamentalista, não admitindo outra verdade que não aquela dos textos védicos, para muitos outros o relativismo da verdade absoluta se resolve na medida em que a verdade pode ser uma só, mas os caminhos a se chegar até ela é que são relativos. O movimento Hare Krishna é um deles.

Temos que o campo religioso brasileiro é historicamente flexível. A diferença nos dias atuais é a de que a pertença religiosa já não importa tanto e as opções de escolha são muito mais amplas e diversificadas. As novas religiões e as novas espiritualidades compõem esse novo campo através de um mosaico muito mais colorido e permeável. Lembremos ainda o que foi dito anteriormente sobre a não exclusividade do religioso. Estamos pensando num *ethos* Nova Era que perpassa as crenças religiosas, mas vai além. O senso comum dessa cultura de início do século XXI é composto por elementos advindos de diferentes campos. Hoje, ciência, religião, saúde, corporeidade e outros elementos fazem parte desse *ethos* mais amplo. Quem escolhe ser Hare Krishna, por exemplo, não está excluindo outras possibilidades. Ser devoto e cantar o *maha-mantra* pode ser esteticamente interessante em algum período da vida desse sujeito.

24 GUERRIERO, S. Intolerância e relativismo: o dinamismo das novas religiões no Brasil. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 29, p. 37-55, 2006.

No *ethos* Nova Era não nos defrontamos com esferas sociais compartimentadas. Esse meio espiritual é tido como holístico e penetra vários outros campos sociais. Embora o movimento Hare Krishna possa ser visto como uma religião, e assim tem sido muitas vezes definido por seus próprios adeptos, a categoria de análise que melhor se adéqua a esse momento é o de espiritualidades. Afinal, não estamos diante de formas institucionalizadas e organizadas que regulam a vida dos indivíduos em torno de uma promessa de salvação. Trata-se de uma busca daquilo que se acostumou denominar de elevação espiritual. Essa espiritualidade passa pela crença na existência de uma realidade mais ampla do que está empiricamente diante de nós. Seja na saúde, no meio profissional, na relação com a família e amigos, essa espiritualidade indica uma realidade profunda e tida por verdadeira. Os elementos centrais dessa visão de mundo, raramente enfatizada explicitamente, são de cunho metaempírico.

Daquelas crenças e práticas do *ethos* Nova Era destacadas anteriormente, podemos perceber que no movimento Hare Krishna muitas delas são absorvidas e vivenciadas com a naturalidade dos elementos culturais. O mal nem sempre é visto como distanciamento das verdades de Krishna, mas há sempre uma posição de que o indivíduo é responsável pela sua própria consciência limitada. O caminho libertador passa muito mais pelo esforço consciente do devoto do que pelo carma que ele carrega. Essa possibilidade libertadora não existe nos preceitos védicos, mas é muito corrente no meio Nova Era. Os avanços da ciência não são inimigos, mas sim aliados. A divindade suprema, embora transcendente, também se encontra de maneira imanente dentro dos indivíduos. O eu interior, a ser desenvolvido através da devoção a Krishna, está em oposição a um ego inferior e egoísta. O conceito de energia, tão presente no *ethos* Nova Era, não poderia estar ausente aqui. Manipula-se o que se entende por energia através do canto de mantras, das danças para Krishna e de outras formas de relacionamento com o ambiente ao redor. A força do pensamento, direcionada aos ensinamentos de Krishna, é vista como mágica no sentido em que altera o derredor. Há uma diminuição da importância do pertencimento institucional, principalmente daquele monástico que implica em grandes transformações das vidas pessoais. Essa relativização levou a uma valorização dos “devotos externos”²⁵ em detrimento dos abandonos da vida pregressa exigidos no início do movimento. As práticas que potencializam a ligação com a natureza, inclusive através da alimentação vegetariana e da Medicina Ayurvédica, são bastante valorizadas. As trocas com outras formas de conhecimento comuns ao meio, como aqueles através de seminários e ativismos variados, são aceitas e não constituem mais a ameaça que representavam nos anos iniciais. Essas características demonstram o grau de interação do movimento Hare Krishna com o *ethos* Nova Era.

25 Devotos externos são aqueles que optam por não se tornarem monges. Não abandonam suas vidas sociais, seus laços familiares e empregos, mas praticam uma vida orientada pelos princípios do movimento Hare Krishna, frequentando seus templos regularmente.

Considerações finais

O movimento Hare Krishna alimenta esse novo *ethos*, assim como é também alimentado por ele. Atualmente, não há mais a rigidez inicial de pertencimento sectário e de uma vida monástica. Um devoto de Krishna pode compor seu lado espiritual com outros elementos da vida social. O sentimento de pertencimento pode incluir, também, outros aspectos, como o cuidado com o corpo, através de uma Medicina Ayurvédica, a preocupação com a natureza, através do vegetarianismo, a defesa dos animais e a luta por maior liberdade de expressão religiosa. Não parece mais o exclusivismo de uma salvação através unicamente do canto dos mantras sagrados. Embora ainda haja o discurso de um vaishnavismo superior e a crença em uma divindade única suprema, é clara para os devotos a possibilidade de alianças com outras correntes, religiosas ou não, que comunguem dos valores semelhantes. E esses valores estão cada vez mais na cultura mais ampla, nesse *ethos* Nova Era. Pode-se afirmar, portanto, que há mais afinidades que rupturas entre o movimento Hare Krishna e a Nova Era dessa segunda década do século XXI.

Por outro lado, o pertencimento ao movimento ainda guarda elementos de uma Nova Era *stritu senso*. Podem perfeitamente se ver enquanto sujeitos diferenciados, seguidores de um grande guru e portadores de verdades milenares hindus. Contra uma nova era *lato senso*, opõem-se a tudo que cheire consumista ou superficial, principalmente no que se refere à espiritualidade. A estrutura e a hierarquia religiosas do movimento Hare Krishna se contrapõem à fluidez das novas espiritualidades.

Longe de representar um elemento contraditório, é preciso compreender que essa dinâmica é perfeitamente compatível com os tempos atuais. Sem esse *ethos* Nova Era, o movimento Hare Krishna já teria perdido seu espaço na sociedade brasileira. É esse próprio *ethos* que permite sua permanência. Sem a Nova Era como um todo, nem teria sido possível sua permanência. Há, assim, um jogo de afinidades eletivas e distanciamentos críticos entre ambos.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: EDUSP, 2008.

BELLAH, Robert. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. **Religião e Sociedade**, v. 13, n. 2, 1986.

CAMPBELL, Colin. The cult, the cultic milieu, and secularization. *In*: HILL, Michael (ed.). **A sociological yearbook of religion in Britain**. Londres: SCM Press, 1972.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a Nova Era**: individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2000.

DANER, Francine. Conversion to Krishna Consciousness. The transformation hippie to religious ascetic. *In*: WALLIS, R. (ed.). **Sectarism**: analyses of religious and non-religious sects. Londres: Peter Owen Ltda., 1975.

GUERRIERO, Silas; MENDIA, Fabio; COSTA, Matheus Oliva; BEIN, Carlos; LEITE, Ana Luisa Prospero. Os componentes constitutivos da Nova Era: a formação de um novo ethos. **Rever**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 10-30, 2016.

GUERRIERO, Silas. Intolerância e relativismo: o dinamismo das novas religiões no Brasil. **Estudos de Religião**, São Bernarndo do Campo, v. 29, p. 37-55, 2006.

HANEGRAAFF, Wouter J. **New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought**. Leiden: Brill Academic Publishers, 1996.

HANEGRAAFF, Wouter J. Espiritualidades da Nova Era como uma religião secular: perspectiva de um historiador. **Religare**, João Pessoa, v. 14, n. 2, p. 403-424, 2017.

HEELAS, Paul. **The new age movement**. The celebration of the self and the sacralization of modernity. Oxford: Blackwell, 1996.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda; SEEL, Benjamin; SZERSZYNSKI, Bronislaw; TUSTING, Karin. **The spiritual revolution**. Why religion is giving way to spirituality. Londres: Blackwell Publishing, 2005.

ROSZAK, Theodore. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972.

SUTCLIFFE, STEVEN J.; GILHUS, INGVILD S. (ed.). **New age spirituality**. Re-thinking Religion. Londres; Nova York: Routledge, 2013.

TROELTSCH, Ernest. Igrejas e seitas. **Religião e sociedade**, v. 14, n. 3, p. 134-144, 1987.

CAPÍTULO 7



Reverberações mútuas entre a contracultura e o movimento Hare Krishna

Victor Hugo Oliveira Silva¹

O propósito desse capítulo é apresentar algumas considerações acerca da relação entre contracultura e o movimento Hare Krishna, pensado aqui como um resultado contemporâneo do encontro entre o *gaudiya vaishnavismo* e o movimento de crítica civilizacional apresentada pela rebeldia juvenil dos anos 60 e 70.

Sem almejar explicar o que de fato tenha sido, ou ainda seja essa relação, o texto caminhará mais no sentido de levantar elementos para sugerir um novo lugar a partir do qual considerá-la. Nesse intuito, o que se propõe é uma reflexão teórica, apresentada na forma de um esboço que tem como seu intento sugerir um caminho ainda a ser percorrido.

O interesse em reabrir uma discussão, que parece já ter sido suficientemente abordada, deriva desse evento poder ser tratado como um diálogo entre cosmologias e seus respectivos modos de existência. Essa temática tem se mostrado central e, em certa medida vital, neste início de século, não somente no que tange aos estudos sobre religião, mas no próprio debate público como um todo.

Eventos como os diversos tipos de fundamentalismos, as crises climáticas, a onipresença da vida virtual e a instabilidade das instituições definidoras do real (como a ciência, a política e os meios de comunicação) têm colocado cotidianamente perante as pessoas a seguinte questão: “Em quem mundo vivemos? Que mundo é esse?”

Tal circunstância faz com que a reflexão sobre a relação entre a contracultura e o movimento Hare Krishna, abordada sob tal perspectiva, apresente um ambiente

¹ Mestre em Antropologia Social e doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

fértil para pensar possíveis relações e diálogos entre mundos diversos, rumo a uma questão ainda mais vital: é possível a convivência pacífica entre mundos distintos?

O movimento Hare Krishna tem sido comumente lido a partir da relação que os ensinamentos e práticas do mestre bengali Bhaktivedanta Swami Prabhupada – representante de uma linha de sucessão discipular que, segundo suas escrituras, tem pelo menos cinco mil anos – estabeleceram com a contracultura e o movimento *hippie*.

Assim, autores como Larry Shinn² e Rochford³, além de pesquisadores brasileiros como Marcos Silveira⁴, Vítor Adami⁵ e Leon Adan Gutierrez de Carvalho⁶, dedicaram páginas importantes de suas pesquisas na busca de aprofundar essa questão. Sem a intenção de tratar de modo completo a profundidade das ideias de cada um dos autores supracitados, o intuito aqui será, a partir de fragmentos de seu pensamento, promover experimentos reflexivos buscando novas ideias acerca da temática em questão.

Devido a isso, para indicarmos em que a perspectiva aqui elaborada teria a contribuir com esses estudos, será necessário apresentar algumas considerações acerca das diferentes formas de conceber contracultura. Nesse sentido, a primeira parte deste texto aborda possíveis definições conceituais desse termo, tentando observar o modo pelo qual, ao operarmos com cada um deles, podemos ver de diferentes ângulos a relação desse fenômeno com o movimento Hare Krishna.

Na segunda parte, passaremos a uma pequena retomada acerca dos pontos de vista já elaborados sobre esta questão, fazendo então referências a estudos já consagrados sobre a temática. Feito isso, dedicarei a terceira e última parte aos aspectos de uma tentativa de uma nova leitura dessa relação, esboçada e inspirada a partir das ideias do antropólogo Roy Wagner⁷, tal como colocadas em *A Invenção da Cultura*.

2 SHINN, Larry. **Becoming a Hare Krishna devotee: who, why and how**. Nova York: Grove Press, Inc., 1983.

3 ROCHFORD JUNIOR, E. B. Airports, conflict, and change in the Hare Krishna movement. *In*: BRYANT, Edwin F.; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant**. Nova York: Columbia University Press, 2004. p. 273-290.

4 SILVEIRA, Marcos Silva da. **Hari nama sankirtana: estudo antropológico de um processo ritual**. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

5 ADAMI, Victor Hugo da Silva. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universitat Rovira i Virgili (Universidad Publica de Tarragona-Espana). Terragona, 2013.

6 CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

7 WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

As múltiplas contraculturas e suas consequências

Buscando efetivar os propósitos deste texto, dividi as definições sobre contracultura em dois tipos gerais que eu denominei de “descritiva” e “generalista”. Após a devida apresentação de cada um deles, apontarei algumas possíveis implicações de se tomar cada uma dessas perspectivas para se pensar sobre o movimento Hare Krishna.

Na primeira dessas definições, ela é tratada enquanto um conceito descritivo que faz menção a um fenômeno juvenil das sociedades capitalistas nas décadas de 60 e 70, tendo sua ocorrência assim circunscrita a um episódio da História tal como ela é especificamente pensada pelo Ocidente. A contracultura seria, então, o termo padrão que passou a ser utilizado para se referir a esta movimentação juvenil – até então referida como “cultura alternativa” ou “*underground*” – após a publicação, em 1969, do influente livro de Theodor Roszak, *The Making of a Counter Culture*⁸, mencionado em praticamente toda a literatura acadêmica sobre o tema⁹.

Um exemplo desse tipo descritivo, temperado pela experiência do autor como um sujeito daquilo que descreve, pode ser encontrado na reflexão de Antônio Risério em torno do tema. Para ele, a contracultura:

Pode ser definida como uma movimentação estético-psicosocial que se espalhou entre nós. Concentramo-nos, com intensidade variável, em coisas como orientalismo, as drogas alucinógenas, o pacifismo, o movimento das mulheres, a ecologia, o pansexualismo, os discos voadores, o novo discurso amoroso, a transformação *here and now* do mundo, etc. Eram esses os elementos fundamentais de nossa ecletíssima – e, não raro, patafísica – dieta de então, configurando-se a partir do sonho de superar a “Civilização Ocidental”... Era impressionante a confiança que tínhamos na possibilidade de construir um mundo radicalmente novo. Tudo parecia ao alcance das mãos¹⁰.

A definição acima apresenta aspectos centrais para a compreensão da abertura para definições outras de realidade, na medida em que aponta o modo pelo qual a negação de um tipo de cultura (fundamentada na tecnocracia¹¹) fez com que uma das

8 ROSZAK, Theodore. **The making of a counter culture**: reflections on the technocratic society and its youthful opposition. Nova York: Doubleday & Co., 1969.

9 MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

10 RISÉRIO, Antonio. **Avant garde na Bahia**. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1996, p. 27.

11 A partir de Rosack, podemos entender a tecnocracia como sendo o tipo de sociedade resultante do indus-

características mais marcantes da contracultura fosse a abertura para outras formas de vida e pensamento.

Antes de passarmos ao segundo tipo de conceituação, é necessário considerar que essa primeira forma (limitada à História do Ocidente) pode apresentar algumas problemáticas quando usada para pensar a conjuntura de países periféricos em relação ao capitalismo mais desenvolvido.

Trazendo um foco para aspectos desse acontecimento no caso brasileiro, Rogério Duarte, um intenso partícipe nas manifestações contraculturais no Brasil mediante a participação em movimentos como a Tropicália e a arte de vanguarda na década de 70, argumentou que ele, de fato, não teria intencionado diretamente fazer “contra” cultura, tendo sido inclusive formado e influenciado por uma geração de pensadores que se importavam muito com a ideia de nação e cultura brasileiras e com os valores a elas subjacentes¹².

Nesse sentido, as atividades e produções com as quais ele se envolveu, principalmente no final dos anos 60 e início da década de 70, bem como toda a movimentação que veio a ser tomada como contracultural, não estariam claramente filiadas a nenhum programa internacional, sendo algo que, de acordo com sua perspectiva, teria sido uma decorrência da própria conjuntura histórica brasileira. Essa conjuntura, segundo Duarte¹³, foi aquela na qual os caminhos para se produzir cultura no país de um modo mais institucional e vinculado a estruturas oficiais teriam sido fechados a partir do golpe de 1964 e mais ainda a partir do AI-5, em 1968. Isso teria feito com que determinados produtores culturais fossem “empurrados para o gueto da contracultura”.

Um dos principais argumentos que Rogério Duarte levantou para defender a ideia de que o movimento vivenciado no Brasil, a partir de final dos anos 1960, não poderia ser considerado como de “contra” cultura é o de que esse movimento não seria somente de antítese, pelo fato de ter proposto “soluções, caminhos, alternativas concretas, racionais, viáveis, inteligentes, profundas para o problema da vida humana na Terra”¹⁴. O que chama atenção neste tipo de definição é o fato de não limitar um determinado tipo de experiência criativa de uma geração a uma crítica do estabelecido, situando-a no patamar da proposição de caminhos novos e outros para

trialismo maduro e em aceleração, sendo a própria antípoda da contracultura, aquilo a que ela, enquanto movimento contestatório, desejava superar. A tecnocracia seria um regime de técnicos que buscam moldar e controlar a realidade mediante o uso da ciência e da razão. A superação dessa forma de vida e sociedade se daria, de acordo a perspectiva contracultural tal como apresentada por Rosack, mediante a abertura para outras formas de racionalidade e de vida.

12 Informação verbal. Palestra proferida no “Encontro para Nova Consciência” no ano de 2002, em Campina Grande (PB).

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

vida coletiva, algo que nos oferece um elemento útil para pensar as aproximações e afastamentos entre a contracultura e o movimento Hare Krishna.

No segundo tipo de concepção que iremos aqui apresentar a contracultura é tomada como uma postura de crítica radical em face da cultura convencional, sendo deste modo concebida como algo atemporal e presente em todos os períodos históricos. Nesta perspectiva, considera-se a cultura, e conseqüentemente a contracultura, como sendo conceitos universalmente presentes em todas as sociedades humanas, operando, assim, uma generalização deliberada da forma específica pela qual o Ocidente inventa a si mesmo.

Essa postura foi mais detidamente elaborada por Ken Goffman e Dan Joy¹⁵, que buscaram mostrar a presença da contracultura desde a Grécia Antiga até os dias de hoje. Para eles, a contracultura seria a postura de oposição a uma cultura estabelecida e que, sendo assim, teria se manifestado em diversos momentos da História. Toda vez que houvesse uma crítica ao cerne de uma determinada prática cultural estabelecida, essa postura de contestação seria chamada de contracultural.

Tal como o primeiro tipo de definição apresentado, a generalização dessa segunda perspectiva apresenta também algumas lacunas quando colocada frente a exemplos oriundos de situações com suas características específicas. Por exemplo, quando usamos esta perspectiva para pensar o movimento Hare Krishna, poderíamos então vir a considerar que o próprio movimento de *Sankirtana* – fundado no século XVI por Caitanya Mahaprabhu – poderia ser uma espécie de contracultura dentro da conjuntura mais ampla das relações sociais políticas e religiosas que se apresentavam na região da Bengala Ocidental naquele período.

Nesse sentido, o *vaishnavismo gaudiya* (sistema de pensamento e prática espiritual que se estabeleceu a partir dos ensinamentos de Caitanya) seria contracultural com relação a alguns aspectos do bramanismo ortodoxo, devido ao fato de considerar que pessoas oriundas de qualquer casta ou condição poderiam (mediante o treinamento e prática) vir a assumir a condição bramânica – *status* esse que, de acordo com a concepção do bramanismo ortodoxo, seria obtível somente mediante o nascimento, estando inacessível a outras castas e ainda mais àqueles fora delas, tais como muçulmanos e budistas.

No entanto, ao definir como contracultural um tipo de prática, estamos assumindo que esse “movimento de oposição” imagina ou considera aquilo que está criticando como “cultura”, além de buscar se situar em oposição a esta. No entanto, os seguidores do *gaudiya vaishnavismo* não veem seu movimento, bem como seu fundador, como uma forma de crítica ao cânone do pensamento védico (no qual se fundamentam os brâmanes), pelo contrário. A devoção pura, obtível pelo cantar

15 GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. **Contracultura através dos tempos**: do mito de Prometeu à cultura digital. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

dos santos nomes, seria, na visão dos *vaishnava gaudiya*, a própria realização última das conclusões e visões védicas sobre a vida. Os ensinamentos e a vida de Caitanya seriam vistos pensados como uma espécie de revelação superior, uma reafirmação da sabedoria ancestral dos Vedas feita por aquele que seria a fonte desse conhecimento, a própria Suprema Personalidade de Deus, Krishna.

Dessa maneira, considera-se que aquilo que existiria de mais precioso e íntimo na revelação védica anterior estaria sendo distribuído à humanidade de forma ampla e irrestrita. Segundo Arilson de Oliveira:

Caitanya chegou a ter discípulos considerados intocáveis, como Sanatana Goswami (1488-1558) e Rupa Goswami (1489-1564), budistas e outros. Mas ele sempre enfatizava que o progresso espiritual e o desenvolvimento da pureza era uma condição irrevogável para se ter amor por Krishna. Ele afirmou inúmeras vezes que o coração devia estar limpo (sob a ética bramânica, portanto, sob prerrogativas ortodoxas) para que Krishna pudesse dançar nele [...] Caitanya portanto não rejeita a ortodoxia, pois reconhece a visão elevada do brâmane, a sacralidade do sânscrito e a autoridade dos Vedas e de seus sacrifícios, mas ao mesmo tempo rompe com a sociedade de casta, permanecendo, no entanto, a visão de mundo bramânica¹⁶.

Através desse breve exemplo tentamos apresentar um ilustrativo do modo pelo qual essa visão generalista, ao operar mediante a universalização de pressupostos particulares ao Ocidente, pode acabar nos afastando de uma compreensão mais profunda de determinados fenômenos.

Perspectivas de um encontro

Tendo sido fundado em 1966, na cidade Nova York, por um guru bengali representante do vaishnavismo *gaudiya* e tendo encontrado nos jovens oriundos da contracultura seu público mais interessado, a imagem do movimento Hare Krishna (tal como veio a ficar conhecido pelo público a *International Society for Krishna Consciousness* – ISKCON), passou a ser atrelada fortemente a dos *hippies*, tendo em vista que eles frequentavam assiduamente as palestras e cânticos do *swami*. Devido a isso, tal como sugere Carvalho¹⁷, muitas das representações feitas sobre o movimento Hare Krishna estão atreladas aos *hippies*, às vezes tendo-os como sinônimos.

16 OLIVEIRA, Arilson de. O renascimento da ortodoxia vaishnava. In: SILVESTRE, R.; THEODOR, Itamar. (org.). *Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita*. Curitiba: Juruá, 2015. p. 211.

17 CARVALHO, *op. cit.* p. 62.

No entanto, um nítido paradoxo emergia dessas aproximações. Enquanto a experiência *hippie* era marcada por uma liberação em diversos níveis do comportamento – resumidos no lema “sexo, drogas e *rock n’roll*” –, a vida devocional proposta pelo vaishnavismo *gaudiya* propagado por Swami Prabhupada tinha como seu fundamento, além da prática de cantar o *maha-mantra*, o cultivo de quatro princípios éticos (austeridade, veracidade, limpeza e compaixão), que se exprimiam na vida do devoto pela restrição aos intoxicantes, aos jogos de azar, ao sexo fora do casamento e ao consumo de carne, peixes e ovos.

A partir dessas proximidades e contradições, os pesquisadores acerca do tema foram levados a propor diferentes maneiras de definir esta relação, situação na qual expressaram diretamente a influência de suas respectivas formas de conceituar e compreender não somente a contracultura, como também o movimento Hare Krishna.

Enquanto para alguns o vaishnavismo *gaudiya* aparece como historicidade determinante na relação com a contracultura (esta última, vista como expressão da historicidade ocidental), para outros o movimento Hare Krishna seria caracterizado quase como um epifenômeno ocidental derivado do orientalismo típico da postura contracultural.

Como um exemplo dessa última posição, temos Guerriero¹⁸, para o qual o movimento Hare Krishna teria surgido devido aos impulsos proporcionados pela contracultura, tendo sido ainda alimentado pelos elementos constituintes desse movimento contestatório, tais como o orientalismo e a ecologia. Considerando então esse movimento como uma manifestação mais ligada e tributária aos desdobramentos da própria História Ocidental, Guerriero colocou que:

Em outros termos, o movimento Hare Krishna aparece no interior da contracultura, junto a outras vertentes religiosas, e prossegue por uma via própria, instituindo normas de comportamento, até então inexistentes, orientando aquele *ethos* inicial. Conquista, assim, uma parcela da camada social que compunha a contracultura. É importante frisar que essas normas são instituídas aqui, no Ocidente, como forma de adaptar um estilo de vida hindu ao modo de comportamento hippie. Mais do que uma característica de origem oriental, porém, trata-se de uma necessidade vivenciada pelo grupo inicial de devotos ocidentais. Não significa buscar uma vida totalmente diferente, mas sim regulamentar a própria vivência ocidental, de acordo com as exigências de então¹⁹.

18 GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do movimento Hare Krishna. *Nures*, [S. l.], n. 12, 2009.

19 *Ibidem*, grifos nossos.

Guerriero interpreta o movimento Hare Krishna como uma das muitas manifestações dos “Novos Movimentos Religiosos” que teriam emergido como consequência das possibilidades e misturas promovidas pela contracultura. Carvalho, por sua vez, considera esta postura como uma forma de subsumir a historicidade própria do vaishnavismo *gaudiya* aos movimentos característicos da História, tal como essa é vista pelo Ocidente. Nesse sentido, afirmou que:

Pensamos que a ideia de que o movimento Hare Krishna seja simplesmente um fenômeno ocidental, fruto da contracultura ou do “consumismo espiritual” do Ocidente – no sentido de que o “produto” passou a existir porque passou a haver “consumidores” ocidentais – apesar de válida, parece um pouco restrita. Embora seja um argumento que possui certo grau de abrangência, ele constitui um ponto de vista limitado, influenciado por uma perspectiva excessivamente ocidental da História, por desconsiderar os fenômenos anteriores a sua “manifestação ocidental”. Em outras palavras, esta noção descarta a historicidade do desenvolvimento do Vaishnavismo Gaudiya e sua disposição de se expandir para fora da Índia, especificamente para os países de Língua Inglesa, como veremos adiante²⁰.

Nesta perspectiva, apesar de considerar que o movimento Hare Krishna tenha se desenvolvido em uma conjuntura relacional diretamente influenciada pela contracultura, o historiador acima citado procurou desenvolver sua proposta com o intuito de considerar a compreensão do desenvolvimento histórico próprio do vaishnavismo *gaudiya* e sua tendência à “universalização”²¹, desde o seu processo de modernização em fins do século XIX e início do XX.

Seja como um episódio nos processos de universalização do vaishnavismo *gaudiya* ou como uma manifestação derivada das particularidades históricas do Ocidente, o movimento Hare Krishna pode ser entendido como um encontro que foi lido e significado pelos dois lados da relação. Enquanto Prabhupada objetivava e compreendia os *hippies*, a metrópole e as consequências do capitalismo a partir dos referenciais do pensamento *vaishnava gaudiya*, os jovens entendiam e significavam a presença do *swami* bengali a partir da crítica contracultural que, ao mesmo tempo em que se voltava de sua própria civilização, era fruto e tributária de seus desenvolvimentos internos.

20 CARVALHO, Leon A. G. “**A suave invasão**”: práticas e representações do movimento Hare Krishna (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017. p. 29.

21 O processo de “universalização” do Vaishnavismo Gaudiya foi mais bem discutido no seguinte artigo: SILVEIRA, Marcos Silva da. The universalization of the Bhakti Yoga of Chaitanya Mahaprabhu: ethnographic and historic considerations. **Vibrant**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2014.

Assim, buscando elaborar uma abordagem mais contextualista dessa relação e descritiva no que concerne à contracultura, Adami considerou que a identidade do fundador do movimento Hare Krishna somente teria adquirido “significado histórico” no encontro com o movimento da contracultura. Os jovens envolvidos no movimento teriam encontrado em Prabhupada uma “tradição” que lhes oferecia um sentido de coesão comunitária.

Temos, aqui, a contracultura, como um momento histórico importante que ajudou a consolidar a identidade de Prabhupada como pregador no Ocidente, algo que, inicialmente, ele não havia conseguido na Índia. Por um lado, havia os membros da contracultura, na grande maioria hippies, que buscavam por “algo diferente”. O discurso de Prabhupada de “vida simples e pensamento elevado” foi uma retórica que contrariava o sistema americano e veio conciliar com as expectativas dos seus futuros discípulos²².

Tratando dessa mesma questão, Stillson Judah²³, buscando fornecer elementos explicativos para essa dupla aproximação, considerou que, ao analisarmos a ligação do movimento Hare Krishna com a contracultura, podemos perceber que elementos de rejeição ao estilo de vida estabelecido na sociedade ocidental ou tecnocrática estão presentes em ambas as manifestações. Para este autor, tal como demonstrou Guerriero²⁴, uma grande parte dos devotos experimentou ideias da contracultura como uma forma alternativa de vida, mas essa aventura não lhes deu a satisfação esperada. Dessa forma, o ingresso ao movimento Hare Krishna poderia ser tanto uma saída da contracultura como uma forma de buscar realizar os ideais desta de uma outra maneira.

Estando consciente da busca desses jovens, Swami Prabhupada permitiu inicialmente que seus discípulos, no afã missionário de sua recém-descoberta, associassem a Consciência de Krishna com a experiência psicodélica. Através de dizeres como “fique numa viagem pra sempre, pratique a Consciência de Krishna!” (“*Stay high forever, Practice Krishna Consciousness!*”) em seus folhetos e vitrine, o público-alvo do movimento estava bastante claro²⁵.

Além disso, podemos afirmar que aquilo que o Swami estava propondo como prática espiritual para experienciar a consciência divina poderia ser tomado como

22 ADAMI, *op. cit.* p. 98.

23 JUDAH, J. Stillson. **Hare Krishna and the counterculture**. Nova York: John Willey & Sons, Inc., 1974.

24 GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula**. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

25 HANN, Corinna. **Get back to where you once belonged: the Beatles, post-colonialism, and religion**. 2008. Dissertação de Mestrado. The College of William and Mary, Williamsburg, 2008. p. 70-71.

um tipo de ritual ao qual os jovens contraculturais já estavam relativamente habituados, ou seja, a busca por se atingir um estado alterado de consciência através da música.

A partir dessa consideração, podemos compreender mais a fundo o modo pelo qual a música adquiriu na contracultura um lugar ritualístico. Sendo ao mesmo tempo um símbolo e um método para se obter um tipo de experiência específica (tida como expansão da consciência), a vivência plena da música (através de festivais, lisergias, viagens e orgias) era buscada como forma de crítica social que se manifestava através da experiência subjetiva e do estilo de vida.

Tratando desse tema, William Sheperd²⁶ apontou que assim como existiria um tipo de uso musical da religião, seria possível considerar que, na contracultura, teria ocorrido um uso religioso da música, tendo em vista que esta era considerada como um meio de produção de uma experiência subjetiva unificadora da juventude, que nesse período teria ocorrido numa escala sem precedentes.

No entanto, enquanto para os *hippies* essa alteração era uma busca por extrapolar as fronteiras da racionalidade tecnocrática (tomada por eles como o cerne da cultura que buscavam criticar), a proposta do mestre bengali era obter através do cântico a “purificação a consciência”, mediante a qual seria possível manifestar aquela que é tida pelos praticantes do vaishnavismo *gaudiya* como a “condição natural da alma”: o amor puro por Krishna (a forma pessoal da divindade).

A antropóloga Francine Daner constatou que, em muitos casos, antes da conversão ao movimento Hare Krishna, muitos devotos norte-americanos tinham problemas com as drogas que procuravam para atingir aquilo que chamavam de transcendência. Daner²⁷ afirmou que quando o jovem (que acabaria por tornar-se devoto) percebia que as drogas não davam as respostas que buscava, acabava encontrando o caminho para significação da sua jornada através da devoção à Krishna. A experiência psicodélica anterior à entrada na ISKCON representava a mais importante faceta da vida do pré-devoto, mas outras também apareciam, como, por exemplo, a dieta vegetariana, a experimentação sexual, viagens, outras visões filosóficas e religiosas²⁸.

Segundo Shinn²⁹, que analisou o movimento Hare Krishna em seu início nos Estados Unidos, quase todas as pessoas que entravam nessa religião no período passaram por experiências prévias de crises ligadas à sua identidade pessoal e social, as

26 SHEPHERD, W. C. Religion and the counter culture – a new religiosity. *Sociological Inquiry*, [S. l.], v. 42, p. 3-9, 1972. DOI: 10.1111/j.1475-682X.1972.tb00683.x.

27 DANER, Francine. *The american children of Krsna: a study of Hare Krishna movement*. Nova York: Holt Rinehart & Winston, 1976.

28 DANER, Francine. *The american children of Krsna: a study of Hare Krishna movement*. Nova York: Holt Rinehart & Winston, 1976. p. 4.

29 SHINN, *op. cit.* p. 43.

quais variaram em termos de forma e intensidade. Adami, tratando desta temática a partir de algumas observações de sua tese de doutorado, afirmou que:

Observei que para o indivíduo reconhecer-se devoto, necessariamente ele deve passar por uma “experiência limite”. Refiro-me a um tipo de experiência extrema que os colocou num “abismo existencial”. Isso propiciou a busca de novos entendimentos sobre si. Neste caso, reconhecer-se como devoto e passar a viver sobre a consciência de Krishna foi uma das alternativas encontradas³⁰.

Segundo Stillson Judah³¹, o fato de o grupo espiritualista ter atraído pessoas descontentes com os padrões estabelecidos pela sociedade vigente, bem como com sua própria identidade perante esse mundo, o aproxima da contracultura, apesar de, ao mesmo tempo, oferecer aos seus adeptos uma forma de saírem dela. Tal como demonstra Guerriero³², grande parte dos devotos buscou nas ideias e práticas contraculturais uma forma alternativa de vida, mas essa aventura não lhes rendeu a satisfação esperada. A conversão ao movimento Hare Krishna seria um momento a partir do qual essas pessoas passaram a viver uma nova postura, uma nova orientação em suas vidas, em busca de felicidade.

Vemos, assim, que a contracultura se configurou como um momento de vida com um duplo e por vezes ambíguo significado. Ao mesmo tempo em que a experiência contracultural – com seu discurso de crítica radical à civilização ocidental materialista – lhes forneceu um tipo de experiência que os aproximava dos ensinamentos de Swami Prabhupada, foi como uma forma de procurar a satisfação não encontrada nesta mesma experiência que a proposta de uma vida dedicada à devoção a Krishna – mesmo com seus hábitos regrados e estranhos em relação às suas vidas prévias – apresentou-se como uma alternativa atrativa.

Segundo Isvara Das³³, naquele período inicial do movimento, os devotos, muitos dos quais eram jovens oriundos da contracultura, foram muito impulsionados pela ideia de que poderiam concretamente gerar uma transformação significativa na sociedade, de que poderiam, através de seu movimento, realmente salvar o mundo. Esta ideia, ao mesmo tempo em que os entusiasmava, gerava um tipo de visão radical, da qual o movimento Hare Krishna tenta atualmente se desvencilhar³⁴, de que ou você aceita a filosofia e estará liberado ou não aceita e estará condenado a “repe-

30 ADAMI, *op. cit.* p. 206.

31 JUDAH, *op. cit.*

32 GUERRIERO, *op. cit.*

33 DAS, Isvara. Entrevista concedida a Victor Hugo Oliveira Silva, jun. 2015.

34 GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Revista de Estudos da Religião**, [S. l.], n. 1, p. 44-56, 2001.

tidos nascimentos e mortes no mundo material”. Para Isvara, o fato de os devotos terem acompanhado o discurso de contracultura, apesar de em seu início ter sido muito produtivo para estabelecimento do movimento, atualmente o desafio seria o de justamente encontrar uma posição mais harmônica e menos agressiva em relação à sociedade em geral.

Alguns dos mais importantes intelectuais envolvidos na reflexão acerca desse assunto³⁵ concordam com a ideia de que na contemporaneidade tenha ocorrido a emergência de um tipo de relação com a religião menos determinada por instituições e mais centrada nas escolhas individuais.

Nela, como coloca Hervieu-Leger, ocorreu uma migração do polo de primazia da ação social, na qual, mesmo quando se relaciona com uma instituição, o indivíduo reivindica sua preeminência enquanto ator e autor de sua própria busca espiritual.

Apesar de menos influentes, ao determinar os rumos da experiência do indivíduo, as instituições, para Hervieu-Leger, continuariam ainda sendo importantes, mas com um papel novo, o qual ocorreria pelo fato de elas terem se tornado fontes de discursos usados pelos indivíduos para reivindicar a legitimidade para suas experiências.

Ao invocarem a autoridade presente em tradições, geralmente mantidas e conservadas através de instituições, os indivíduos atuam de modo a considerar que “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição”³⁶.

Dessa maneira, Hervieu-Léger nos lembra que tanto o modelo tradicional – onde o código de sentido é imposto do exterior e tem um caráter universal – quanto o da Modernidade – onde o ser humano é colocado como produtor de sua história – são modelos “puros” e, portanto, fictícios. Esta contradição, no entanto, aponta para o que a autora destaca como o “traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida”³⁷.

35 HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

36 *Ibidem*. p. 26.

37 *Ibidem*. p. 32-33.

A dupla objetivação

Ao longo do texto apresentamos algumas das formas já sugeridas para tematizar a relação que aqui tomamos como objeto. Vimos que se em alguns casos o conceito de contracultura é útil para entender a gênese e expansão do movimento Hare Krishna no Ocidente, em outros acaba por apresentar um viés etnocêntrico, reduzindo os desenvolvimentos particulares de uma prática de origem outra às características centrais da historicidade tal como pensada pelo Ocidente.

Nesse sentido, buscando apresentar alguma possível contribuição a esse debate, gostaria de sugerir um caminho ainda não muito explorado para se pensar a temática aqui enfocada. No lugar de reduzir as particularidades históricas do vaishnavismo *gaudiya* aos desdobramentos da História do Ocidente, ou mesmo de considerar o movimento Hare Krishna como um episódio de um processo histórico autóctone de origem indiana, a temática talvez pudesse ser enriquecida se nos perguntássemos como, do ponto de vista do pensamento e estilo de criatividade próprios à cosmologia e à ontologia *vaishnava gaudiya*, esse encontro poderia ser definido e pensado.

Quais são as implicações em considerar como verdade aquilo que afirmam os outros? Pode o estatuto de realidade ser concedido, ou ao menos cogitado, para pensamentos e cosmologias que não tomam a racionalidade tal como concebida no Ocidente como seu fundamento último?

No que se refere à temática desse texto, isso significa experimentar considerar o movimento Hare Krishna e sua rápida expansão ao longo de seus primeiros anos de propagação mundial como a concretização de uma profecia proferida no século XVI por Caitanya Mahaprabhu – a “encarnação divina” responsável por propagar o canto congregacional do *maha mantra Hare Krishna* como forma de autorrealização mais indicada para o ciclo cósmico que, de acordo com a visão temporal dos Vedas, estaríamos passando.

Cogitar observar a relação entre a contracultura e o movimento Hare Krishna a partir dessa perspectiva se deve ao fato de essa ser a forma pela qual o próprio Swami Prabhupada considerou suas atividades:

Dessa maneira, o movimento de *sankirtana*, foi inaugurado na Bengala, Índia, em Navadvipa. [...] O Senhor Caitanya predisse: “Em todas as vilas e cidades em todo o mundo, em toda parte, este movimento de *sankirtana* será pregado”. Esta é a predição dele. Assim, pela graça do Senhor Caitanya, este movimento já foi introduzido nos países ocidentais, tendo seu início em Nova Iorque³⁸.

38 PRABHUPADA, A. C. B. **A ciência da auto realização**. São Paulo: BBT, 2013. p. 183.

Essa perspectiva experimental de se abordar a relação entre a contracultura e o movimento Hare Krishna se inspira nas ideias de autores como Eduardo Viveiros de Castro, que se perguntou, ao abordar a relação geralmente assimétrica entre o conhecimento de pesquisadores e pesquisados:

O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? Quando a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo?³⁹.

Nesse sentido, a ideia seria considerar que Swami Prabhupada, como um representante do vaishnavismo *gaudiya*, não pensava os eventos que transcorreram a partir de sua vinda ao Ocidente tomando por base os referenciais que estudiosos ocidentais, ou mesmo seus discípulos, utilizavam para refletir sobre tal conjuntura. Menos do que um momento da História Moderna, os ecos contraculturais e a rebelião juvenil eram vistos a partir de seus referenciais devocionais, fundamentando-se em sua prática e nas escrituras que estudava e traduzia. Tal como buscou expressar Satsvarupa Dasa na biografia que escreveu acerca de seu mestre:

Bhaktivedanta Swami não analisava a infelicidade a sua volta tomando como ponto de referência as causas sociais, políticas, econômicas e culturais imediatas. Tudo isso era um mero sintoma da infelicidade universal, cuja única cura era a consciência de Krishna [...]. Ele não fizera um estudo do movimento jovem americano antes de mudar-se para o *Lower East Side* [bairro nova-iorquino]. Nem ao menos fizera planos específicos de viver entre tantos jovens. Porém, nos dez meses desde que deixara Calcutá, havia mudado de um lugar para o outro por força das circunstâncias ou, segundo sua compreensão “por vontade de Krishna⁴⁰.”

Choques culturais tais como esse, como apontou Roy Wagner⁴¹, podem ser entendidos como um contato com a diferença que tem como consequência a necessidade de objetivação. Situações como a vivência de um missionário bengali em um país estrangeiro ou como a de um antropólogo em campo geram, a partir do estranhamento derivado do mergulho na alteridade, uma necessidade de significar essa experiência recorrendo a conceitos convencionais aos quais se está habituado a compreender a realidade.

39 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *MANA*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 115, 2002.

40 GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Prabhupada**: um santo no século XX. São Paulo: BBT, 2014. p. 109.

41 WAGNER, *op. cit.* p. 122.

Inspirando-se nessa proposta, poderíamos imaginar o movimento Hare Krishna como uma forma pela qual o movimento *hippie*, de contracultura (ocidental), foi absorvido ou capturado pelo estilo de criatividade proposta pelo vaishnavismo *gau-diya*, que Swami Prabhupada manifestava através de suas aulas e cânticos.

Através de sua atividade de cunho missionário, é possível dizer que o mestre bengali procurava estabelecer uma civilização outra, ou melhor, um sentido outro de civilização ao promover o canto congregacional dos nomes de Krishna, os valores bramânicos e o estudo de escrituras védicas como a *Bhagavad-Gita* e o *Srimad Bhagavatam* (*Bhagavata Puarana*).

Essa objetivação dos *hippies* pela forma de dar sentido à realidade apresentada pelo Swami seria um resultado do choque cultural vivenciado por ambos, o que significa dizer que o próprio Swami Prabhupada foi objetivado a partir da perspectiva dos participantes da contracultura.

Na visão de Allen Ginsberg, poeta *beatnick* que muito influenciou na cena contracultural da época, ele poderia ser visto como *hippie* solitário trazendo um conhecimento milenar:

Bhaktivedanta parecia não ter amigos nos Estados Unidos. Era ele só, totalmente sozinho, e fora assim como um hippie solitário ao refúgio mais próximo, o local onde o aluguel fosse suficientemente barato. Havia algumas pessoas sentadas no chão de pernas cruzadas. Acho que a maioria delas eram hippies do *Lower East Side* que tinham “pintado” por ali de repente, barbudos, curiosos, com interesse e respeito por alguma espécie de presença espiritual. Alguns deles estavam vidrados, mas a maioria deles fazia parte do rebanho manso; barbudos, excêntricos e curiosos. Eram refugiados da classe média no *Lower East Side*, com a mesma aparência que os *sadhus* de rua na Índia. Havia muita semelhança naquela fase da História da contracultura americana. E gostei imediatamente da ideia de Swami Bhaktivedanta ter escolhido o *Lower East Side* de Nova York para suas práticas. Ele entrou nas profundezas mais baixas. Escolheu um ponto mais parecido com as ruas transversais de Calcutá do que qualquer outro lugar⁴².

A partir dessa perspectiva, a contracultura poderia ser imaginada como uma maneira particular de promover uma crítica à forma específica pela qual o Ocidente inventa enquanto uma civilização (que tem no acúmulo técnico-material sua característica principal e emblema de avanço). Nesse sentido, consideramos que o movimento Hare Krishna poderia ser pensado não somente como contracultura, uma crítica à civilização tecnocrática. Mas, mais do que isso, seria a afirmação de uma

42 GINSBERG, Allen *apud* GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Plantando a semente**. São Paulo: BBT, 2008. p. 205.

civilização outra, cujos critérios específicos fazem com que a noção de progresso (material) a fundamentar a noção ocidental de civilização, sejam tidos como pouco evoluídos e atrasados. De acordo com Swami Prabhupada:

Civilização humana significa *athato-brahma jijnasa*: “Agora é hora de indagar sobre o *Brahman* (Absoluto)”. Isso é vida humana [...] a pessoa deve ser inquisitiva para saber o que ela é e por que foi posta nessas misérias de nascimento, velhice doença e morte. Acaso há para isso algum remédio? Esses assuntos devem ser questionados. Isso é vida humana; isso é vida espiritual⁴³.

Assim, seria possível afirmar que, enquanto o progresso para civilização ocidental ocorreria na esfera da técnica e da indústria, a visão defendida por Prabhupada acerca da “civilização” e “progresso verdadeiro” seria a promoção individual e coletiva da consciência acerca da natureza transcendental do eu e da realidade – processo esse que atingiria o ápice de sua realização mediante o cultivo do relacionamento amoroso com Krishna. Tal como coloca o fundador do movimento:

Nosso ponto é que toda a civilização védica fundamenta-se na compreensão de que, neste mundo, o destino concede apenas certa quantidade de felicidade material, em razão do que nossos esforços devem objetivar a autorrealização. É impossível que alguém possa desfrutar de felicidade material ininterruptamente, senão que certa quantidade de felicidade material e certa quantidade de sofrimento material sempre coexistem. Assim como não se pode deter uma condição angustiante, não se pode deter uma condição feliz, pois a mesma virá automaticamente. Portanto, não desperdice seu tempo com essas coisas: O melhor é utilizar essa energia para avançar em consciência de Krishna⁴⁴.

Swami Prabhupada realizou sua ação civilizatória ao apresentar o canto congregacional do *maha mantra Hare Krishna (Hari-nama-sankirtana)* como processo de purificação da consciência mediante qualquer pessoa poderia almejar despertar sua condição intrínseca enquanto alma espiritual eterna, aquilo que Bhaktivedanta Swami definia como serviço devocional amoroso a Deus, ou *bhakti yoga*.

Nesse sentido e a título de conclusão, poderíamos dizer que, de acordo ao que tentamos aqui elaborar, o movimento Hare Krishna – apesar de atrair pessoas que tinham o interesse em desafiar a cultura estabelecida – pode ser mais bem entendido como a busca de afirmação e realização de uma civilização outra, de uma cosmologia diversa com seus próprios critérios de realidade, ser e mundo e não somente como um fruto da negação da civilização tecnocrática.

43 PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta. **Civilização e transcendência**. São Paulo: BBT, 2010. p. 191.

44 *Ibidem*. p. 116.

REFERÊNCIAS

ADAMI, Victor Hugo da Silva. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização**: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universitat Rovira i Virgili (Universidad Publica de Tarragona-España). Tarragona, 2013.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **O discurso da contracultura no Brasil**: o underground através de Luiz Carlos Maciel. 2007. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **“A suave invasão”**: práticas e representações do movimento Hare Krishna (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife (PE), 2017.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Hare Krishna**: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

COELHO, Frederico Oliveira. **Eu brasileiro confesso minha culpa e pecado**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

DAS, Isvara. Entrevista concedida a Victor Hugo Oliveira Silva, jun. 2015.

DANER, Francine. **The american children of Krsna**: a study of Hare Krishna movement. Nova York: Holt Rinehart & Winston, 1976.

DUARTE, Rogério. **Palestra ao Encontro para Nova Consciência**. Campina Grande: [s. n.], 2002.

DUARTE, Rogério. **Encontros**. São Paulo: Azougue, 2010.

FAVARETTO, Celso. **Tropicália, alegoria alegria**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1996.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. **Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007. Tradução de Alexandre Martins.

GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Plantando a semente**. São Paulo: BBT, 2008.

GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Prabhupada: um santo no século XX**. São Paulo: BBT, 2014.

GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do movimento Hare Krishna. **Nures**, [S. l.], n. 12, 2009.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishina no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula**. 1989. 184 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Revista de Estudos da Religião**, [S. l.], n. 1, p. 44-56, 2001.

JUDAH, J. Stillson. **Hare Krishna and the counterculture**. Nova York: Jogn Willey & Sons, Inc., 1974.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HANN, Corinna. **Get back to where you once belonged: the Beatles, post-colonialism, and religion**. 2008. Dissertação (Mestrado) - The College of William and Mary, Williamsburg, 2008.

KAMINSKI, Leon Frederico. **Interpretações sobre a contracultura: questões espaço-temporais**. Ouro Preto: Edufop, 2009.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystca urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

OLIVEIRA, Arilson de. O renascimento da ortodoxia vaishnava. *In*: SILVESTRE, R.; THEODOR, Itamar (org.). **Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita**. Curitiba: Juruá, 2015.

PRABHUPADA, A. C. B. **Civilização e transcendência**. São Paulo: BBT, 2010.

PRABHUPADA, A. C. B. **A ciência da auto realização**. São Paulo: BBT, 2013.

RISÉRIO, Antonio. **Avant garde na Bahia**. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1996.

ROCHFORD JUNIOR, E. B. Airports, conflict, and change in the Hare Krishna movement. *In*: BRYANT, Edwin; EKSTRAND, Maria (ed.). **The Hare Krishna movement**: the postcharismatic fate of a religious transplant. Nova York: Columbia University Press, 2004. p. 273-290.

ROSZAK, T. **El nacimiento de una contracultura**. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil. Tradução de Angel Abad. Barcelona: Editorial Kairós, 1984.

SHEPHERD, W. C. Religion and the Counter Culture – a new religiosity. **Sociological Inquiry**, [S. l.], n. 42, p. 3-9, 1972. DOI: 10.1111/j.1475-682X.1972.tb00683.x.

SHINN, Larry. **Becoming a Hare Krishna devotee**: who, why and how. Nova York: Grove Press, Inc., 1983.

SILVEIRA, Marcos Silva Da. **Hari nama sankirtana**: estudo antropológico de um processo ritual. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

SILVEIRA, Marcos Silva da. The universalization of the Bhakti Yoga of Chaitanya Mahaprabhu: ethnographic and historic considerations. **Vibrant**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2014.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **MANA**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

CAPÍTULO 8



Om Hari Om: diálogos possíveis entre George Harrison e o movimento Hare Krishna

Marcelo Henrique Violin¹

Prabhupada veio para o Ocidente incumbido da missão espiritual, recebida de seu mestre, de propagar os ensinamentos de Krishna e o mantra Hare Krishna. Desembarcou nos Estados Unidos em 1965, em Boston, com alguns trocados e seus livros, indo depois para Nova Iorque e São Francisco, onde em pouco tempo fundou sua instituição². Quando Prabhupada, o fundador da ISKCON³, foi aos Estados Unidos, estabeleceu inovações nas práticas existentes do Vaishnavismo Gaudyia, utilizando a publicação e distribuição de seus próprios impressos para assegurar a sustentação financeira e a expansão das comunidades de sua instituição, além de fundar uma editora, a Bhaktivedanta Book Trust (BBT), para publicações de obras sobre a Consciência de Krishna, termo cunhado por ele para designar as práticas e vivências religiosas do movimento Hare Krishna.

Na época em que Prabhupada chegava aos Estados Unidos, o país vivenciava o movimento da contracultura e é sintomático que as primeiras pessoas que se aproximaram de Prabhupada tenham sido jovens ligados ao universo contracultural. O ideal libertário e questionador da racionalidade ocidental presente na contracultura dos anos 1960 já vinha se afirmando nos Estados Unidos nos anos 1950 atra-

1 Graduado em História, especialista em Religiões e Religiosidades e mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).

2 GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. **Prabhupada** – um santo no século XX. São Paulo: BBT, 1995.

3 International Society for Krishna Consciousness (Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna).

vés de uma geração de poetas, a *beat generation*, expressada principalmente por Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William Burroughs. Ainda nessa época surge o *rock'n'roll*, que vai ter seu apogeu entre os anos de 1956 e 1968, resumido na figura desafiadora de Elvis Presley, reunindo um público jovem que começava a expressar seu descontentamento e rebeldia através deste tipo de música, tornando inerente a música e o comportamento⁴.

É nos anos 1960 que essa efervescência política-cultural adquire uma força máxima. Na música, os Beatles e Bob Dylan começavam a aglutinar um público que crescia cada vez mais e se tornava significativo frente à opinião pública. Na segunda metade da década, os concertos e festivais de rock têm grande importância, como o de Monterrey, em 1967, Woodstock e Altamont, em 1969. Toda essa agitação na música era acompanhada de perto pelo movimento *hippie*; em torno de 1967 surgia o Partido Internacional da Juventude, que apresentara a figura do *yippie* (*hippie* politizado). Outra questão importante sobre a época são as revoltas nos *campi* universitários que resultam na radicalização do movimento estudantil internacional, resumida pelo maio de 68, na França⁵.

A contracultura dos anos 1960 teve focos de manifestação em diversas partes do mundo ocidental, mas apesar da relevante função que a Europa desempenhou na construção dessa nova ideologia da juventude, o berço por excelência da contracultura são os Estados Unidos, devido a certos aspectos únicos de sua sociedade. A juventude estadunidense, ao contrário da europeia, não carregava uma tradição de luta política de esquerda bastante institucionalizada e vai ser nesse lugar onde as novas formas de contestação irão ter seu campo mais fértil de surgimento e desenvolvimento. O aparecimento da tradição boêmia dos *beatnicks* mostra uma forte presença da noção de anti-intelectualismo na sociedade estadunidense dos anos 1950. Os *beatnicks* representavam um anarquismo romântico, cuja maneira própria de contestação e agitação estava baseada em noções e crenças, como precisar do “desengajamento em massa” ou da “inércia grupal”. A poesia *beat* surge dentro desta geração de rebeldes marginalizados dos bairros boêmios dos Estados Unidos⁶.

O poema de Allen Ginsberg, “Uivo”, inaugura um momento em que uma cultura de *hipsters* e *beats* marginais já existente se abriu para o mundo. Os *hippies* são descendentes diretos dessa cultura que os meios de comunicação de massa popularizaram quase que repentinamente. As raízes da contracultura, que predominantemente era composta pelos filhos da classe média branca, estavam em grande parte nos estilos culturais e nas estratégias dos filhos afro-americanos dos escravizados, pois a cultura dos Estados Unidos por muito tempo enfrentou o confronto entre as

4 PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **O que é contracultura**. São Paulo: Nova Cultural: Braziliense, 1986.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

posturas puritanas de seus colonos rurais e o liberalismo cultural de seus fundadores revolucionários mais urbanos. No início do século XX, a sensibilidade de milhões de ex-escravizados e seus descendentes começou a promover um choque na cultura americana como um todo⁷.

Um grupo que se formou nos anos 1950 e que vai influenciar os *hippies* e toda a contracultura dos anos 1960 são os *hipsters*, que podem ser definidos como “negros brancos”, na expressão de Pereira⁸. O “hipsterismo” desabrochou num momento em que havia a ameaça de uma guerra nuclear e essa possibilidade proporcionava a busca por novas formas de vida; portanto, não tinha nexos construir uma carreira, uma família, uma reputação, se havia certo grau de incerteza em relação ao futuro.

Havia um pequeno grupo de amigos que viviam à margem da vida *hipster* nos Estados Unidos, os “*hipsters* literários”, que começou com o encontro de Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William Burroughs ainda nos anos 1940. No final dos anos 1940 e início dos anos 1950, eles se esquivaram de participar ativamente nos desregramentos desesperados de seus conhecidos *hipsters*. Apesar de andar com *hipsters*, esses escritores estavam desenvolvendo uma identidade distinta destes. No início dos anos 1950, Kerouac e Ginsberg apresentavam um crescente interesse pelas filosofias orientais, principalmente pelo budismo⁹. Segundo Pereira¹⁰, o fascínio pelas doutrinas orientais é um ponto fundamental de encontro entre eles (*beats*) e os *hippies* dos anos 1960. A contracultura, sem dúvida, teve seus efeitos na religião, rompendo com o domínio das religiões cristãs e permitindo a entrada de religiões orientais, como o movimento Hare Krishna e outras. Desse modo, como observa Theodore Roszak, “a cultura ocidental começa a se assemelhar profundamente com o prostíbulo religioso do período helenístico, onde toda espécie de mistério e impostura ritual e rito misturavam-se com espantosa indiscriminação”¹¹.

Caminhando com o mestre: George Harrison e Prabhupada

Das diversas estratégias que Prabhupada colocou em prática para impulsionar seu movimento no Ocidente, merece destaque a importância de sua relação com o músico George Harrison para a divulgação do movimento Hare Krishna. Quando

7 GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. **Contracultura através dos tempos**: do mito de Prometeu à cultura digital. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

8 PEREIRA, *op. cit.*

9 GOFFMAN; JOY, *op. cit.*

10 PEREIRA, *op. cit.*

11 ROSZAK, Theodore. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 147.

Prabhupada chegou aos Estados Unidos, alguns cultos provenientes da Índia já eram conhecidos no meio espiritualista contracultural, como a *Ramakrishna Mission* de Vivekananda e a *Self-Realization Fellowship*, de Yogananda. A concepção de hinduísmo que circulava nos Estados Unidos era aquela disseminada por Vivekananda e seus seguidores, a filosofia de Shankara¹². Se este conhecimento de certa forma favorecia os objetivos de Prabhupada, por outro lado ele o colocava diante de um desafio: angariar adeptos para o personalismo *vaishnava*, algo diferente da Filosofia Impersonalista¹³.

A atuação de Prabhupada foi fundamental para o sucesso de seu movimento, pois ele inseriu o vaishnavismo no Ocidente, adaptando-o a outro ambiente. Neste movimento de adaptação, somente o canto congregacional do mantra Hare Krishna estabelecido por Caitanya chegou pronto aos Estados Unidos¹⁴ e muitos elementos foram ressignificados para que ganhassem sentido nesse contexto.

O movimento de Prabhupada começou a crescer e a se expandir mundialmente e “de uma pequena loja de frente, em Nova Iorque, e com alguns *hippies* como seguidores no ano de 1966, se transforma numa grande confederação mundial com 108 templos, comunidades rurais e escolas antes da metade da década de setenta”¹⁵. Refletindo sobre essa expansão, Guerriero cita que:

[...] o movimento se alastrou pelos principais centros da juventude dos EUA, principalmente Califórnia, e logo em seguida pela Inglaterra. Em 1969, o movimento ganhou uma ajuda com a adesão de George Harrison, John Lennon e Yoko Ono. George gravou o *maha mantra* e o disco alcançou as primeiras colocações na parada de sucessos da BBC de Londres¹⁶.

12 Mestre espiritual que viveu na Índia no século IX. Formulou a doutrina do *Advaita Vedanta*. Baseada em escrituras como as *Upanishades*, prega a não dualidade da realidade, a unidade de todas as coisas.

13 Os termos personalismo e impersonalismo são aqui usados para facilitar a compreensão acerca da concepção de divindade presente nas diferentes correntes espirituais. Prabhupada utiliza a expressão personalista em vários livros seus para identificar a concepção *vaishnava* de Deus como uma pessoa, Krishna, que possui uma personalidade transcendental. No entanto, utiliza também o termo impersonalismo para caracterizar outras concepções de Deus presentes em outras linhas e para destacar a superioridade de sua própria visão religiosa ao mesmo tempo que, de certa forma, desqualifica as correntes que divergem de seu ponto de vista nesta questão.

14 SILVEIRA, Marcos Silva da. Max Weber e o movimento Hare Krishna. In: SIQUEIRA, D.; Lima, R. B. de. **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro, 2003.

15 GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. **Srila Prabhupada Lilamrta**. Plantando a semente. São Paulo: BBT, 1986. p. 117.

16 GUERRIERO, S. **O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula**. 1989. 184 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989. p. 72.

Nesse sentido, é de extrema importância esse interesse, tanto dos Beatles e depois especificamente de George, pela religiosidade indiana no que se refere à sua divulgação no Ocidente. De certa forma, eram considerados porta-vozes da contracultura na medida em que compunham canções que respondiam aos anseios da juventude e iam ao encontro das visões de mundo desses jovens. A relação de George Harrison com Prabhupada foi fundamental para a disseminação do movimento Hare Krishna no mundo, provavelmente foi também crucial para a sua espiritualidade.

George se encontrou com os devotos da Consciência de Krishna na Inglaterra quando estes lá se encontravam pregando. Syamasundara continuou se encontrando com George e se tornaram amigos; os devotos queriam que os *Beatles* gravassem um disco cantando Hare Krishna, mas George sugeriu que eles cantassem e ele produziria sob o selo da *Apple* (a gravadora da banda). Cerca de doze devotos se reuniram no estúdio de gravação da EMI na *Abbey Road*. Paul e Linda ficaram na mesa de controle e George tocou órgão, baixo e outros instrumentos enquanto os devotos tocaram e cantaram. Prabhupada havia marcado sua chegada em Londres para o início de setembro de 1969. O primeiro single gravado por George e os devotos foi lançado em agosto de 1969 com os créditos para o *Radha Krishna Temple*, depois outro foi lançado em março de 1970 e o álbum *Radha Krishna Temple-Chant and Be Happy* foi lançado em 1971.

O devoto Guru Das encontrou um prédio no centro de Londres para onde iriam se mudar, não fosse por empecilhos relacionados à imigração. John Lennon sugeriu que fossem viver com ele em Tittenhurst, uma propriedade que ele havia comprado perto de Ascot. Os devotos foram para lá e Prabhupada chegaria algumas semanas mais tarde. Os devotos organizaram uma recepção para ele no aeroporto e John mandou um *Rolls Royce* branco ir buscá-lo¹⁷.

O primeiro encontro de George Harrison com Prabhupada foi na quinta de John Lennon, na ocasião de sua hospedagem a convite do músico. Prabhupada viveu por um tempo na propriedade em Tittenhurst Park, num prédio que antes era usado como uma sala para recitais de música de câmara. Muitos discípulos do mestre residiam com ele numa parte da casa de hóspedes da propriedade e haviam instalado um pequeno altar para a deidade de Krishna e um pódio para Prabhupada. Após a chegada de Prabhupada, o prédio passou a ser chamado “o Templo”, como é chamado até hoje¹⁸.

17 Prabhupada. **A vida de um devoto puro de Krishna**. Londres. Documentário. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qAoyy2kHNaQ>. Acesso em: 20 nov. 2018.

18 O prédio permanece o mesmo atualmente, exceto a implantação de um enorme órgão, além de ser cercado por um estúdio de gravação de propriedade de Ringo Starr. Cerca de quatro vezes por semana o swami dava palestras públicas no prédio que ficava a noventa metros da casa principal, onde moravam John Lennon e Yoko Ono.

É relevante observar o fato de que, não somente George Harrison, mas também John Lennon e Yoko Ono estavam interessados nos ensinamentos de Prabhupada, demonstrando que não havia exclusividade no fascínio de George em relação à espiritualidade indiana. De fato, George Harrison estava inserido num contexto histórico e social em que a curiosidade e o fascínio por religiões orientais e pela cultura indiana era práxis, inclusive na música. Em 1955, o músico Ali Akbar Khan já realizava uma turnê nos Estados Unidos, iniciando essa tendência. John Coltrane gravou uma música intitulada “Índia”, no álbum *Live At The Village Vanguard*, de 1961, que apresentava uma fusão entre música indiana e ocidental. Miles Davis também tocou com músicos indianos e os Rolling Stones usaram a cítara em *Paint in Black*, bem como The Animals, Jethro Tull, Yardbirds e outros utilizaram. No Brasil, Raul Seixas gravou a canção *Gita*, de Paulo Coelho, inspirada no *Bhagavad-gita*. Na canção “Como Vovó Já Dizia”, gravada com Paulo Coelho em 1974 na trilha sonora da novela *O Rebu*, da Globo, Raul Seixas canta *Hare Krishna* no meio da música. Esse interesse se deu provavelmente pelo grande fascínio por filosofias orientais no Ocidente naquele momento.

A conversa entre Prabhupada, John Lennon, Yoko Ono e George Harrison passou por vários assuntos, desde a eternidade da alma, a questão da autoridade do guru, a reencarnação, a paz, a natureza de Deus. Quando já estava hospedado, consta que George, John e Yoko foram conversar com Prabhupada, que iniciou a conversa repetindo o seguinte verso do *Bhagavad-gita*: “Qualquer ação executada por um homem importante, é copiada pelos homens comuns, e o mundo inteiro procurará imitar os padrões que ele estabelecer através de seus atos exemplares”¹⁹. Eles conversaram por mais de uma hora e depois Yoko disse a John: “Veja quão simples é a vida dele. Você conseguiria viver assim?”²⁰

Posteriormente Prabhupada se mudou para o prédio que os devotos haviam alugado e que seria o templo Hare Krishna de Londres (*Radha Krishna Temple*). Houve uma cerimônia de instalação das deidades, Prabhupada nomeou-as *Sri Radha London-Ishvara* (Radha e Krishna, os controladores de Londres). A Apple Records contratou um florista profissional para decorar o templo e uma equipe de televisão da BBC foi cobrir o evento. George continuou se relacionando com Prabhupada até a partida do mestre deste mundo em 1977 e a amizade com os devotos durou até o fim da sua vida, em 2001.

19 BHAGAVAD-GITA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. **Bhagavad-gita como ele é**. São Paulo: BBT, 2009. p. 176.

20 As conversas entre George, John, Yoko e Prabhupada foram gravadas e lançadas em livro pela BBT com o título *Em Busca da Liberação* (1981).

“George apreciou o fato de Prabhupada não insinuar que ele se mudasse para o templo”²¹. Provavelmente, num primeiro momento, George Harrison não estava disposto a abandonar totalmente seu estilo de vida em função de uma conversão religiosa, assim como outros devotos demonstraram no momento de entrada do movimento nos Estados Unidos. É possível que Prabhupada tenha percebido em George Harrison a mesma pouca disposição em afastar-se de seu estilo de vida que anteriormente percebera em outros devotos.

George foi o fiador da locação da casa onde seria construído o templo e, segundo Greene²², esse ato de generosidade levou Prabhupada a chamá-lo de *Haríson* (filho de Hari), já que Hari é outro nome de Krishna. Prabhupada disse: “Não importa se ele não é iniciado formalmente. Isso seria um pouco estranho para ele [...] eu falei para ele que não há necessidade de mudar o nome ou raspar a cabeça, apenas seguir servindo a Krishna”²³.

Num primeiro momento, Prabhupada foi flexível quanto às regras e regulações para ancorar seu movimento no ambiente contracultural. Depois, sua estratégia mudou e passou a privilegiar comunidades fechadas, isoladas da sociedade em geral, exigindo dos discípulos, após algum tempo, a iniciação e conseqüentemente a prática dos quatro princípios reguladores. Neste sentido, é no mínimo sugestivo o fato de que não houve essa exigência para com George Harrison e que Prabhupada tenha sido complacente com ele neste ponto até sua morte em 1977. É possível pensar, nesse caso, que isso tenha ocorrido pelo fato de George Harrison ser um músico de alcance e fama internacional que poderia alavancar o movimento. Afinal, o movimento precisava se firmar. Várias estratégias estavam sendo postas em prática neste sentido e a presença, entre os devotos, de um músico com tamanha visibilidade pode ter emergido, para Prabhupada, como mais uma estratégia a ser implementada.

Quanto à adesão de George Harrison ao movimento de Prabhupada, o conceito de identidade multidimensional, elaborado por Cuche²⁴, parece ser o que melhor se encaixa no caso de George Harrison, na medida em que ele parte do pressuposto de que nenhum indivíduo ou grupo está fechado *a priori* em uma identidade unidimensional. O indivíduo que faz parte de várias culturas faz sua própria identidade por meio de uma síntese original a partir destes diferentes materiais, resultando em uma identidade sincrética. Cada pessoa integra, de maneira resumida, a pluralidade das referências identificatórias que estão ligadas à sua história. Sendo assim, cada indivíduo tem consciência de ter uma identidade de maneira variável, segundo

21 GREENE, Joshua. *Here Comes The Sun*: a jornada espiritual e musical de George Harrison. Pindamonhanga: Coletivo Editorial Relighare, 2015. p. 208.

22 *Ibid.* p. 212.

23 *Loc. cit.*

24 CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

as dimensões do grupo ao qual ele faz referência em tal ou tal situação relacional. Pode-se aplicar essa ideia à vida de George na medida em que passa a praticar a Consciência de Krishna, mas continua usando roupas ocidentais e cabelo comprido, por exemplo. George diz:

[...] A consciência de Krsna era especialmente boa para mim porque eu sentia que não precisava raspar a cabeça, mudar para o templo e ser devoto de tempo integral. Assim era uma coisa espiritual que se adaptava muito bem ao meu estilo de vida. Eu ainda podia ser músico, mas só fiz mudar minha consciência, isso é tudo²⁵.

Portanto, George adotou a Consciência de Krishna, ressignificando-a, e continuou sendo músico e a ter uma vida pública. Como veremos adiante, ele também transformou sua própria espiritualidade, a partir da ressignificação de variadas crenças que teve contato.

George, além de escrever um texto no livro *Krishna, a Suprema Personalidade de Deus*²⁶, de Prabhupada, doou dezenove mil dólares para a sua publicação. Prabhupada, no prefácio do livro, escreve: “Fico muito agradecido a *Sriman* George Harrison, que agora canta Hare Krishna, por sua contribuição liberal de dezenove mil dólares para saldar o custo total da impressão deste volume. Que Krsna conceda a este bom rapaz mais avanço na Consciência de Krishna”²⁷. Em uma carta datada de 16 de fevereiro de 1970, Prabhupada escreve para George:

Meu caro George, por favor, aceite minhas bênçãos. Eu estou muito grato a você pela sua valiosa cooperação em espalhar meu movimento da consciência de Krishna por todo o mundo. Peço para reconhecer em anexo a recepção de sua contribuição de dezenove mil dólares para a publicação de meu livro, *Krishna*, que estará indo para a imprensa essa semana [...] Eu sei que tanto você quanto John são almas muito boas. Ambos estão se comprometendo a fazer algo para a paz do mundo. Pela graça de Krsna, você já percebeu, até certo ponto, sobre a necessidade e importância do movimento Hare Krishna no mundo [...]”²⁸.

O que Prabhupada deixou de mencionar, no entanto, é que esta doação não foi uma “contribuição liberal”, mas sim fruto da interferência de Syamasundara, que

25 PRABHUPADA. **Cante e seja feliz**. São Paulo: B.B.T., 1983. p. 14. Entrevista concedida a Mukunda Goswami.

26 *Id.* 1977.

27 *Ibid.* p. 15.

28 PRABHUPĀDA, Śrīla. **Carta escrita para George Harrison**. Disponível em: <http://krishna.org/srila-prabhupada-writes-to-george-harrison/>. Acesso em: 8 nov. 2018.

conversou com o músico que, inicialmente, relutou em fazer a doação, mas acabou aceitando atender o pedido. Neste sentido, Tillery²⁹ relata um incidente em que sugere que interferências divinas teriam pesado para George tomar esta decisão. Na interpretação deste autor, enquanto ele pedia a doação, de repente todas as luzes se apagaram e um relâmpago atingiu a casa, fazendo um grande barulho. Ambos ficaram sentados em silêncio até que as luzes reacenderam e George disse: “Bem, o que eu posso fazer depois disso?” Tillery finaliza dizendo que George pagou pela publicação do livro e escreveu o prefácio. Joshua Greene também revela algo parecido sobre o ocorrido. Segundo o autor, após o acontecimento “George e Shyamsundar se despediram e partiram para os seus respectivos lares, atordoados, satisfeitos e tranquilizados por saberem que a orientação vem de lugares inesperados”³⁰. Greene, ao que parece, também insinua que algo espiritual teria influenciado na decisão de George, além de não resistir em tentar adivinhar o que os dois sentiram e pensaram sobre o assunto.

George Harrison, além de ter sido o fiador do aluguel do prédio que os devotos transformaram no primeiro templo de Londres, comprou para a ISKCON em 1973 um pedaço de terra que ficou conhecido como *Bhaktivedanta Manor*, onde foi construído um templo. Depois do primeiro encontro na quinta de John Lennon, George e Prabhupada se encontraram muitas outras vezes; algumas conversas durante esses encontros foram gravadas em *Bhaktivedanta Manor*³¹. George e Mukunda conversam sobre *Bhaktivedanta Manor*:

Mukunda: A mansão e a quinta Tudor que você nos doou nos arredores de Londres tornou-se um dos nossos maiores centros internacionais. Como você se sente quanto ao sucesso do Bhaktivedanta Manor na propagação da consciência de Krsna?
George: Ah! É incrível. E também se relaciona com a produção do disco Hare Krsna ou qualquer um de meus envolvimento. Na verdade, isso me dá muito prazer, a ideia de que tive a fortuna de poder ajudar em algum momento. Todas essas canções com temas espirituais são como pequenas tomadas – “My Sweet Lord” e as outras. E agora sei que as pessoas são muito mais respeitadas e receptivas quando veem os devotos nas ruas e tudo o mais. Já não é mais um bicho de sete cabeças. Também tenho dado muitos livros de Prabhupada a muitas pessoas, e quer eu as veja de novo, quer

29 TILLERY, Gary. **A biografia espiritual de George Harrison**: o místico entre os trabalhadores. São Paulo: Madras, 2012. p. 79.

30 GREENE, *op. cit.* p. 215.

31 Conversas entre George Harrison e Prabhupada disponíveis em: <http://www.prabhupada-books.de/happy-chant/son-of-hari.html>. Acesso em: 8 nov. 2018.

não, é bom saber que elas os receberam, e se elas os lerem, suas vidas poderão mudar³².

Para George, portanto, suas doações eram feitas com a clara intenção de divulgar o movimento. Mas esta intenção não elimina o fato de que ele era um devoto com características bastante interessantes para o movimento, e que, em função disto, merecesse mais “consideração” que outros.

Apropriações do movimento Hare Krishna à figura de Harrison

O movimento Hare Krishna se apropriou de diversas formas, em diferentes momentos, da imagem de George Harrison para fins de legitimação e divulgação. Segundo Chartier³³, a apropriação é um conceito que “visa uma História Social dos usos e das interpretações, referidas as suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem”. Para compreendermos a relação de George Harrison com o movimento Hare Krishna e Prabhupada, é necessário problematizar a forma como o movimento se apropria, utiliza e dá sentido à imagem de George Harrison como um devoto.

Prestar, assim, atenção às condições e aos processos que muito concretamente são portadores das operações de produção de sentido, significa reconhecer, em oposição à antiga história intelectual, que nem as ideias nem as interpretações são desencarnadas, e que, contrariamente ao que colocam os pensamentos universalizantes, as categorias dadas como invariantes, sejam elas fenomenológicas ou filosóficas, devem ser pensadas em função da descontinuidade das trajetórias históricas³⁴.

Mais importante que o lugar social onde são praticadas as manifestações culturais, é a forma como os personagens se apropriam dos elementos que são tidos como seus, reivindicando-os para si. Trata-se de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”³⁵. Nesse sentido, se faz presente o conceito de representação, a percepção do mundo pelos atores sociais. Sendo assim, a construção de sentido, atribuindo sig-

32 PRABHUPADA, *op. cit.* 1983. p. 14-15.

33 CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, USP, v. 5, n. 11, jan./abr., 1991. p. 180.

34 *Id.*, 1995. p. 184.

35 *Id.*, 1990. p. 16-17.

nificado ao mundo real por meio das práticas sociais que relacionam os elementos políticos, sociais e discursivos, também configura a realidade de forma concreta.

Conforme já mencionado, o prefácio do livro *Krsna, a Suprema Personalidade de Deus*, de Prabhupada, foi escrito por George Harrison e pode ter sido usado pelo movimento Hare Krishna como uma espécie de confirmação da importância deste para o mundo, já que o objetivo de Prabhupada era ter alcance internacional. De acordo com Chartier, as obras são produções coletivas e decorrem de negociações com a realidade social; sua publicação “implica sempre uma pluralidade de atores sociais, de lugares e dispositivos, de técnicas e gestos”³⁶. Prabhupada queria expandir o movimento por meio de suas publicações e George Harrison, por sua fama, ao ser associado ao movimento, poderia ajudá-lo nesse sentido.

Provavelmente muitas pessoas, assim como eu, conheceram e até mesmo aderiram ao movimento pela mediação de George Harrison. Segundo Chartier³⁷, as obras não têm um sentido invariável, “elas são investidas de significações plurais e móveis, construídas na negociação entre uma proposição e uma recepção”, onde estão inseridas as “formas e os motivos que lhes dão sua estrutura e as competências ou expectativas dos públicos que delas se apoderam”. É possível que, além da conversão de pessoas e da apresentação do movimento a um considerável público, o uso da imagem de Harrison pode ter dado mais credibilidade ao movimento. No entanto, as possibilidades de sentido são amplas, já que “sempre, também, a recepção inventa, desloca, distorce”, como sugere Chartier³⁸.

Ao longo do tempo, George Harrison continuou sendo uma referência para o movimento Hare Krishna. Atualmente, a Bhaktivedanta Book Trust (BBT) Brasil, editora oficial dos livros de Prabhupada ligada à ISKCON, mantém um *site* da revista *Volta ao Supremo*³⁹ na qual são publicados diversos artigos sobre a consciência de Krishna. O *site* conta com três artigos específicos sobre a relação de George Harrison com o movimento Hare Krishna. Há um artigo sobre o disco lançado com os devotos, já citado⁴⁰. Os outros dois artigos utilizam trechos de uma entrevista de George Harrison ao seu amigo Mukunda Goswami publicadas pela BBT em livro, também já citado⁴¹. Num artigo, o *site* da revista havia disponibilizado um trecho da entre-

36 *Id.*, 2002. p. 10.

37 *Id.*, 1994. p. 107.

38 *Ibid.*

39 Prabhupada começou a publicar a revista *Back to Godhead* na Índia. Quando estabelece seu movimento no Ocidente, dá continuidade às publicações com o apoio dos discípulos no mundo todo.

40 TOMASI, Eliton. **Chanty and be happy**: a história do álbum. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/criticas/critica-musical/chant-and-be-happy-a-historia-do-album/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

41 PRABHUPADA. **Cante e seja feliz**. São Paulo: Editora B.B.T., 1983. p. 14. Entrevista concedida a Mukunda Goswami.

vista em que George fala sobre o canto do *maha mantra Hare Krishna*⁴². Em outro, concede um fragmento em que ele discorre sobre a *prasadam*, o alimento espiritualizado utilizado pelos devotos, que é parte fundamental da Consciência de Krishna⁴³. Há ainda mais um artigo⁴⁴ que destaca a parte em que George fala sobre algumas canções devocionais, que se referem a elementos do Vaishnavismo⁴⁵.

Uma reportagem do *site da BBC Brasil*, de março de 2002, destaca a importância de George Harrison para o movimento Hare Krishna⁴⁶. A matéria enfatiza a criação, pelos devotos Hare Krishna, de um jardim em memória a George Harrison e cita a ocasião da morte do músico em que foi “cremado dentro de um caixão de madeira, respeitando os rituais do grupo Hare Krishna, do qual o músico se tornou um dos seguidores”. Depois de um breve histórico da relação de George Harrison e dos Beatles com a Índia, a matéria novamente qualifica George Harrison como um devoto Hare Krishna ao afirmar que “depois de se tornar um dos seguidores do Hare Krishna, George Harrison fez várias referências ao movimento em suas músicas”. O texto traz também palavras do diretor da ISKCON em Calcutá, na Índia, Dayaram Das, ressaltando a contribuição de George Harrison para o movimento: “Vamos fazer este jardim para George Harrison em Mayapur para comemorar a contribuição que ele deu a nossa fé divulgando as mensagens de Krishna através da música”.

A biografia de George Harrison, de autoria de Joshua Greene, já citada, também foi utilizada pelo movimento Hare Krishna no sentido de associar o músico à denominação religiosa. Muitas obras biográficas foram escritas sobre os *Beatles* e, pelo sucesso estrondoso do grupo, seus integrantes também foram alvo dos trabalhos de vários biógrafos. No caso de George Harrison, sua história de vida foi escrita por

42 HARRISON, George. **O cantar de Hare Krishna** [entrevista]. Vonta ao Supremo [online]. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/entrevistas/entrevistas-com-outros-convidados/o-cantar-de-hare-krishna/>. Acesso em: 10 jan. 2019.

43 Revista *Volta ao Supremo*. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/entrevistas/entrevistas-com-outros-convidados/prasada-o-alimento-espiritual-de-george-harrison-e-de-toda-alma-afortunada/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

44 HARRISON, George. Músicas para Krishna: George Harrison fala sobre suas composições devocionais. **Revista Volta ao Supremo**. 2016. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/entrevistas/entrevistas-com-outros-convidados/musicas-para-krishna-george-harrison-fala-sobre-suas-composicoes-devocionais/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

45 Ver: VIOLIN, Marcelo H. **Cante e seja feliz: George Harrison e o movimento Hare Krishna, 1966-1973**. 2013. 65 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013. Ver também: VIOLIN, Marcelo H. **Hari's son: uma interpretação histórica das canções devocionais de George Harrison de 1970 a 1973**. 2017. 129 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

46 BBC Brasil. **George Harrison vai ser homenageado na Índia**. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/cultura/020326_harrison.shtml. Acesso em: 20 nov. 2018.

autores tais como Dale Allison⁴⁷, Belmo⁴⁸, Marc Shapiro⁴⁹, Alan Clayson⁵⁰ e Simon Leg⁵¹. Sua esposa, Olivia Harrison, também escreveu uma biografia intitulada *Living In The Material World*, lançada em 2011, e o próprio Harrison escreveu uma autobiografia, *I, Me, Mine*, publicada em 1980. Gary Tiller escreveu *A Biografia Espiritual de George Harrison – O Místico entre os Trabalhadores* (2012) e Joshua Greene apresentou sua versão da vida de Harrison em *Here Comes The Sun: A Jornada Espiritual e Musical de George Harrison* (2015)⁵².

Lembrar e esquecer: George Harrison e as biografias

A biografia escrita por Joshua M. Greene, *Here Comes The Sun: A Jornada Espiritual e Musical de George Harrison*, foi lançada originalmente em 2006 nos Estados Unidos. A edição em português foi publicada no Brasil em 2015 pelo coletivo editorial Relighare, que tem ligação com a BBT e a Sankirtana Books, editora que distribui livros da BBT no Brasil e de autores do movimento Hare Krishna. Greene foi um dos primeiros devotos ocidentais de Prabhupada, o mestre que difundiu o movimento. Na tradição Hare Krishna, após a iniciação, o devoto recebe um nome em sânscrito, considerado um nome espiritual. O “nome Hare Krishna” de Greene é Yogesvara Dasa. Greene esteve presente na gravação do disco *Chant and Be Happy: The London Radha-Krishna Temple*, produzido por George Harrison com os devotos do templo de Londres. Greene viveu cerca de treze anos em *ashrams*⁵³ da Índia e Europa quando, em 1982, retornou para Nova York, sua cidade natal, onde produziu filmes infantis para a Disney.

Greene é jornalista e estudou literatura comparada em Paris. Escreveu alguns livros além da biografia de George Harrison. Seu livro, *Testemunha: Vozes do Holocausto*, virou um documentário da TV PBS e Discovery Channel. O jornal *New York Times* o

47 ALLISON, Dale. **The love there that's sleeping**: the art and spirituality of George Harrison. Nova York: Continuum, 2006.

48 BELMO. **George Harrison**: his words, wit & wisdom. Canadá: Belmo Publishing, 2002.

49 SHAPIRO, Marc. **Behind sad eyes**: The life of George Harrison. Nova York: St Martin's Press, 2002.

50 CLAYSON, Alan. **The quite one**: the life of George Harrison. [S. l.] Sanctuary Publishing, 2003.

51 LENG, Simon. **The music of George Harrison**: while my guitar gently weeps. Londres: [s. n.], 2003.

52 No primeiro capítulo da dissertação de mestrado de minha autoria, citada anteriormente, problematizei o uso da biografia como fonte para o historiador.

53 Na antiga Índia, era um eremitério hindu onde os sábios viviam em paz e tranquilidade no meio da Natureza. Hoje, o termo *ashram* é normalmente usado para designar uma comunidade formada intencionalmente com o intuito de promover a evolução espiritual dos seus membros, frequentemente orientados por um místico ou líder religioso.

definiu como “um contador de histórias... que traça caminhos para a iluminação”⁵⁴. Também escreveu um livro sobre o *Bhagavad-Gita*, uma das principais escrituras sagradas do movimento Hare Krishna, com o título de *Gita Wisdom: uma Introdução ao Texto Essencial do Yoga da Índia*, e é autor de uma biografia sobre Prabhupada. Atualmente, leciona no Departamento de Religião da Hofstra University, em Nova York, e coordena um núcleo de estudos sobre a filosofia Hare Krishna na Escola de Yoga Jivamukti.

Provavelmente o que levou Greene a escrever a biografia de George foi a relação entre a sua opção religiosa e a do músico, uma vez que, ao que parece, o foco de Greene em sua biografia é a construção da imagem de um George Harrison espiritualizado, fazendo com que praticamente todas as situações vivenciadas pelo músico encaminhem o leitor no sentido de levá-lo a pensar que ele estava “eleito” para ser um músico espiritualizado e, neste sentido, um propagador do movimento Hare Krishna.

Na ocasião do lançamento, o livro foi divulgado pelo movimento Hare Krishna. No *site* oficial da ISKCON Brasil há uma matéria exclusiva sobre o lançamento da obra, frisando o lado espiritual de George Harrison ligado ao movimento e algumas informações sobre Joshua Greene⁵⁵. A notícia também indica o livro no *site* da Sankirtana Books, editora ligada ao movimento. O livro pode ser encontrado na loja virtual Sankirtana Shop, que comercializa diversos produtos relacionados à prática devocional Hare Krishna⁵⁶. O *site* oficial da ISKCON também publicou uma matéria sobre o tributo à George Harrison organizado por Greene, um musical em que narra a vida de George Harrison, ressaltando sua espiritualidade com enfoque na relação com o movimento Hare Krishna⁵⁷. Um *blog* de um devoto Hare Krishna, intitulado *Diário Hare Krishna*, também divulgou o livro⁵⁸.

A página no Facebook da fazenda Nova Gokula, comunidade rural da ISKCON brasileira, localizada em Pindamonhangaba, fez várias postagens ligando George Harrison ao movimento. Numa delas, destaca a recomendação da biografia de Greene por Zé Lennon, produtor cultural e presidente-fundador do The Beatles Fan Club Brazil⁵⁹. Em outro momento, faz propaganda da obra de Greene apresentando a

54 Disponível em: <http://www.atma.org/the-author/>. Acesso em: 10 fev. 2017.

55 ISKCON Brasil. Disponível em: <http://www3.iskcon.com.br/noticias/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

56 Sankirtana Shop. Disponível em: <https://www.sankirtana.com.br/br/produto/2113/here-comes-the-sun/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

57 ISKCON. Disponível em: <https://www.iskconnews.org/yogesvara-dasas-george-harrison-tribute-returns-to-new-york,6427/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

58 *Blog Diário Hare Krishna*. Disponível em: <https://diarioharekrishna.blogspot.com/2016/01/aclamada-biografia-de-george-harrison.html>. Acesso em: 20 nov. 2018.

59 Disponível em: <https://www.facebook.com/FazendaNovaGokula/posts/1066229353440916>. Acesso em: 20 nov. 2018.

indicação do guitarrista Peter Frampton⁶⁰. Há também uma publicação de uma promoção da Sankirtana Shop sobre a biografia⁶¹ e outra sobre um artigo já citado no site da revista *Volta ao Supremo*, em que George Harrison fala sobre suas composições devocionais⁶².

Desde sua fundação até os dias atuais, o movimento Hare Krishna de Prabhupada se apropriou da imagem de George Harrison de diversas formas. Atualmente, a imagem de George Harrison como um devoto Hare Krishna parece agradar o movimento, seja para lhe dar credibilidade ou legitimidade. No entanto, George Harrison pode ser definido como um buscador espiritual, que ao longo da vida integrou e resignificou diferentes práticas religiosas que teve contato. Não houve exclusividade por parte do músico diante das vertentes espirituais que passaram a fazer parte de sua vida.

George Harrison teve contato com o cristianismo na infância. Ao que parece, também tinha pouco interesse pela religião nessa fase da vida. Harold, seu pai, era um anglicano pouco fervoroso e Louise, sua mãe, mantinha costumes católicos. George disse que no seu bairro os padres coletavam dinheiro e erigiram uma enorme igreja com as doações. Considerava que havia muita hipocrisia, pois todos ficavam bêbados para depois irem à igreja recitar três salve-rainhas, um pai-nosso e deixar cinco centavos de esmola⁶³. Em outro momento George disse: “Eu fui criado como católico [...] mas mesmo na infância eu não compreendia a afirmação de que Jesus era o único filho de Deus, quando na verdade todos nós somos”⁶⁴. Para Greene:

O jovem George admirava que Cristo morrera pelo pecado dos outros, mas pensava o quão irônico era ver *pubs* situados na frente de cada igreja da cidade. “Que conveniente”, pensava. As pessoas podiam se embriagar, atravessar a rua e fazer as pazes com suas consciências por cinco libras sobre o prato de dízimo. Em sua primeira comunhão, então com 11 anos, ele já estava suficientemente desiludido e evitou a confirmação, decidindo que ele “confirmaria depois” para si mesmo⁶⁵.

60 Disponível em: <https://www.facebook.com/FazendaNovaGokula/posts/a-jornada-espiritual-e-musical-de-george-harrison-adquira-aqui-o-seueu-tenho-boa/1030285023702016/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

61 Disponível em: <https://www.facebook.com/FazendaNovaGokula/photos/a.297385756991950/1849633921767118/?type=1&theater>. Acesso em: 20 nov. 2018.

62 Disponível em: <https://www.facebook.com/FazendaNovaGokula/photos/a.297385756991950/1263222643741585/?type=1&theater>. Acesso em: 20 nov. 2018.

63 THE BEATLES. **Antologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

64 GREENE, *op. cit.* p. 23-24.

65 *Ibid.* p. 24.

Ao levar em conta as palavras de Greene, é possível pensar que a postura de George em relação à religião cristã na infância tenha influenciado sua simpatia por uma formação espiritual e seu posterior interesse pela espiritualidade indiana, embora não seja possível afirmar esta ideia com relativa margem de certeza. No entanto, o cristianismo irá acompanhar George que, mesmo após o contato com a religiosidade indiana, parece não ter rompido com a base cristã adquirida na infância, ressignificando suas práticas espirituais a partir do contato com as religiões da Índia. De acordo com Michel de Certeau:

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização⁶⁶.

George Harrison se apropria da filosofia do movimento Hare Krishna em muitas de suas composições na carreira solo, reconfigurando sua religiosidade a partir de novos sentidos resultantes da articulação entre o cristianismo e as diferentes concepções religiosas indianas, como os ensinamentos dos mestres espirituais Prabhupada, Yogananda, Vivekananda, Maharishi, entre outros.

George e sua esposa na época, Pattie Boyd, viajaram para a Índia em 1966. Ravi Shankar⁶⁷ havia apresentado George com o livro *Raja Yoga* de Vivekananda, que ficou conhecido no Ocidente pela sua presença no Parlamento Mundial das Religiões, em 1893, em Chicago. Lá, ele discursou para líderes religiosos e apresentou o hinduísmo, combatendo preconceitos. George, ao que parece, encontrou nesse livro a base da filosofia e da espiritualidade védica. Segundo Tillery⁶⁸, George e Pattie ficaram na Índia por cinco semanas recebendo instruções de yoga. George também praticou sitar. Eles também visitaram a cidade de Vrindavana que, de acordo com a tradição *vaishnava*, é o lugar onde Krishna viveu na Terra.

Outro livro que Ravi deu a George e que também causaria impacto em sua vida foi *Autobiografia de um Yogi*, de Paramahansa Yogananda. George depois escreveu que “no momento em que olhei para a foto de Yogananda na capa do livro, seus olhos me atravessaram diretamente e desde esse dia estou sob o feitiço de Yoganan-

66 CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes do Fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1990. p. 40.

67 Compositor e músico indiano. George Harrison se interessou pela música indiana depois de ver músicos indianos tocando sitar nas filmagens de *Help*. Shankar o ensinou a tocar o instrumento e se tornaram amigos. Shankar também contribuiu para o interesse de George pela espiritualidade indiana.

68 TILLERY, *op. cit.* 2012.

da”⁶⁹. Nesse livro, Yogananda relata uma série de experiências místicas e eventos sobrenaturais. Yogananda foi para os Estados Unidos para divulgar a *Kriya Yoga*, vertente do yoga do qual fazia parte e que consiste na “união com Deus” e “libertação da alma” por meio de técnicas de meditação. George Harrison gravou uma música para Yogananda intitulada *Dear One*, lançada no álbum *Thirty Three & 1/3*, de 1976. Ele também apoiou a instituição de Yogananda, a *Self Realization Fellowship*.

Tillery enfatiza o impacto que Yogananda causa na espiritualidade de George, reservando um capítulo inteiro em sua biografia sobre o mestre indiano e outros gurus da sua linhagem. Greene aborda essa questão de uma forma discreta, provavelmente devido às suas opções espirituais, por ser devoto do movimento Hare Krishna. No entanto, os dois autores não economizam palavras sobre a fase dos primeiros contatos do músico com a Índia, onde, ao que parece, começou sua jornada espiritual de forma mais efetiva.

Os biógrafos Greene e Tillery, já citados, dão grande importância para a relação de George com Maharishi⁷⁰ e para o período em que esteve com os *Beatles* na Índia. Provavelmente os biógrafos consideram isso como fundamental para a espiritualização de George. No entanto, parece que eles estabelecem o contato com Maharishi e as visitas à Índia como um marco da espiritualidade de George Harrison, como que se tivesse rompido com o “antigo George”. George Harrison não renegou suas crenças anteriores como o cristianismo, presente em sua vida desde a infância, apesar de demonstrar que não concordava com as práticas da Igreja. Na época em que estava se aprofundando na meditação e nos ensinamentos de Maharishi, George escreveu uma carta para sua mãe, reproduzida a seguir:

Querida mãe, obrigado pela sua última carta. E se é algum conforto, não se preocupe comigo ou não pense nada negativo sobre Maharishi. Porque ele não é falso. As besteiras que escrevem sobre ele é que são falsas. Ele não está pegando o nosso dinheiro. Só está nos ensinando como entrar em contato com Deus. E como Deus

69 *Ibid.* p. 66.

70 Maharishi Mahesh Yogi, guru indiano que fundou o movimento de Regeneração Espiritual, onde ensinava uma prática espiritual que chamava de meditação transcendental. George conheceu Maharishi por intermédio de sua esposa na época, Pattie Boyd, que insistiu para que ele fosse com ela a uma palestra do guru. Ao final do evento, Maharishi convidou-os para participarem de um retiro no País de Gales. Logo após este retiro, Maharishi anunciou que organizaria um outro em seu espaço em Rishikesh, na Índia. George convidou um grupo de amigos para se juntar a ele e Pattie no retiro, inclusive os outros membros dos *Beatles*. Em fevereiro de 1968, o grupo chegava ao bangalô de Maharishi. Paul e Ringo vão embora antes de George e John. No entanto, um amigo de John que estava com eles, Alex Mardas, adverte-os de que o guru havia flertado com uma jovem aluna. Esse acontecimento os desiludiu, principalmente a John, que depois escreve uma canção sobre o episódio intitulada *Sex Sadie*. Apesar da versão de Alex sobre Maharishi nunca ter sido provada, George também decide partir e, após o ocorrido, permaneceu por apenas mais alguns dias na Índia. George Harrison não deixou para trás o que aprendeu com Maharishi e o encontrou algumas vezes ao longo da vida.

não se divide em diferentes seitas como os líderes religiosos fazem por seus preconceitos, isso não afeta minha dedicação ao Sagrado Coração. Só fortalece. Vamos ajudar a espalhar esse ensinamento para que todos o alcancem. E as novas gerações cresçam tendo esse direito em vez de atravessar a ignorância que parece dominar tudo e todos no momento, fazendo-a achar que é misticismo ou algo estranho ou magia negra. Não pense que deixei meu rock porque não deixei. Mas agora amo você e a todos mais do que nunca. Então não é assim tão mau, é?⁷¹.

Ao levar em conta as palavras de George para sua mãe, é possível sugerir que o músico tenha agregado a meditação em sua vida ao mesmo tempo em que atualizava suas crenças anteriores. Quando George escreve que “isso não afeta minha dedicação ao Sagrado Coração, só fortalece”, provavelmente ele se refere a Jesus, mostrando que não rompeu com a religiosidade que tinha até encontrar Maharishi. A passagem evidencia também que, para ele, havia ressonância entre os ensinamentos de Jesus e de Maharishi, fazendo com que conciliasse as novas percepções com as antigas. A passagem em que diz “Deus não se divide em diferentes seitas como os líderes religiosos fazem por seus preconceitos” parece remeter à atitude que tinha perante as contradições que presenciou na Igreja Católica quando criança. Ao mesmo tempo em que diz que “a ignorância parece dominar a tudo e todos no momento”, o músico revelava um preconceito ao utilizar a expressão “magia negra”, provavelmente presente no discurso religioso tradicional.

Outra passagem da carta de George para sua mãe que merece destaque é quando ele escreve “vamos ajudar a espalhar esse ensinamento para que todos o alcancem. E que as novas gerações cresçam tendo esse direito em vez de atravessar a ignorância que parece dominar tudo e todos no momento, fazendo-a achar que é misticismo ou algo estranho ou magia negra”. Aqui transparece sua intenção em levar a mensagem de Maharishi para as pessoas, quando já era um músico de sucesso e provavelmente usava o mercado fonográfico e sua fama para atingir seu objetivo.

Em *My Sweet Lord*, um dos maiores sucessos de sua carreira solo, George Harrison articula diferentes facetas de sua religiosidade, ressignificada pelas vertentes espirituais como o cristianismo e práticas do hinduísmo⁷².

O último disco da carreira solo de George Harrison, *Brainwashed*, foi lançado após a sua morte em 2001. A canção-título do álbum expressa a devoção a Krishna

71 SCORSESE, Martin. **George Harrison**: Living in the material world. Documentário, 208 min, 2011.

72 Sobre a religiosidade de George Harrison expressada em *My Sweet Lord*, ver: VIOLIN, *op. cit.*, 2017. p. 79-86. Sobre o termo hinduísmo, ver: VALERA, Lucio. **A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa)**: um estudo do Bhakti-rasāmṛta-sindhu de Rūpa Gosvāmī. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

que George Harrison teve por toda a vida desde que conheceu Prabhupada e mostra que, mesmo sendo um devoto de Krishna, não abandonou a religiosidade indiana anterior ao contato com o movimento Hare Krishna. Vivekananda e Maharishi, que o inspiraram, baseavam-se nos ensinamentos de Shankara. Na canção, George Harrison insere um mantra de devoção a Shiva⁷³, divindade que, segundo a tradição que segue os ensinamentos de Shankara, encarnou na forma do guru.

George Harrison viveu num período em que o rock e as filosofias orientais eram bem recebidos pelos jovens da contracultura. É imprescindível o entendimento da relação de Harrison com a Filosofia *vaishnava*, de como entrou em contato com ela e da atuação de Prabhupada, mestre do movimento Hare Krishna, para o envolvimento e aprofundamento de George com esta Filosofia. Igualmente relevante é a compreensão dos usos que o movimento fez e faz da imagem de George Harrison como um devoto de Krishna, além de entender como o músico ressignifica as diversas religiosidades com as quais tem contato durante a vida.

Ao que parece, conforme procuro demonstrar, George Harrison, ao entrar em contato com o movimento Hare Krishna, não rompeu com as religiosidades que adquiriu ao longo da sua vida: o cristianismo presente na infância, a Filosofia “Impersonalista” de Vivekananda e Maharishi, os ensinamentos de Yogananda parecem continuar ecoando ao mesmo tempo em que o músico se aprofunda na filosofia do movimento Hare Krishna e incorpora isso em letras de suas composições.

73 *Namah Parvarti Pataye Hara Hara Mahadev/ Shiva Shiva Shankara Mahadeva/ Hara Hara Hara Hara Mahadeva.*

REFERÊNCIAS

ALLISON, Dale. **The love there that's sleeping**: the art and spirituality of George Harrison. Nova York: Continuum, 2006.

BELMO. **George Harrison**: his words, wit & wisdom. Canadá: Belmo Publishing, 2002.

BHAGAVAD-GITA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. **Bhagavad-gita como ele é**. São Paulo BBT, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes do Fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

CHARTIER, R. À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, R. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-114, 1994.

CHARTIER, R. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CHARTIER, R. **Do palco à página**: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados – Instituto de Estudos Avançados**, USP, São Paulo, v. 5, n. 11, jan./abr. 1991.

CLAYSON, Alan. **George Harrison**. [S. l.]: Sanctuary Publishing, 2003.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. **Contracultura através dos tempos**: do mito de prometeu à cultura digital. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

GOSVAMI, S. D. **Prabhupada**: um santo no século XX. São Paulo: BBT, 1995.

GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. **Srila Prabhupada Lilamrta**. Plantando a semente. São Paulo: BBT, 1986.

GREENE, Joshua. **Here comes the sun**: a jornada espiritual e musical de George Harrison. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial Relighare, 2015.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1989.

LENG, Simon. **The music of George Harrison**: while my guitar gently weeps. Londres, 2003.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **O que é contracultura**. São Paulo: Nova Cultural: Braziliense, 1986.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. **Cante e seja feliz**. São Paulo: Editora B.B.T., 1983.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. **Em busca da liberação**. São Paulo: BBT, 1981.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. **Krishna**: a puprema personalidade de Deus. São Paulo: BBT, 1977.

ROSZAC, Theodore. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972.

SCORSESE, Martin. **George Harrison**: living in the material world. Documentário, 208 min, 2011.

SILVEIRA, Marcos Silva da. Max Weber e o movimento Hare Krishna. *In*: SIQUEIRA, D.; Lima, R. B. de. **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro, 2003.

THE BEATLES. **Antologia**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2001.

TILLERY, Gary. **A biografia espiritual de George Harrison: o místico entre os trabalhadores**. São Paulo: Madras, 2012.

VALERA, Lucio. **A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa): um estudo do Bhakti-rasāmṛta-sindhu de Rūpa Gosvāmī**. 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG, 2015.

VIOLIN, Marcelo H. **Cante e seja feliz: George Harrison e o movimento Hare Krishna, 1966-1973**. 2013. 65 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

VIOLIN, Marcelo H. **Hari's son: uma interpretação histórica das canções devocionais de George Harrison de 1970 a 1973**. 2017. 129 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

SITES CONSULTADOS

ATMA. Disponível em: <http://www.atma.org/the-author/>. Acesso em: 10 fev. 2017.

DIÁRIO Hare Krishna [Blog]. Disponível em: <https://diarioharekrishna.blogspot.com/2016/01/aclamada-biografia-de-george-harrison.html>. Acesso em: 20 nov. 2018.

FAZENDA Nova Gokula. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/FazendaNovaGokula/posts/1066229353440916>. Acesso em: 20 nov. 2018.

ISKCON. Disponível em: <https://www.iskconnews.org/yogesvara-dasas-george-harrison-tribute-returns-to-new-york,6427/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

ISKCON Brasil. Disponível em: <http://www3.iskcon.com.br/noticias/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

PRABHUPADA. **A vida de um devoto puro de Krishna**. Londres. Documentário. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qAoyy2kHNaQ>. Acesso em: 20 nov. 2018.

PRABHUPADA. **Carta escrita para George Harrison**. Disponível em: <http://krishna.org/srila-prabhupada-writes-to-george-harrison/>. Acesso em: 8 nov. 2018.

PRABHUPADA books. **Conversas entre George Harrison e Prabhupada**. Disponível em: <http://www.prabhupada-books.de/happy-chant/son-of-hari.html>. Acesso em: 8 nov. 2018.

SANKIRTANA Shop. Disponível em: <https://www.sankirtana.com.br/br/produto/2113/here-comes-the-sun/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

VOLTA ao Supremo. Disponível em: www.voltaaosupremo.com. Acesso em: 20 nov. 2018.

CAPÍTULO 9



Hatha Yoga e movimento Hare Krishna no Brasil: histórias entrecruzadas

Maria Lucia Abaurre Gnerre¹

Ao falarmos da história do movimento Hare Krishna enquanto importante ramo da tradição Vaishanva da Índia, cujas origens remetem ao Vaishnavismo Gaudiya de Caitanya Mahaprabhu – sábio que viveu em Bengala no século XV² –, e da história do Hatha Yoga, enquanto um capítulo específico de um sistema prático-filosófico-devocional e multifacetado que compõe um dos seis *darshanas* reconhecidos pelo hinduísmo tradicional, não estamos falando de duas tradições essencialmente distintas, seja em termos práticos ou filosóficos.

Afinal, a prática devocional (*bhakti*), que representa o coração desta primeira tradição, é também considerada como um ramo do Yoga, e, no centro do próprio *Bhagavad Gita*, os ensinamentos de Krishna ao *pandava* Arjuna são também ensinamentos de *yoga* enquanto disciplina da mente, do corpo e das ações. Ou seja, a *Gita* foi historicamente incorporada como uma página fundamental da própria história do Yoga por conter ensinamentos e concepções do próprio Deus encarnado Krishna a respeito do que seria o *Yoga* superior, como nos lembra um dos mais reconhecidos iogues do século XX – Paramahansa Yogananda³.

1 Professora associada do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutora em História Social pela Universidade de Campinas (Unicamp).

2 A este respeito, cf VALERA, Lúcio. **A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa)**: um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Goswami. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

3 A este respeito, cf YOGANANDA, Paramahansa. **A yoga do Bhagavad Gita**. Los Angeles: Self Realization Fellowship, 2009.

Por sua vez, o próprio *Yoga Sutra* de Patañjali, considerado como texto fundador da tradição do *Yoga* enquanto *darshana*, estabelece uma série de disciplinas e preceitos éticos que merecem análises comparativas criteriosas e aprofundadas em relação à própria *Bhagavad Gita*. Embora consideremos de profunda relevância o desenvolvimento desta análise comparativa, compreendemos também que esta tarefa transcenderia as fronteiras propostas para este capítulo, cujo objetivo foca na análise específica da relação entre Hatha e Bhakti Yoga no contexto brasileiro. Todavia, o que podemos dizer de forma preliminar é que não observamos, entre estes dois textos centrais da tradição hindu, divergências profundas entre os ensinamentos de Krishna e de Patañjali a respeito do *yoga*. Assim, tais textos podem, na verdade, ser vistos como complementares, permitindo aos praticantes a compreensão de diferentes aspectos da tradição do Yoga. Por isso, consideramos muito difícil o estabelecimento de uma dissociação histórico-conceitual clara e relevante entre essas tradições a partir de suas origens indianas.

No entanto, sobretudo no contexto da segunda metade do século XX, quando a presença de tais tradições se intensifica no Ocidente, dentro do contexto de movimentos sociais como a “Nova Era” e a “Contracultura”, observamos que nem sempre seus caminhos permanecem unidos. Na verdade, os rumos que o Yoga toma no Ocidente, sobretudo na forma de Hatha Yoga⁴, e os rumos que o Bhakti Yoga toma no Ocidente, se desenvolvendo de forma significativa através da ISKCON (*International Society for Krishna Consciousness*), passam a ser, em alguns momentos, profundamente distintos – especialmente nas décadas de 70 e 80 do século passado.

Assim, nossa proposta aqui é analisar um pouco da história destes diálogos, aproximações e distanciamentos entre a ISKCON e o Hatha Yoga no contexto brasileiro, observar indícios de encontros e desencontros de tais tradições nas últimas décadas, bem como seus intercâmbios contemporâneos. Para isso, uma breve introdução histórica de ambos os movimentos nos parece apropriada para que, ao fim do texto, possamos estabelecer nossas próprias considerações sobre tais diálogos.

4 Sobre a história e o conceito da Hatha Yoga e como este se desenvolve no Ocidente, conferir SINGLETON, M. **Yoga body**: the origins of modern posture practice. Nova York: Oxford University Press, 2010; e GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Gheranda Samhitā: corpo e libertação na tradição do Hatha Yoga. **Revista Numem**, v. 14, n. 2, p. 219-246, 2011. Disponível em: <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/numem/article/view/21809>. Acesso em: 1 abr. 2019.

A chegada das “novas” espiritualidades hindus na sociedade brasileira

Conforme dissemos anteriormente, tanto o Yoga quanto a ISKCON têm raízes em tradições de origens milenares e não podem ser considerados como “novos” na Índia, por exemplo. No entanto, tendo em vista que tais movimentos se desenvolvem no Brasil a partir de meados do século XX, quando já existe aqui uma configuração socioreligiosa que se origina em tempos coloniais, torna-se possível, neste contexto, falar de tais tradições como “novos movimentos religiosos” – adotando aqui a complexa definição do termo desenvolvida por Silas Guerriero⁵.

Afinal devemos observar que estas tradições ganham identidades próprias em nosso contexto social e se reconfiguram, em certa medida, de acordo com características próprias de uma identidade cultural-nacional brasileira⁶. Tais características próprias podem ser observadas em práticas sociais de diversas naturezas, englobando desde hábitos alimentares até formas de expressão corporal e concepções de caráter espiritual por exemplo.

Chegada do Yoga ao Brasil

Os primórdios da história do Yoga no Brasil remetem à década de 40 do século passado. Embora possamos observar nos anos 60 em diante um período de maior expansão da prática na sociedade brasileira através da publicação das primeiras obras nacionais sobre o tema (o que consideramos um marco significativo para falarmos de uma “Yoga brasileira”), o marco de origem da prática no Brasil corresponde ao momento da Segunda Guerra Mundial.

Em texto de nossa autoria⁷ observamos justamente o percurso histórico destes primeiros encontros (e desencontros) entre o Yoga e a sociedade brasileira. Iniciamos tal texto observando justamente que, “embora não tenhamos respostas precisas sobre alguns dos capítulos iniciais da trajetória do Yoga no Brasil”, seria possível

5 GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

6 Para uma perspectiva crítica acerca deste conceito de identidade nacional, como se configura historicamente no Brasil, cf. GNERRE, Maria Lucia Abaurre. **A forma e a nação**: estilo historiográfico em formação do Brasil contemporâneo. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas/SP, 2001.

7 GNERRE, Maria Lucia Abaurre; ZICA, Matheus da Cruz e. Índia “Ocidental”, China “Tropical”: uma espiritualidade do corpo como elemento propiciador de encontros culturais no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 789-826, jul./set. 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n43p789>. Acesso em: 28 mar. 2019.

elencar algumas das cenas que consideramos relevantes para a compreensão de nosso “Ióga” peculiar⁸.

Não vamos trazer para o âmbito do presente capítulo um aprofundamento das discussões já apresentadas no referido artigo. No entanto, é importante dizer que, em nossa pesquisa a respeito do tema, bem como no trabalho de Raphael Lugo Sanchez⁹, três fases distintas na história do Yoga no Brasil foram estabelecidas – não como períodos estanques que coincidem com rupturas profundas entre si, mas sim como tendências diferentes, porém interligadas, dentro de uma mesma continuidade histórica.

Assim, de acordo com essa periodização, teríamos a fase inicial da chegada da prática no Brasil (ou sua fase de “origem”), no período que coincide com a chegada dos primeiros mestres de Yoga no Brasil, cerca de duas ou três décadas depois de grandes mestres indianos aportarem nos Estados Unidos e Europa¹⁰. A determinação da data do primeiro mestre de Yoga a chegar ao Brasil será sempre um ponto polêmico, assim como são todos os pontos de origem que a História busca estabelecer com precisão.

Porém, a questão que desejamos ressaltar aqui não é uma afirmação de uma figura que teria sido precisamente “o primeiro mestre”. O que buscamos ressaltar nesse ponto inicial da trajetória do yoga no Brasil é que sua “narrativa de origem” não tem como cerne a migração de um iogue indiano para o país (como ocorre nos EUA e Europa), mas sim a migração de um mestre francês que, no contexto das guerras que varriam a Europa, resolveu migrar para a América do Sul após extensas peregrinações pela Índia:

Para Cordeiro (2013), a semente do Yoga brasileiro foi plantada pelo francês Swami Asuri Kapila, que chegou ao Uruguai em 1936 e, nesse mesmo ano, teria viajado para Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Antes disso, em 1932, Kapila fundou na França o Ramana Ashram – Escola Internacional de Yoga, cujos ideais estavam pautados no entendimento do Yoga Integral postulado por Sri Aurobindo. Estabelecido no Uruguai, passou a ensinar e disseminar seus conhecimentos através de conferências e de cursos de formação. Segundo a referida autora, um de seus discípulos esteve no Brasil em 1947, quando participou de um Congresso no Rio de Janeiro, onde teria discursado para aproximadamente 5.000 pessoas. Tratava-se do francês Leo Alvarez Costet de Mascheville (Sevanda Swami), que cinco anos depois se mudou para o Brasil. Em

8 *Ibidem.* p. 789.

9 Cf SANCHES, Raphael Lugo. **Curar o corpo, salvar a alma**: as representações do yoga no Brasil. Dourados: Ed. UFGD, 2017.

10 A respeito da história destes mestres e sua chegada no Ocidente, cf SINGLETON, *op. cit.*

função disso, Cordeiro (2013) e Caruso (2010, p. 50) consideram Sevananda como precursor no ensino de Yoga no Brasil¹¹.

Assim, podemos afirmar que a figura de Sevananda foi de destaque nesse momento inicial da história do Yoga no Brasil. É interessante notar que, assim como seu mestre, o Swami Asuri Kapila, Sevananda era também seguidor do Yoga Integral de Sri Aurobindo, proeminente mestre indiano que se envolveu, nesse mesmo período, com o processo de independência da Índia, junto a Mahatma Gandhi.

Essa perspectiva do Yoga Integral teria sido estudada no GIDEE (Grupo Independente de Estudos Esotéricos), espécie de universidade espiritual que, conforme se menciona na citação acima, funcionava em Montevideu (Uruguai), mas que não se dedicava exclusivamente ao Yoga: no interior deste grupo, teriam sido também criadas linhas de estudo de yoga, teosofia, budismo, *vedanta*. E, além de debater, o grupo se propôs, também, a difundir, através de palestras, os resultados obtidos com seus estudos. Assim, partindo do Uruguai, missões de membros de GIDEE passaram a percorrer o Brasil (principalmente os estados do Sul) e outros países da América Latina a bordo de uma Kombi, dando palestras sobre questões espirituais, no início dos anos 50. Após esse período de trânsitos e migrações, foi fundado um *Ashram* (espécie de monastério para praticantes de yoga) em Resende, no Rio de Janeiro, na década de 1950¹². Uma segunda fase, de grande difusão e surgimento de figuras icônicas, como os professores Caio Miranda, Hermógenes e DeRose.

Após esta primeira fase de encontro entre o Yoga e a cultura brasileira, outros importantes mestres despontam no cenário nacional, sobretudo no Rio e em São Paulo. Em abril de 1958, Shotaro Shimada (1929-2009), brasileiro de origem nipônica, teria fundado a primeira academia de Yoga no Brasil, em São Paulo, onde denominava os *Pranaiamas* (exercícios respiratórios do Yoga) como “ginástica respiratória”. Tal adaptação na tradução teria ocorrido em função da possível resistência das pessoas em relação ao termo “Yoga”, que remetia a práticas do “misterioso” hinduísmo, uma religião não cristã com milhares de divindades.

No Rio de Janeiro, já havia uma abertura maior para a prática e, no mesmo período, também teria sido fundada uma academia de Yoga pioneira por Jan Pierre Bastiou, que havia sido monge no mosteiro de Sevananda em Resende (RJ). Assim, no fim dos anos 50, registra-se uma primeira etapa de consolidação da presença do Yoga no Brasil, sobretudo nos estados do Sul e Sudeste.

Os anos 60 e, principalmente, os 70 representam o cerne da segunda fase na história do Yoga no Brasil, época em que se registra um crescimento sem precedentes

11 GNERRE, Maria Lucia Abaurre; SANCHES, Raphael Lugo. As representações de Sevananda como pioneiro no campo do Yoga brasileiro. *Revista Cultura Oriental*, v. 2, p. 59-70, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/co/article/view/25631>. Acesso em: 1 abr. 2019.

12 Cf. GNERRE; ZICA, *op. cit.* p. 803.

de publicações sobre o tema. Curiosamente, não são os representantes da contracultura ou do movimento Nova Era os principais mestres e os primeiros autores brasileiros a publicarem livros sobre Yoga. Pelo contrário, são dois membros das Forças Armadas que exercem um papel decisivo para a história do Yoga no Brasil. O primeiro deles é o general Caio Miranda. O segundo, o tenente José Hermógenes. O general Caio Miranda era um oficial do exército e também membro da Sociedade Teosófica do Brasil. Sua porta de entrada no mundo do Yoga teria sido uma obra do autor britânico William W. Atkinson, que escrevia com o pseudônimo de Yogui Ramacharaca. A Teosofia, por sua vez, através das obras de sua fundadora Helena Blavatsky, teve também uma importante atuação para introduzir sua visão do Yoga ao redor do mundo desde o início do século XX.

Essa visão, pautada por uma perspectiva mística e esotérica da tradição, cativou o general Caio Miranda, membro da organização, que também valorizava os aspectos físicos da prática, sobretudo os relacionados à saúde dos pulmões. Há uma série de relatos sobre o referido autor que o descrevem como sendo uma figura carismática, alto, forte, corpo atlético, com voz firme e grave, que era instrutor de Educação Física do Exército Brasileiro¹³.

O que nos interessa notar aqui, em primeiro lugar, é que Caio Miranda, ao ser introduzido na prática das posturas (*asanas*) do Yoga, atuava como professor de Educação Física no Exército Brasileiro. Este dado, associado às suas leituras do Yogue Ramacharaca, que também era um adepto do Yoga como fonte de “corpos saudáveis”, nos dá indícios precisos sobre a presença dos discursos que valorizam o empoderamento do corpo na tradição do Yoga brasileiro e que apresentam o yoga, em primeiro lugar, como prática física nesse contexto urbano dos anos 60.

Nesta mesma época, no entanto, também entrava em cena um personagem central da história do Yoga no Brasil, que nos apresenta a prática a partir de uma ótica de integração com a cultura brasileira, sobretudo em seu aspecto religioso-cultural. Trata-se de José Hermógenes, o professor icônico que, a partir dos primeiros anos da década de 60, estabelece um bem-sucedido diálogo entre o Yoga e o catolicismo brasileiro. No *site* do instituto que leva seu nome, sua biografia resumida é apresentada da seguinte forma: “Um dos precursores do Yoga no Brasil, desenvolveu diversos métodos de terapia holística, escritor de vasta obra, mestre de uma visão espiritual ampla, amorosa e sincretista”¹⁴.

Consideramos relevante o fato de que o próprio discurso oficial sobre o mestre enfatiza seu caráter “sincretista”. Ao contrário dos mestres que o precederam, acreditamos que isso foi sua grande contribuição para a história do Yoga no Brasil:

13 GNERRE; ZICA, *op. cit.*

14 Informações disponíveis em: <http://www.hermogenesyoga.com.br/sobre/>. Acesso em: 28 mar. 2019.

reconhecer o diálogo com a religiosidade brasileira preexistente como algo necessário para que esta prática fosse aqui compreendida.

E este reconhecimento do sincretismo fica bastante claro em sua ampla produção bibliográfica. No ano de 1960, no mesmo ano em que Caio Miranda publicou a primeira obra sobre Yoga escrita em língua portuguesa, *A Libertação pelo Yoga*, Hermógenes também publicou seu primeiro livro: *Autoperfeição com Hatha Yoga*, um clássico que hoje ultrapassa a 50ª edição. A obra apresentava técnicas do Yoga como *pranayamas* (exercícios respiratórios), *ásanas* (posturas psicofísicas), purificações, higiene alimentar, atitude mental, repouso e alguns resultados da Yogaterapia, cujos efeitos foram sentidos e atestados pelo próprio autor, no processo de cura de uma tuberculose aos trinta e seis anos.

Dentre as diversas faces do cristianismo, é sobretudo aquele de caráter franciscano com o qual Hermógenes se sintonizava em suas obras. Não por acaso, o professor se torna célebre por chegar nos congressos de Yoga brasileiros dos anos 70 e 80 cantando a oração de São Francisco em lugar de mantras complicados em sânscrito, e, mais recentemente, suas escolas passam a promover cursos sobre o Yoga de São Francisco. Afinal, dentre os santos católicos, talvez São Francisco seja aquele que mais incorpore o arquétipo do “Yogue renunciante”. E, justamente por isso, o franciscanismo tem sido uma chave importante para a recepção e leitura de diversas tradições orientais que aportam no Brasil¹⁵.

Outro fato importante para compreendermos sua trajetória é que José Hermógenes era também tenente do Exército Brasileiro (lembrando, conforme dissemos antes, que Caio Miranda era general), e na década de 40, atuava na Escola de Instrução Especial do Exército (Realengo/RJ), tendo se reformado como tenente-coronel e, depois disso, tendo finalmente se dedicado ao Yoga de forma integral. Assim, as primeiras cenas do Yoga no Brasil não registram *hippies* ou outros membros de movimentos da contracultura, em belos gramados floridos praticando Yoga. Pelo contrário, são homens de farda que introduzem a prática no Brasil. Mas, à medida que se tornam mestres de Yoga, abandonar a farda parecia ser um passo necessário. Foi neste processo de trocar a farda pelo tapete de Yoga que, em 1962, José Hermógenes funda no Rio de Janeiro a Academia Hermógenes de Yoga, que permanece em atividade até o momento presente.

Neste mesmo momento histórico da década de 60, no qual o Yoga já vem se consolidando e ganhando lugar no campo da espiritualidade brasileira, surge em cena outra figura central de sua história em território brasileiro: o professor DeRose, que estabelece uma nova abordagem sobre Yoga no Brasil e se distancia, em diversos

15 Essa perspectiva franciscana de leitura de tradições orientais pode ser percebida também no Budismo Tibetano do Nordeste. A este respeito, cf SCHENKEL, Klara Maria; GNERRE, Maria Lucia Abaurre. **O lótus e o cactus**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

aspectos, daquela abordagem que vinha sendo proposta por Hermógenes. Ao apresentar-se como praticante do “Yoga dos Antigos”, um yoga baseado em textos sânscritos originais, DeRose marca sua ruptura com a perspectiva de José Hermógenes, que notadamente fazia um esforço de integrar o Yoga à cultura brasileira. O que se segue são incontáveis disputas entre estas duas escolas, seja em jornais, associações e mesmo em instâncias governamentais.

O próprio DeRose se esforçou para produzir seus relatos biográficos, que eram publicados nas páginas iniciais de suas obras. Segundo tais relatos, ele fundou, aos 20 anos de idade, o Instituto Brasileiro de Yoga, também no Rio de Janeiro. Em 1969, DeRose publicou a primeira edição daquele que viria a ser considerado seu livro mais importante, *Prontuário de Yoga Antigo*, no qual introduz o leitor ao seu modelo de Yoga, denominado Swásthya Yôga. Em 1978, DeRose liderou a campanha pela criação e divulgação do primeiro projeto de lei visando à regulamentação da profissão de professor de Yoga. Sob sua influência, surgiram diversos cursos de extensão universitária para a formação de instrutores de Yoga em inúmeras universidades pelo país¹⁶.

Embora a prática de Yoga na Índia esteja associada, desde sua origem, a praticantes do sexo masculino, no Brasil ela foi sendo associada a um universo feminino, ganhando espaço principalmente nas academias de ginástica desde a década de 70. Foi justamente galgando este caminho de transformação no imaginário social que a prática do Yoga no país foi deixando de ser associada a elementos exóticos em nossa sociedade, como os magros *Sadhus* indianos, aos quais nos referimos anteriormente (conceito ainda corrente na década de 60, momento de lançamento das primeiras publicações), e passa, cada vez mais, a ser associada aos belos corpos femininos. A questão de gênero no caso do Yoga brasileiro é um tema importante para um estudo à parte e, sem dúvida, se insere de forma decisiva neste segundo período do desenvolvimento da tradição do Yoga no Brasil. Mas, de forma preliminar, podemos afirmar que corpos femininos em belas posturas serviram de “embaixadores” da prática em território nacional. Nas publicações de DeRose, estes corpos aparecem em diversas posturas ilustrativas, como signo da perfeição estética alcançada pelas mulheres jovens em *asanas* elaborados.

Na verdade, a apresentação do Yoga através de corpos saudáveis e perfeitos, de ambos os gêneros, ganha uma nova dimensão nas obras de DeRose. Boa parte da construção do Swásthya Yôga por DeRose foi pautada na comparação entre “Yôga” e “yôga”. Nestas comparações, o mestre deixa claro que a sua proposta de Yôga seria a mais adequada justamente para pessoas jovens e saudáveis. Deixa claro também que a diferença na pronúncia do termo carregaria consigo uma degeneração da própria prática. O termo original em sânscrito só poderia ser pronunciado de forma corre-

16 DEROSE, Luís Sérgio Álvares. **Prontuário de Yoga antigo**. Rio de Janeiro: Ground, 1985.

ta com “ô” e, sendo assim, representaria um outro tipo de Yoga, muito diverso do “Yóga”¹⁷. Através de sua abordagem do Yoga, DeRose cria uma das maiores franquias de escolas de Yoga do Brasil e ganha uma ampla circulação em meios universitários, inclusive nos quais se disseminam os cursos de formação da instituição por ele fundada, o Uni-Yoga.

O que podemos observar, principalmente a partir dos anos 70, quando se consolida a emergência da figura de DeRose, é um processo de disputas em vários níveis dentro do campo do Yoga, indo desde representações discursivas até ações políticas, como eleger uma data representativa do Yoga ou regulamentar a profissão. Afinal, justamente nos anos 70 se formam associações de Yoga em diversos estados do Brasil e DeRose também começa um processo de formação de federações de Yoga. Há uma densa disputa neste sentido para o exercício de algum tipo de regime de regulamentação sobre as práticas do Yoga em território brasileiro. Mas, sobretudo, há uma disputa entre concepções: de um lado os defensores do inexorável processo de “brasileiramento” do Yoga e, de outro lado, os defensores da preservação de uma “pureza original”. Até hoje tendências deste tipo podem ser identificadas em diversos níveis discursivos e práticos que permeiam a trajetória do Yoga no Brasil. Não nos interessa aqui, obviamente, tomar partido de uma ou outra tendência, mas apenas ressaltar que ambas tiveram sua importância para a história do Yoga em território nacional, configurando entre si uma história de controvérsias cuja cartografia vem sendo desenhada em diversas pesquisas recentes¹⁸.

Já nas décadas seguintes, sobretudo nos anos de 1990, 2000 e até a contemporaneidade, temos aquela que seria uma terceira fase da história do Yoga no Brasil, quando estas polaridades, em certa medida, são atenuadas, num momento em que outras formas de pensar o Yoga e outras escolas entram em cena. Neste período, temos também marcantes lutas políticas para preservar sua diversidade, lutas que culminam na formação da Aliança do Yoga¹⁹ como entidade de resistência. Nesse mesmo contexto, a prática cresce de forma exponencial em termos de adeptos e também na sua divulgação midiática, através de revistas como a *Prana Yoga Journal – Brasil*²⁰.

É neste último período da história do Yoga no Brasil em que localizamos os principais diálogos com a tradição Hare Krishna. E se esta fase contemporânea representa um período de abertura e diálogos, temos, por outro lado, na segunda fase

17 Cf. DEROSE, *op. cit.* p. 28.

18 A este respeito, cf. SANCHEZ, *op. cit.*; e SIMÕES, Roberto Serafim. **O papel dos klesas no contexto moderno do ioga no Brasil**: uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da fisiologia biomédica ocidental. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2015.

19 Este histórico pode ser analisado no *website* oficial desta instituição. Disponível em: <http://www.alianca-doyoga.com.br/>. Acesso em: 28 mar. 2019.

20 Cf. SANCHEZ, *op. cit.*

dessa periodização da história do Yoga no Brasil (sobretudo entre os anos 70 e 80), tendências de distanciamento, conforme também analisaremos a seguir partindo da perspectiva do movimento Hare Krishna.

Chegada do movimento Hare Krishna ao Brasil e seus diálogos com o Yoga

A história do movimento Hare Krishna no Brasil é um tema que será também abordado em outros capítulos desta mesma obra e que foi amplamente discutido na recente dissertação de mestrado de Leon Adan Gutierrez de Carvalho²¹. Em função disso, faremos apenas breves comentários a este respeito, passando já a uma análise da perspectiva deste movimento a respeito do Yoga em suas décadas iniciais.

Segundo Guerriero²², pioneiro nos estudos sobre o tema, o surgimento do movimento Hare Krishna no Brasil se relaciona com outros fenômenos urbanos das décadas de 70 e início dos anos 80, poucos anos após seu início com A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, o *acarya fundador* da ISKCON, aportando em Boston em 1965 e se estabelecendo no Lower East Side de Nova Iorque, o coração da contracultura na época.

E, assim como nos EUA, a ISKCON se insere no Brasil nesse conjunto de movimentos formados basicamente por jovens das camadas médias urbanas, na tentativa de buscar alternativas de vida, sobretudo através de movimentos relacionados à chamada “Nova Era”.

Da mesma forma que a história do Yoga no Brasil, a história do movimento Hare Krishna em território brasileiro vem sendo dividida por seus estudiosos em três momentos:

I. O momento inicial, de 1973 a 1977, caracteriza-se pela existência de grupos isolados que começaram a trazer dos Estados Unidos e da Europa os livros de Prabhupada. Em São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador formaram-se pequenas comunidades. Não havia, ainda, templos com deidades instaladas. A presença desses grupos na sociedade mais ampla era muito tímida e quando saíam para as ruas em pregações, não deixavam de causar espanto e certo distanciamento da sociedade mais ampla.

21 Cf. CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. “**A suave invasão**”: práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, UFRPE, Recife, 2017.

22 GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Rever**, v. 1, n. 1, 2001, p. 44-56. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_guerri.pdf. Acesso em: 1 abr. 2019.

II. Após 1977, já sob a autoridade de Hridayananda, um devoto norte-americano que ficou responsável pela região da Flórida e da América do Sul, a ISKCON do Brasil experimentou um forte avanço. Vários templos surgiram nas capitais e em outras grandes cidades. Foi um período de institucionalização e crescimento²³.

Nesta fase, o crescimento editorial possibilitou uma forte arrecadação de recursos que financiou tanto a manutenção dos templos, como a compra de uma fazenda no interior de São Paulo, construindo ali uma grande comunidade rural (Nova Gokula). A expectativa de devotos e suas lideranças neste período era de um crescimento expressivo que pudesse causar uma mudança em toda a sociedade. Tratava-se de mostrar a todos uma saída para a vida vazia e sem sentido que as pessoas vivenciam na sociedade industrial. Essa saída seria uma espécie de “reencantamento do mundo” por meio da construção de comunidade ecológicas e rurais.

III. Por fim, temos a terceira fase do movimento, que se caracteriza por uma certa diminuição do número de templos: na década de 80, a ISKCON chegou a ter no Brasil 18 templos urbanos além da comunidade rural de Nova Gokula, totalizando 800 devotos que viviam de maneira monástica. Nos anos 90, há uma diminuição dramática. Capitais como Rio de Janeiro e Recife (que chegaram a ter grandes templos em bairros de classe média) deixam de ter seus templos e os devotos são obrigados a devolver os imóveis por falta de pagamento de aluguel²⁴.

No entanto, apesar desse processo, os estudiosos afirmam que, na contemporaneidade, o número total de devotos, incluídos aqueles que não moram nos templos, é maior. Porém, não há mais rituais em que se reúnam todos. Calcula-se que em São Paulo e no Rio de Janeiro existam, em cada uma dessas cidades, por volta de mil devotos de Krishna. No contexto deste capítulo, o que nos interessa observar em relação a esta tradição na contemporaneidade não diz respeito apenas ao contingente de templos e devotos, mas sim às transformações em suas práticas discursivas sobre o *Hatha Yoga*, que tem sofrido importantes alterações nas últimas décadas, conforme analisaremos a seguir.

O movimento Hare Krishna e o Hatha Yoga: diálogos e silenciamentos

De acordo com o que foi anteriormente observado, desde sua chegada no Ocidente a ISKCON passa a se inserir no contexto da chamada “Nova Era”²⁵, que se volta

23 GUERRIERO, 2001, *op. cit.* p. 47.

24 Cf CARVALHO, *op. cit.*

25 Podemos compreender a “Nova Era” como um conjunto de práticas religiosas e espirituais que fazem parte

para uma busca por religiões e espiritualidades alternativas ao cristianismo, que durante séculos se apresentava como única religião socialmente aceita no Brasil.

Embora seu início esteja situado em décadas anteriores, a história do Yoga no Brasil é também perpassada e ganha força por este mesmo contexto de novas práticas e mentalidades, característico da Nova Era. Porém, o fato de ambos dividirem o mesmo contexto sociocultural e serem fortes representantes, no Ocidente, de espiritualidades hindus não faz com que a trajetória de ambos tenha caminhado de forma sincrônica desde o início. Pelo contrário, é possível observar, sobretudo nos momentos iniciais, importantes episódios de distanciamento entre ambas as tradições, nas falas do próprio Srila Prabhupada, que, ao chegar em solo americano, passa a conviver também com os praticantes do Hatha Yoga, que ali já vinha se estabelecendo de forma sistemática desde o início do século XX.

Um exemplo claro de crítica ao Hatha Yoga, sobretudo à forma como este vinha sendo praticado nos EUA dos anos 70, pode ser visto neste diálogo de um devoto com Prabhupada, disponível na plataforma *Bhaktivedanta Vedabase*, que apresentaremos a seguir com tradução nossa:

Devoto: Pode o *haṭha-yoga* impedir ou ajudar a consciência de *Kṛṣṇa*, ou...?

Prabhupāda: Impedir. Sim. Porque é inútil, simplesmente tempo perdido. Você não pode executar o *haṭha-yoga* nesta era. Você não segue as regras e regulamentos (apropriados para a prática). Você está simplesmente blefando. Você sabe quais são as regras e regulamentos do *haṭha-yoga*?

Devoto: Na verdade, não.

Prabhupāda: Sim. Você tem que selecionar um lugar isolado. *Haṭha-yoga* não é praticado no meio de tantos homens. Basta você ir a uma aula de *haṭha-yoga*: há centenas de membros praticando, e ele está coletando dinheiro, cinco dólares por assento. E você está pensando: “Estou praticando”. Isso é inútil, desperdício de tempo e dinheiro. O *haṭha-yoga* não é praticado dessa maneira. Você tem que praticar em um lugar isolado, sozinho. Você faz isso?

Devoto: Sim. Não... não. Acho que não.

Prabhupāda: É muito difícil nesta era. Então você tem que se conter em tantas coisas. Completamente livre da vida sexual. Você tem que comer sob certa direção, você tem que... Tantas coisas aqui. Essas regras não são seguidas. Simplesmente eles tomam alguma postura sentada como ginástica corporal. Eles estão pensando: “Estou praticando”. Não. Esse é um dos itens. Portanto, todos os itens

de uma religiosidade flutuante e difusa, que Silas Guerriero chama de “nebulosa místico-esotérica”, que abriga em seus contornos imprecisos tradições orientais, práticas exotéricas, sincretismos psicorreligiosos e toda uma série de vivências. Cf. GUERRIERO, 2006, *op. cit.*, p. 58.

não podem ser observados nesta era. Portanto, é perda de tempo [quebra] “... aquele que sempre permanece em Mim com grande fé, Me adorando em serviço amoroso transcendental está mais intimamente unido a Mim no yoga e é o mais elevado de todos.” Este é o objetivo da prática de yoga.

Então isso é possível muito facilmente por este movimento, atingir a Consciência de *Kṛṣṇa*, não por qualquer outro processo. E o objetivo final é este. Deve-se estar sempre com Deus, adorando-O, trans..., amando o serviço transcendental e intimamente unido a Ele. Intimamente. Esta unidade íntima significa cinco tipos de relacionamento. Essa é a perfeição do yoga. Este é... Quando *Kṛṣṇa* aconselhou a prática do yoga, *sāṅkhya-yoga*... Você tem o *Bhagavad-gītā*? Há *sāṅkhya-yoga*. Você encontrará no quadragésimo sétimo verso. Esta é a versão.

Devoto: Não há valor em manter o corpo em forma durante o exercício?

Prabhupāda: Sim, você pode se tornar muito saudável. Mas isso significa que a saúde é a perfeição da vida? Você quer dizer que com uma vida saudável não vai morrer, não vai mudar seu corpo? Então a saúde é necessária, mas a saúde não é o objetivo final da vida. O objetivo final da vida está aqui²⁶.

26 **Devotee:** Can *haṭha-yoga* hinder or help *Kṛṣṇa* consciousness, or is it...?

Prabhupāda: Hinder. Yes. Because it is useless, simply wasting time. You cannot perform *haṭha-yoga* in this age. You do not follow the rules and regulations. You are simply bluffed. Do you know what is the rules and regulation of *haṭha-yoga* actually?

Devotee: Not actually.

Prabhupāda: Yes. You have to select a secluded place. *Haṭha-yoga* is not practiced in assembly of so many men. Just you go to a *haṭha-yoga* class: There are hundreds of members practicing, and he is collecting money, five dollars per seat. And you are thinking, “I am practicing.” That is useless waste of time and money. *Haṭha-yoga* is not practiced in that way. You have to practice in a secluded place, alone. Do you do that?

Devotee: Yes. Not... No. I guess I don't.

Prabhupāda: It is very difficult in this age. Then you have to restrain yourself in so many things. Complete free from sex life. You have to eat under certain direction, you have to... So many things there are. These rules are not followed. Simply they have got some bodily gymnastic sitting posture. They are thinking, “I am practicing.” No. That is one of the item. So all the items cannot be observed in this age. Therefore it is wasting. [break] “...he who always abides in Me with great faith, worshiping Me in transcendental loving service is most intimately united with Me in *yoga* and is the highest of all.” This is the goal of *yoga* practice. So that is possible very easily by this movement, *Kṛṣṇa* consciousness, not by any other process. And the ultimate goal is here. One should be always abiding with God, worshiping Him, trans..., loving transcendental service, and intimately united with Him. Intimately. This intimate unity means that five kinds of relationship. That is the perfection of *yoga*. This is the... When *Kṛṣṇa* has advised *yoga* practice, *sāṅkhya-yoga*... You have *Bhagavad-gītā*? There is *sāṅkhya-yoga*. You'll find in the forty-seventh verse. This is the version.

Devotee: There's no value in keeping the body fit through exercise?

Prabhupāda: Eh?

Devotee: There's no value in keeping the body fit through exercise?

Prabhupāda: Yes, you can become very healthy. But does it mean that health is the perfection of life? Do you mean to say healthy life will not die, will not change his body? So health is required, but health is not the ultimate goal of life. Ultimate goal of life is here.

Neste diálogo, que transcorre numa conferência em Columbus (Ohio, EUA), no ano de 1969, ou seja, no momento inicial de estabelecimento do movimento Hare Krishna nos EUA, observamos nas palavras de seu fundador um posicionamento que não considera o Hatha Yoga como uma prática espiritual adequada para aqueles que buscam a Consciência de Krishna.

Afinal, o Hatha Yoga só seria eficaz de fato se fosse praticado de acordo com regras e restrições que eram incompatíveis aos praticantes do mundo ocidental moderno. Para obter a eficácia na prática, seria necessário o isolamento, a dieta adequada, a vida de restrição sexual. Por isso, segundo ele, aquilo que se praticava em salas com centenas de membros que pagavam cinco dólares por assento não seria uma verdadeira prática de Hatha Yoga, mas apenas uma ginástica física que mantém o corpo saudável, porém que não conduz o praticante a verdadeira meta do Yoga, que seria justamente atingir a Consciência de Krishna. Por outro lado, com a prática adequada da Bakhti e o serviço amoroso transcendental, essa meta seria facilmente atingida pelo devoto. Note-se que não há aqui uma crítica incisiva ao próprio Hatha Yoga enquanto tradição, mas sim à maneira como esta vinha sendo interpretada e praticada em solo americano.

Um elemento interessante que também deve ser observado nesta fala do Swami é que, em 1969, no EUA, já proliferavam espaços de Hatha Yoga com centenas de praticantes, ou seja, era uma prática muito popular no mesmo ano em que se acontecia ali o famoso festival de Woodstock, no qual também foram feitos diversos registros fotográficos de praticantes de Hatha Yoga. Ou seja, a prática já ocupava um lugar de destaque neste campo das “novas espiritualidades hindus” que estavam no cerne da contracultura norte-americana e, justamente por isso, era importante que o movimento Hare Krishna, em seu processo de consolidação, se diferenciasse dela.

Devemos lembrar também que Prabhupada seguia estritamente um modo de vida Ayurvédico, com alguns hábitos saudáveis característicos, conforme descrições de seus discípulos mais diretos²⁷. Ou seja, ele contava também com uma preocupação com seu corpo físico e era profundo conhecedor das antigas práticas desse sistema de saúde²⁸. E, talvez, justamente por conhecer as práticas de Hatha Yoga que fazem parte deste sistema e que devem obedecer a todo um contexto específico,

Cf BHAKTIVEDANTA Vedabase. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/transcripts/690510r1-columbus/?query=Hatha+Yoga#bb544972>. Acesso em: 29 mar. 2019.

27 A este respeito, ver: <https://voltaaosupremo.com/artigos/memorias/caminhada-massagem-e-aiurveda-os-habitos-saudaveis-de-a-c-bhaktivedanta-swami-prabhupada/>. Acesso em: 29 mar. 2019.

28 A tradicional Medicina indiana, que tem seus fundamentos no próprio *Atharva Veda*, e textos como o *Caraka Samhita*. A este respeito, cf DAMIÃO NETO, Afonso. **O ser, o bem-estar e o estar-em-si**: o conceito de saúde (*svastyā*) no *Caraka Samhita*, texto clássico da Medicina Ayurveda. 2014. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

ele não identificava nas escolas lotadas dos Estados Unidos algo que de fato pudesse considerar Hatha Yoga.

Sem dúvida, esta postura crítica de Prabhupada em relação a esta prática exerce uma importante influência sobre seus devotos e isso explica um possível silenciamento/distanciamento de práticas de Hatha Yoga por parte dos devotos brasileiros em seus anos iniciais. Esse silenciamento pode ser visto na própria escassez de referências ao Hatha Yoga em publicações brasileiras das décadas de 70 e 80, como a própria revista *De Volta ao Supremo*, periódico oficial do movimento no Brasil²⁹.

Por fim, é importante dizer que seria necessário, ainda, desenvolver uma pesquisa mais aprofundada para compreendermos o outro lado do diálogo, ou seja: como os praticantes de Hatha Yoga que já estavam no Ocidente receberam os devotos do movimento Hare Krishna? Esse, sem dúvida, é um tema que pode servir ao resgate de diversas opiniões e pontos de vista. Mas, de antemão, acreditamos que não deveria haver restrições significativas desta outra parte, já que muitos destes praticantes costumavam transitar por diversas “experiências espirituais”, de acordo com a caracterização de outros elementos da chamada “Nova Era”³⁰.

Os restaurantes Hare Krishna (denominados “Govinda”, na maioria das vezes) são historicamente um importante ponto de encontro de praticantes de Yoga desde a década de 70, já que estes, em muitos casos, compartilhavam com os devotos do movimento o vegetarianismo como modo de vida e opção alimentar – algo ainda raro e pouco difundido naquele período. Além disso, a entoação de mantras também passa a ser difundida em diversas escolas de Yoga desde os anos 70 e um dos mantras mais populares em *satsangs* do período era justamente o *Maha Mantra Hare Krishna*. Assim, sabemos através de depoimentos³¹ que, na prática, não havia necessariamente um afastamento social destes grupos no contexto brasileiro, pelo contrário: havia, sim, importantes espaços de convivências e trocas. Embora a orientação do mestre fosse para que devotos “não perdessem tempo” com a prática de *asanas*, existiram espaços onde ambas as práticas e concepções se encontraram, como o próprio festival da Nova Consciência, realizado anualmente na cidade de Campina Grande (PB), no qual, desde o início da década de 90, representantes destas e de outras perspectivas espirituais se encontram e partilham de diálogos dentro do mesmo evento.

29 Essa constatação de uma escassez de referências no citado periódico pode ser afirmada a partir da pesquisa preliminar sobre o tema feita por Leon Adam Gutierrez de Carvalho (2017), a quem agradecemos muito pela colaboração, a partir de seu olhar e conhecimento sobre as fontes. Sabemos, no entanto, que pesquisas mais aprofundadas sobre a questão precisam ainda ser desenvolvidas para batermos o martelo acerca deste suposto “silenciamento”.

30 GUERRIERO, 2006, *op. cit.* p. 74

31 Tais depoimentos compõem o material coletado no projeto de pesquisa “História do Yoga e das religiões orientais no Brasil: uma abordagem de 1950 aos dias atuais”. Material não publicado (financiamento CNPq/Fapesq, 2009-10).

Caminhos que se encontram na contemporaneidade

Em períodos posteriores à morte de Srila Prabhupada (1977), sobretudo a partir dos anos 2000, é possível observar, em registros da internet, uma mudança nas relações entre os movimentos em questão no Brasil. Neste contexto contemporâneo, é possível observar um crescente processo de diálogo, no qual os devotos da ISKCON passam a incorporar em suas práticas formas específicas de Hatha Yoga, sobretudo aquelas difundidas pelos seguidores de Krsnamacarya no Ocidente.

Afinal, este que foi o grande ícone da Hatha Yoga do século XX; era também uma *vaishnava* da *Ramanuja-sampradaya*. De acordo com Jayadvaita Dasa, autor do livro *Pranayama, Alcançando a Plenitude Através da Respiração* e coordenador de cursos de formação *Vaishnava Vedanta*, este mestre:

[...] aperfeiçoou a prática do yoga com o viés da espiritualidade. Praticamente todo o yoga que temos hoje presente nas academias, nas escolas e estúdios deve grande mérito a Krishnamacarya e seus discípulos³².

Ou seja, segundo o autor do texto, que também é devoto da tradição Hare Krishna, aquele que talvez seja o maior responsável pela difusão do Hatha Yoga no Ocidente e pelas feições que a prática adquire em nossa sociedade era um praticante da tradição *vaishnava*, tendo não “desvirtuado”, mas aprimorado esta prática com um viés espiritual, sendo, portanto, também um caminho válido neste sentido.

Krishnamacarya foi uma figura icônica da Índia no início do século XX e está profundamente relacionado ao chamado *Yoga revival* – um movimento de revitalização do Yoga no contexto do nacionalismo indiano que se desenvolveu no período em que a Índia lutava para deixar de ser uma colônia inglesa³³. Assim, em função de sua importância e de sua linhagem *Vaishnava*, as práticas de Hatha Yoga originárias de seus ensinamentos passam a receber uma maior aceitação e a ser praticadas pelos devotos da ISKCON.

Mas quais são as principais escolas desta linhagem? Krsnamacarya teve entre seus discípulos figuras icônicas que se tornaram grandes professores de Yoga no Ocidente, como B.K.S. Iyengar, autor de obras clássicas como *A Luz do Yoga* e criador de uma proposta de prática centrada no conceito de alinhamento e utilização de equipamentos para auxiliar neste processo; seu filho, T. K. V. Desikachar, autor da famosa obra *O Coração do Yoga*; Indra Devi, que levou seus ensinamentos para a

32 DASA, Jayadvaita. Conversando sobre Yoga. Entrevista concedida a Aumagic. 30. mar. 2015. Disponível em: <http://aumagic.blogspot.com/2015/03/conversando-sobre-yoga-entrevista-com.html>. Acesso em: 29 mar. 2019.

33 A este respeito, cf SINGLETON, *op. cit.*

Argentina; e K. Pattabhi Jois, sobre o qual discorreremos um pouco mais, pois foi o sistematizador do método da *Ashtanga Vinyasa Yoga*³⁴ desenvolvido em Mysore, na Índia, a partir de um extenso período de estudos com seu guru, e que é uma prática que tem servido como importante porta de abertura para estes diálogos entre ambas as tradições.

A característica central desta prática é o conceito de *Vinyasa*, ou seja, respiração conectada com movimento. De acordo com a concepção que rege o *Ashtanga Yoga*, o praticante deve executar sequências de posturas em sincronia com a sua respiração. E este tipo de respiração que se sincroniza com os movimentos é chamado de *Ujjayi*, termo sânscrito traduzido como “respiração vitoriosa”, pois representa, de acordo com a anatomia sutil da tradição do Hatha Yoga, a própria vitória da energia do corpo (*prana*), circulando livremente pelo canal central da coluna (*sushumna*), onde estão alinhados os sete *chackras* principais. Trata-se de uma respiração na qual o praticante emite um som gutural com o ar que entra pela glote semifechada³⁵.

Assim, a proposta desta prática é que cada praticante sincronize uma sequência básica de posturas ao fluxo da sua respiração (que, com o tempo, também vai se modificando) e não que o praticante sincronize a sua respiração a uma sequência de movimentos a ser apresentada por um professor ou outro praticante mais avançado. Ou seja, trata-se de uma proposta de Hatha Yoga intencionalmente voltada para ser desenvolvida individualmente, focando na interiorização e na consciência do praticante.

No caso brasileiro, é importante observar que um dos primeiros professores a introduzir o método no Brasil, o britânico Matthew Wollmer, que junto de sua esposa Carla Wollmer se radica no Brasil no início dos anos 2000, teria iniciado sua prática justamente através de um discípulo da ISKCON, que teria encontrado praticando Ashtanga num festival de música na Inglaterra no início dos anos 90³⁶. Ou seja, a história da chegada da Ashtanga no Brasil, que se relaciona ao professor Matthew, está também relacionada a este episódio protagonizado por um membro da ISKCON.

34 Segundo Patabi Joys, o termo *ashtanga* presente no nome é uma referência ao sistema óctuplo de Patanjali (oito passos = *ashtanga* em sânscrito), pois a prática conteria, em si mesma, elementos dos oito passos propostos pelo mestre. A este respeito, cf. DONAHAYE, Guy; STERN, Eddie. **Guruji: A portrait of Sri K. Pattabhi Jois through the eyes of his students**. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

35 Para descrições e considerações mais elaboradas sobre a prática, cf. JOIS, K. Pattabhi. **Yoga Mala**. Nova York: North Point Press, 1999.

36 VINYASA, Ashtanga. Entrevista concedida a eYoga. Disponível em: <http://www.centroflordelotus.com.br/?apid=501&tipo=1&lg=0&wd=&titulo=Entrevista%20com%20Matthew%20Vollmer,%20Prof.%20de%20Ashtanga%20Vinyasa>. Acesso em: 29 mar. 2019. A entrevista deve ser complementada com o relato oral em conversa após a prática em um retiro na Bahia em 2014, na qual o professor afirmou justamente que este primeiro praticante que havia encontrado era um devoto da ISKCON.

Por sua vez, do lado dos membros da ISKCON, é possível também observar uma relevante produção textual a respeito desta prática de Hatha Yoga e suas relações com a própria prática devocional. Esta produção pode ser vista na forma de artigos para *websites* como *Volta ao Supremo* ou mesmo *sites* oficiais de espaços de Yoga, por meio dos quais é possível hoje mapear este diálogo crescente em artigos como “Yoga nos Dias de Hoje”, de Giridhari Dasa. Neste texto, após uma extensa e bem articulada explanação sobre as práticas de Krsnamacarya, o autor conclui:

Resumindo, o *yoga* moderno foi fundado por um praticante de *bhakti-yoga*, que adaptou os ensinamentos de *hatha-yoga* e outros conceitos de saúde disponíveis em sua época para criar um programa terapêutico, com o intuito de aliviar o sofrimento das pessoas, mas sem deixar de enfatizar que o verdadeiro objetivo do *yoga* é a devoção ao Senhor³⁷.

Aqui, a prática do Hatha Yoga é vista como uma terapia necessária que possibilitaria, através de uma cura e equilíbrio físico, a vivência de Bhakti Yoga, o verdadeiro objetivo do Yoga. Ou seja, trata-se, na visão do autor, de um caminho válido, mas que não pode ser visto como um fim em si mesmo dentro da tradição do Yoga (que comportaria formas superiores).

Este rico diálogo entre Ashtanga e Bhakti Yoga tem se desenvolvido em diferentes meios e é possível observar também na internet a presença de espaços de Yoga nos quais estes encontros entre tradições se desenvolvem, como é o caso do Goura Shala – um estúdio de Ashtanga Yoga de Belo Horizonte, que se apresenta como:

Um Studio especializado na pratica de Ashtanga Vinyasa yoga abordada no “estilo Mysore”, como foi ensinado por S. K. Pattabhi Jois, ou seja, aulas em grupos onde o trato é individual com cada aluno respeitando sua capacidade e seu limite. A série de *asanas* (posturas) se desenvolve de acordo com a capacidade do praticante. Além das aulas de Ashtanga Yoga o Studio possui horários de meditação, programas e workshop relacionado a estudos de obras do yoga como Yoga-Sutra de Patañjali e principalmente a Bhagavad-Gita³⁸.

Temos também neste estúdio um exemplo desta convivência entre ambas as perspectivas de Yoga, com estudos e debates a respeito de suas obras seminais. Num outro artigo disponível no mesmo *website*, assinado por Jay Gauranga em 2018, temos uma reflexão de outra natureza sobre a relação entre as práticas de Ashtanga, Karma e Bhakti Yoga, que representam o cerne da prática ensinada por Krishna na *Gita*:

37 DASA, Giridhari. Yoga nos dias de hoje. **Volta ao Supremo**, 2012. Disponível em: <https://voltaaosupremo.com/artigos/artigos/yoga-nos-dias-de-hoje/>. Acesso em: 30 mar. 2019.

38 GOURA SHALA. Disponível em: <http://www.ashtangayogabh.com.br/>. Acesso em: 25 mar. 2019.

Ashtanga não é a priori Karma Yoga! Mas a maturidade da prática nos coloca em Yama e Nyama de forma que nossas ações estão sempre voltadas a serviço de algo maior do que nosso ego ou nós mesmos. Ashtanga *não é a priori* Bhakti Yoga! Mas a maturidade da prática nos coloca numa relação de devoção no método, que limpa os venenos do nosso coração nos tornando mais amáveis e conectados através do amor³⁹.

Aqui vemos o autor relacionar o conceito de maturidade desenvolvido a partir da prática de Ashtanga Yoga, com a intensa devoção necessária para a realização de *sadhana* (prática diária), e também com o desenvolvimento de Yamas e Nyamas como práticas de serviço devocional. Segundo esta proposta, esse modelo de prática diária de Hatha Yoga seria também um instrumento de supressão do ego e conexão com o supremo amor de Krishna. Tomando por base reflexões como esta, não nos resta dúvida a respeito da intensificação dos diálogos no Brasil (e possivelmente, no mundo) entre esta forma específica de Hatha Yoga e praticantes da ISKCON.

No entanto, outras práticas de Hatha Yoga vêm também sendo aceitas e incorporadas como caminhos válidos para devotos. Em entrevista sobre o tema, em 2012, Jayadvaita Dasa nos fala sobre sua perspectiva a respeito da prática de *asanas* (as posturas do Yoga) de forma genérica, indo além da linhagem discutida acima. Ao responder a questão “Como conciliar as posturas com o desenvolvimento espiritual”, diz o autor:

Jayadvaita Dasa: Este é outro ponto que linguisticamente podemos entender dentro da abordagem filosófica ou espiritual do *asana*. Este termo tem um significado além de postura. Podemos entender o conceito de *asana* como posicionamento ou postura diante da vida, diante das situações, diante de Deus. Está tudo presente no *Srimad-Bhagavatam* – nada foi criado. No terceiro canto do *Bhagavatam*, encontramos em detalhes toda a ciência do yoga muito bem explicada; ali está todo o sistema de Astanga Yoga apresentado pelo próprio Kapiladeva. No décimo primeiro canto, novamente encontramos alguns capítulos elucidando mais sobre a ciência do yoga, ensinado por Krishna a Uddhava⁴⁰.

39 GAURANGA, Jay. **Ashtanga não se resume apenas em Ashtanga**. 2018. Disponível em: <https://ashtangayogabh.wordpress.com/2018/04/01/ashtanga-nao-se-resume- apenas-em-ashtanga/>. Acesso em: 25 mar. 2019.

40 DASA, Jayadvaita. Conversando sobre Yoga. Entrevista concedida a Aumagic. 30. mar. 2015. Disponível em: <http://aumagic.blogspot.com/2015/03/conversando-sobre-yoga-entrevista-com.html>. Acesso em: 29 mar. 2019.

Assim, com esta afirmação do próprio conceito de *asana* como “posicionamento diante da vida”, ou seja, como algo além de uma postura, mas uma verdadeira “compostura”, uma atitude para com a vida, o Yoga é ressignificado para os Hare Krishna. Por esta perspectiva, a postura se desenvolve associada a um conceito prático-filosófico importante, indo além do que “apenas” uma prática física (tomando-se aqui o conceito de físico desenvolvido no Ocidente, desvinculado de toda a espiritualidade-energética sutil do Tantra, por exemplo). Porém, mais adiante, o próprio autor nos mostra que, na prática, estes diálogos entre perspectivas do yoga não ocorrem livres de tensões:

Muitas aulas de Hatha Yoga passam a incluir elementos da Bakhti herdados de praticantes do movimento Hare Krishna, podendo haver tensões inevitáveis também. São frequentes os relatos de alunos que pagam por aulas de Hatha Yoga, e não se sentem à vontade em locais preenchidos por imagens de deidades hindus e com a prática de seus respectivos mantras. Portanto, não temos um trânsito livre de tensões entre essas duas formas de práticas no Brasil⁴¹.

Esta, por sua vez, é uma discussão antiga entre professores de Hatha Yoga, sobre a exposição ou não de elementos iconográficos ou execução de mantras devocionais em locais da prática, já que isto acarreta alguns casos de perda de alunos que estariam buscando uma prática “isenta” de elementos hindus, voltada apenas para o bem-estar físico e espiritual e sem entrar em choque com concepções religiosas cristãs, por exemplo. No entanto, apesar desta ressalva com relação aos processos de intersecção entre ambas as práticas, o que se observa é um trânsito cada vez maior de devotos do movimento Hare Krishna no mundo da Hatha Yoga. Isso pode ser constatado também entre os jovens devotos e estudiosos da tradição Hare Krishna que frequentam o seminário de Campina Grande, por exemplo, onde Gustavo Moura (Gurusevananda Das), durante sua pesquisa de mestrado desenvolvida entre 2015 e 2017⁴², encontrou devotos praticando Hatha Yoga e afirmando a prática como parte de suas atividades cotidianas dentro do seminário.

41 DASA, Jayadvaita. Conversando sobre Yoga. Entrevista concedida a Aumagic. 30. mar. 2015. Disponível em: <http://aumagic.blogspot.com/2015/03/conversando-sobre-yoga-entrevista-com.html>. Acesso em: 29 mar. 2019.

42 A este respeito, cf MOURA, Gustavo Henrique Passos. **O Bhagavata Purana**: sua doutrina e contribuições para a teoria educacional. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

Considerações finais

Buscamos, neste capítulo, lançar algumas luzes iniciais sobre a história dos diálogos e também dos não diálogos entre duas das principais tradições que representam a espiritualidade hindu⁴³ em território brasileiro. Tais considerações pautaram-se em pesquisas de caráter ainda preliminar sobre o tema e certamente há muitos pontos que poderiam ser acrescentados para que se desenvolva uma história substancial destes (des)encontros entre o Hatha Yoga e o movimento Hare Krishna que aqui se estabelecem. Isto certamente demandaria entrevistas e utilização de ferramentas da história oral, sobretudo para elucidar de forma mais clara estes primeiros encontros nos anos 70 e 80 do século XX. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que pode avançar de forma substancial nos próximos anos.

Mas, de toda forma, o que se pode inferir a partir deste levantamento inicial é que os pontos de encontro entre ambas as tradições têm aumentado de forma significativa nas duas últimas décadas e há um reconhecimento diferenciado por parte dos devotos da ISKCON acerca da contribuição do Hatha Yoga como ferramenta válida dentro de seu próprio universo de práticas. Esse reconhecimento representa uma releitura ou talvez uma atualização da perspectiva enunciada nos anos 60 por Srila Prabhupada sobre a Hatha Yoga. Esta releitura, por sua vez, também se relaciona ao contexto sociocultural das tradições de caráter hindu na atualidade, que têm passado por processos de abertura conceitual e dialógica, sobretudo no Ocidente.

43 Para compreender o complexo conceito de “Hindu”, cf FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. “**A suave invasão**”: práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). 2017. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, UFRPE, Recife, 2017.

DAMIÃO NETO, Afonso. **O ser, o bem-estar e o estar-em-si**: o conceito de saúde (svastya) no Caraka Samhita, texto clássico da medicina ayurveda. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

DASA, Jayadvaita. **Conversando sobre yoga**. Entrevista concedida a Aumagic. 30. mar. 2015. Disponível em: <http://aumagic.blogspot.com/2015/03/conversando-sobre-yoga-entrevista-com.html>. Acesso em: 29 mar. 2019.

DEROSE, Luís Sérgio Álvares. **Prontuário de yoga antigo**. Rio de Janeiro: Editora Ground, 1985.

DONAHAYE, Guy; STERN, Eddie. **Guruji**: a portrait of Sri K. Pattabhi Jois through the eyes of his students. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

ELIADE, Mircea. **Patañjali e o yoga**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

FEUERSTEIN, Georg. **A tradição do yoga**. São Paulo: Pensamento, 2006.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao hinduísmo**. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

FREEMAN, Richard; TAYLOR, Mary. **The art of Vinyasa**: awakening body and mind through the practice of Ashtanga Yoga. Boulder: Sambhala, 2016.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. **A forma e a nação**: estilo historiográfico em formação do Brasil contemporâneo. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas/SP, 2001.

GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. Gheranda Samhitā: corpo e libertação na tradição do Hatha Yoga. **Revista Numem**, v. 14, n. 2, p. 219-246, 2011. Disponível em: <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/21809>. Acesso em: 1 abr. 2019.

GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. **História do yoga e das religiões orientais no Brasil**: uma abordagem de 1950 aos dias atuais. Relatório de Estágio: Bolsa de Desenvolvimento Científico Regional, CNPq/UFPB, 2011a (não publicado).

GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. SANCHES, Raphael Lugo. As representações de Sevananda como pioneiro no campo do Yoga brasileiro. **Revista Cultural Oriental**, v. 2, p. 59-70, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/co/article/view/25631>. Acesso em: 1 abr. 2019.

GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; ZICA, Matheus da Cruz e. Índia “Ocidental”, China “Tropical”: uma espiritualidade do corpo como elemento propiciador de encontros culturais no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 789-826, jul./set. 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n43p789>. Acesso em: 28 mar. 2019.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Rever**, v. 1, n. 1, 2001, p. 44-56. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_guerri.pdf. Acesso em: 1 abr. 2019.

GULMINI, Lilian C. **O Yogasutra, de Patañjali** – tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos. 2002. Dissertação de Mestrado (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

JOIS, K. Pattabhi. **Yoga Mala**. Nova York: North Point Press, 1999.

MOURA, Gustavo Henrique Passos. **O Bhagavata Purana**: sua doutrina e contribuições para a teoria educacional. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

SANCHES, Raphael Lugo. **Curar o corpo, salvar a alma**: as representações do yoga no Brasil. Dourados: Ed. UFGD, 2017.

SCHENKEL, Klara Maria; GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. **O lótus e o cactus**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

SIMÕES, Roberto Serafim. **O papel dos klesas no contexto moderno do ioga no Brasil**: uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da fisiologia biomédica ocidental. 2015. Tese de Doutorado (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

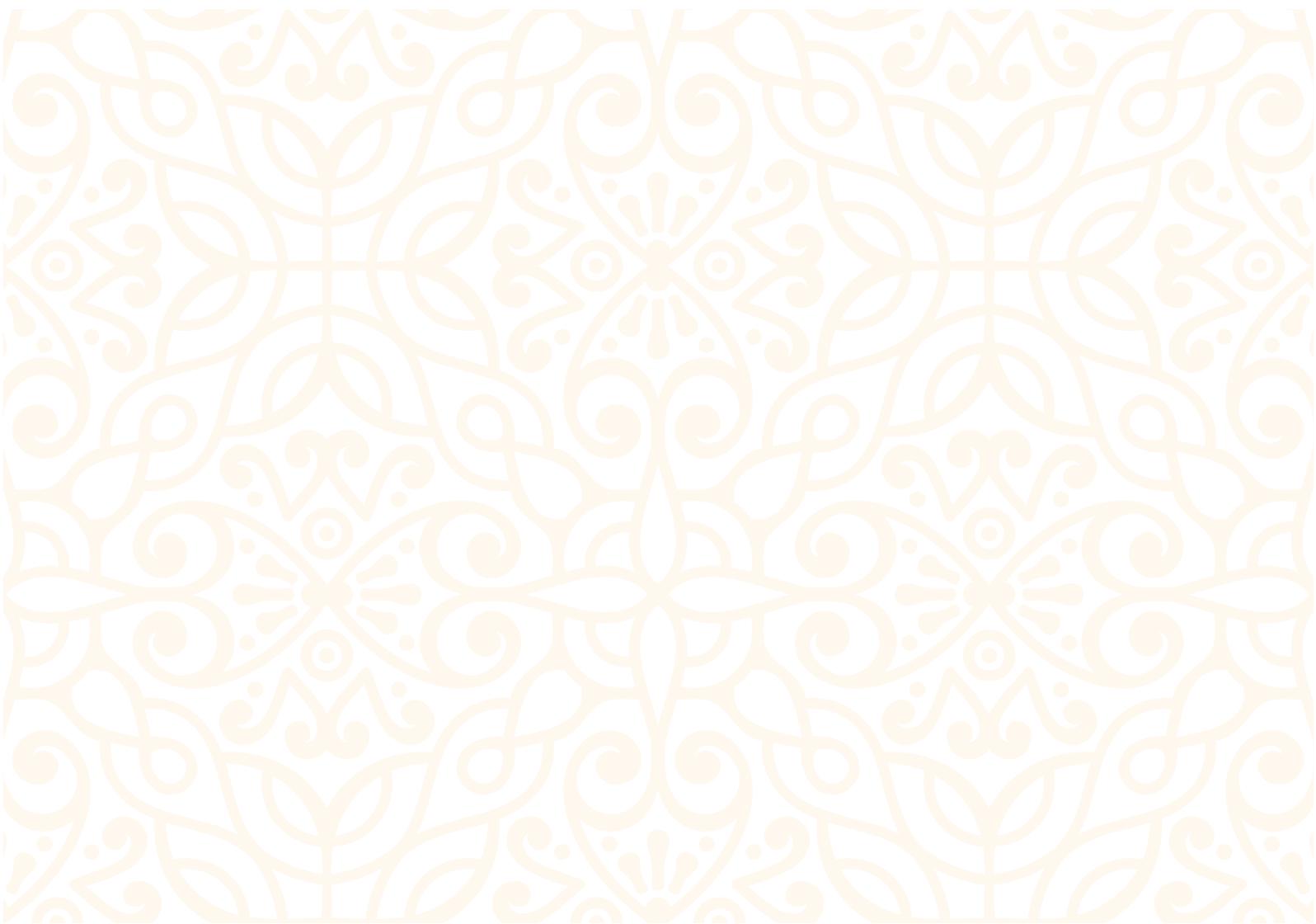
SINGLETON, M. **Yoga body**: the origins of modern posture practice. Nova York: Oxford University Press, 2010.

VALERA, Lúcio. **A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa)**: um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Goswami. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

YOGANANDA, Paramahansa. **A yoga do Bhagavad Gita**. Los Angeles: Self Realization Fellowship, 2009.

PARTE IV

IDENTIDADES E SOCIABILIDADES



CAPÍTULO 10



Existe a identidade Hare Krishna? Associações identitárias e comunitárias através dos movimentos Hare Krishna

Vítor Hugo da Silva Adami¹

O objetivo central deste artigo é pensar e refletir acerca do fenômeno social que permite associar indivíduos e coletivos em identidades e comunidades. Para que esse propósito seja realizado, serão abordadas trajetórias de pesquisas empíricas e teóricas (2002-2013) em comunidades Hare Krishna no Brasil, Espanha, Inglaterra e Índia. Nesses estudos, de maneira generalizada, considera-se a existência de um “sistema social hegemônico Hare Krishna” em função de se ter percebido, a partir de uma leitura global, regularidades de comportamentos e similaridades entre tais comunidades pesquisadas. Pelo lado do indivíduo, em seu local correspondente, foram constatadas as diferenças. Alteridades que demarcavam as distinções de um sobre o outro e, simultaneamente, as semelhanças para que todos fossem reconhecidos como devotos. Os sentidos de igualdades perpetuados pelas comunidades Hare Krishna e os significados por alteridades perpetrados pelos devotos levaram a refletir sobre a existência de uma “corporação de ideais”, formando, assim, a concepção consensual de comunidade Hare Krishna globalizada que se desdobrava para um mesmo sentido, porém com significados diferentes. Tais constatações expressam, nesses contextos, conflitos e dissensos quando vistos de uma perspectiva local, do lugar geográfico e da idiossincrasia de cada indivíduo devoto.

1 Doutor em Antropologia pela Universitat Rovira i Virgili (URV) – Tarragona (Espanha). Pesquisador colaborador do CSIC – Casa Milà (Barcelona) e do Grupo de pesquisa Socialurbs do Departamento de Antropologia da URV.

Esse movimento entre indivíduos e coletivos e a suas respectivas formações de identidades individuais e coletivas através dos processos de institucionalização religiosa foram o centro de análise da minha dissertação de mestrado² e da tese de doutorado³. Para ambas as pesquisas, como referência teórica, foi seguido o caminho clássico da Sociologia e Antropologia durkheimiana e mausseana, teóricos que realizavam o corte sobre a análise do social, ora a partir da existência de um todo denominado por sociedade, ora desde um fragmento caracterizado como indivíduo. Da mesma maneira, ao longo da pesquisa, recortaram-se os dados empíricos em local/global e público/privado, que permitiram gerar um mapa genérico, no qual, supostamente, configuravam-se as identidades e as comunidades Hare Krishna classificadas dentro dessas categorias teóricas.

Para esta reflexão, o objetivo específico será de rever essa linha de abordagem teórica. Vale questionar até que ponto estabelecer a existência de categorias dadas como “sistema social hegemônico Hare Krishna”, “identidades e comunidades Hare Krishna” classificadas em “local/global” e “público/privado” seja contraproducente para analisar a formação desses “movimentos associativos”. Em outras palavras, o objetivo é fazer uma descrição mais densa sobre as performances dessas associações e, sobretudo, os meios utilizados para formá-las para, assim, poder vislumbrar uma análise do “social” sem necessariamente defini-las dentro de categorias *a priori*. Para esse suporte teórico, foram observadas algumas premissas teóricas da Teoria Ator-Rede (TAR).

O texto estará organizado em três partes que interagem entre si. A primeira será uma breve contextualização da Teoria Ator-Rede (TAR) no intuito de demonstrar até que ponto essa teoria é pertinente para fazer uma reflexão acerca da formação dos elementos heterogêneos que se denominam por identidades e comunidades Hare Krishna. Em um segundo momento, baseando-se em dados empíricos e teóricos da minha tese e em alguns artigos escritos a respeito, serão explanados os desdobramentos subjetivos e coletivos que evidenciavam as “redes” que engendravam as “associações de atores” que professavam o movimento Hare Krishna. Para concluir, buscar-se-á fazer uma reflexão mais ampla procurando questionar a existência da identidade Hare Krishna e a necessidade de se “endurecer” em uma identidade para pertencer nessas associações sociais.

2 ADAMI, Vítor Hugo. **Intransigências e concessões de um hinduísmo ocidentalizado**: um estudo etnográfico sobre o movimento Hare Krishna no Brasil. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica (PUCRS), Porto Alegre, 2005.

3 ADAMI, Vítor Hugo. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização**: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universitat Rovira i Virgili, Tarragona – Espanha, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/260751934_O_pensamento_coletivo_Hare_Krishna_e_seus_modos_de_institucionalizacao_um_estudo_sobre_comunidades_globalizadas_e_identidades_locais. Acesso em: 15 jan. 2019.

Breves considerações sobre a Teoria Ator-Rede (TAR)

Neste texto não serão abordados o processo histórico, o desenvolvimento e o reconhecimento da Teoria Ator-Rede (TAR). Parte-se diretamente da obra de Bruno Latour⁴, cujo autor compilou uma série de suas conferências que permitiram dar uma introdução clara e consistente sobre essa teoria. A questão central do seu estudo é ‘reagregar o social’, no sentido de desassociar de uma realidade dada, um *a priori*, ou uma relação de causa e efeito como tradicionalmente costumam concebê-lo nas Ciências Sociais, em especial na Sociologia. Na tentativa de explicar tal sutileza de discernimento, o autor estabeleceu dois métodos oponentes:

Uno, que llamé ‘Sociología de lo social’, trata de mantener unidos con la mayor firmeza posible, el mayor tiempo posible, elementos que, según asegura ese método, están hechos de una materia homogénea; el otro – al que me referí como ‘Sociología de las asociaciones’ – trata de sondear en las controversias sobre la variedad de elementos heterogéneos que pueden estar asociados⁵.

Em termos gerais, o autor critica a maneira generalizada de “colar” como “social” tudo aquilo que possa aparecer dentro do político, econômico, religioso etc., de tal maneira que esse termo pudesse ser designado para tudo, sem um reconhecimento próprio. Em suas palavras:

Desde el punto de vista alternativo, ‘social’ no es un pegamento que pueda arreglar todo, incluyendo lo que otros tipos de pegamento no pueden arreglar; es lo que está pegado por muchos otros tipos de conectores⁶.

Na tentativa de renovar a sensibilidade a respeito das relações sociais a partir da “sociologia das associações”, o autor busca, sobretudo, “sondar sobre as controversias variedades de elementos heterogêneos que possam estar associados”. Nesse sentido, Latour estabeleceu cinco fontes de incertezas que poderão ser consideradas como suas “lupas para se detectar o social”. De maneira bem resumida e precisa, tem-se como referência fragmentos da resenha que Segata⁷ fez a partir da edição dessa obra de Latour em português:

4 LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social**: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

5 *Ibid.* p. 228.

6 *Ibid.* p. 18.

7 SEGATA, Jean; LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. dez. 2012. DOI: 10.5007/2175-8034.2012v14n1-2. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/315420135>. Acesso em: 4 dez. 2018.

A primeira delas, a de que não há grupos, mas apenas a formação deles, vem com a difícil proposta de desfazer uma ideia de social como um domínio da realidade. A segunda fonte sugere que a ação é assumida. Aqui, o implicativo está na revisão dela e da sua natureza – o ator (aqui, Ator-Rede). O ator não é uma peça que já está no tabuleiro e que depois age. Trata-se de um ente que se constitui apenas na ação. [...] Ele não existe como repertório. Seria mesmo redundante a afirmação de “atuantes em ação” – sua sugestão é a de que se fuja da ideia de que atores/atuantes estão esperando em algum lugar, prontos e definidos, a hora de entrar em cena. Assim, a ação é pensada como um evento e não como um ato – localizando sujeitos e objetos. Quando o autor usa a expressão Ator-Rede, seu propósito é justamente deslocar a origem dessa ação. A terceira fonte de incerteza suscita que os objetos também agem. Isso, é claro, não implica em pensá-los como intencionais, mas como dotados de alguma subjetividade. Remete-se aqui, novamente à ideia de associação e de rede – humanos e não humanos não são aqui distribuídos na cena como sujeitos e objetos, respectivamente. Os objetos, eles agem também, pois pensar a rede é pensar numa série de ações (eventos) distribuídas, e não pensadas em razão de causa e efeito. A quarta fonte de incerteza estabiliza entendimentos do construtivismo e da promessa de simetria generalizada. Intitulada como questões de fato versus questões de interesse. [...] A última não poderia ser outra senão a própria desconfiança de nossos textos. Escrever relatos de risco é aqui o que o autor designa como a precariedade de nossos trabalhos. Seguir os atores – rastrear e descrever associações, esse é o nosso trabalho – ou seja, tecer a própria rede. A rede não está lá – não é o que está sendo descrito ela é uma ferramenta, um método [...] Ela, a rede, é um resultado e não um dado – a descrição de uma rede é uma maneira de dispor os rastros deixados por atores no curso de suas ações⁸.

Portanto, partindo da noção de rede como um método que permite rastrear o social, serão descritas as associações sociais que permitiram constituir e instituir identidades através das “intra-ações” ao longo dos movimentos Hare Krishna, ressaltando-se, assim, a premissa de que tais relações são eventos Ator-Rede e este ator somente se constitui em sua ação. Nessa condição, não faz sentido conceber a identidade Hare Krishna como dada, mas como algo que acontece, melhor dizendo, rastreada, vislumbrada no curso de suas ações.

8 *Ibid.* p. 238.

Revisitando as associações identitárias e comunitárias através dos movimentos Hare Krishna

Na minha tese doutoral⁹, partiu-se da premissa de que a realidade sobre o que se denomina “social” são formas de conhecimentos ordenados por similaridades e analogias. Foram definidas similaridades como termos semânticos quanto às suas raízes conceituais de entendimento, mas que mudam de significados quando são classificados. Um exemplo disso é a própria distinção do conhecimento como dado empírico e como dado teórico. Ambos remetem a significados diferentes. Ao mesmo tempo, têm um mesmo sentido de sinalizarem formas de conhecimento. Com relação às analogias, foram consideradas como termos que se relacionam através de significados diferentes, porém possuem uma relação de sentido funcional e, às vezes, similares entre eles. Por exemplo, a relação de analogia entre conhecimento e sociedade: não se pode afirmar que conhecimento é significado de sociedade, mas, sim, pode-se dizer que não existiria sociedade sem variedades de conhecimentos. Isto é uma relação por analogia funcional, pois o conhecimento vem sinalizar um significado para a sociedade.

Partiu-se do entendimento de que qualquer tipo de formação social é norteado por conhecimentos. Tudo aquilo que definimos por identidades e comunidades são conhecimentos classificados. O que medeia a relação entre as pessoas são as classificações dos conhecimentos sobre si mesmas, sobre os outros e sobre “as coisas”. Nesse sentido, Durkheim¹⁰ afirmou que “os conceitos são representações coletivas”¹¹. Por conseguinte, as noções de identidades e comunidades seriam as maneiras pelas quais os indivíduos se reconhecem e reconhecem os outros.

O ato de classificar e de se colocar consciente de si só existe mediante a ação do pensamento. O pensamento é um instrumento da mente que realiza “as classificações das coisas”. É ele que agrupa, separa indivíduos e coletivos em sociedade. Da mesma maneira que Durkheim, Ludwik Fleck¹² também relacionou a ação social com a cognição. Mary Douglas¹³ realizou um apanhado geral das principais ideias desses dois clássicos da teoria social, procurando enfatizar seus pontos em comum e suas discrepâncias. O que ambos coincidiam e insistiam em demonstrar foi a relação do processo cognitivo com a base de uma ordem social e tanto Durkheim como Fle-

9 Faço uma compilação de fragmentos da minha tese para poder demarcar o dito em relação ao feito para este estudo.

10 DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

11 *Ibid.* p. 513.

12 FLECK, Ludwik. **La Génesis y el desarrollo de un hecho científico**. Madri: Alianza Editorial, 1986.

13 DOUGLAS, Mary. **Cómo piensan las instituciones**. Madri: Alianza Editorial, 1996.

ck incitavam a polêmica quando consideravam que a sociedade se comportava como se fosse uma mente ampliada.

Nessa mesma linha de reflexão entre Durkheim e Fleck, encontrou-se nos estudos de Peter Berger e Thomas Luckmann¹⁴ a ênfase do conhecimento como um valor para “a construção social da realidade” ao afirmarem que na medida em que todo o “conhecimento” humano “se desenvolve, transmite e se conserva em situações sociais, a Sociologia do conhecimento deve procurar compreender o processo pelo qual isto se realiza de modo a que uma ‘realidade’, admitida como certa, se cristaliza para o homem da rua”¹⁵.

Seguindo essa mesma linha para detectar o social, anteriormente citado como algo construído e/ou que se propaga a partir de pensamentos coletivos e/ou estilos de pensar transformando-se, assim, em representações coletivas e/ou individuais, vale refletir sobre como este é construído, representado e pensado individual e coletivamente.

Nessa perspectiva, resgatam-se os estudos de Gabriel Tarde¹⁶, um contemporâneo de Durkheim, que definiu grupo social como “uma reunião de seres dispostos a imitarem-se entre si ou sem imitarem-se, se assemelham e suas semelhanças comuns são cópias de um mesmo modelo”¹⁷. Tarde costumava desenvolver suas reflexões comparando as lógicas das Ciências Naturais com as Ciências Sociais, portanto, analogamente, o autor dizia que “da mesma maneira que a ‘coisa vital’, a ‘coisa social’ quer propagar-se não se organizar. A organização é somente um meio onde o fim é a propagação, a repetição generativa ou imitativa”¹⁸. Nesse sentido, a sociedade é considerada, aqui, como uma organização da imitação e o social é o movimento que se propaga para imitar igualdades e/ou diferenças de identidades e comunidades.

Tal premissa da associação por imitação foi encontrada no trabalho de campo ao pesquisar as comunidades Hare Krishna (ISKCON) em campos multissituados. Constatei performances imitativas tanto individuais como coletivas nas comunidades de devotos Hare Krishna no Brasil, Espanha, Inglaterra e Índia. Comprovou-se que a imitação era uma forma organizada para que os movimentos pudessem crescer e se expandir.

Historicamente, esse fenômeno a ser imitado originou-se a partir da antiga tradição indiana Vaishnava Gaudiya ou Caitanya Vaishnavismo: um movimento religioso revitalizado e impulsionado pelo profeta carismático Caitanya Mahaprabhu

14 BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Lisboa: Dinalivro, 1999.

15 *Ibid.* p. 15.

16 TARDE, Gabriel. **Las leyes de la imitación y la sociología**. Madri: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.

17 *Ibid.* p. 199.

18 *Ibid.* p. 199.

(1486-1533) no século XVI na conhecida terra de Gauda, na Idade Média da Bengala Ocidental – Índia. Depois de sua morte, o que antes era, supostamente, uma associação espontânea de devotos independentes que “cantavam e dançavam os nomes de deus pelas ruas” institucionalizou-se mediante seis discípulos mais próximos a Caitanya. Foram esses brâmanes de alta erudição que escreveram vários impressos na tentativa de articular uma teologia própria para esse movimento religioso.

Tarde sinalizou que a invenção e a imitação são elementos do ato social e que a substância ou força social que o compõe é o que se inventa ou imita a partir de crenças e desejos:

Organízanse las sociedades mediante la coordinación o la oposición de creencias que se fortifican o se limitan entre sí; estas son principalmente sus instituciones. Las sociedades funcionan por el concurso o la concurrencia de deseos, de necesidades. Las creencias, principalmente religiosas y morales, pero también jurídicas, políticas y aun lingüísticas [...] son las fuerzas plásticas de las sociedades. Las necesidades, económicas o estéticas son sus fuerzas funcionales¹⁹.

Pode-se, contudo, deduzir e generalizar que o desejo motivacional do profeta Caitanya era propagar e expandir sua firme convicção em Krishna desde sua perspectiva subjetiva e objetiva para o coletivo. Nesse sentido, levanta-se como hipótese que a institucionalização do movimento Hare Krishna mediante seus discípulos poderia ter sido um desejo por inventar, talvez, uma subjetividade devocional de Caitanya por parte dos seus seguidores, a fim de ser imitada. Tal hipótese pode ser respaldada em Stewart²⁰, quando o autor disse que esses *Goswamis* (os brâmanes seguidores mais próximos de Caitanya), depois da morte do profeta, analisaram as biografias existentes e empreenderam uma, em particular, que pudesse reunir textos em sânscrito e em bengali e, também, conciliavam descrições biográficas da vida de Caitanya entre o racional e o emocional. A biografia escrita por Krishna Dasa Kaviraja foi aquela que se tornou uma escritura teológica que veio fundamentar a tradição Gaudiya Vaishnava. Stewart²¹ a definiu como “a palavra final” (*the final word*), considerando-a como “gramática da tradição” para poder explicar como, a partir das hagiografias e depois biografias de Caitanya, construiu-se uma norma para fundamentar a tradição Vaishnava Gaudiya. O termo “gramática” representa uma forma de se estabelecer um padrão que pudesse unificar diferentes maneiras de se professar o desejo pela fé em Caitanya dentro de uma unidade. Não importava se

¹⁹ *Ibid.* p. 266.

²⁰ STEWART, Tony K. **The final word: The Caitanya Caritamrta and the grammar of religious tradition.** Nova York: Oxford University Press, 2010.

²¹ *Ibid.* p. x.

tais comunidades Hare Krishna fossem diferentes e nem consistentes entre si, mas, acima de tudo, elas deveriam ser coerentes ao que as unia:

Nessa análise, localizo os princípios pelos quais essas manobras sociais foram potencialmente afetadas, ou seja, as formas pelas quais grupos independentes dentro da grande população Vaisnava foram eventualmente reunidos – e, talvez mais importante, a extensão desses princípios para criar uma estratégia de autocorreção que poderia ser aplicada às comunidades futuras sem romper com o passado. Um desses princípios mais concretos geraram para o grupo o que chamei de maneira não original de uma “gramática da tradição, que vem substituir em grande parte uma inexistente autoridade central [...]. Esta estratégia de fundir as duas culturas religiosas representadas pelo Bengali e o Sânscrito ajudou Krsnadasa a encerrar o período criativo da biografia sagrada de Caitanya, apresentando-se conscientemente como a palavra final. Mas ao se apresentar como a palavra final – e foi rapidamente aceito como tal – também marcou um novo começo, a consolidação de tradições divergentes em um todo unificado que agora aceitamos rotineiramente como Gaudiya Vaisnavismo²².

Nesse contexto, caso exista uma lógica para se detectar o social, diríamos que essa surgiria e se desenvolveria mediante a invenção e imitação de crenças passadas e de desejos pelo poder para centralizar e legitimar um tipo de autoridade, que pode ser uma escritura sagrada, um ideal de nação ou uma personalidade emblemática que possibilita, através dela, impulsionar a formação de identidades e comunidades. Tarde esclarece nesse sentido:

Un pueblo es tanto más inventivo y ávido de nuevos descubrimientos, en una época determinada, cuanto más ha inventado y descubierto en esta época, ganando esta gran avidez, por imitación, las inteligencias dignas de ella. La necesidad de descubrir y de inventar es, pues, la doble forma que reviste la tendencia al máximum de fe pública. Esta tendencia creadora, propia de los espíritus sintéticos y asimiladores, alterna muchas veces, a veces marcha de frente, pero siempre está de acuerdo con la tendencia crítica al equilibrio de las

22 *Ibid.* p. 21, tradução do autor. “In that analysis, I locate the principles by which these potentially divisive social maneuvers were affected, that is, the ways independent groups within the larger Vaisnava population were eventually brought together – and, perhaps more importantly, the extension of those principles to create a replicable, self-correcting strategy that could be applied to future communities without breaking from the past. The most material and urgent of these principles generate for the group what I have unoriginally dubbed a “grammar of tradition” that comes to substitute in large part for the missing centralized authority [...]. This strategy of fusing the two religious cultures represented by Bengali and Sanskrit helped Krsnadasa to close the creative period of Caitanya’s sacred biography by self-consciously presenting itself as the final word. But by presenting itself as the final word – and it was quickly accepted as such – it likewise marked a new beginning, the consolidation of divergent traditions into a unified whole we now routinely accept as Gaudiya Vaisnavism”.

creencias por eliminación de las invenciones o descubrimientos, en contradicción con la mayoría de los otros²³.

Seguindo essa linha de reflexão teórica, a tradição Vaishnava até o início do século XX manteve-se centrada no leste indiano e em Vrindavana, quando um seguidor do profeta da região da Bengala Ocidental, Bhaktisiddhanta Saraswati, “inventou e imitou” uma ramificação da missão Vaishnava Gaudiya denominada por ele Gaudiya Math. Essa ramificação veio expandir a propagação dos ensinamentos de Caitanya e o cantar do mantra Hare Krishna por toda a Índia, chegando, até mesmo, a enviar missionários para o Ocidente. Um desses missionários foi Bhaktivedanta Swami Prabhupada, mais conhecido por seus devotos como Prabhupada, que fundou, com muito êxito, em Nova Iorque, no ano de 1966, a ISKCON – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna.

O movimento Hare Krishna ISKCON fundado por Prabhupada é um exemplo concreto da lógica da imitação e invenção. Desde o ponto de vista individual, Prabhupada é considerado como um exemplo de “devoto puro” a ser imitado por todos os devotos. Sua maneira de falar, de viver o cotidiano era e, possivelmente ainda é, uma fonte de inspiração e imitação para muitos devotos. Para manter a união e coesão do seu movimento, ele inventou o “*Sankirtana* de Srila Prabhupada”²⁴. Segundo Silveira:

[...] instituí o padrão regular de adoração à deidade instalada no altar, em Los Angeles, num momento em que seus discípulos estavam tão entregues à distribuição de livros, que não tinham horários para nada, nem para cantar as dezesseis voltas diárias. Ele procurou estabelecer um meio termo, complementando o *sankirtana* com a adoração do altar, o centro da vida cerimonial do templo²⁵.

Em Adami²⁶, foi abordado o desdobramento de tradições *vaishnavas* como um molde que se inventa e logo este passa a ser imitado como um modelo de tradição, e assim sucessivamente. Por isso, não faz sentido, aqui, denominar movimento Hare Krishna no singular, mas no plural, ou seja, movimentos Hare Krishna pluralizados e diversificados que existem na dependência e influência dos seus respectivos

23 *Ibid.* p. 270.

24 SILVEIRA, Marcos S. Hari Nama Sankirtana: um estudo antropológico de um processo ritual. **Série Antropologia**, n. 277, p. 24-62, 2000. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie277empdf.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2019.

25 *Ibid.*, p. 56.

26 ADAMI, Vítor Hugo. Modelos e Moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava. **Sacrilegens**, v. 9, n. 2, 2012.

períodos históricos e de suas prerrogativas que relacionam o global com o local e vice-versa.

O que faz com que se criem vários movimentos Hare Krishna são suas controvérsias e contradições, fenômenos inerentes nas associações sociais. Nesse contexto, surgem os grupos de pessoas a favor ou contra uma determinada causa e, assim, se produzem novas maneiras de se associarem e se assimilarem dentro de um mesmo princípio unificador que, nesse caso, é pertencer aos respectivos movimentos Hare Krishna.

A partir do momento em que passam a existir muitas controvérsias internas dos movimentos Hare Krishna, geram-se incertezas sobre o modelo de tradição imitado e inventado. Consequentemente, esse modelo estaria sujeito “a perder sua identidade”, hipótese que Hopkins²⁷ levantou ao dizer que isto passaria ao movimento Hare Krishna (ISKCON) em função de suas contradições internas, principalmente depois da morte do seu fundador Srila Prabhupada. Isso não significa uma “perda de identidade”, mas uma “fragmentação identitária” em função dos acontecimentos que levaram às controvérsias dentro do movimento ISKCON. O que só reforça a premissa de que “não se perde aquilo que não se tem”. As identidades formadas nos movimentos Hare Krishna são produtos de suas associações e somente existem em suas “intra-ações”, sendo esse ato uma performance viva que se dissipa quando existem fatos que a contradizem. Por conseguinte, automaticamente, provocaria a uma fragmentação de identidade. Nesses termos, não existe concretamente uma identidade endurecida denominada por “Hare Krishna”, visto que esta estaria sempre na dependência de uma “intra-ação” com o outro e, no momento de uma controvérsia, já não existiria em seu sentido formado anteriormente. Nessa linha, pensar que exista uma identidade Hare Krishna *a priori* é uma invenção mental imaginada.

Em outras palavras, no momento em que busca transformar-se em devoto, esse indivíduo já estaria atuando em redes que implicaria, necessariamente, lógicas de associações ou dissociações aos movimentos Hare Krishna. Nesse contexto, a relação entre indivíduo e coletivo é entendida como foco de uma lente *zoom*, sendo que ora diminui mais para o ator, ora aumenta mais para a rede. Portanto, não se concebe a existência de uma acepção atomizada de coletivos e indivíduos a se associarem ou dissociarem. Pensa-se tal relação como algo vivo que se faz e/ou se desfaz simultaneamente. Para essa abordagem de análise, não existiria um sentido fixo e definido de identidade Hare Krishna. Essa identidade somente existiria dentro de uma perspectiva relacional de um devir, ora a partir do ator, ora a partir da rede.

27 HOPKINS, Thomas J. ISKCON's search for self-identity: reflections by a historian of religions. In: DWYER, G.; COLE, R. J. (org.). **The Hare Krishna movement forty years of chant and change**. Londres: I.B. Tauris & Co Ltd, 2007.

Para que essas elucubrações teóricas sejam mais tangíveis, é importante analisá-las a partir de entrevistas de devotos que já foram abordadas na minha tese doutoral. A proposta será evidenciar as redes relacionais que permitiram a tais indivíduos transformarem-se em devotos. Para esta análise, consideram-se as premissas da “invenção”, “imitação”, “controvérsia” e “contradição” no sentido de mapear as “intra-ações” Ator-Rede que possibilitaram vislumbrar as identidades e comunidades Hare Krishna pesquisadas.

O indiano Vishnu Sharma e sua rede pelo cuidado

Durante os meses de fevereiro a julho de 2006, foi feito um trabalho de campo na Índia. Inicialmente, alojei-me em Vrindavana por um período de aproximadamente três meses, onde aluguei um quarto na casa do brâmane *Vishnu Sharma*²⁸, que é seguidor do movimento Hare Krishna desde que ele se reconheceu como uma pessoa pertencente à casta de brâmanes Hindus.

Prabhu Vishnu Sharma nasceu em Mathura em 1925. Aos 14 anos de idade já fabricava algum tipo de artesanato para vender nos horários em que não trabalhava. Como *Sharma* era o primogênito, teve que trabalhar duro para sustentar sua mãe, avó, cinco irmãos e duas irmãs. Afirmou que, por ser o mais velho e diante da ausência do pai, era ele quem teria que sustentar a família.

Foi perguntado sobre a sua devoção a Krishna, pois havia no pátio da casa um pequeno quarto destinado ao seu templo pessoal. Era o lugar onde ele fazia as oferendas e adorações a *Radha Krishna*²⁹. *Sharma* informou que, desde os 14 anos de idade, costuma fazer “adoração a Krishna”. Tornou-se uma rotina o despertar às 4 horas da manhã, cantar Hare Krishna, realizar os “serviços para Krishna” e depois sair para o trabalho. As deidades que ele possuía, desde então, foram “herança da sua avó”. Segundo ele, foi ela que lhe ensinou tudo o que ele havia aprendido sobre Krishna. Em função disso, tornou-se a pessoa responsável e guardião dessas deidades (*pujari*). Uma responsabilidade que não era nada fácil, pois requeria muito tempo do seu dia para realizar todas as devidas adorações (*pujas*), “caso realmente se pretendesse seguir os padrões de adorações que são exigidos para *Radha Krishna*”, esclareceu *Sharma*.

28 Os nomes citados dos entrevistados são fictícios para, assim, preservar suas respectivas identidades.

29 *Radha Krishna* são as deidades de Krishna como um vaqueiro ao lado de sua consorte Radha. Em Vrindavana é muito comum se cumprimentarem nas ruas dizendo: “Jay Radhe”. Existe um discurso comum local que diz que “se deve primeiro agradar e lembrar de *Radha*, pois a partir dela é que se chega a Krishna”. Já em comunidades Hare Krishna no Ocidente, a ênfase maior é voltada diretamente a Krishna.

Percebeu-se na narrativa da história de vida de *Sharma* a predominância de um sentido pelo cuidado: ele cuidou de sua primeira família, na condição de filho mais velho; paralelamente, como pai e provedor, cuidou de sua própria família; e, como brâmane de casta, foi responsável pelas deidades herdadas da sua avó. Tal dinâmica ressalta o cuidado como um sentido que possibilitou *Sharma* significar as identidades assumidas.

A sua rotina de acordar muito cedo para realizar as cerimônias a Krishna também organizava o seu dia de trabalho, que, por conseguinte, era o que gerava os recursos financeiros para cuidar de si, de seus familiares e das deidades. Portanto, “o cuidado” representa um tipo de sentido que compunha uma cadeia de interesses por diferentes cuidados tensionada por distintos sentidos e significados para que ele pudesse ser reconhecido como filho, neto, marido, pai e brâmane.

Dentro da abordagem Ator-Rede, as identidades de *Sharma* estavam permeadas pela rede que tinha o sentido do cuidado. As suas identidades se significavam pela imitação quando ele reproduzia o papel de filho, neto, marido, pai e brâmane. Para cada uma, existe uma lógica esperada de atuação a ser imitada. Contudo, em uma associação social, é comum haver contradições e controvérsias. Cito um caso que aconteceu quando estava morando em sua casa. Foi extremamente constrangedor para mim e vergonhoso para ele quando descobri que ele alugava quartos para práticas de prostituição na sua casa, lugar onde residia sua família, com suas netas, nora, filho e as “deidades de Krishna”. Um fato contraditório e controverso que colocava em questão suas identidades assumidas, principalmente a de brâmane *pujari* que, em teoria, deveria seguir princípios de pureza, sendo que um dos requisitos principais que mede a pureza do devoto está relacionado à proibição de sexo ilícito e muito menos ser cúmplice desta prática.

A espanhola *Nityanicia* e sua rede por anseios particulares e coletivos

Esta entrevista faz parte dos dados do período de pesquisa no templo da ISKCON em Barcelona entre janeiro e abril de 2007. Conheci *Nityanicia* quando fazia trabalho de campo e assumia a função de ajudante de cozinha no restaurante do templo.

Nityanicia nasceu em uma pequena cidade do interior da Catalunha, Espanha. No momento da entrevista (28/01/2007), ela tinha 36 anos. Aos 18 anos, foi morar na Inglaterra a partir de um programa para o aperfeiçoamento da língua inglesa. Já havia iniciado na Espanha uma graduação em Letras (inglês e espanhol); mesmo assim, na Inglaterra solicitou uma bolsa para outra licenciatura – Língua Aplicada à Tradução e Interpretação com Ênfase em Política e Direito Europeu. Essa segunda

carreira foi iniciada aos 20 anos e com 24 anos a concluiu com *mención de honor*. Aprendeu também um pouco de russo, pois no seu terceiro ano houve a possibilidade de um intercâmbio em uma universidade de Moscou. Ao término dessa licenciatura, entrou direto para um programa de mestrado em Estudos da Linguagem em uma Sociedade Multicultural.

O seu primeiro contato com as pessoas que se diziam vegetarianas aconteceu no segundo ano de universidade na Inglaterra, apesar de que, desde muito pequena, já não apreciava comer muita carne. Afirmou que só a comia devido à imposição dos seus pais.

Por volta dos seus 29 anos, surgiram sérios problemas gastrointestinais, juntamente a uma crise existencial. Nesse período, começou a questionar os “porquês de sua vida”, o que realmente lhe dava sentido para viver. Comentou que se sentia muito perdida e tudo aquilo que ela estava fazendo lhe absorvia demais sem agregar alguma realização pessoal. Esse impasse existencial fez com que ela começasse a romper com certas atividades profissionais que não lhe trouxessem satisfação. Um exemplo disso foi quando se demitiu de um bom cargo no jornal *Financial Times*, em Londres. Ela reconhecia sua competência diante do seu trabalho, mas não estava feliz. Preferiu, então, procurar exercer outra “atividade mais simples”, na qual pudesse enxergar a vida com mais sentido. A busca por “uma forma de viver simplificada” a levou a fazer cursos de desenvolvimento pessoal e espiritualidade. Seu empenho e dedicação nessa temática a tornou, em pouco tempo, uma reconhecida professora de *Kundalini Yoga*.

Quando *Nityanicia* buscava alugar uma sala para dar aulas de *Yoga* em Cambridge, Inglaterra, teve seu primeiro contato com os devotos Hare Krishna da ISKCON. No início foi muito crítica a eles, pois tinha uma visão dos Hare Krishna como uma seita fundamentalista. Contudo, a convivência com os devotos a levou a perceber que todas as suas dúvidas e questionamentos sobre a vida, em certa medida, poderiam ser explicadas pela “Consciência de Krishna”.

Nesse meio tempo, a sua situação de saúde começou a agravar, então resolveu voltar para a casa dos seus pais na Espanha. Logo que retornou a Barcelona, a primeira coisa que fez foi procurar o templo da ISKCON. Disse que foi no dia do seu aniversário, quando saiu para almoçar com seu pai. Escolheu propositadamente um restaurante na Praça Real³⁰, pois já sabia que o templo se alojava naquele lugar. Ao chegar ao templo, comentou com o presidente (administrador) que aquele dia era

30 O templo da ISKCON em Barcelona fica na Praça Real. Este lugar é considerado como o “coração turístico de Barcelona”, por ser um ponto turístico obrigatório. Ali, há uma praça e no meio uma grande fonte de água. Ao redor dela se encontram vários restaurantes. Em cima desses estão apartamentos de estilo antigo, onde a ISKCON possui dois apartamentos reformados para compor o templo, um restaurante e dois alojamentos que abrigam, separadamente, devotos masculinos e femininos, com exceção aos devotos casados, que podem ficar no mesmo quarto.

seu aniversário e foi recebida amigavelmente, sendo presenteada com “doces oferecidos a Krishna (*prasadam*)”. Naquele mesmo dia, foi convidada a participar de uma peça de teatro sobre Krishna e a ajudar na cozinha do restaurante na condição de “serviço devocional a Krishna”. Foi nesse período nosso primeiro contato. Durante toda a sua permanência na Espanha, esteve voltada ao “serviço devocional” na cozinha do restaurante do templo, que consistia, basicamente, em lavar as panelas e servir os pratos aos clientes. Tal atividade foi considerada como uma das mais gratificantes, pois, segundo ela, estava “aprendendo a servir e, assim, deixar de ser arrogante diante dos demais e, por conseguinte, mais satisfeita com a vida”. Cabe ressaltar que “vida simples e pensamento elevado” foi uma das tônicas centrais dos discursos de pregação de Prabhupada. Quero dizer que essa postura de prédica se tornou um sentido para *Nityanicia* se basear.

O fato de *Nityanicia* ter mudado de vida, deixando seu trabalho no *Financial Times*, tornar-se uma professora de *yoga* e encontrar os devotos de Krishna organizou uma rede de lógica mental que lhe trouxe a convicção de tornar-se devota e frequentar comunidades Hare Krishna. Contudo, foi a prática do serviço devocional a Krishna a tônica de sua atuação que lhe permitiu reconhecer-se devota. Nesse sentido, concebeu-se “praticar serviço devocional a Krishna” como uma configuração Ator-Rede que ajudou a transformar sua identidade em devota de Krishna.

O serviço devocional a Krishna pode ser reconhecido aqui como uma forma inventada para que todos possam realizá-lo e imitá-lo e, assim, gerar o vínculo de reconhecimento como devoto de Krishna. Por conseguinte, levava também ao convívio com outros devotos nos templos. Ou seja, todos compartilhavam um sentido comum de realizar essa prática devocional para, assim, poderem ser considerados, igualmente, como devotos. De certa maneira, isto geraria as bases para o que possa ser considerado como “o social Hare Krishna”.

Comparando-se o processo de formação das identidades de devotos de *Sharma* e de *Nityanicia*, observou-se, no caso de *Nityanicia*, a incorporação de um dispositivo de discurso (um novo sentido) para que ela pudesse tornar-se devota. Ou seja, houve um movimento de passagem. De uma identidade anterior para a de devota de Krishna. No caso de *Sharma*, sua identidade de devoto já foi, de forma imaginária, dada desde seu nascimento. Bastava para ele continuar a performatizá-la ou não. Todavia, a construção da identidade de devota em *Nityanicia* pode ser vista como um *zoom* que parte de um ator para ajustar os seus anseios singulares, associando-os a uma forma mais coletivizada (rede).

Em termos gerais, a identidade de devoto em *Sharma* já era uma rede coletiva, sobre forma de sistema de castas, que reproduzia uma tendência esperada institucionalmente. Enquanto ator-devoto, ele não buscava sua singularidade, mas reproduzir, da melhor maneira, o que o coletivo esperasse dele. Seria, então, o *zoom* ao revés, o da rede para o ator.

Para ambos os casos, a formação da identidade partiu do indivíduo-ator. *Sharma* acatou, relativamente, o que já estava sendo esperado do pertencimento a sua rede. *Nityanicia*, até certo ponto de sua vida, desenvolveu as demandas sociais que ela tinha se disposto a seguir. Até que chegou um esgotamento, então percebeu que necessitava de mudanças, romper com o que se identificava anteriormente para passar por novas formas de redes que, necessariamente, agregavam novos significados de identidades e sentidos de comunidades.

O brasileiro *Dharma Das* e a sua rede para conciliar vida laboral e avanço espiritual

Os dados desta entrevista foram oriundos de um trabalho de campo no templo ISKCON de Porto Alegre, Brasil, entre janeiro e abril de 2003.

Dharma Das conheceu o movimento Hare Krishna em 1977 no aeroporto de Chicago, quando ele voltava para o Brasil depois de seis meses nos Estados Unidos. A sua posição profissional na época era de sargento da Força Aérea Brasileira em licença especial para ir aos Estados Unidos. Foi pelo simples fato de ter encontrado um livro do movimento Hare Krishna no lixo do aeroporto que, segundo ele, “o livro brilhou, refulgiu como luz”. Isto lhe fez acreditar que aquele livro era “um sinal”. O livro tinha como título *A Suprema Personalidade de Deus Krishna*. Ele ficou muito impressionado com as ilustrações. Não conseguiu lê-lo, pois seu inglês ainda não era suficientemente bom para compreender o texto. Tão logo chegou a Porto Alegre, tentou procurar pessoas que conhecessem ou estivessem vinculadas a essa tradição religiosa, mas não encontrou ninguém.

No ano seguinte, 1978, *Dharma Das* pediu a exoneração da sua função de militar e foi morar nos Estados Unidos. Ele foi movido pela vontade de aprender corretamente o inglês e melhorar a sua situação financeira. Depois de um tempo nos Estados Unidos, quando trabalhava como cicerone no *Golden Gate Park*, em São Francisco, um rapaz ofereceu-lhe um convite para aulas de *yoga*. Durante um dia de folga, ele foi conhecer o local indicado no convite. Logo que chegou, deparou-se com uma grande casa que exibia na entrada um imenso mapa da Índia. Era um templo da ISKCON. O presidente do templo estava sentado no balcão, segundo *Dharma Das*, “como se estivesse esperando por mim”. Foi muito bem atendido, comeu “um alimento saboroso [doces indianos] com uma música maravilhosa tocando ao fundo [música cantada em sânscrito]”.

Dharma Das ficou extasiado com o lugar e com a gentileza do atendimento. Durante essa visita, o presidente do templo o convidou a “ter uma vida como aquela todos os dias”, chamando-o para morar junto com eles. Ao completar 30 anos, raspou

os cabelos, largou o trabalho e o curso de inglês para ir morar no templo. Durante um ano, afirmou ter vivido uma “vida extraordinária”, envolvido em “fazer guirlandas para Krishna”. Suas “roupas cheiravam a flores”, como se estivesse “sentado no topo do mundo”.

Entretanto, a influência de muitos “amigos espiritualizados” de outras tradições religiosas orientais o convenceram a “dar um tempo” na vida monástica para “analisar toda a experiência espiritual vivida de fora”. Então, ele resolveu sair do templo, conseguiu um bom emprego numa companhia de renome nos Estados Unidos e continuou participando do movimento Hare Krishna (ISKCON) como um seguidor externo.

Nesse meio tempo, ele conheceu outro templo hindu, mas não vinculado a ISKCON, chamado *Sanatana Visa Dharma*, de um mestre espiritual de Bangalore, Índia. Nesse templo, também havia a adoração a Krishna. A diferença em relação ao templo da ISKCON era que neste os devotos podiam morar no local, ter um quarto confortável com comida e ter a liberdade de trabalhar fora, desde que pagassem uma taxa mensal de U\$ 300,00. Nos templos da ISKCON era proibida a atividade profissional fora do templo e todo o dinheiro obtido com o trabalho dos devotos deveria ser destinado à organização.

Conforme descrito anteriormente, o sentido inicial que estimulou *Dharma Das* a migrar para os Estados Unidos foi a possibilidade de aprender inglês e melhorar sua vida financeira. Em solo norte-americano, ele encontrou o sentido de tornar-se devoto do movimento Hare Krishna como uma maneira de “avançar espiritualmente”. Estamos falando de sentidos similares – “melhorar e avançar” –, todavia, remetendo-se a significados de identidades diferentes.

O “avanço espiritual” é compreendido aqui como uma proposta de rede coletiva que o mobilizou, de forma gradativa, a deixar de se identificar com os hábitos e costumes alusivos ao mundo (sociedade mais ampla). Entretanto, conforme observado, ele procurou conciliar tais princípios com o seu sentido pessoal de melhoria financeira e profissional. Até o momento em que ele pôde viver no templo, onde tudo parecia espiritual para seu avanço, o seu desejo individual de melhorar financeiramente foi amenizado, melhor dizendo, preenchido pelo sentido coletivo de uma vida monástica. Quando tudo isso aos poucos se tornou rotina (repetição e imitação), sua vontade de fazer algo para melhorar sua condição de indivíduo – principalmente em termos financeiros – começou a emergir. Foi nesse momento que ele resolveu sair do templo da ISKCON e morar em outro templo hindu que o aceitasse muito mais como um inquilino do que um monge. Ser um inquilino nesse templo significaria conciliar a sua vontade pessoal de trabalhar remuneradamente para si. Ao mesmo tempo, o fato de ter alugado um quarto em um templo conciliava com seu propósito de dar continuidade ao que ele havia aprendido em termos de “avanço espiritual através da Consciência de Krishna”.

Os breves relatos de vida de *Vishnu Sharma*, *Nityanicia* e *Dharma Das* estavam circundados por questões que envolviam a manutenção ou construção de significados de identidades e sentidos de comunidades dentro de uma lógica ator-rede. Constataram-se redes de atuações entendidas aqui como tudo aquilo que pudesse dar significado e sentido aos propósitos de associação ou dissensão às identidades e às comunidades Hare Krishna.

Observou-se que, para o caso de *Sharma*, foi o sentido pelo “cuidado das deidades” herdadas pela sua avó. Para *Nityanicia*, o sentido de uma “vida simples e pensamento elevado” e, para *Dharma Das*, o sentido de melhoria financeira e “avanço espiritual”. Entendeu-se que essas redes estavam amalgamadas como misturas a outras formas de conhecimentos para fundamentarem as identidades de se “manter devoto”, no caso de *Sharma*, e “tornarem-se devotos” para *Nityanicia* e *Dharma Das*.

Portanto, “devoto de Krishna” é considerado aqui uma categoria sociológica que engendra a formação do social, mediante redes de atuação, para influenciar na manutenção e formação de identidades e comunidades dessa tradição. Um devoto de Krishna deve ser, pelo menos em teoria, diferente das pessoas ordinárias. Ele tende a procurar se vestir, comer, ler e fazer ações diárias que nem todo mundo costuma fazer e aí estabelecer a alteridade diante uma pessoa não devota. Outro aspecto percebido na categoria devoto de Krishna foi o seu poder de igualar a todos num único patamar de atuação individual e coletiva, mesmo estando eles em países diferentes, este deve ser imitado. Surge então um questionamento: por que será que devotos pertencentes às distintas culturas se reconheciam, igualmente, numa única forma de identidade? Porque, suponho, todos imaginavam o que deveria ser um devoto de Krishna, pois era um conhecimento dado pela tradição do movimento e, com isso, procuravam imitar uma mesma performance que assegurasse a todos serem reconhecidos como devotos.

Nesses termos, ao longo das narrativas, procurei distingui-las no sentido de evidenciar o que seria mais ator e/ou rede nesses processos de formações de identidades Hare Krishna para demonstrar, metodologicamente, onde estaria o ator e onde estaria a rede. Contudo, esta divisão é hipotética, pois na formação de identidades e comunidades, não existe a predominância determinada de um sobre o outro, mas uma “intra-ação”, como um experimento volátil, que surge e desaparece ao longo desse processo associativo.

O cuidado, o serviço devocional e o avanço espiritual podem ser considerados, aqui, como redes que possibilitaram oferecer a esses atores significados por identidade e sentidos de pertencimento às comunidades Hare Krishna.

Para concluir: o que é a identidade Hare Krishna?

Ao longo do texto, procurei desenvolver uma linha de raciocínio que pudessem evidenciar a inconsistência da existência da identidade Hare Krishna. O que me leva a ser contundente em relação a isto é atribuído ao fato de se ter observado no trabalho de campo posturas rígidas, até mesmo radicais, por parte de indivíduos e coletivos que se consideravam devotos de Krishna ao ponto de travarem disputas entre si em nome de suas identidades Hare Krishna. Em termos generalizados, todos os conflitos internos de indivíduos e os cismas entre coletivos pertencentes a comunidades Hare Krishna ISKCON se justificavam a questões de identidades.

Do ponto de vista do cisma coletivo, podemos citar como exemplos os movimentos Hare Krishna VRINDA, que possuem como líder espiritual Paramadvaita, um mestre espiritual iniciado por Prabhupada, e o movimento da renovação da ISKCON, “ISKCON *Revival Movement*” (IRM), sendo reconhecidos como os “*rtviks*”. Em uma entrevista a Acharyadeva (Hridayananda Dasa Goswami), um dos discípulos designados por Prabhupada a participar do corpo diretivo da ISKCON (GBC), e que até então se mantém nessa condição, reconheceu tais movimentos de reformas quando lhe perguntei o que ele entendia por ISKCON:

[...] É uma sociedade internacional unida o suficiente para se categorizar como uma sociedade. Talvez as divisas da ISKCON [...] se manifestam com o diálogo e o debate com certas pessoas que antes estiveram na ISKCON e depois saíram e tentaram redefinir a ISKCON e começou em Inglês numa linguagem “*the greater ISKCON*” – a ISKCON maior – no sentido que a ISKCON definida por estruturas legais e institucionais e tudo isso, isso é só externo e mundano, mas espiritualmente existe uma verdadeira ISKCON que inclui pessoas que aparentemente saíram, legalmente e formalmente, dessa instituição. E, por isso, para assim ter a liberdade de não estar na ISKCON e não obedecer às normas que temos. Ao mesmo tempo de se convencerem que eles não traíram Prabhupada, que eles não ofenderam seu guru, eles bolaram, eles criaram a linguagem do “*Greater*”. [...] Paramadvaita que queria, de qualquer maneira, obter pelo menos na opinião pública geral dos Vaishnavas essa posição legítima. Então essa reforma foi um fracasso porque ninguém levou a sério. [...] todos os movimentos Vaishnavas, ecumenismo, isso também não deu certo, então, tem sido contínua de várias maneiras tentando, mas o fato simples é que Prabhupada queria que a gente não saísse da ISKCON. Existem muitos movimentos de reforma dentro da ISKCON³¹.

31 *Ibid.* p. 95-100.

Por outro lado, as cismas das identidades sobre o ponto de vista individual frente à instituição foram constatadas em entrevistas e vivências com devotos que se reconheciam devotos de Krishna independentemente das regras e regulações estabelecidas pela tradição ou pela organização ISKCON³².

Tal problematização empírica permitiu questionar a existência da identidade Hare Krishna. Nesse sentido, os conflitos ocorrem e surgem cismas em nome de algo que, teoricamente, não possui consistência própria. Quando se fala de inconsistência, refere-se ao fato que uma identidade é concebida aqui como algo que se vislumbra numa “intra-ação” entre atores e redes de forma simultânea e de teor volátil. Essa afirmação baseia-se na Teoria Ator-Rede mencionada anteriormente e na noção de “intra-ação”, neologismo criado por Karen Barad³³.

Nessa perspectiva, Barad definiu agência como uma “intra-ação” distinguindo, assim, do termo interação. Este último implica a existência de duas ou mais entidades individualizadas que subsequentemente se relacionam, de modo que cada uma conservaria um determinado nível de independência em relação à(s) outra(s). Ou seja, em uma lógica interacional, as entidades envolvidas preexistem ao seu encontro. Por “intra-ação” compreende-se o processo de constituição mútua de indivíduos na/pela sua interação. É na “intra-ação” que se materializam as entidades e suas agências:

Agência é “fazer” ou ser” em sua intra-atividade. É a encenação de mudanças iterativas em práticas particulares – reconfiguração iterativa de variedades topológicas de relações espaço-tempo-matéria – por meio da dinâmica de intra-atividade. Agência refere-se sobre as possibilidades de mudanças implicadas na reconfiguração de aparatos materiais discursivos de produção corporal, incluindo as articulações e exclusões de fronteiras que são marcadas por essas práticas na representação de uma estrutura causal. Existem possibilidades particulares de (intra) ação a cada momento e essas possibilidades de mudanças implicam na obrigação de intra-agir responsabilmente no devir do mundo para contestar e retrabalhar o que importa e o que está excluído de importância³⁴.

32 *Ibid.* p. 181-196.

33 BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durhan; Londres: Duke University Press, 2007.

34 *Ibid.*, p. 178, tradução do autor. “Agency is ‘doing’ or ‘being’ in its intra-activity. It is the enactment of iterative changes to particular practices – iterative reconfiguring of topological manifolds of spacetime-matter relations – through the dynamics of intra-activity. Agency is about changing possibilities of change entailed in reconfiguring material-discursive apparatuses of bodily production, including the boundary articulations and exclusions that are marked by those practices in the enactment of a causal structure. Particular possibilities for (intra) acting exist at every moment, and these changing possibilities entail ethical obligation to intra-act responsibly in the world’s becoming, to contest and rework what matters and what is excluded from mattering”.

Portanto, temos aqui uma modificação fundamental de perspectiva: da linearidade da interação (preexistência à relação) ao estilo clássico durkheimiano das teorias sociais para a simultaneidade da “intra-ação” sempre entrelaçadas, não deixando espaço para nenhum grau de independência. Isto vem ao encontro da noção de identidade numa abordagem da Teoria Ator-Rede, na qual o indivíduo não existiria *a priori* de sua rede. Nesses termos, somente faz sentido falar de identidade numa relação simbiótica Ator-Rede e esta unicamente existiria no vislumbre de cada “intra-ação”. Contudo, a identidade Hare Krishna não existiria concebida de maneira endurecida, mas na dependência instável das intra-ações tanto entre aqueles que se reconhecem devotos como esses em relação ao entorno social mais amplo.

REFERÊNCIAS

ADAMI, Vítor Hugo. **Intransigências e concessões de um hinduísmo ocidentalizado**: um estudo etnográfico sobre o movimento Hare Krishna no Brasil. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica (PUCRS), Porto Alegre, 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/247152574_INTRANSIGENCIAS_E_CONCESSOES_DE_UM_HINDUISMO_OCIDENTALIZADO_UM_ESTUDO_ETNOGRAFICO_SOBRE_O_MOVIMENTO_HARE_KRISHNA. Acesso em: 15 jan. 2019.

ADAMI, Vítor Hugo. Modelos e moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 86-104, jul./dez. 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/247152205_Modelos_e_Moldes_de_tradicoes_a_hermeneutica_do_movimento_Hare_Krishna_ISKCON_sobre_a_tradicao_Gaudiya_Vaishnava. Acesso em: 15 jan. 2019.

ADAMI, Vítor Hugo. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização**: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, Espanha, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/260751934_O_pensamento_coletivo_Hare_Krishna_e_seus_modos_de_institucionalizacao_um_estudo_sobre_comunidades_globalizadas_e_identidades_locais. Acesso em: 15 jan. 2019.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durhan; Londres: Duke University Press, 2007.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Lisboa: Dinalivro, 1999.

DOUGLAS, Mary. **Cómo piensan las instituciones**. Madri: Alianza Editorial, 1996.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

FLECK, Ludwick. **La Génesis y el desarrollo de un hecho científico**. Madri: Alianza Editorial, 1986.

HOPKINS, Thomas J. ISKCON's search for self-identity: reflections by a historian of religions. *In*: DWYER, Graham.; COLE, Richard J. (org.). **The Hare Krishna movement forty years of chant and change**. Londres: I.B. Tauris & Co Ltd, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social**: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

SEGATA, Jean; LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Dez. 2012. DOI: 10.5007/2175-8034.2012v14n1-2 Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/315420135>. Acesso em: 15 jan. 2019.

SILVEIRA, Marcos S. Hari Nama Sankirtana: um estudo antropológico de um processo ritual. **Série Antropologia**, [S. l.], n. 277, p. 24-62, 2000. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie277empdf.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2019.

STEWART, Tony K. **The final word**: the Caitanya Caritamrta and the grammar of religious tradition. Nova York: Oxford University Press, 2010.

TARDE, Gabriel. **Las leyes de la imitación y la sociología**. Madri: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.

CAPÍTULO II



Processos de conversão e socialização na ISKCON

Maylle Alves Benício¹

É preciso desviar-se para virar-se em direção a si. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto o que está em jogo na conversão (FOUCAULT, 2006)

Embora transcorridas mais de quatro décadas desde a chegada do movimento Hare Krishna ao Brasil e a sociedade já demonstre, a grosso modo, uma maior familiaridade com o movimento e seus devotos, não é incomum que o lado “exótico” da religião se sobressaia aos olhos dos não adeptos. Nesses termos, entrar pela primeira vez em um templo Hare Krishna pode significar uma experiência sinestésica de ritmos, cores, aromas, músicas e dança. Flor, incenso, fogo e água são oferecidos ritualisticamente em adoração às deidades, boa parte dos devotos costuma estar vestida com roupas indianas típicas, todos descalços, cantando e dançando melodias em sânscrito. Todo esse aparato multissensorial tende a causar sensações múltiplas: do estranhamento ao deslumbre.

Do primeiro contato com o movimento à adesão institucional, muitas são as etapas vivenciadas pelos indivíduos que se tornam adeptos da ISKCON. Nesse caminho, não são os adereços externos ou a “exoticidade” de uma religião vinda de terras distantes que dão real sustentabilidade à crença que alimenta os fiéis. É claro

¹ Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

que o clamor pela busca de uma autenticidade via identidade religiosa não pode ser descartado, mas não é fato generalizável, devendo ser perscrutado dentro dos limites das trajetórias individuais de cada adepto. Nesse cenário, interpõe-se as seguintes questões: seria possível identificar as principais motivações que levam indivíduos inseridos em uma cultura enraizadamente cristã a se converterem a uma comunidade de fé que, aparentemente, destoa de modo substancial de seu ambiente social? Quais são as etapas que caracterizam esses processos de conversão/adesão? Qual o perfil de um devoto de Krishna?

O objetivo deste capítulo é o de contribuir com reflexões, de cunho sociológico, em torno desses questionamentos, sem ambicionar exaurir as possibilidades interpretativas que deles advêm. A presente discussão está embasada nos desdobramentos da pesquisa empírica de mestrado, vinculada à Universidade Federal de Campina Grande, que desenvolvemos junto à comunidade Hare Krishna de Campina Grande, no estado da Paraíba, durante os anos de 2013 e 2014.

A comunidade Hare Krishna alocada em Campina Grande retrata um importante polo da ISKCON, não apenas no âmbito nacional, mas internacionalmente. A cidade abriga, em um mesmo complexo, o condomínio *Naimisharanya*, onde residem vários devotos com suas famílias, um templo com programações regulares e o Instituto Jaladuta. O instituto é um projeto consolidado de uma almejada educação *vaishnava* que conta tanto com aulas presenciais, desde 2001, quanto com aulas de ensino a distância (EaD) – modelo implementado em 2014 que diversificou os tipos de cursos oferecidos.

O curso presencial, intitulado *Bhakti Sastri* Presencial, é um projeto de grande expressão para toda a América², atraindo estudantes e devotos de diferentes países todos os anos. Os estudantes, adultos e jovens acima de 18 anos, são internos do Instituto no decorrer do curso, que tem duração aproximada de oito meses. O curso intensifica o processo de socialização dos indivíduos dentro da ISKCON, a interiorização dos valores pregados pela instituição e a manutenção da hierarquia estabelecida, facilitada por meio de uma constante disciplinarização, nos termos de Foucault³, de seus corpos e mentes – condutas e pensamentos⁴.

Na referida pesquisa, outrora empreendida, foram levantados dados a fim de identificar o perfil sociodemográfico dos adeptos⁵ inseridos naquele recorte e foi

2 Nele, é trabalhada a literatura clássica do gênero devocional da Índia, por meio de quatro relevantes obras para o movimento, quais sejam: o *Bhagavad Gita*, o *Sri Isopanisad*, o *Upadesamrta* e o *Néctar da Devoção*, obras traduzidas e comentadas pelo fundador da ISKCON, Bhaktivedanta Swami Prabhupada.

3 FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999.

4 De acordo com Foucault (*ibid.*), a disciplina forma “corpos dóceis” e favorece a alocação desses corpos em um determinado espaço, fazendo-os circular numa rede de relações hierárquicas.

5 Utilizamos tanto a categoria de “adeptos” quanto a de “devotos” para designar os indivíduos conversos ou em processo de conversão.

feita uma descrição dos processos que compõem o modelo de conversão ao movimento Hare Krishna, com o objetivo mais amplo de testar empiricamente duas hipóteses levantadas pelo clássico sociólogo alemão Max Weber⁶: a da associação entre estratificação social e afiliação religiosa e sua hipótese mais geral da influência da vinculação dos indivíduos a éticas religiosas e suas ressonâncias nas práticas cotidianas⁷.

No que tange à metodologia empregada no desenvolvimento do trabalho, foi utilizada a pesquisa de enfoque qualitativo, sendo composta uma amostra não probabilística de indivíduos. É válido dizer que não há estimativa oficial da quantidade de adeptos na cidade de Campina Grande, contudo o seu “núcleo duro” corresponde basicamente aos moradores fixos do condomínio *Naimisharanya* e aos estudantes rotativos do Instituto Jaladuta, somado a alguns raros devotos externos.

Dessa forma, foram aplicados 38 questionários que contemplaram todo o universo das famílias residentes no condomínio, todos os estudantes do instituto do ano letivo de 2014, além de uma parte de devotos externos, com os quais foi possível entrar em contato por meio das programações realizadas no templo. Conjugada à aplicação dos questionários também foram desenvolvidas sessões sistemáticas de observação participante, com frequência intensa. Durante esse período, foram realizadas 14 entrevistas semiestruturadas com os indivíduos-tipo escolhidos para a análise. Nessa etapa foi possível interagir com os devotos não só durante as reuniões no templo ou nas celebrações festivas, mas em momentos cotidianos extra-culto, quando a “experiência espontânea” – utilizando os termos de Adami⁸ – é delineada.

Antes de adentrar propriamente nos processos de conversão ao movimento específico de que estamos tratando, é essencial traçar uma breve contextualização acerca do repertório teórico e conceitual que envolve o tema da conversão religiosa. De modo geral, ainda que essa temática tenha tomado novo fôlego a partir da segunda metade do século XX – em vista da irrupção de uma efervescência religiosa no Ocidente, acompanhada de relevante trânsito religioso⁹ – não é nova a preocupação

6 WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004; WEBER, Max. **Economia e sociedade**, v. 1. Brasília: UNB, 2012; WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002; WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Tomos I y II. Madrid: Taurus, 1987.

7 Neste capítulo, por motivos de espaço, nos deteremos à apresentação do perfil encontrado e às etapas de conversão. A discussão sobre os testes das hipóteses weberianas podem ser encontrada em: BENÍCIO, M. A. **Processos de conversão ao movimento Hare Krishna em Campina Grande-PB e as hipóteses weberianas sobre a relação religião e sociedade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2015.

8 ADAMI, V. H. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universitat Rovira e Virgili, Tarragona, 2013.

9 GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

em entender esse complexo fenômeno. No que diz respeito ao movimento Hare Krishna, os processos de conversão marcam de forma expressiva a trajetória de boa parte de seus adeptos no Brasil, tendo em vista que ainda são relativamente poucos aqueles indivíduos que já nascem dentro da religião.

Tratando-se da sistematização dos modelos de conversão sob a ótica das Ciências Sociais, pode-se dizer que o modelo processual proposto pela primeira vez por Lofland e Stark¹⁰ tem sido um dos mais influentes até hoje¹¹. O modelo que propõem estrutura-se em seis etapas. Em síntese, a primeira é marcada por um período de crise, forte tensão, repleto de frustrações e privações. O sujeito nesse estado pode buscar diferentes formas de resolução de problemas. Caso adote uma perspectiva religiosa como resolução, adentrará no que se considera a segunda etapa, denominada *Seekership*¹². Nesse ponto, o indivíduo porta-se como um buscador, alguém que está propenso a aderir a um sistema religioso que lhe seja satisfatório, que possa interpretar e mitigar o seu descontentamento. Na terceira etapa, o indivíduo ainda está vivenciando um ponto crítico na sua trajetória de vida quando finalmente entra em contato com um determinado modelo de religiosidade. Na quarta etapa, ocorre, então, o estabelecimento de vínculos afetivos entre o indivíduo e os já conversos. É muito importante que seja propiciada uma rede de amizade com as pessoas já adeptas, para que o indivíduo passe a introjetar a perspectiva de dada confissão religiosa como sua construção pessoal da realidade. A etapa seguinte reflete o afrouxamento das relações que o indivíduo mantinha anteriormente com outros grupos extraculto. Na sexta e última etapa é dado o passo final para que a conversão se concretize. Nesse momento, são intensificadas as interações com o grupo central da comunidade de fé, o que facilita um controle informal sobre a crença.

Em se tratando dos processos de conversão religiosa na contemporaneidade, é indispensável citar a contribuição de Danièle Hervieu-Léger¹³, para quem a característica mais marcante da religiosidade nas sociedades atuais é a dinâmica da transição, do movimento e da proliferação de crenças. A autora avalia que a conversão se consolida como um processo de autonomização do indivíduo, o qual exprime o desejo de uma vida pessoal reorganizada. Esse desejo é exteriorizado de diversas formas. Algumas vezes ocorre como um protesto contra a desordem do mundo. Nesses

10 LOFLAND, John; STARK, Rodney. Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review*, [S. l.], v. 30, n. 6, p. 862-875, dez. 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2090965?seq=1>. Acesso em: 24 abr. 2022.

11 A pesquisa em que o modelo se baseia foi realizada com foco na observação de um culto milenarista situado em Bay City, costa oeste dos Estados Unidos, no início da década de 1960. Os autores argumentam que, embora seja um estudo baseado em apenas um único grupo, seu modelo de conversão sugere elementos iniciais para a abordagem mais ampla acerca da conversão.

12 Traduzimos essa palavra como “buscador”.

13 HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

casos, os indivíduos buscam adentrar em uma comunidade “ideal”, oposta à sociedade englobante. Essa expectativa pode tornar-se realidade a partir da formação de comunidades religiosas que, com uma escalada reduzida de conversos, constroem um espaço físico à parte e fomentam relações interpessoais próprias, contrastáveis com a sociedade maior. Elas simbolizam a “prefiguração de uma nova ordem mundial que depende inteiramente da regeneração espiritual de cada indivíduo, garantida, de fato, por sua integração iniciática dentro do grupo”¹⁴. A autora destaca que o movimento Hare Krishna é um exemplo que se situa exatamente nessa lógica, especialmente no seu período formativo na América, atuando como um veículo contracultural na esfera religiosa.

No que se refere ao objetivo de explicar os processos de conversão da forma mais abrangente possível, acredita-se que a abordagem realizada por Lewis Rambo merece lugar de destaque. O seu modelo holístico propõe uma interdisciplinaridade entre a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia e a Teologia. Em sua obra *Understanding Religious Conversion*, Rambo¹⁵ disserta que a maior parte dos estudiosos da conversão tem falhado em suas discussões por serem reducionistas e não reconhecerem o universo de possibilidades que habita o interior de cada processo de conversão singularmente¹⁶. Segundo sua visão, com a qual concordamos, trata-se de um processo contextual e, sendo assim, influencia e é influenciado por uma matriz de relacionamentos, expectativas e situações, passadas e presentes.

Quando Rambo discute sobre a transição entre tradições religiosas, desenvolve um modelo sequencial que em muitos aspectos assemelha-se ao de Lofland e Stark. O modelo estrutura-se em sete etapas:

1. Contexto micro e macro – É o dinâmico campo de força em que a conversão acontece e pelo qual todo indivíduo influencia e é influenciado (esferas política, religiosa, econômica e cultural).
2. Crise – Que funciona como um catalisador para a mudança.
3. Busca – É quando os sujeitos buscam de forma ativa soluções para seus problemas e se esforçam para encontrar algum propósito.

14 *Ibid.* p. 125.

15 RAMBO, L. **Understanding religious conversion**. New Haven; CT; Londres: Yale University Press, 1993.

16 Durante mais de dez anos, o referido autor pesquisou efetivamente sobre conversão, explorando particularmente a natureza dos cultos e dos novos movimentos religiosos, à proporção que também realizou numerosas entrevistas com conversos de uma grande variedade de origens: homens e mulheres que aderiram à Igreja da Unificação, judeus que se tornaram cristãos, cristãos que se tornaram judeus, japoneses secularistas que se tornaram cristãos etc., concluindo que a conversão, em síntese, é um processo de mudança religiosa que se realiza em um dinâmico campo de forças que envolve pessoas, eventos, ideologias, instituições e orientações.

4. Encontro – Ocorre quando o potencial converso, ainda em crise, encontra uma alternativa religiosa.

5. Interação – As relações interpessoais possibilitam o mais poderoso meio para conectar os indivíduos com novas propostas religiosas e uma nova forma de vida.

6. Compromisso – Funciona como a consolidação da transformação. Em geral, ocorrem rituais iniciáticos que simbolizam a separação entre a vida passada e uma nova vida.

7. Consequências – Os efeitos do processo são muito variáveis: para alguns a consequência é uma transformação radical; outros adquirem um senso de missão ou experienciam sensações de segurança e paz; para outros ainda há decepções em relação à expectativa criada.

Com o intuito de finalizar a apreciação teórica do tema, cabe mencionar as análises elaboradas por Clara Mafra¹⁷, que trazem igualmente concepções agregadoras de múltiplas possibilidades de conversão a partir dos conceitos de conversão maximalista e minimalista¹⁸. A primeira é caracterizada por um intenso controle da instituição ou do grupo sobre o indivíduo, no sentido de direcionar de perto o seu percurso para um novo sistema de crenças e práticas. Na conversão minimalista, por sua vez, o indivíduo exerce uma maior autonomia para articular sua trajetória anterior com as novas percepções em que está sendo introduzido, de acordo com seu próprio ritmo.

O ponto mais marcante dessa perspectiva, segundo a própria autora¹⁹, “é a noção de que toda conversão envolve um exercício de tradução, cujo resultado é a transformação dos sistemas simbólicos em interação: estes não mais guardam o sentido original, do passado pré-conversão”. Ocorre, de fato, um diálogo intersubjetivo entre o converso e a religião, capaz de redefinir fronteiras.

A definição de conversão como exercício de tradução nos remete de imediato aos processos de conversão ao movimento Hare Krishna, que lidam exatamente com a dialética de interação entre sistemas simbólicos díspares: um sistema simbólico oriental e milenar em contato com um sistema ocidental, contemporâneo e cristão. É preciso levar em conta em que medida o encontro entre sistemas simbólicos tão distintos entre si resulta em um hibridismo cultural, repleto de circularidades.

Em termos da história da introdução da ISKON no Brasil, o que pode ser percebido é que nos meandros dos processos de conversão a simbologia oriental e a

17 MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, 2000.

18 Embora esses conceitos tenham sido construídos e direcionados às experiências de conversão ao pentecostalismo, servem a uma teorização mais abrangente dos estudos da conversão, sendo também aplicáveis a outras realidades.

19 *Ibid.*, p. 59.

tradição *vaishnava* foram traduzidas e ressignificadas na rotina ocidental dos conversos. Sabe-se que, para além da esfera teológica, o movimento Hare Krishna abarca a dinâmica do comportamento humano em vários outros âmbitos, o que inclui o tipo de alimentação, a sociabilização, a organização familiar, a indumentária etc.²⁰ Todas essas questões adquirem uma nova roupagem de acordo com as circunstâncias sociais e culturais do Brasil.

Outro aspecto importante relativo às conversões ao movimento Hare Krishna no Brasil diz respeito à flexibilização sofrida por esses processos. Conforme nos lembra Guerriero²¹, inicialmente para se oficializar como um devoto de Krishna era necessário seguir normas rígidas de ruptura com o mundo externo. Os conversos deveriam obrigatoriamente renunciar à sua família, aos estudos, ao trabalho, a todas as suas atividades anteriores, tidas como *maya* – ilusão – e aderir a uma vida monástica. Os devotos todos residiam dentro dos templos, utilizavam roupas e cortes de cabelo típicos dos *vaishnavas* indianos e obedeciam a uma rotina comum voltada para os estudos das obras *vaishnavas* e suas aplicações na vida prática.

Desde o final da década de 1980, esse tipo de conversão que implica em uma mudança radical na vida do devoto perdeu força. Hoje as pessoas podem converter-se ao movimento sem que haja a necessidade de abdicar de sua família e de suas atividades cotidianas, sendo notória uma menor rigidez imposta aos processos de conversão a que se submetem²². Talvez essa flexibilização possa ser vista como parte da tendência atual dos processos de conversão a que Mafra classificou como conversão minimalista.

Em relação a modelos de conversão que tenham sido construídos dentro de uma perspectiva voltada aos Hare Krishna, aponta-se o modelo elaborado por Guerriero²³, em sua pesquisa feita na comunidade de Nova Gokula (Pindamonhangaba/SP), entre 1984 e 1989. De acordo com sua interpretação, o ingresso do indivíduo no movimento e o conseqüente processo de formação de sua identidade como devoto pode ser sintetizado em quatro principais etapas sequenciais.

A primeira etapa refere-se ao período de transição entre a vida anterior e o encontro com o movimento. É dito que na vida precedente à conversão, os sujeitos se encontram em um período conturbado, com questionamentos angustiantes sobre a vida e sobre a morte, e desejosos por alguma diretriz que lhes conduza com normas comportamentais, organizando seus desejos corporais e emocionais. Em um segundo momento, o indivíduo já se encontra na posição de devoto, mas “anôni-

20 GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. *Rever*, [S. l.], n. 1, p. 44-56, 2001.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

mo” e com atividades restritas, devido à sua mentalidade ainda “poluída” e distante da Consciência de Krishna. É um período caracterizado pela apreensão dos novos valores e pela socialização com os já conversos, representando um estágio de purificação antes de formalizar a iniciação. A terceira etapa compreende dois momentos: a primeira *iniciação*, na qual o indivíduo ganha um novo nome e passa oficialmente a ser integrante de uma corrente discipular milenar, com isso elevando-se seu *status* no grupo; a segunda *iniciação*, na qual o devoto galga mais um degrau na hierarquia, tornando-se um brâmane *vaishnava* – uma espécie de sacerdote a quem é concedida a permissão para comandar as cerimônias e os rituais.

Vale ressaltar que o momento da iniciação é decidido pelos membros superiores, que definem quais devotos já estão aptos; a quarta e última etapa é vista como a fase do devoto mais puro e bem sucedido, diz respeito a uma terceira *iniciação*: a de *sannyasi* ou renunciante, restringindo-se aos homens – os que já possuam “iniciação bramínica” – e marca o início de uma vida de renúncia total ao mundo material, dedicada exclusivamente ao desenvolvimento espiritual. São poucos os que atingem essa condição²⁴.

Um estudo de caso: processos de conversão ao movimento Hare Krishna em Campina Grande/PB

De posse do arcabouço teórico sobre conversão religiosa, tanto em seu aspecto mais amplo quanto específico acerca do movimento Hare Krishna, nessa sessão seguimos com os resultados e discussão da pesquisa que empreendemos, sobre a qual mencionamos no início deste capítulo. Em um primeiro momento, trataremos do perfil sociodemográfico dos adeptos; em seguida, das etapas da conversão identificadas empiricamente.

O perfil sociodemográfico dos devotos

A comunidade Hare Krishna alocada em Campina Grande/PB, conforme dito, chama atenção por reunir devotos provenientes de diversas partes do país e de outros países, que estão em busca de uma vida que os conduza a uma maior Consciência de Krishna. O condomínio, situado em um dos pontos mais altos da cidade, metaforiza

24 GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

uma atmosfera de elevação espiritual. Ele é dividido em 3 partes: as partes 1 e 2 são destinadas às casas dos devotos – abrigando, naquele período (2013/2014), 10 famílias – e ao templo, enquanto que a parte 3 compõe o Instituto Jaladuta, onde os estudantes ficam internos em seus *ashrams*²⁵ específicos.

A pesquisa com o fito de traçar o perfil dos indivíduos que integram essa comunidade de fé foi feita com dois grupos principais. O denominado grupo 1 refere-se ao universo de famílias residentes no condomínio *Naimisharanya* (excetuando-se as crianças) e a uma parte dos devotos externos, somando 25 indivíduos. O grupo 2 diz respeito ao universo de estudantes do Instituto Jaladuta do ano letivo de 2014, juntamente com alguns alunos do ano anterior, equivalendo a 13 indivíduos.

De acordo com o resultado dos parâmetros estudados²⁶, no grupo 1 foi possível perceber uma relação quase equânime entre os gêneros, sendo 52% identificados como do gênero masculino e 48% identificados como do gênero feminino. Em relação à nacionalidade, a maioria dos devotos desse grupo é de brasileiros (88%), advindos de diversos estados do país, sendo que apenas 12% são campinenses.

Quanto à idade, a maioria é de jovens que se encontram prioritariamente (64%) na faixa etária entre os 26 e 37 anos de idade. Em termos de nível de escolaridade, não encontramos analfabetos e 60% dos entrevistados têm nível superior (completo ou incompleto), sendo registrados 28% como pós-graduados – além disso, os dados apontam para um hábito de leitura muito acima da média nacional²⁷: 58% disseram ler mais de 10 livros por ano. Os indivíduos, de forma majoritária (72%), informaram também ter conhecimentos de dois idiomas ou mais. No tocante às profissões exercidas pelos adeptos, destaca-se a docência, 48% dos entrevistados são professores. No âmbito financeiro, a maioria dos entrevistados possui uma renda familiar mensal entre 4 e 10 salários-mínimos. Por fim, em relação à trajetória individual pré-conversão, a grande maioria (84%) era afiliada a outra religião, dos quais 96% é de origem católica.

Em síntese, o perfil encontrado no grupo 1 pode ser descrito da seguinte forma: são mulheres e homens jovens, brasileiros, não campinenses, com predominância do nível de escolaridade alto e relevante capital intelectual, que possuem uma renda mensal mediana ou alta e foram, em sua maioria, sociabilizados na tradição católica antes de iniciarem os processos de conversão à ISKCON.

25 Habitação dos estudantes. Os estudantes ficam separados em diferentes habitações, em função do sexo biológico.

26 O detalhamento dos parâmetros e as tabelas com os dados coletados por meio dos questionários encontram-se disponíveis em: BENÍCIO, *op. cit.*

27 A média de leitura anual do brasileiro é de 4 livros por ano, de acordo com o Instituto Pró-Livro e os resultados da 3ª edição da pesquisa Retratos da Leitura no Brasil.

A relação quase simétrica entre os gêneros dos adeptos reflete a realidade dos devotos residentes do condomínio, os quais em maioria são casados e possuem cônjuges que compartilham da mesma fé. O casamento endogâmico entre os devotos é incentivado pela ISKCON como forma de expandir o número de famílias “em Consciência de Krishna”, desejando-se que os filhos já nasçam dentro dos ensinamentos pregados pelo líder Prabhupada.

Pensando sobre a naturalidade, é curioso que quase a totalidade dos adeptos seja formada por não campinenses. A cidade de Campina, ainda que seja, no âmbito do imaginário religioso regional, vista como um caleidoscópio sincrético, em que diversos credos e modelos de religiosidades se manifestariam com liberdade, é uma cidade historicamente marcada pelo evangelicalismo e pelo catolicismo.

Quando a ISCKON se consolidou em Campina Grande e o condomínio foi construído, no início dos anos 2000, os lotes foram comprados por devotos de outros diferentes estados, sendo atraídos pela proposta de morar em um ambiente ideal para conciliar a vida cotidiana com o desenvolvimento do serviço devocional a Krishna de forma ainda mais próxima, por meio de convites feitos pela liderança dos fundadores locais. Esse núcleo de devotos se fixou, mas a entrada de novos adeptos tem sido escassa. De acordo com os entrevistados, alguns simpatizantes campinenses até participam das festividades, mas poucos estabelecem vínculos com a comunidade. Os casos de campinenses adeptos do movimento Hare Krishna referem-se aos que participaram da sua formação inicial na cidade, no início da década de 1980.

Além do fator citado anteriormente sobre o histórico religioso da cidade, talvez a própria forma como o movimento se estrutura – com o templo inserido no condomínio fechado – não passe uma mensagem de grande receptividade e a localização não seja favorável, já que se situa em um lugar bastante afastado dos outros bairros da cidade e de difícil acesso. A explicação dada por um dos líderes da instituição é a seguinte:

Eu acho que a culpa, falha ou responsabilidade é nossa, porque nós não divulgamos muito nosso trabalho aqui, divulgamos mais pela *internet* e *internet* você sabe: não tem fronteira, né? Então a gente atrai pessoas de fora, mas daqui poucos têm se interessado. Também estamos um pouquinho afastados do centro e de tudo e o campinense tem muito medo, medo da violência. Aí até motoristas de táxi e de moto táxi se negam a trazer as pessoas até aqui²⁸.

Sendo a *internet* acessível à comunidade campinense, a primeira parte da explicação perde plausibilidade, sendo talvez mais consistente a segunda razão aludida. Outro aspecto importante sobre esses dados diz respeito ao significativamente alto

28 Informação verbal (mp3), concedida em entrevista realizada pela pesquisadora, em ago. 2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

nível de escolaridade dos adeptos e o seu relevante capital intelectual, que condiz com a situação socioeconômica indicada. São, em geral, indivíduos inclinados à intelectualidade – muitos são professores universitários – com interesse na leitura e no conhecimento de outros idiomas. Esse interesse facilita e em parte é requisito para o aprofundamento dos conhecimentos sobre a doutrina, tendo em vista que parte dos textos litúrgicos, canções e mantras remetem ao sânscrito.

Quanto à maioria dos conversos entrevistados ter vindo do catolicismo, pensamos que se repete o padrão de conversão nacional a outras religiões, já que o contingente maior de indivíduos, em nosso país em geral e particularmente nessa região, é de católicos.

No que tange ao grupo 2, o perfil traçado através do resultado dos mesmos parâmetros estudados segue padrão análogo ao do grupo 1. As poucas diferenças dizem respeito à nacionalidade, em que a maioria é de estrangeiros (62%); à faixa etária, pois são ainda mais jovens (85% estão entre 18 e 25 anos de idade) e, conseqüentemente, há uma variação em relação à renda, pois sendo bastante jovens e 77% ainda estudantes, a renda familiar passa a se concentrar na faixa de 2 a 4 salários-mínimos. Com relação aos demais parâmetros, também apresentam uma relação equiparada entre os gêneros com predominância masculina (54%), são 100% não campinenses, apresentam nível alto de escolaridade, na medida em que 62% têm ensino superior (completo ou incompleto) e 38% restantes têm ensino médio completo – estando todos inserido no grau de escolaridade esperado pela faixa etária apresentada. Têm conhecimentos em dois ou mais idiomas (85%) e dos anteriormente afiliados a alguma religião (54%) – a maioria (86%) era católica.

Levando em consideração a realidade brasileira, o perfil sociodemográfico dos devotos encontrado na pesquisa indica a predominância de indivíduos pertencentes a camadas positivamente privilegiadas da sociedade²⁹. Essa constatação coincide com o perfil sociodemográfico encontrado por outros pesquisadores em relação aos adeptos de outros grupos de religiosidades emergentes, como é o caso do trabalho de Siqueira e Bandeira³⁰, no Distrito Federal, sobre o perfil dos que aderem aos grupos místico-esotéricos. As autoras argumentam que a adesão é proveniente majoritariamente das camadas médias e altas.

O perfil sociodemográfico dos fiéis encontrado em Campina Grande também confirma o que disse Guerriero³¹ a partir de sua percepção sobre o perfil dos Hare

29 Considerando que são indivíduos com nível elevado de escolaridade, com capital intelectual relativamente alto, revelado, por exemplo, em hábitos de leitura acima da média nacional, conhecimento de dois ou mais idiomas etc. e com razoável renda mensal.

30 SIQUEIRA, Deis; BANDEIRA, Lourdes (org.). Perfil dos adeptos e caracterização dos grupos místico-esotéricos no Distrito Federal. **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo, USP, 22-25 set. 1998.

31 GUERRIERO, *op. cit.*, 2001.

Krishna no Brasil – que, a seu ver, não difere em relação aos países da Europa ou da América do Norte. Segundo ele, o movimento nunca esteve voltado para a conversão dos mais pobres: “O discurso exótico do hinduísmo não tem apelo a essas camadas (mais pobres), que não veem a adesão aos símbolos orientais como uma opção de mudança”³². Em vias de fato, embora haja programas de auxílio e de distribuição de alimentos para as camadas mais baixas da população, os seus adeptos são, em maioria, provenientes dos estratos médios ou médio-altos.

Trajetórias e etapas da conversão

Motivações iniciais

A entrada no templo Hare Krishna raramente constitui o primeiro contato dos indivíduos com o movimento. Quando questionados sobre como o conheceram, muitas respostas vão na direção de uma sutil abordagem: um trecho de um filme ou uma música que de maneira indireta tratavam do tema, a leitura de um livro de Prabhupada ou o contato por acaso com os devotos realizando *harinama sankirtana*³³ pelas ruas³⁴. De acordo com alguns dos entrevistados, esses primeiros contatos serviram como um “estalo de curiosidade”, o despertar do interesse em conhecer mais sobre algo até então exótico, cheio de símbolos e códigos de mensagens diferentes, dos quais, em geral, os indivíduos estavam acostumados. É o que deixa transparecer os seguintes relatos³⁵:

O primeiro contato, eu tinha uns 16 anos e foi num filme chamado *Hair*, e falo que foi o primeiro contato porque foi quando eu ouvi o mantra pela primeira vez. Fiquei 2 anos cantando o mantra sozinho. Eu nem sabia o que era exatamente, mas tinha ficado encantado. Depois desse tempo tive a oportunidade de conhecer os devotos, li alguns livros e fiquei cada vez mais fascinado³⁶.

32 *Ibid.* p. 51.

33 O cantar congregacional dos nomes de Krishna.

34 A maioria dos devotos conheceu o movimento Hare Krishna em outras cidades, tendo em vista que a maioria não é campinense.

35 Aos autores dos relatos foram atribuídos nomes fictícios a fim de preservar suas identidades.

36 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Vishnu em entrevista realizada pela pesquisadora, em 09/2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

Quando eu tinha uns 13 pra 14 anos, eu recebi um panfleto do centro cultural dos devotos de Recife, cidade em que eu residia na época. Nele, tinha o mantra Hare Krishna, a pessoa que me entregou disse que esse mantra traria a felicidade, se fosse cantado todo dia. Aí lembro que fiquei super interessada³⁷.

A primeira vez mesmo eu tinha mais ou menos 18 anos, vi os devotos na rua, perto de onde eu morava, ainda em Minas. Achei estranho, não entendia nada do que eles estavam cantando, mas fiquei curioso. Eu morava a dois quarteirões do templo, mas tinha medo de ir, aí eu encontrava com eles na rua e comprava livro, incenso...³⁸.

Conforme exposto, o contato inicial toma forma de um encontro inesperado, que lhes chamou a atenção. Os entrevistados não tinham familiares ou pessoas próximas que já fossem devotos. Então, esse contato não premeditado, por vezes, é visto pelos agora conversos como “um arranjo de Krishna”, o qual possibilitou que os sujeitos tomassem conhecimento sobre o movimento.

Nem todas as pessoas que de alguma maneira entram em contato com esse modelo de religiosidade se sentem atraídos por ele. Para que isso aconteça e o sujeito configure-se como um potencial converso ao movimento Hare Krishna é necessário uma confluência de fatores condizentes com a trajetória de vida de cada indivíduo, com seus esquemas disposicionais. Essa predisposição está ligada a questões não apenas sociológicas, mas de diversos outros âmbitos. Nesse aspecto, concordamos com a já citada abordagem de Rambo³⁹ sobre a conversão ser um processo holístico. O contexto histórico-social em que os indivíduos estão inseridos, a constituição familiar, o modelo educacional seguido etc., são exemplos de fatores que se associam nos processos de conversão à ISCKON.

Outro fator de influência diz respeito às condições socioeconômicas dos indivíduos, conforme já foi dissertado. Sobre esse assunto, também cabe evocar a perspectiva apresentada por Hervieu-Léger⁴⁰ no tocante à relação entre estratos sociais e as dimensões da identificação religiosa. Nesse caso, a dimensão ético-cultural – descrita pela autora como sendo típica das camadas positivamente privilegiadas, em que a conversão é regida pela busca do sentido maior da vida e por uma maior espiritualização – adequa-se perfeitamente aos processos de conversão analisados na pesquisa,

37 Informação verbal (mp3), concedida pela devota Maharani em entrevista realizada pela pesquisadora, em 08/2014. *Ibid.*

38 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Arjuna em entrevista realizada pela pesquisadora, em 10/2014. *Ibid.*

39 RAMBO, *op. cit.*

40 HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*

tanto em relação ao já identificado perfil dos conversos, quanto em relação às suas motivações para a conversão, segundo demonstram os próximos depoimentos.

Quando os entrevistados foram indagados sobre as motivações que os levaram a se converter, foi possível identificar dois tipos de respostas mais frequentes: uma relacionada à proposta apresentada de satisfação pessoal, autorrealização e plenitude espiritual; e a outra ligada ao convencimento intelectual ofertado, estando ambas, em alguma medida, correlacionadas:

O que mais me motivou foi o encadeamento lógico das explicações filosóficas e teológicas. Eu tinha um espírito muito crítico com espiritualidade, teve uma época em que eu me definia como agnóstico, porque eu não via sentido em muitas coisas das explicações religiosas. E no movimento tudo fazia muita lógica e eu sentia uma esperança de entender o que eu ainda não entendia⁴¹.

O motivo foi perceber que ali eu poderia encontrar as respostas para as perguntas que eu tinha em mente desde sempre. Foi ver na filosofia *vedanta* o caminho pra eu conseguir tomar conhecimento das coisas reais, enxergar de fato como funciona o mundo e enxergar a presença de Deus em todos os sentidos⁴².

Os conversos demonstram, de acordo com o que expuseram sobre suas trajetórias pré-conversão ao longo da pesquisa, que tinham questionamentos persistentes sobre o sentido da vida, que mantinham intimamente uma angústia por não encontrar lógica quanto ao funcionamento do mundo. Esses questionamentos, em geral, não estão atrelados a acontecimentos pontuais da vida cotidiana, mas se expressam como inquietantes reflexões filosóficas sobre o todo, o mundo, o universo.

Nesse ponto é importante destacar que, em comparação aos modelos tradicionais de conversão, a categoria “crise” proposta como situação inicial fundamental da conversão, conforme apresentado anteriormente, aqui somente é válida caso seja ressignificada. A crise, nesse cenário, não pode ser encarada somente como um período agudo de turbulências, desencadeada por um ou vários acontecimentos que facilmente possam ser identificados pelo indivíduo, tais como a perda de um ente querido, separações conjugais, o diagnóstico de doença grave etc.

Na maioria dos casos, os questionamentos que afligiam os sujeitos eram de caráter “permanente” e, embora possivelmente haja um momento em que esses questionamentos tenham surgido, os indivíduos não conseguem identificá-lo precisamente, conforme relatou acima o devoto Baladeva: “Ali eu poderia encontrar as

41 Informação verbal (mp3), concedida pela devota Damodara em entrevista realizada pela pesquisadora, em 10/2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

42 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Baladeva em entrevista realizada pela pesquisadora, em 09/2014. *Ibid.*

respostas para as perguntas que eu tinha em mente desde sempre”. Dessa forma, a busca por respostas a tais indagações parece ter sido uma constante em suas vidas, até o momento em que se deparam com o movimento Hare Krishna e percebem nele a possibilidade de preencher suas lacunas existenciais.

Socialização e interiorização de novos valores

A partir do momento em que o indivíduo, na condição de potencial converso, entra em contato com o movimento Hare Krishna e se sente motivado a seguir essa conduta religiosa, ele passa por um período de transição, em que acontece a assimilação de novas crenças, valores e práticas, ao mesmo tempo em que se intensifica a socialização com os já conversos.

Nessa etapa inicial, o futuro converso aprenderá gradualmente, por meio da observação e do convívio com os devotos, condutas elementares de como portar-se no templo, conhecerá um novo repertório linguístico, alguns vocábulos em sânscrito – o suficiente para acompanhar os cânticos devocionais – as mulheres desenvolverão a habilidade de vestir-se com os longos metros de tecido do típico *sari* indiano e passarão a ser chamadas de *mataji*, enquanto que os homens serão tratados por *prabhu*⁴³. Ademais, os indivíduos serão esclarecidos sobre padrões específicos de higiene, sobre a utilização diária da *tilaka* como forma de proteção e sobre as regras da etiqueta *vaishnava* a respeito de como tratar os devotos mais antigos.

Com o passar do tempo e com a intensificação da interação com os devotos já estabelecidos, todo o universo inicialmente exótico e distante terá se tornado próximo e comum e os indivíduos desenvolverão uma nova forma de olhar o mundo – sob a influência dos “modos da natureza” (*sattva, raja e tama gunas*)⁴⁴ – uma nova maneira de enxergar a Deus, visto de maneira inteiramente personalizada na figura de Krishna, e uma devoção intensa ao líder Prabhupada.

43 *Prabhu* é um pronome de tratamento que simboliza respeito e pode ser usado para homens ou para mulheres. Mas, de forma unânime, no caso estudado, o termo *mataji* é o que sempre é utilizado ao dirigir-se às mulheres. *Mataji* significa algo como “mãezinha querida”.

44 De acordo com as escrituras sagradas do hinduísmo, são três os modos da natureza que permeiam tudo que há no universo: o modo da paixão (*rajas*), que está atrelado ao dinamismo e relaciona-se ao deus Brahma; o modo da bondade (*sattva*), que remete a noções de equilíbrio, ordem e pureza, controlado pelo deus Vishnu; e, por fim, o modo da ignorância (*tamas*), que se refere tanto à tendência à inércia e à letargia quanto a estados caóticos e destrutivos, sendo o modo correlacionado ao deus Shiva. No panteão do hinduísmo, esses três deuses formam a trimurti que dá sentido à concepção hinduísta do eterno ciclo do universo, no qual Brahma é o criador, Vishnu o mantenedor e Shiva o destruidor. Essas três principais divindades são denominadas de *guna-avatars*, ou seja, controladores dos modos da natureza (*gunas*).

É fundamental notar que essa etapa de interiorização dos valores também trata-se de um período de purificação, “limpeza mental”, para que o devoto torne-se apto a ser iniciado oficialmente. Desse modo, é necessário que o indivíduo passe a fazer observância dos quatro princípios ético-reguladores pregados pela ISKCON⁴⁵. No tocante à obediência aos princípios, há indivíduos que em seus relatos disseram não ter enfrentado grandes dificuldades para começar a segui-los, pois já tinham interesse e propensão a esse estilo de conduta; outros levavam uma vida contrária a alguns princípios, mas foram convencidos pelos argumentos apresentados pela doutrina e informaram que rapidamente começaram a mudar os hábitos; há ainda casos dos que viviam completamente fora do padrão e sentiram-se motivados a passar por uma completa transformação:

Quando você conhece bem a filosofia, seguir os princípios vira uma coisa natural, você se adapta sem fazer esforço, quase sem perceber. E no caso da alimentação, por exemplo, eu não tive muita dificuldade porque já não comia carne fazia um bom tempo. Ainda comia ovos, mas aí foi fácil... os devotos fazem receitas muito gostosas sem ovos e a gente aprende rapidinho⁴⁶.

Muito embora eu tivesse uma vida completamente diferente em relação aos princípios, quando eu li a filosofia, como Prabhupada apresentava e as razões que ele dava praquilo... aquilo ali entrou muito profundamente em mim. Pensei: “Ele tem toda razão, sou eu quem não consigo”. Aí foi toda uma história pra mudar meu ritmo de vida⁴⁷.

Eu bebia socialmente com os amigos no fim de semana e comia carne. Só que eu já tinha uns problemas de saúde e já vinha querendo parar com esses hábitos tinha um tempo. Quando li um livro de Prabhupada falando sobre os princípios, parei na mesma hora de comer carne, imediatamente mesmo, depois também fui deixando a cerveja. E digo a você, esses hábitos não fazem falta nenhuma⁴⁸.

45 1. Não ingerir carne nem ovos, a fim de não ferir o preceito da não violência e da misericórdia por todas as entidades vivas; 2. Não praticar jogos de azar, pois vão de encontro ao princípio da veracidade e da honestidade; 3. Não fazer uso de intoxicantes, como uma forma de austeridade e considerando que esses obscurecem “a visão límpida sobre a realidade”; e 4. Não praticar sexo ilícito, como forma de atender ao princípio da pureza e da prática do autocontrole sobre os sentidos. A prática sexual, portanto, somente é permitida dentro do casamento.

46 Informação verbal (mp3), concedida pela devota Tulasi em entrevista realizada pela pesquisadora, em 09/2014. *Ibid*.

47 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Nityananda em entrevista realizada pela pesquisadora, em 09/2014. *Ibid*.

48 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Dharma em entrevista realizada pela pesquisadora, em 09/2014. *Ibid*.

Para que os indivíduos se adéquem o máximo possível aos princípios regulamentares, é feito um processo contínuo de disciplinarização, de maneira que transformem seus hábitos de forma gradual e enxerguem as mudanças como algo completamente “natural”. Para isso, reitera-se que a constância no templo, a participação nas aulas sobre as escrituras e o estreitamento da convivência com os devotos é tão fundamental.

Nesse contexto, o Instituto Jaladuta funciona como um intensificador desse processo, fornecendo uma disciplinarização intensa aos devotos. Todos os internos têm uma rígida rotina diária a seguir – a qual nos foi possível acompanhar algumas vezes. Os estudantes do Instituto são os adeptos mais presentes no templo e a maioria participa efetivamente de todas as programações. Seguem uma intensa rotina de estudo nos turnos da manhã e da tarde, interrompida apenas para fazerem as refeições diárias e para participarem das práticas no templo. À noite têm algumas poucas horas livres e às 21h devem recolher-se para dormir.

Durante os oito meses internos, mulheres e homens colocam-se na condição de celibatários e devem evitar qualquer tipo de aproximação entre si que não seja necessária, para que não haja “contaminação dos pensamentos”. As atitudes dos estudantes são monitoradas pelas lideranças locais, estando os sujeitos em constante estado de alerta em relação aos seus próprios pensamentos e ações.

Oficialização da condição de devoto

Consolidado o período de transição, em que ocorre a introjeção dos novos valores e os indivíduos já estão suficientemente socializados, é traçado o caminho para a oficialização da condição de devoto de Krishna, em que o indivíduo firma o compromisso institucional da sua crença.

De acordo com a ISKCON, o período mínimo atualmente para que um adepto receba a primeira iniciação é o de um ano sem interrupção praticando com seriedade os princípios regulamentares e cantando a *japa-mala* – espécie de rosário com 108 contas – com a meta de atingir as 16 voltas diárias. Durante esse período, o indivíduo escolhe um líder espiritual reconhecido oficialmente pelo GBC⁴⁹ – *Governing Body Commission*, a organização máxima da ISKCON – para ser seu *diksa-guru*⁵⁰.

49 O GBC situa-se em Mayapur, na Índia, e é o órgão responsável por gerenciar a ISKCON e manter os padrões espirituais estabelecidos por Srila Prabhupada.

50 Existem dois tipos de guru: o *diksa-guru*, que é o mestre espiritual oficializado pelo GBC e que dá a iniciação ao discípulo, e o *siksa-guru*, que se caracteriza como sendo um devoto tido como avançado que tenha inscrito o indivíduo na Consciência de Krishna e lhe guie informalmente na vida espiritual.

O mestre espiritual ou *guru* tem a função de instruir o discípulo para que esse alcance uma maior Consciência de Krishna, transmitindo-lhe fidedignamente os ensinamentos sagrados. Ele ocupa o posto mais alto dentro da hierarquia institucional e, na plataforma espiritual, é visto como um devoto puro, representante de Deus nesse mundo. Os discípulos são instruídos a cumprimentar o *guru* oferecendo-lhe reverências – tocando com a testa no chão – e a prestar-lhe os serviços solicitados.

Na visão dos devotos, parece ser consensual a ideia de que o ritual de iniciação não figura o início da prática espiritual, mas apenas sua oficialização e de que toda pessoa que comece a frequentar as programações e a seguir os princípios ético-regulamentares já pode ser tida como um “devoto” de Krishna, como um membro da ISCKON, independentemente de ser iniciado oficialmente ou não. A esse respeito, durante uma das entrevistas, uma das lideranças do movimento advertiu:

Muitas pessoas pensam que se vinculam ao *guru* por meio do processo ritual da iniciação. O processo certamente vincula, mas o que vincula mesmo é a capacidade de interagir com o mestre, com o serviço a ele. É a interação: “eu quero servir a você, estou disposto a obedecer as suas ordens”. Isso é bem característico da relação *guru*-discípulo. *Guru* dá as ordens e o discípulo obedece. Agora imagine em uma sociedade como a nossa, falar nessa linguagem: ordem e obediência. Chocante, né? Mas, não é assim uma coisa ruim, não são ordens que fogem da normalidade. Pelo contrário, a ordem significa: ilumine sua inteligência com o conhecimento, não caia nas armadilhas da ilusão da sociedade como ela é constituída⁵¹.

A autoridade do *guru*, de acordo com o relato, é inquestionável e o discípulo, na posição de humilde servo, deve respeitá-la. Essa relação de obediência só alcança êxito por meio de uma reprogramação disposicional dos adeptos acrescida de um sentimento de admiração devotado ao *guru*. Por isso, o processo de disciplinarização citado anteriormente é indispensável para que os devotos consigam enxergar essa interação hierárquica de uma maneira positiva e benéfica.

No que se refere ao que foi dito sobre a iniciação formal não ser um fator de fundamental importância para que o indivíduo seja considerado um membro da comunidade de fé, há de se reconhecer que essa é uma realidade palpável. Há devotos em Campina Grande que levaram vários anos até receberem a primeira iniciação e há ainda os que não receberam. A maioria dos que vivenciam essa situação expôs que, mesmo seguindo os princípios, queria “lograr um maior amadurecimento, para não correr o risco de quebrar os votos depois de iniciado”.

51 Informação verbal (mp3), concedida em entrevista realizada pela pesquisadora em ago. 2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

Essa é uma característica importante do processo de conversão aqui estudado. Diferentemente de outras religiões, em que o sujeito somente é reconhecido como “converso” após o batismo ou outra cerimônia iniciática, no caso em tela o sujeito já se autopercebe como um Hare Krishna, e é assim reconhecido pelos outros devotos, desde o momento em que se mostra empenhado em seguir o movimento e seus princípios.

Possivelmente isso ocorre porque, sendo a ISCKON uma tradição religiosa totalmente diferente da que os sujeitos estão previamente inseridos, somente o reconhecimento de Krishna como Deus já represente um grande passo e a determinação em seguir seus princípios simbolize o convencimento do neófito em relação ao fundamental dos seus ensinamentos.

Todavia, os processos oficiais de iniciação ainda preservam um nível substancial de relevância no âmbito institucional, posto que garantem empoderamento simbólico e conferem identidade ao adepto, pois mesmo que seja reconhecido como devoto, o não iniciado é ainda um “anônimo” no grupo e suas atividades são restritas, em consonância com o que percebeu Guerriero⁵². Nesses moldes, na abordagem do autor, a primeira iniciação (*harinama*) pode ser entendida como a de maior impacto na vida do devoto, no sentido de romper com a liminaridade em que a posição de converso lhe coloca.

O período liminar, nos termos de Van Gennep⁵³, é o período em que, durante um processo de transição, os indivíduos encontram-se no meio de um caminho que leva um “eu social a outro”, estando, na maioria das vezes, desprovidos de poder. Nesse caso, os devotos não iniciados encontram-se em um período liminar até que tenham a primeira iniciação e sejam empoderados, inclusive ganhando um novo nome, o que lhes confere finalmente uma identidade dentro do grupo. Os trechos abaixo citados ilustram isso:

É como um novo nascimento e é a forma como eu sou identificado dentro do movimento. Por toda parte que eu esteja serei lembrado como um devoto de Krishna⁵⁴.

O novo nome é, como eu poderia dizer, significa que você rompeu com uma vida de falta de conhecimento, de falta de espiritualidade. Uma vida que você tava nas ondas de *guna* e *karma*. Você rompe com a vida pecaminosa, com seus desejos materiais, então você adquire uma nova identidade⁵⁵.

52 GUERRIERO, 1989, *op. cit.*

53 VAN GENNEP, A. **The rites of passage**. Chicago: Phoenix Books/University of Chicago Press, 1960.

54 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Bhagavan Prema em entrevista realizada pela pesquisadora, em nov. 2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

55 Informação verbal (mp3), concedida pela devota Sundari em entrevista realizada pela pesquisadora, em out. 2014. *Ibid.*

É válido mencionar que o processo de oficialização da condição de devoto acontece em um ritual denominado *Agnihotra*. Como em uma antítese em relação às cerimônias cristãs de iniciação, em que o batismo ocorre nas águas, no movimento Hare Krishna é o fogo o elemento central da cerimônia⁵⁶.

Repercussão da conversão na vida cotidiana

É possível dizer que, ao tornar-se um Hare Krishna, o aspecto religioso passa a influenciar em todas as esferas da vida cotidiana dos conversos, da alimentação à prática sexual:

Nesse processo de *bhakti yoga*, o que é central pra gente como devoto de Krishna é você colocar sua vida inteira como uma maneira de adoração, é uma prática. Então, quando você cozinha ou quando faz qualquer coisa deve ser com o pensamento voltado para Krishna⁵⁷.

Os próprios parâmetros ético-regulamentares estabelecidos pela ISCKON se referem à adoção de novas condutas práticas pelos devotos, os quais, passando a ter uma nova visão acerca da realidade, modificam suas ações e relações sociais.

Um importantíssimo item da vida devocional dos conversos refere-se à associação com outros devotos. Dessa feita, quanto mais os devotos estreitam relações de amizade entre si, mais tendem ao afastamento das relações sociais que mantinham na vida pré-conversão – essa característica também foi observada nos processos de conversão a outros modelos de religiosidade, como apresentado no trabalho de Lofland e Stark⁵⁸. Seguindo essa direção, até mesmo a interação com os familiares não devotos pode passar por transformações, conforme nos relata o devoto Vyasa⁵⁹ sobre sua experiência:

56 Durante o sacrifício de fogo, *Agnihotra*, são ofertados ao fogo *ghee* (manteiga clarificada), grãos e frutas sob a entoação de mantas específicos. No panteão hindu, *Agni* era o representante do fogo, referindo-se a ele o nome do ritual. A esse respeito ver: HEBNER, J. Architecture of the vastu sastra: according to sacred science. In: OSBON, David. (org.) **Science of the sacred**: ancient perspectives for modern science. [S. l.]: Hagnos Press, 2010.

57 Informação verbal (mp3), concedida pela devota Gaura Lila em entrevista realizada pela pesquisadora, em nov. 2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

58 LOFLAND; STARK, *op. cit.*

59 Informação verbal (mp3), concedida em entrevista realizada pela pesquisadora, em out. 2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

Eu vou visitar meus amigos e familiares... mas, é como se eu tivesse me afastado deles, porque o tipo de conversa não bate com o meu, o tipo de vida não bate com o meu. Eu não me sinto atraído, é só isso. Eu sou grato por tudo que fizeram e fazem por mim, mas eu... o ritmo de vida é diferente, não dá.

Contudo, a experiência de conversão e o grau de impacto na vida de cada indivíduo é variável. Alguns dizem ter sentido uma mudança radical desde o início, enquanto outros relatam que as mudanças vieram de forma gradual e, em razão disso, o impacto não foi tão fortemente sentido. Em grande medida, os que disseram ter passado por mudanças abruptas em relação à vida que levavam anteriormente foram os devotos que se converteram há mais tempo, quando o processo para tornar-se um devoto de Krishna implicava na abdicação de todas as atividades consideradas “mundanas”:

No início mudou tudo, completamente tudo, porque eu era um monge de tempo integral. Morando no templo, com uma rotina espiritual de 24 horas por dia. Hoje ainda tem pessoas que moram no templo, que fazem essa opção, só que, por exemplo, na época que eu entrei em 1981, ou você se rendia ou você não era considerado um devoto⁶⁰.

Hoje em dia, conforme percebido a partir da pesquisa, a instituição continua tendo grande peso nos processos de conversão. Todavia, abriu-se espaço para processos de conversão mais fluidos, em que os indivíduos passam por menor coerção institucional do que anteriormente passavam. Esse tipo de conversão, classificada como minimalista por Mafra⁶¹, pode ser percebida no caso de devotos externos.

Em relação às famílias que residem no condomínio, deparamo-nos com uma peculiaridade que merece ser destacada: os devotos encontram-se no meio do *continuum* entre o grau máximo e mínimo do controle institucional, tendo em vista que, embora cada um resida em sua própria casa e tenha relativa liberdade para desempenhar suas atividades, a regulação institucional engloba todo o ambiente e as atividades ali realizadas.

Nesse cenário, torna-se clara a diferenciação feita por Adami⁶² entre as formas de “perceber-se devoto” alternada entre a experiência institucional e a experiência privada. Na primeira, o indivíduo performatiza coletivamente as “maneiras de ser devoto” em consonância com o estabelecido pela instituição – a exemplo de quando os devotos estão reunidos no templo, em geral com trajes típicos indianos, desen-

60 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Jagadisa em entrevista realizada pela pesquisadora em set. 2014. *Ibid.*

61 MAFRA, *op. cit.*

62 ADAMI, *op. cit.*

volvendo atividades devocionais padronizadas. Na experiência privada, de maneira oposta, os indivíduos escrevem sua própria experiência, cada um traduzindo a seu modo os símbolos dessa tradição religiosa na sua vida cotidiana⁶³.

Com a tendência de maior abertura nos processos de conversão, assegurando uma maior autonomia para que os conversos desenvolvam sua experiência privada – sem que abdicuem de suas atividades “mundanas” – revelou-se uma nova maneira de interação dos devotos com o mundo externo: eles continuam desempenhando atividades tidas como seculares, a exemplo do trabalho, mas visam o desapego aos frutos materiais provenientes dele:

No começo, quando você é iniciante, até pensa que tem que renunciar as coisas do “mundo” pra poder ficar perto de Krishna, mas quando a gente amadurece, vê que não precisa renunciar, vê que precisa aprender a entender que não existe nada separado de Krishna e tudo é energia de Krishna. Então, se a gente sabe pegar essa energia e oferecer a Ele, isso é serviço devocional e não precisa se afastar do “mundo”⁶⁴.

O converso Hare Krishna, portanto, não ignora o mundo ao seu redor, nem tenta fugir dele para evitar os descaminhos da vida pecaminosa. De forma contrária, empenha-se em desenvolver mecanismos de mudança de percepção, a fim de sacralizar tudo o que está a sua volta, objetivando vivenciar uma ascese intramundana, nos termos weberianos. Vale ressaltar que essa maneira do converso de ver o mundo e interagir com ele contrasta substancialmente com o que foi percebido por Weber⁶⁵ em seus estudos referentes ao “hinduísmo”⁶⁶ em seu período inicial, em que, segundo o autor, os adeptos eram caracterizados como místicos extramundanos, inclinados à fuga contemplativa do mundo.

63 Para Adami (*ibid.*), as identidades Hare Krishna não são delimitadas exclusivamente pela instituição, nem tampouco apenas pelos indivíduos, mas pela combinação entre ambos, seguindo uma via de interseção entre o individual e o coletivo.

64 Informação verbal (mp3), concedida pelo devoto Vasudama, em entrevista realizada pela pesquisadora em out. 2014. Trecho contido em BENÍCIO, 2015, *op. cit.*

65 WEBER, 2002, *op. cit.*

66 Não se deve incorrer no erro de considerar o hinduísmo como uma filiação religiosa monolítica, através de uma ótica generalista que descarta as suas múltiplas polifonias internas. O próprio Weber (1987) chama atenção para isso, afirmando que não há no hinduísmo uma *religião* nem uma *igreja* nos moldes da concepção cristã desses termos. Acrescenta que o termo “hinduísmo” era ausente nos idiomas e dialetos da Índia até ter sido designado pela primeira vez pelos muçulmanos, durante o período em que vigorou a dominação islâmica no país.

REFERÊNCIAS

ADAMI, Vítor Hugo da Silva. **O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização**: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universitat Rovira e Virgili, Tarragona, 2013.

BENÍCIO, Maylle A. **Processos de conversão ao movimento Hare Krishna em Campina Grande-PB e as hipóteses weberianas sobre a relação religião e sociedade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2015.

BHAGAVAD-GITA. Bhaktivedanta Book Trust: São Paulo: [s. n.], 1995.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

GUERRIERO, Silas. O movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Rever**, [S. l.], n. 1, p. 44-56, 2001.

HEBNER, J. Architectura of the vastu sastra: according to sacred science. *In*: OSBON, David (org.). **Science of the sacred ancient perspectives for modern science**. Hagnos Press, 2010.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LOFLAND, John; STARK, Rodney. Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective. **American Sociological Review**, [S. l.], v. 30, n. 6, p. 862-875, dez. 1965.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, abr. 2000.

RAMBO, Lewis. **Understanding religious conversion**. New Haven; CT; Londres: Yale University Press, 1993.

SIQUEIRA, Deis; BANDEIRA, Lourdes (org.). Perfil dos adeptos e caracterização dos grupos místico-esotéricos no Distrito Federal. **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo, USP, 22-25 set. 1998.

VAN GENNEP, A. **The rites of passage**. Chicago: Phoenix Books/University of Chicago Press, 1960.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 2012.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Tomos I y II. Madrid: Taurus, 1987.

CAPÍTULO 12



Cultura de fronteira e movimento Hare Krishna entre Foz do Iguaçu e Ciudad del Este

Júlio da Silveira Moreira¹

Esse capítulo abordará um movimento religioso, os Hare Krishna, nome dado às práticas da tradição *vaishnava*, originária da Índia, popularizadas no continente americano pela Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ou ISKCON). Sustento a tese de que esse movimento tem um caráter transcultural e transnacional particular, porque afirma valores e princípios universais (a centralidade de uma ordem cósmica regida por um deus universal). Por uma parte, os praticantes de diferentes culturas e origens se integram na uniformidade dos cultos, dos rituais, dos mantras e do sânscrito, como base dos versos, textos e princípios estudados. Por outra parte, a centralidade numa ordem suprema e espiritual relativiza as problemáticas que advêm das questões materiais e das diferenças culturais.

Essas características do movimento Hare Krishna são, então, analisadas em uma área de fronteira de intenso fluxo populacional e trânsitos transnacionais, que é a região de três países (Brasil, Paraguai e Argentina) e três cidades (Foz do Iguaçu, Ciudad del Este e Puerto Iguazú). Para harmonizar e aprofundar o que significa a potência de um movimento religioso transcultural numa região de fronteira, faço associações conceituais como a cultura de fronteira e os imaginários socioculturais.

Ao abordar o conceito de cultura de fronteira, e relatar experiências transnacionais e transfronteiriças do movimento Hare Krishna, abordo elementos sociais de trocas, convivências e cooperação, a partir de laços de identificação não excludentes

1 Doutor em Sociologia. Professor na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

e projetados para uma instância psicossocial que transcende os conflitos culturais e políticos.

Busquei, ao longo do texto, coincidir meus estudos sociológicos sobre cultura de fronteira, mobilidade humana e interculturalidade, com minha vivência pessoal na região da Tríplice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, onde participei de atividades do movimento Hare Krishna como devoto iniciado, entre 2016 e 2020. Me dediquei, também, a retratar a organização e a atividade do movimento nessa importante região.

Não é minha intenção resultar em uma visão idealista, nem ignorando as contradições sociais e assimetrias de poderes na sociedade (o risco que se corre quando se aborda temas como multiculturalismo), nem ignorando as contradições nas instituições religiosas e fanatismo de parte seus praticantes (o risco que se corre quando se aborda uma religião de maneira apologética ou sentimental).

Ao fazer a opção por ressaltar, neste capítulo, elementos de integração transcultural, mantenho a clareza de que o movimento abordado, ao se organizar em uma estrutura de instituição religiosa, está permeado de contradições, assimetrias e conflitos internos, que não serão aqui abordados.

Cultura e religião

Cultura e religião são temas muito próximos, ainda mais se observamos as práticas de diferentes religiões sob perspectiva sociológica. O antropólogo Clifford Geertz entende as religiões como sistemas de símbolos transmitidos historicamente, que estabelecem disposições e motivações para as ações humanas de forma poderosa, penetrante e duradoura, através de conceitos sobre uma ordem de existência geral, recolhidos de uma autoridade metafísica ou sistema de verificação diverso do empirismo científico e do senso comum, com um realismo singular. Cada indivíduo ou grupo social pode ter uma incidência maior ou menor do fundamento religioso nos pensamentos e ações de sua vida prática; de qualquer forma, a religião faz parte da cultura e das relações sociais².

Uma Sociologia e Psicologia comparada da religião trata de “compreender de que maneira as noções dos homens, embora implícitas, do ‘verdadeiramente real’ e as disposições que essas noções induzem neles, dão um colorido ao seu sentido do racional, do prático, do humano e do moral”³.

2 GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

3 *Ibidem*. p. 90.

Se observamos as culturas através de genealogias (retroceder historicamente até encontrar os pontos de unidade e origem de cada sistema de símbolos e práticas), percebemos que todas as culturas e etnias possuem alguma matriz religiosa (às vezes fazemos o caminho inverso, tratando de encaixar os dados ancestrais de cada cultura e etnia em alguma matriz religiosa de que já temos conhecimento *a priori*).

A partir daí, as reflexões sobre a interculturalidade, ou transculturalidade, como processos inseridos na convivência pacífica com o diferente, no respeito/compreensão/tolerância das diversidades, se cruzam com as temáticas da religião, resultando em processos como o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Por outro lado, a afirmação de religiões por grandes grupos sociais tem dado lugar, historicamente, ao conflito, quando a ideia de religião é tomada como instituição parcial na sociedade.

Cultura de fronteira

As culturas não são estáticas, são processos constantes de integração e desagregação, de formação de identidades que nunca se mantêm iguais desde um ponto de partida, sendo atravessadas pelas relações coletivas que os indivíduos entrelaçam nas caminhadas da vida.

O que é uma fronteira? Ela pode ser pensada e definida a partir de uma imagem geográfica e cartográfica linear, como uma linha que separa duas ou mais unidades territoriais. Porém, quando olhamos as linhas nos mapas políticos, elas não se referem necessariamente a limites físicos, como rios e montanhas. São convenções estabelecidas pelos seres humanos, ao longo de séculos de conflitos e acordos territoriais. A partir dessas convenções, uma série de instituições burocráticas e militares se instala na região, para regular os direitos de passagem e cobrar tributos.

Tanto as visões acadêmica e jurídica quanto o senso comum sobre as fronteiras são influenciados pelo conceito de Estado-Nação. Assim, somos levados a conceber que os dois lados de uma fronteira são diferentes, porque são países diferentes. Mas essa visão, mais jurídico-política, não capta a dimensão sociológica e cultural que percebe os fluxos, os trânsitos e a porosidade das fronteiras.

As margens são definidas por referência ao centro, que é gerado em processos históricos e geopolíticos⁴. As margens (as fronteiras) terminam concebidas como lugares inacessíveis, vazios demográficos, sem presença do Estado. Mas, pelo contrário, é nas margens que o Estado coloca sua presença de maneira particular e intensa. As fronteiras geopolíticas são as margens do Estado-Nação, lugar sobre o qual

4 DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52, 2008.

se constrói um discurso de terra sem lei e ausência de Estado, demonstrando que a realidade é o contrário: as fronteiras e margens são lugares próprios da governança dos corpos, da biopolítica, dos operativos militares e das estratégias de controle, revelando a presença ostensiva do Estado, e da ação concentrada e frente de expansão dos monopólios de acumulação de capital. As fronteiras, nesse sentido, são frentes de expansão ou de estabelecimento do poder nacional e dos sistemas econômicos a ele associados. Habitar a fronteira⁵ significa um fenômeno não só físico-territorial, mas subjetivo, um processo psicossocial de trânsitos, mobilidades e discursos sobrepostos, onde o local e o global, o moderno e o tradicional, o oficial e o costumeiro se cruzam.

As culturas são construções históricas nas quais os movimentos de população e as tensões entre identidade e assimilação vão se sobrepondo. Não se pode pensar o *rock* sem a música africana, a cultura paulistana sem os nordestinos ou o cotidiano de Los Angeles sem os latinos. Alguns teóricos definem esses processos como diásporas culturais⁶, observando como as imigrações de origem caribenha influenciaram o *jazz* e o *blues* nos Estados Unidos, e culturas híbridas⁷, observando como a cidade de Tijuana, na fronteira do México com os Estados Unidos, não pode ser representada e entendida com o mesmo olhar de outras cidades mexicanas. Tijuana foi vista como “um dos maiores laboratórios da pós-modernidade”, que “sintetizava processos contemporâneos desafiantes para as Ciências Sociais e as Artes – reelaboração de relações entre metrópoles e periferias, criatividade interétnica, passagem das culturas nacionais aos fluxos globalizados”⁸. Após um período de perplexidade com padrões sistemáticos de violência, as maiores cidades da fronteira México-EUA, Tijuana e Ciudad Juárez viram florescer movimentos culturais, em que a criação artística em pinturas de rua, poesias e coletivos de artistas foram formas de soltar as vozes da resistência e influenciar tendências culturais para além de suas fronteiras. O Coletivo Nortec⁹ juntou a música *ranchera* do norte do México com a música eletrônica.

Com o passar do tempo, Canclini reavaliou que Tijuana “não é um laboratório da pós-modernidade, mas um laboratório da desintegração social e política do Mé-

5 MIGNOLO, Walter. **Habitar la frontera**: sentir y pensar la descolonialidad (Antologia, 1999-2014). Espanha: Ediciones Bellaterra, 2015.

6 HALL, Stuart. A questão multicultural. In: HALL, Stuart; SOVIK, Liv (org.). **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

7 CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

8 CANCLINI, Néstor García apud MONTEZEMOLO, Fiamma. Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad/Diálogo con Néstor García Canclini. **Alteridades**, México, v. 19, n. 38, p. 144, dez. 2009.

9 Vale a pena conhecer o disco *Tijuana Sound Machine*, produzido pelos artistas Bostich e Fussible, no qual os ritmos tradicionais do norte do México se fundem com batidas e melodias de música eletrônica – acordeom e teclado incorporando os cotidianos presentes tanto na cultura popular, quanto na cultura *pop*.

xico como consequência de uma ingovernabilidade cultivada”¹⁰. Essa autocrítica se refere ao processo de desintegração política do país, marcado pelo narcotráfico e pela corrupção estatal. Isso leva também a uma reflexão crítica sobre a conceituação de culturas híbridas, quando observamos as assimetrias das trocas culturais e os limites das teorias multiculturais e dos modelos de integração¹¹.

Pensando as fronteiras como regiões de culturas híbridas¹², compreendemos que “a fronteira é mais do que uma linha divisória, a região fronteiriça representa uma fronteira estendida, onde as trocas culturais criam identidades próprias que não são nem de um país nem de outro: se trata de regiões e identidades transfronteiriças”¹³. Essa compreensão nos ajuda a entender a região de fronteira Brasil, Paraguai e Argentina.

As fronteiras e as questões nacionais

O território brasileiro faz fronteira com 10 países, ou seja, com quase todos os países da América do Sul, exceto Equador e Chile. A linha de fronteira possui 15.719 km. Geopoliticamente, é estabelecida uma faixa de fronteira, ou seja, um território que vai da linha até 150 km adentro do território nacional. Isso abarca 588 municípios, aproximadamente 27% do território nacional e tem um papel determinante no desenho de políticas públicas e estratégias do Estado nacional. O conceito de faixa de fronteira mostra que a fronteira não é uma linha, mas uma definição geopolítica e territorial que implica numa caracterização sociocultural de uma região atravessada por limites internacionais, o que abordaremos adiante sob o conceito de cultura de fronteira.

Apesar da dimensão continental dessa faixa de fronteira, a cultura brasileira historicamente ignora esses territórios. A construção histórico-social do país, marcada pela colonização europeia e pelos arranjos de dependência posteriores, incidiu num processo de unidade-fragmentação do território. Assim como nos demais países latino-americanos, as dinâmicas territoriais seguiram o fluxo de extração/produção de mercadorias no interior e sua condução às regiões portuárias para exportação,

10 CANCLINI apud MONTEZEMOLO, *op. cit.*, p. 149.

11 WIEVIORKA, Michel. A world in movement. **Migraciones Internacionales**. 2011, v. 6, n. 1, p. 45-60.

12 CANCLINI, *op. cit.* 1998.

13 MOREIRA, Júlio da Silveira. Tijuana: a esquina da América Latina. Notas sobre a vida transfronteiriça e as deportações massivas. In: DURÃES, Telma Ferreira Nascimento *et al.* (org.). **Tráfico internacional de pessoas e outros trânsitos**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico; Editora PUC Goiás, 2014.

como veias abertas¹⁴. Com o tempo, esse processo adquire a formação de unidades territoriais complexas, com a centralização de atividades econômicas e a representação do centro como desenvolvido e da periferia como atrasada (vale lembrar os estudos de José Carlos Mariátegui sobre a formação econômica do Peru¹⁵). Assim, a costa atlântica e, especialmente a Região Sudeste, assumiram essa condição de centro. Com os processos de industrialização, e, atualmente, com a chamada globalização, os meios de comunicação de massa dominam a subjetividade e, a partir dela, a vida das pessoas. Isso implica nos mitos socialmente construídos sobre regiões “distantes” (lembrando que a distância é sempre relativa a um ponto de partida).

As fronteiras da América do Sul não foram definidas de maneira pacífica. Se deram no curso dos processos de independência e, logo em seguida, nas guerras entre os países recém-independentes. Isso ajuda a explicar os cruzamentos culturais nas regiões de fronteira do Brasil. Por outro lado, a formação territorial do Brasil no contexto continental é contraditória, no sentido que, desde a colonização, os centros políticos foram estabelecidos na costa do Oceano Atlântico em função do acesso aos portos de exportação, extremamente distante das regiões fronteiriças.

As diferentes regiões de fronteira do Brasil têm em comum, na sua história, processos de expansão do Estado-Nação sobre o território através de expedições militares, projetos de colonização, guerras e instalação de batalhões. Tratou-se, em muitos casos, de estabelecer um poder territorial do Estado como abstração e das forças militares, políticas e econômicas de ocupação como realidade. Isso forçou a expansão de fronteiras para regiões que, num primeiro momento, não eram habitadas por nacionais do Estado demandante, o que não significa que não eram habitadas. Esses processos partem de uma construção parcial/artificial do significado nacional (definições de identidade e símbolos nacionais que estabeleciam – e estabelecem – uma versão estática do que significa “ser brasileiro”, as quais, no processo de ocupação, são impostas aos habitantes das regiões ocupadas).

Hoje, em regiões centrais do Brasil e da América do Sul, a expressão “Tríplice Fronteira” é mais associada à região nodal em que o Brasil faz fronteira, ao mesmo tempo, com o Paraguai e a Argentina. Não obstante, só o território brasileiro possui nove tríplexes fronteiras. As tríplexes fronteiras expressam um fenômeno novo nos estudos territoriais, pois a fronteira é associada como passagem de um lugar a outro, implicando, intelectivamente, dois lados – um lugar de partida e outro de chegada. Quando se vislumbra um ponto de passagem que dá para dois ou mais lugares, essa ideia se torna mais complexa, revelando, entre outras coisas, a artificialidade das

14 GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. Galeno de Freitas. 38. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

15 MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 16. ed. Lima: Amauta, 1969.

fronteiras estatais e a interculturalidade – o que ressalta a importância das culturas de fronteira.

História e geografia da Tríplice Fronteira

Após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, os documentos de inteligência e órgãos internacionais de segurança passaram a se referir à região de fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina como “Área da Tríplice Fronteira” (Triple Border Area), expressão que ficou famosa para caracterizar e representar a região.

Historicamente, essa região era povoada por grandes populações e comunidades guaranis e, no processo da colonização ibérica, foi parte da expansão das atividades extrativas na Bacia do Prata, o que resultou em núcleos de povoamento desde a região portuária de Buenos Aires rumo ao norte, onde se formaram, inclusive, os núcleos que mais tarde seriam as principais cidades do Paraguai. O rio Paraná sempre teve importância fundamental, pois se conecta ao sul com o rio da Prata, que deságua no oceano. O Tratado de Santo Idelfonso, em 1777, entre Portugal e Espanha definiu os limites do domínio português até o rio Paraná e o rio Iguazu.

A região onde hoje está Foz do Iguazu era e é território sagrado para os povos guaranis, pois ali estão três elementos de sua cultura e ritos ancestrais: as Cataratas do Iguazu, a formação rochosa do rio Paraná, onde hoje está a barragem da Usina Hidrelétrica de Itaipu, e, mais ao norte, as cataratas que formavam as Sete Quedas, hoje inundadas pelo reservatório da usina.

Após os processos de independência, as atividades extrativas de erva-mate e madeira na região continuaram e se consolidaram nas mãos de latifundiários e empresas colonizadoras, incluindo, num primeiro momento, proprietários de terra/empresários argentinos e força de trabalho paraguaia. Vários portos foram estabelecidos ao longo do rio Paraná.

Depois da Guerra da Tríplice Aliança (1864 a 1870), que massacróu e humilhou os povos do Paraguai, os Estados brasileiro e argentino, com base nas teses de vazio demográfico (regiões “desabitadas”, falta de autoridade estatal etc.) reforçaram as preocupações e políticas de estabelecimento de destacamentos militares na região, a partir dos quais impulsionaram núcleos urbanos e inseriram novas lógicas nas atividades extrativas e de latifundismo já existentes. Uma versão dessa história é contada no documento “Descoberta de Foz do Iguazu e a fundação da colônia militar”, de José Maria de Brito (1977). O autor participou da expedição militar que partiu de Guarapuava/PR entre 1889 e 1914, que abriu uma estrada até a foz (deságue) do rio Iguazu no rio Paraná (354 km) e estabeleu uma colônia militar brasileira na região. O relato mostra que o núcleo populacional da foz do Iguazu já existia e era formado

por “324 almas, assim descriptas: brasileiros, 9; franceses, 5; hespanhoes, 2; argentinos, 95; paraguaios, 212; inglês, 1”¹⁶. A primeira ordem oficial publicada pelo vice-diretor da colônia militar definia que a colônia militar tinha o propósito de informar os países vizinhos sobre a autoridade brasileira na região e conceder lotes para quem quisesse se matricular como colono.

A partir daí a lógica predominante de ocupação do território passou a ser a concessão de terras dadas pelo Exército, o que marcou também as concessões de latifúndios para as chamadas companhias colonizadoras em todo o arco sul da faixa de fronteira brasileira. Essas informações históricas são fundamentais para entender as origens de uma cidade de fronteira e entender as dinâmicas urbanas atuais. O traçado urbano da cidade de Foz do Iguaçu (com suas regiões mais densamente povoadas) foi se definindo em torno dos batalhões do Exército. As regiões costeiras dos dois rios foram tratadas como áreas de segurança e controle fronteiriço, onde se previne a ocupação urbana e se dão operativos de fiscalização de fronteira. Ao mesmo tempo, essas regiões são historicamente ocupadas por populações ribeirinhas, marginalizadas no processo de ocupação/urbanização. Com as dinâmicas recentes de investimentos imobiliários/turísticos/empresariais, essas populações têm sido gradualmente removidas para projetos habitacionais no nordeste e centro-leste da cidade.

As dinâmicas de cruzamento das fronteiras fazem parte da vida cotidiana das três cidades lindeiras: Foz do Iguaçu, no Brasil; Puerto Iguazú, na Argentina; e o entramado de três cidades paraguaias (Ciudad del Este, Presidente Franco e Hernandarias). Também nos lados brasileiro e argentino há conexões urbanas que se expandem para além das cidades mencionadas, alargando em muito o que podemos definir como a região da Tríplice Fronteira. Sua lógica de definição corresponde a territórios cujas dinâmicas, processos socioeconômicos e vidas cotidianas estão condicionados pela relação com os demais países da fronteira. Devemos incluir também nessa definição as regiões de campo, já que as dinâmicas de campo e cidade estão interligadas. Três mesorregiões estão relativamente integradas na Tríplice Fronteira: o Oeste do Paraná, no Brasil; o Alto Paraná, no Paraguai; e a metade norte do estado de Misiones, na Argentina. Esse raio de percepção é relativo e flutuante. No mapa, é possível perceber a malha urbana contínua entre os três países. Na região, circulam de maneira relativamente generalizada quatro moedas: o real, o guarani, o peso argentino e o dólar. As línguas mais faladas são o português, o guarani, o espanhol e o inglês. Existem, porém, variedades linguísticas híbridas, que recebem nomes como o *jopara* (que significa mistura, em guarani) e o portunhol.

16 BRITO, José Maria de. **Descoberta de Foz do Iguaçu e a fundação da colônia militar**. Curitiba: Traves-
sa dos Editores, 2005. p. 60.

Devido ao grande número de imigrantes e ao grande fluxo transnacional, outras línguas são faladas com regularidade em locais específicos. Por exemplo, na área comercial de Ciudad del Este é comum se escutar variações de línguas árabes e mandarim.

Quando falo em fronteiras culturais, não trato de um conceito subordinado a fronteiras geopolíticas (como se as fronteiras culturais existissem só onde há fronteiras geopolíticas). Assim como a fronteira não pode ser pensada como uma linha, mas como uma região de múltiplas transições e *dégradés*, as fronteiras culturais existem onde diferentes culturas se cruzam e são percebidas quase simultaneamente em uma mesma situação identitária. Pode ser quando um brasileiro se casa com uma paraguaia ou quando um indiano se muda para o Paraguai para trabalhar no comércio de importação. Pode ser quando uma jovem brasileira cruza a Ponte da Amizade todos os dias para trabalhar em Ciudad del Este ou quando milhares de jovens saem do Nordeste do Brasil para morar em Foz do Iguaçu e estudar Medicina em Ciudad del Este.

Ao falar de culturas híbridas, falo também de culturas de fronteira. A fronteira é uma região de hibridismo por excelência. A cidade de Foz do Iguaçu está a aproximadamente nove horas de carro de Curitiba, a capital do estado, porém, a cinco horas de carro de Asunción, capital do Paraguai. Embora a referência dos órgãos públicos seja Curitiba, a referência geográfica é a região de fronteira. De certa forma, Foz se comunica mais com Ciudad del Este do que com Cascavel, o polo regional mais próximo no Brasil.

As referências culturais se formam como ilhas a partir das diferentes populações que habitam a região. Em bairros de periferia, os mais velhos escutam gauchesco (o ritmo comum nas regiões de campo em todo o sul do Brasil) e *cachaca* (um estilo de *cumbia* mexicana famosa no Paraguai). São comuns os bailões (grandes festas de salão com música ao vivo e danças a dois) e as festas de padroeiros das igrejas católicas. A enorme população de origem árabe, por sua vez, segue suas tradições de datas festivas em ambientes familiares e espaços próprios, como a grande Mesquita Omar Ibn Al-Khatab e o Clube União Árabe.

A Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), fundada em 2010, promoveu a vinda de estudantes de diversos países, que também formam pequenas comunidades. Os peruanos, bolivianos e colombianos, por exemplo, fazem suas próprias festas como forma de se apoiar mutuamente e enfrentar a dureza do cotidiano de jovens que deixam seus países com as mais variadas dificuldades, incluindo a carência de condições materiais para a permanência nos estudos. Nas datas festivas de cada país (como os respectivos dias da independência), organizam grandes festivais abertos, com danças e indumentárias preparadas com vários meses de antecedência, grupos musicais, comidas típicas e muito ânimo. Projetos culturais conduzidos por professores e estudantes mantêm esse fluxo cultural ao longo do ano.

Foz do Iguaçu possui grande diversidade religiosa, mesmo não sendo uma capital ou grande centro urbano nas proporções brasileiras. Ao mesmo tempo, estando inserida no Oeste do Paraná, com uma forte presença de imigrantes do Sul e Sudeste do Brasil (com os processos de “povoamento” das “empresas colonizadoras” na primeira metade do século XX), há o predomínio da religião católica, ao mesmo tempo em que se multiplicam pequenas e grandes igrejas evangélicas em bairros residenciais.

A diversidade de etnias e origens geográficas dos habitantes caracteriza também uma diversidade de matrizes filosófico-religiosas, com presença, além das inúmeras igrejas católicas e evangélicas, de duas grandes mesquitas (uma em Foz e outra em Ciudad del Este), centros de religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) e centros de tradições religiosas orientais, como o Templo Budista em Foz do Iguaçu e o Templo Hare Krishna em Ciudad del Este. Essa diversidade tem provocado eventos chamados de diálogos inter-religiosos. Dois grandes eventos desse tipo aconteceram em 2017 e 2018 nas edições da Feira Internacional do Livro de Foz do Iguaçu. Ao mesmo tempo, os conflitos religiosos, culturais e geopolíticos em nível mundial passam o cenário espiritual da região, sendo registrados ataques a casas de umbanda e candomblé e a praticantes dessas religiões.

A presença das religiões de origem africana está disseminada na cidade de Foz do Iguaçu através de agrupamentos culturais como o Maracatu Alvorada Nova e o Afoxé Ogún Fúnmilaiyó, assim como pelas festas abertas promovidas pelos diversos terreiros de candomblé e umbanda.

Na cidade de Foz do Iguaçu coincidem diversos elementos de espiritualidade. É uma região de águas: está no meio do Aquífero Guarani, um dos maiores reservatórios de águas subterrâneas do planeta. Entre as águas que afloram do aquífero, estão os rios Paraná e Iguaçu que ali se encontram; das Cataratas do Iguaçu; a barragem da Usina Hidrelétrica de Itaipu e o lago territorial que ela forma. Isso leva à construção do imaginário místico da região como um dos *chakras* do Brasil¹⁷. A cidade também é a sede da Comunidade Conscienciológica Cosmoética Internacional (CCCI), instituição gerada pelos praticantes da Conscienciológica, e onde se situam o Centro de Altos Estudos da Conscienciológica, um *campus* com diversos prédios e laboratórios, e condomínios de moradores reunidos, chamado Cognópolis.

17 A teoria dos *chakras* é mais associada ao corpo humano, onde se localizam sete pontos de energia, existentes no plano sutil, cada qual interagindo com uma função do corpo e da existência e permitindo a conexão entre a natureza material e o mundo espiritual. A partir daí, percebendo o planeta Terra também como um corpo (conceito de *anima mundi* de Platão e Teoria de Gaia de Lovelock), se difundiu a ideia de que as Cataratas do Iguaçu são um dos *chakras* do planeta. “A Fonte da Neblina Criativa é um poderoso *chakra* secundário do Planeta Terra. Na Fonte da Neblina, a água, a floresta, a fauna, o vento, o trovão, as rochas, o relâmpago, o verde de suas bordas e você – representam diferentes formas de energias ou campos de consciência que se inter-relacionam, interagem e contribuem para a dança cósmica que é o que chamamos de Vida”. LIMA, Jackson. **A Y-Guaçu Secreta**. Cataratas do Iguaçu como um chacra da Terra. Foz do Iguaçu: ed. do autor, 2005. Disponível em: <http://yscict.blogspot.com/2007/01/ndice.html>. Acesso em: 26 abr. 2019.

Imaginários socioculturais

Muitos autores pesquisam o ambiente cultural da Tríplice Fronteira a partir do conceito de imaginário sociocultural ou imaginários coletivos¹⁸. Os imaginários são construções sociais que condicionam a vida cotidiana¹⁹. Imaginar um território significa participar da construção social de imagens e discursos, seja a partir de dentro, de longe ou de muito longe. Envolve lutas simbólicas e concretas pelo poder de nomeação sobre a realidade²⁰, o que implica na disputa pela legitimação de determinadas práticas e políticas.

A partir de dentro, e na perspectiva cultural dos imigrantes, a imaginação da fronteira é marcada por três eixos da vida prática: chegar, viver e interagir. Nesses três processos a pessoa se territorializa no lugar, se integra à sua construção social desde dentro²¹. Por outro lado, a imaginação da Tríplice Fronteira como área de segurança internacional se dá especialmente a partir de fora e reforça a importância geopolítica da região, envolvendo narrativas hegemônicas e contra-hegemônicas.

Entre esses imaginários, se destacam:

1. A imagem do terrorismo e da segurança nacional, própria das fronteiras geopolíticas da globalização, influenciada pelo atentado de 11 de setembro de 2001 e pelo “contrabando” – o intenso fluxo legal ou ilegal de mercadorias pela Ponte da Amizade.

2. O turismo internacional, a partir das Cataratas do Iguaçu, que recebem visitantes de todo o mundo nos dois lados (brasileiro e argentino) e constitui uma rede hoteleira de pequeno, médio e grande portes e empreendimentos turísticos adicionais que se agregam a esse fluxo.

3. A presença pujante da natureza, em região de Mata Atlântica e com aquífero, cursos d’água e cachoeiras.

4. A multiculturalidade marcada pelos fluxos migratórios.

5. A presença ancestral e atual dos povos Guarani. A relação desses povos com a natureza, por um lado, e o atual avanço da deflorestação e expansão dos desertos

18 CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

19 ZOREK DANIEL, Vanessa Cristhina. Metáforas de tríplice fronteira. In: PEREIRA, Diana Araujo. **Cartografia imaginária da tríplice fronteira**. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

20 ZUNINO, Antonino; FERREIRA, Danilo; ORIHUELA, Carla. La construcción del imaginario geopolítico de la Triple Frontera. In: PEREIRA, Diana, *op. cit.*

21 MONTENEGRO, Silvia. Definiendo fronteras culturales: narrativas de experiencias entre inmigrantes árabes en la Triple Frontera. In: PEREIRA, Diana, *op. cit.*

verdes com monocultivos de soja, tabaco e outros são marcas de um conflito histórico, social e ambiental de dimensões continentais.

6. A memória e os traumas deixados pela Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), levada a cabo por Brasil, Argentina, Uruguai e Inglaterra, que retirou territórios do Paraguai, dizimou populações inteiras, redefiniu as fronteiras e atraiu as instalações militares para a região.

Um exemplo da integração transcultural na história recente da região foi o evento “Paz Sem Fronteiras”, em 2001, organizado por iniciativa de imigrantes árabes e apoiado por empresários, jornalistas e demais profissionais dos três países, para responder aos ataques de que a região teria relações com o terrorismo internacional:

Com o objetivo de responder às suspeitas acerca da existência de operações terroristas na Tríplice Fronteira, o movimento “Paz sem fronteiras” surgiu para afirmar a “integração” e a “paz” na “região trinacional do Iguaçu”, culminando em um ato ecumênico e cultural, que reuniu cerca de 45 mil pessoas no Gramadão da Itaipu Binacional, no dia 11 de novembro de 2001²².

Entre o público estimado, 15 mil pessoas vieram do Paraguai e 10 mil da Argentina. Representantes de 60 etnias residentes na região subiram ao palco. Foram lidas mensagens de representantes nacionais e representantes religiosos das tradições do islamismo, cristianismo, judaísmo, espiritismo e budismo. Num contexto em que os meios de comunicação locais, nacionais e internacionais estavam apenas reproduzindo o imaginário do contraterrorismo a partir de fora, “os brasileiros e paraguaios de origem árabe, por meio de sua participação em mobilizações transfronteiriças, também atravessam as Américas pós-11 de setembro”²³.

Hare Krishna: um movimento transcultural e transnacional

Muitos trabalhos em diversos países (incluindo os que compõem a presente obra) já abordaram a história do chamado movimento Hare Krishna e suas características. Os próximos parágrafos ressaltarão maneiras e processos sociais do movimento que caracterizam sua transculturalidade e transnacionalidade.

22 KARAM, John Tofik. Atravessando as Américas: a “guerra ao terror”, os árabes e as mobilizações transfronteiriças em Foz do Iguaçu e Ciudad del Este. In: MACAGNO, Lorenzo; MONTENEGRO, Silvia; BÉLIVEAU, Verónica (org.). **A Tríplice Fronteira**: espaços e dinâmicas locais. Curitiba: Editora UFPR, 2011. p. 211.

23 *Ibidem*. p. 204.

Apesar de ser mais retratado como religioso ou espiritual, o movimento Hare Krishna é percebido por seus membros também como cultural, situado para além das marcas religiosas específicas, com o objetivo de aumentar a celebração do divino entre as pessoas, resultando em mudanças na nossa sociedade, que é marcada pelo apego às coisas materiais e perda de valores transcendentais.

O seu carácter transcultural e transnacional é afirmado desde o fundador do vaishnavismo *gaudiya*, Caitanya Mahaprabhu (1486-1534), que estabeleceu o canto público dos mantras *vaishnavas* como uma prática inovadora sobre o hinduísmo tradicional e ao mesmo tempo adequada para participantes de todas as culturas e religiões, afirmando que a condição humana não se esgota em identificações culturais e sociais estáticas. Essa transculturalidade foi reafirmada e atualizada pelos seus discípulos ao longo da história. Bhaktivinoda Thakur (1838-1914) e seu filho Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1937) resgataram as práticas do movimento de Caitanya Mahaprabhu e sua popularidade, opondo-se aos hindus de castas, que afirmavam que as práticas dos rituais védicos eram exclusividades da casta dos brâmanes. ACBS Prabhupada (1896-1977), por sua vez, dominando a língua inglesa, assumiu a missão de propagar a tradição nos continentes americano e europeu, encontrando campos férteis nos movimentos de contracultura e movimentos culturais de juventude nos anos de 1960 e 1970. Ou seja, a transculturalidade e transnacionalidade do movimento foi mais uma vez experimentada nas particularidades da segunda metade do século XX.

Os praticantes frequentes, iniciados ou aspirantes à iniciação, são chamados de devotos. Muitos deles são missionários que viajam de uma cidade para outra, oferecendo livros, trabalhando nos restaurantes de *prasadam* (comida vegetariana preparada de maneira específica e oferecida ao altar das entidades divinas) ou ajudando nas rotinas e rituais dos templos. Isso faz com que o movimento adquira carácter transnacional, sendo constante a presença de pessoas de diferentes nacionalidades nas atividades. Com rituais idênticos, linguagem baseada nos versos, cantos e termos em sânscrito e a dedicação dos serviços oferecidos a um princípio-guia comum, as diferenças culturais e linguísticas se atenuam, permitindo convivências alegres e harmoniosas entre os participantes, nutridas por aprendizados transculturais.

Em uma palestra para uma sociedade internacional de estudantes, em 1969, o fundador da ISKCON, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada expôs que os intentos de unidade internacional de organizações como as Nações Unidas e organizações internacionais de direitos humanos possuíam bases conflitantes, não alcançando uma meta ou ideia superior e comum²⁴. O internacionalismo só conseguia expandir o sentido de alteridade até a escala dos seres humanos de diferentes países. A família,

24 PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. Lecture at International Student Association. Cambridge – Boston. **Vanisource**. 2 maio 1969. Disponível em: https://vanisource.org/wiki/690502_-_Lecture_at_International_Student_Association_Cambridge_-_Boston. Acesso em: 26 abr. 2019.

a comunidade, o país, o mundo são escalas progressivas de expansão de sentimentos que podem ser também chamados de laços de solidariedade. Se existirem muitos centros de expansão (o que acontece com as identificações e designações chamadas de materiais e temporárias, como os laços de nacionalidade e as causas identitárias), podem formar grupos e entrar em conflitos: eu me uno às pessoas do meu país e me oponho às dos outros países; ou me uno às pessoas da minha organização, e me oponho às demais organizações. A saída, segundo Prabhupada, seria encontrar o centro comum, o Ser que está presente em todas as manifestações da existência, o lugar onde está o sentido supremo de divindade. Ao buscar isso e reunir em seus templos e atividades pessoas de muitos países e culturas com um ideal comum, um espírito de amizade e cooperação, o movimento Hare Krishna seria “a verdadeira plataforma de Nações Unidas”.

O ponto de partida dos ensinamentos de Prabhupada, assim como das várias correntes do *yoga*, é o autoconhecimento, o que significa que a pessoa começa um processo de elevação de consciência quando se dá conta que não é simplesmente um corpo material e que mesmo as designações culturais, familiares e profissionais são temporárias e não explicam o que ela é em sua essência. Ao afirmar que todos os seres vivos são igualmente seres espirituais, encontra um ponto de unidade de identificações recíprocas, que poderiam ser a base do respeito, harmonia e paz entre todos os seres, não só entre humanos.

A carta fundacional da ISKCON consistiu num texto de sete propósitos, que transcrevo abaixo para demonstrar sua importância documental e relação integrativa entre os vários pontos:

1. Propagar sistematicamente o conhecimento espiritual entre a sociedade em geral e educar todas as pessoas nas técnicas da vida espiritual a fim de restabelecer o equilíbrio dos valores na vida e alcançar assim a verdadeira união e paz mundiais.
2. Propagar a consciência de Krishna (Deus), como é revelada nas grandes escrituras da Índia, o Bhagavad-gita e o Srimad Bhagavatam.
3. Unir os membros da sociedade uns aos outros e torná-los mais próximos de Krishna, a entidade primordial, desta forma desenvolvendo a ideia, entre os membros e a humanidade em geral, que cada alma é parte integrante da qualidade do Supremo (Krishna).
4. Ensinar e encorajar o movimento de sankirtana, o canto congregacional do santo nome de Deus, como revelado nos ensinamentos do Senhor Sri Caitanya Mahaprabhu.
5. Erigir, para os membros e para a sociedade em geral, um local sagrado de passatempos transcendentais dedicado à personalidade de Krishna.

6. Manter os membros unidos com o propósito de ensinar um modo de vida mais simples e natural.
7. Tendo em vista o cumprimento dos propósitos acima mencionados, publicar e distribuir periódicos, revistas, livros e outros escritos²⁵.

Os propósitos estão relacionados a um estilo de vida, elevação de consciência e paradigma de sociedade (especialmente os pontos 1 e 6). O propósito 2 enuncia as escrituras (textos) principais que fundamentam filosoficamente o movimento; o 3 situa o movimento no caminho do vaishnavismo; os propósitos 4, 5 e 7 enunciam as práticas básicas do movimento: o canto de mantras *vaishnavas* em grupos (seja em áreas públicas ou reuniões privadas), a construção de espaços dedicados ao desenvolvimento desses propósitos (templos, centros culturais, casas etc.) e a atividade de publicação para propagação dos princípios do movimento.

Os Hare Krishna na Tríplice Fronteira

Os primeiros devotos na região foram formados por *sankirtaneiros* (vendedores de livros) de cidades da Argentina, como Buenos Aires e Córdoba, que iam a Asunción, onde se formou o primeiro núcleo no Paraguai, nos anos de 1970, ampliando posteriormente para Ciudad del Este. Com a proposta de instalação de um templo e restaurante em Ciudad del Este (*Gauranga Prasadam*), a comunidade de devotos cresceu e se afirmou, chegando a multiplicar a iniciativa para outros restaurantes (como *Govinda* e *Mr. Green*).

No lado brasileiro, as primeiras atividades se deram na cidade de Cascavel (a 146 km da fronteira), onde há, desde a década de 1980, uma grande família de devotos que tem expandido o movimento através de aulas de ioga, cerimônias de fogo e outros eventos, formando núcleos também na cidade vizinha de Toledo. Os devotos mais ativos dessa região têm participado das atividades em Ciudad del Este desde os primeiros anos.

Portanto, o polo de congregação e atividades regulares em Ciudad del Este tem se constituído historicamente por vários movimentos e deslocamentos socioculturais, partindo de Asunción e de várias cidades argentinas, por uma parte, e pelas cidades de Cascavel e Foz do Iguaçu, por outra. Além disso, sendo não só um movimento transfronteiriço local, mas também transnacional, esse polo recebe regularmente a visita de devotos de muitos países, que incluem a cidade em suas rotas, assim como

25 Krishna [online]. **Os sete propósitos da ISKCON**. Disponível em: <http://pt.krishna.com/os-sete-prop%C3%B3sitos-da-iskcon>. Acesso em: 26 abr. 2019.

experientes devotos ou jovens de várias partes da América Latina que chegam para trabalhar nos restaurantes ou residir no templo.

A partir desse centro se irradiam atividades externas em Ciudad del Este e Foz do Iguaçu. No templo ocorrem regularmente os programas tradicionais e abertos, todo sábado ao entardecer e noite, com *kirtan*, leitura e discussão da *Bhagavad-Gita* e jantar vegetariano. Nesses eventos semanais participam, além dos devotos mais assíduos, uma quantidade flutuante de moradores da região da Tríplice Fronteira ou pessoas que estão de passagem, incluindo estudantes, praticantes de ioga, amantes da natureza e membros de uma grande comunidade de imigrantes indianos. Também são celebrados festivais em datas anuais de acordo com o calendário védico, onde há mais preparações de alimentos e convidados especiais para as palestras. Os principais festivais são *Janmashtami* (que celebra “nascimento” de Krishna) e *Gaura Purnima* (celebrando o “nascimento” de Sri Caitanya Mahaprabhu), dos quais chegam a participar centenas de pessoas.

A localização geográfica é favorável à presença constante de convidados externos, já que a passagem por Ciudad del Este pode ser incluída no itinerário de devotos viajantes (*sankirtaneiros*) e mestres espirituais de todos os países que vão a Buenos Aires, Asunción e cidades do Brasil como Curitiba, Florianópolis e São Paulo. A presença desses convidados especiais tem ajudado a firmar e manter a vitalidade do movimento na região. Alguns deles têm viajado por diversas cidades da América Latina com a missão de inspirar e apoiar o fortalecimento do movimento. Já foram promovidos cursos de Introdução ao *Bhakti Yoga* e Curso de Discípulos. A presença de devotos experientes vindos de outros países, como o Peru, para viver no templo e/ou trabalhar nos restaurantes, também tem apoiado a manutenção e construção das atividades.

Vários desses convidados também são músicos e artistas que têm se destacado em apresentações de canto e instrumentos como o harmônio – um aerofone de teclas que dá notas musicais melódicas quando o ar passa por palhetas de cobre, e cujos tons se harmonizam com os tons das cordas vocais no canto.

Em junho de 2013 foi realizado um *Ratha Yatra* transnacional em Ciudad del Este. Nas palavras de um dos seus organizadores, Dhanvantari Swami, esse festival “faz parte de um projeto cultural estabelecido pelo Seminário Hare Krishna de Filosofia e Teologia (hoje chamado de Instituto Jaladuta), cuja sede é em Campina Grande, na Paraíba, Nordeste do Brasil, e que vem se apresentando em várias cidades, chegando até aqui, no Paraguai”²⁶. Em continuidade:

26 SURIA Productora. **Ratha Yatra – Ciudad del Este – Paraguay**. Publicado em 22 dez. 2015. 9 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7eUUVCmow5c>. Acesso em: 26 abr. 2019.

Esse festival de Ratha Yatra de Ciudad del Este foi um dos mais bonitos e mais bem organizados que nós tivemos nos últimos tempos. O festival saiu de perto da Aduana, desfilamos pela avenida principal com o apoio de policiais municipais, estaduais e nacionais, havia proteção porque o festival foi reconhecido como de utilidade cultural de nível internacional; eles sabiam que era um festival conjunto feito pelas equipes de devotos do Paraguai e Brasil, então deram todas as permissões e nós saímos e o desfile correu por avenidas muito importantes da cidade, durou mais de uma hora, e por fim paramos na Praça La Paz e tivemos um grande encontro cultural [...]. Nesse palco houve shows de música com bandas, teatro, vários números de dança feitos por devotos de diferentes partes do Brasil; houve a apresentação de uma peça de teatro feita pela Escola Bhakti, de Franco da Rocha (do interior de São Paulo). Foi um festival muito cultural²⁷.

Esse festival teve características muito importantes em relação a nossos estudos sobre cultura de fronteira e sobre o caráter transnacional do movimento Hare Krishna. Foi um festival itinerante, que percorreu milhares de quilômetros, saindo do Nordeste do Brasil e reunindo devotos e participantes ao longo do caminho, chegando a Ciudad del Este com participação de grupos de devotos de diferentes localidades dando sua parte na organização e compartilhando os cantos de mantras e danças. A ousadia da proposta e a sua realização deixaram marcas que refletiram nos meses e anos seguintes na congregação de Ciudad del Este.

Ajamil Das, um devoto e músico da região de Bengala Ocidental, na Índia, esteve em Ciudad del Este por duas ocasiões e na segunda, em maio de 2017, apresentou o evento A Índia Mística, no SESC de Foz do Iguaçu, com participação de aproximadamente 400 pessoas, onde também se apresentou nas tablas (outro instrumento típico da Índia) o jovem músico e devoto peruano Deva Vyasa, juntamente com feira de artesanato, aula de ioga e outras atrações. Em novembro de 2017, o grupo Hari-nama Ruci, formado por músicos performáticos de várias nacionalidades e liderado pelo mestre Maha Vishnu Swami, fez vários *harinama* e apresentações pela região, incluindo uma passagem pelas Cataratas em Foz do Iguaçu, em que 12 devotos moveram grupos em torno de 100 pessoas ao longo de 5 horas e deram um clima musical e dançante ao passeio dos visitantes nesse dia, sob os respingos das enormes quedas d'água.

As atividades em Foz do Iguaçu são oscilantes, a depender das condições temporárias de devotos e simpatizantes residentes, sendo mais motivadas a partir de Ciudad del Este. Atividades realizadas entre 2016 e 2018 incluíram participações com *bhajan* (canto de mantras) e palestras em eventos de escolas de ioga, *kirtan* em duas

²⁷ *Ibidem*.

edições do Café com Teatro, evento mensal que reúne artistas da região e feira de artesanato, gastronomia e variedades, *bhajans* na Feirinha da JK (uma conhecida feira aos domingos) e no Gramadão (um parque de passeios familiares), apresentação da cultura indiana em escola infantil, palestras, minicursos e grupos de discussão com convidados na UNILA e alguns *namahatta* (reunião de devotos em casas de família).

Conclusões

O presente texto buscou analisar dois processos transnacionais que se encontraram: a transnacionalidade particular do movimento Hare Krishna, como movimento cultural e religioso, e a transnacionalidade da vida cotidiana nas regiões de fronteira. No caso, o movimento está inserido e integrado a uma cultura de fronteira. No sentido inverso, a compreensão do que é uma cultura de fronteira pode ser ilustrada pelas práticas cotidianas do movimento.

As atividades da congregação/templo situada na região da Tríplice Fronteira Brasil-Paraguai-Argentina é uma situação bem particular dos Hare Krishna, comparando com as demais congregações no Brasil e na América do Sul.

Nos relatos e conversas informais entre os praticantes de diferentes países, é curioso abordar as práticas do movimento nessa região, incluindo, por exemplo, o fato de que os simpatizantes e devotos brasileiros cruzam a ponte para ir ao templo em Ciudad del Este (Paraguai), e que os devotos de Ciudad del Este cruzam a ponte para fazer atividades abertas em Foz do Iguaçu, com cantos de mantras em parques e eventos culturais.

Espero que os fatos e vivências aqui abordados contribuam para pensar processos diversos ou mais amplos na sociedade, que incluem temas como educação intercultural e diálogo inter-religioso.

REFERÊNCIAS

BRITO, José Maria de. **Descoberta de Foz do Iguaçu e a fundação da colônia militar**. Curitiba: Travessa dos Editores, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

DANIEL, Vanessa Cristhina Zorek. Metáforas de tríplice fronteira. *In*: PEREIRA, Diana Araujo. **Cartografia imaginária da Tríplice Fronteira**. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52, 2008.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. Galeno de Freitas. 38. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. A questão multicultural. *In*: HALL, Stuart; SOVIK, Liv (org.). **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARE Krishna Ciudad del Este. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/Templo-Hare-Krishna-Ciudad-del-Este-Paraguay-406469749424603/>. Acesso em: 22 abr. 2019.

KARAM, John Tofik. Atravessando as Américas: a “guerra ao terror”, os árabes e as mobilizações transfronteiriças em Foz do Iguaçu e Ciudad del Este. *In*: MACAGNO, Lorenzo; MONTENEGRO, Silvia; BÉLIVEAU, Verónica (org.). **A Tríplice Fronteira: espaços e dinâmicas locais**. Curitiba: Editora UFPR, 2011. p. 203-231.

KRISHNA [online]. **Os sete propósitos da ISKCON**. Disponível em: <http://pt.krishna.com/os-sete-prop%C3%B3sitos-da-iskcon>. Acesso em: 26 abr. 2019.

LIMA, Jackson. **A Y-Guaçu Secreta**. Cataratas do Iguaçu como um chakra da Terra. Foz do Iguaçu: ed. do autor, 2005. Disponível em: <http://yscict.blogspot.com/2007/01/ndice.html>. Acesso em: 26 abr. 2019.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 16. ed. Lima: Amauta, 1969.

MIGNOLO, Walter. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Espanha: Edicions Bellaterra, 2015.

MONTENEGRO, Silvia. Definiendo fronteras culturales: narrativas de experiencias entre inmigrantes árabes en la Triple Frontera. In: PEREIRA, Diana Araujo. **Cartografia imaginária da Tríplice Fronteira**. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

MONTEZEMOLO, Fiamma. Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad/Diálogo con Néstor García Canclini. **Alteridades**, México, v. 19, n. 38, dez. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v19n38/v19n38a10.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2019.

MOREIRA, Júlio da Silveira. Tijuana: a esquina da América Latina. Notas sobre a vida transfronteiriça e as deportações massivas. In: DURÃES, Telma Ferreira Nascimento *et al.* (org.). **Tráfico Internacional de Pessoas e outros trânsitos**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico; Editoria PUC Goiás, 2014.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. Lecture at International Student Association Cambridge – Boston. **Vanisource**. 2 maio 1969. Disponível em: https://vanisource.org/wiki/690502_-_Lecture_at_International_Student_Association_Cambridge_-_Boston. Acesso em: 26 abr. 2019.

SASSEN, Saskia. **Sociologia da globalização**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

SURIA Productora. Ratha Yatra – Ciudad del Este – Paraguay. **Youtube**. Publicado em: 22 dez. 2015. 9 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7eUUVCmow5c>. Acesso em: 26 abr. 2019.

WIEVIORKA, Michel. A world in movement. **Migraciones Internacionales**, v. 6, n. 1, p. 45-60, 2011.

ZUNINO, Antonino; FERREIRA, Danilo; ORIHUELA, Carla. La construcción del imaginario geopolítico de la Triple Frontera. *In*: PEREIRA, Diana Araujo. **Cartografia imaginária da Tríplice Fronteira**. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

CAPÍTULO 13



Para além dos mantras e templos: ações socioeducativas da Ecovila Vraja Dhama em Caruaru/PE

Otávio Augusto C. R. dos Santos¹ e Ivan Nicolau Corrêa²

Este estudo aborda as práticas de Educação Popular presentes na comunidade Hare Krishna – Ecovila Vraja Dhama. No Brasil, as ecovilas nasceram na década de 1970 como forma de resistência ao capitalismo, ao modelo consumista e exploratório do sistema. Dessa forma, o modo de vida em ecovilas representa uma luta contra-hegemônica³.

A Ecovila Vraja Dhama situa-se acerca da Vila do Murici, zona rural de Caruaru/PE, e localiza-se no entorno da área de proteção ambiental do Parque Natural Municipal Professor João Vasconcelos Sobrinho, permeada pela Serra dos Cavalos. É uma área com diversas particularidades na região do agreste de Pernambuco, já que conta com vegetação predominante de mata atlântica. Assim, no local há abundância de água, espécies endêmicas, resquícios de mata nativa e secundária e significativa biodiversidade. Por esses fatores, o local apresenta um microclima com índice

1 Graduado pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – Campus Agreste (UFPE/CAA). Doutorando em Educação na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

2 Mestre em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco – Campus Agreste (UFPE/CAA).

3 A luta contra-hegemônica (ou globalização contra-hegemônica) é um movimento global, uma constelação de organizações locais e transnacionais muito diversas entre si, que revela, cada vez mais, a visibilidade e a diversidade das práticas sociais que, nos mais diversos cantos do globo, resistem à globalização neoliberal. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. p. 78.

de pluviosidade acima da média da região. A ecovila está na região há trinta e dois anos e atualmente conta com 19 moradores(as), sendo três crianças entre dois e seis anos de idade.

O movimento Hare Krishna faz parte de uma tradição de espiritualidade que é um dos galhos filosóficos, teológicos e hermenêuticos da árvore do hinduísmo, o vaishnavismo. Ela se popularizou no Ocidente como “movimento Hare Krishna” e oficialmente é a Sociedade Internacional para Consciência de Krishna, ISKCON – do inglês *International Society for Krishna Consciousness* –, sendo a primeira e mais conhecida instituição e ramo⁴ da árvore da tradição *vaishnava gaudiya*⁵ no Ocidente. A instituição foi fundada em 1966, nos Estados Unidos, por A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, um representante indiano desta tradição⁶.

Como metodologia para o estudo deste capítulo, utilizamos a revisão bibliográfica e a observação participante, que consiste “na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada”. Acrescentamos, ainda, que é por esse motivo que se pode definir observação participante como “a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida do grupo a partir do interior dele”⁷.

Nesta dimensão, tendo em vista as problemáticas contemporâneas como o preconceito, a intolerância e a tendência violenta de buscar tanto converter religiosamente o outro, quanto subjugar sua escolha em experienciar uma libertação individual mais próxima do autoconhecimento, assim como a degradação constante do meio ambiente, entre outras violências da atual crise ética mundial, nosso estudo pretende abrir perspectivas para nos mostrar uma alternativa para as problemáticas da destruição da natureza e das inferiorizações e hierarquizações epistemológicas presentes na monocultura do saber⁸.

4 Existem, além da ISKCON, outras instituições que representam, praticam e apresentam a espiritualidade do Hare Krishna, como sua predecessora na Índia, a *Gaudiya Math*, que institucionalizou esta tradição em solo indiano no início do século XX a partir dos esforços do líder espiritual, filósofo, asceta e acadêmico Vimala Prasad Datta (1874-1937), o qual mais tarde ficou conhecido como Bhaktisiddhanta Saraswati, dando-lhe grande visibilidade na Índia, e outras instituições que surgiram a partir dela, como a *Chaitanya Sarasvati Math*, entre outras.

5 O termo *vaishnava* é uma nomenclatura para o teísmo do hinduísmo e *Gaudiya*, uma tradição específica desta abordagem religiosa, sendo uma palavra composta pelo prefixo *Gauda*, que se refere à região da Bengala, na Índia, onde se iniciou esta abordagem religiosa e espiritual.

6 CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. “**A suave invasão**”: práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional, Recife, 2017.

7 GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

8 A monocultura do saber consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente, invisibilizando e tornando não existente qualquer saber que não atenda aos critérios epistêmicos da ciência moderna. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. p. 102-103.

Assim, visualizamos a importância da superação da monocultura do saber através de uma ecologia dos saberes⁹, por meio de um exemplo dialógico de educação onde exista o acontecimento do contributo mútuo de saberes; ou seja, a construção de uma epistemologia alternativa, invisível para o pensamento hegemônico, mas que pode caber no pensamento pós-abissal da ecologia dos saberes, atuando dentro de uma “interação entre saberes científicos e outros saberes, não científicos¹⁰”, favorecendo, assim, uma ampliação da experiência educativa e de construção do conhecimento.

A ecologia dos saberes é uma estruturação reflexiva dos saberes múltiplos, pois traz as vozes das epistemologias outras, que geralmente são silenciadas pelas hegemônias culturais e de feitura de conhecimentos. É uma troca de saberes em que ambas as vozes estejam em processo de horizontalidade dialógica; uma “busca de convergências entre conhecimentos múltiplos”¹¹.

Então, como proposta reflexiva sobre essas contradições sociais, abordamos aqui a comunidade Ecovila Vraja Dhama e suas ações, seus diálogos de saberes e seus processos educativos mediante a compreensão dialógica com a natureza, outras religiões e comunidades do entorno.

A Ecovila Vraja Dhama e suas ações socioeducativas ao longo dos anos

A Ecovila Vraja Dhama foi inaugurada no ano de 1987 no distrito rural de Caruaru/PE, a Serra dos Cavalos, visando ser um território de peregrinação sagrada para membros(as) do movimento Hare Krishna, centrado nos princípios expostos, pelo mestre Prabhupada, de vida simples e pensamentos elevados. Também foi criada para a sociedade em geral visitá-la e participar de suas atividades do *yoga* devocional (devoção por Krishna), e cultivo de uma vida mais natural, em contato com a terra, tendo como base os valores espirituais da ética da compaixão e não violência.

Vraja Dhama surgiu para ser o projeto rural da instituição ISKCON no Norte/Nordeste e suprir a carência de um espaço sagrado rural desta organização nestas regiões do Brasil, já que há uma fazenda mais antiga localizada em Pindamonhangaba/SP, chamada Nova Gokula. Sendo assim, na percepção da liderança da ISKCON,

9 *Ibidem*.

10 SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 57.

11 *Ibidem*, 2006, p. 161.

o Norte/Nordeste necessitava de um local de peregrinações sagradas e inspirações espirituais aliadas ao contato com a natureza¹².

Inicialmente, a comunidade tinha um perfil diretamente voltado para uma experiência monástica, uma fazenda mosteiro, sendo que, após a mudança social do movimento em fins da década de 90, com a saída massiva de monges e monjas dos templos e comunidades – por motivos socioeconômicos e de inadequações de convívio comunitário – Vraja Dhama sofreu um esvaziamento de residentes e até fechou no ano de 2005. Reabriu em 2006, assumindo o nome e a construção da proposta de uma ecovila, buscando se adequar ao paradigma das ecovilas, fazendo relação entre as vivências religiosas e ecológicas, além da produção de alimentos orgânicos.

Em 1998, as ecovilas foram nomeadas oficialmente na lista da ONU como uma das 100 melhores práticas para o desenvolvimento sustentável, como modelos de vida sustentável¹³. No relatório de Robert Gilman, “Ecovilas e Comunidades Sustentáveis”, pela primeira vez, uma ecovila foi definida como “um assentamento de escala humana, multifuncional, no qual as atividades humanas são integradas sem danificação ao mundo natural, de forma a apoiar o desenvolvimento humano saudável, podendo continuar no futuro indefinido¹⁴”.

O conceito de ecovila, resgatado do termo *örkdorf*, utilizado pelo movimento ativista alemão antinuclear na década de 1980, passou a ser difundido a partir do relatório de Robert Gilman, sob encomenda da organização *Gaia Trust*, em 1991. Salienta-se que, no relatório, foi feito um minucioso levantamento das principais comunidades intencionais de caráter ambientalista e sustentável em atividade¹⁵.

Com o objetivo de criar e apresentar ao mundo exemplos do que significa viver em harmonia com a natureza de uma maneira sustentável, a rede GEN tenta promover o desenvolvimento de comunidades, sejam rurais ou urbanas, para a implementação de atividades que integrem o ser humano ao meio natural. Para o autor, a ideia é favorecer o envolvimento humano sustentável, perpetuando assim, por meio de gerações, uma nova cultura de ocupação humana – “ecologizada, de paz e solidária¹⁶”.

12 CARVALHO, Leon. **Uma movimentação estranha na capital do agreste**: a história do movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru - PE (1986-2013). 2014. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA), Caruaru, 2014. p. 39-40.

13 Dados obtidos no *site*: <http://ecopermanente.ning.com/group/Ecovilas>. Acesso em: 12 dez. 2018.

14 GILMAN, Robert. **Eco-Villages and Sustainable Communities**. Washington, USA: Context Institute, 1991. p. 10.

15 WEBER, Beatriz. A construção da alternativa: contracultura, movimento alternativo e ecovilas. **Plura Revista de Estudos de Religião**, v. 7, n. 1, 2016, p. 420-421.

16 ENLAZADOR, Thomas. Ecovilas e comunidades alternativas: um paradigma sustentável, comunitário e solidário. In: PELIZZOLI, Marcelo (org.). **Cultura de paz**: a alteridade em jogo. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009. p. 182.

O autor também diz que, no Brasil, o conceito de comunidades alternativas ainda é muito usual e cita o ENCA – Encontro Nacional de Comunidades Alternativas, que acontece desde 1978. Cita também a Abrasca – Associação Brasileira de Comunidades Alternativas, entidade sem fins lucrativos que atrai diversas pessoas em seus mais de 30 anos de estrada. Finaliza dizendo que o ENCA, que nasceu no auge do movimento de contracultura (conhecido como movimento *hippie*), solidificou-se e tem a missão de cuidar de um encontro que hoje é referência mundial no meio, um espaço já tradicional para compartilhar experiências das comunidades.

De fato, no Brasil, há uma diversidade de comunidades, sendo que algumas se denominam “ecovilas”, outras “comunidades alternativas”, “tradicionais”, “ancestrais”, entre outros nomes. O ENCA é um marco de encontro, reunindo moradores de diversas comunidades, assim como pessoas que se interessam pelo tema e por uma vivência voltada à natureza e ao aprendizado de tecnologias sociais sustentáveis, como captação de água da chuva, aquecedores solares, bioconstrução, permacultura etc. O ENCA é um encontro de diversas “tribos”, das águas, florestas, cidades etc. Tem a presença do movimento indígena, do movimento dos adeptos da *Ayuaasca* em suas diferentes linhas, do movimento Hare Krishna e diversos outros.

Iniciado em 1978, cada ENCA trouxe diversos aprendizados e formou muitas parcerias e redes pelo Brasil e mundo. Um dos marcos foi o IX ENCA: o primeiro pós-ditadura militar, sendo o que reuniu mais pessoas até então e contou com o marco histórico da fundação do Partido Verde. O IX ENCA aconteceu na comunidade Hare Krishna chamada Nova Gokula, localizada em Pindamonhangaba, interior de São Paulo. Neste mesmo ano, Tavares (1985) publicou o livro *O Que São Comunidades Alternativas*, uma das obras pioneiras sobre o assunto. Nele, o autor afirma a existência de centenas de comunidades no Brasil¹⁷.

Dentro deste contexto teórico, percebemos que a Ecovila Vraja Dhama tem promovido ações diretamente ligadas ao paradigma das ecovilas (como veremos a seguir), embora também não se desligue totalmente de suas ações religiosas focadas no paradigma de templo Hare Krishna. Seguimos com o histórico das atividades da comunidade.

No decorrer de sua história, a comunidade já promoveu atividades e distribuição de alimentos para pessoas carentes, ações de humanização penitenciária junto à pastoral católica carcerária na década de 90, palestras públicas na cidade sobre a Filosofia e Teologia de seu texto canônico, a *Bhagavad-Gita*, e temas correlatos da sabedoria védica; cânticos públicos do *mantra Hare Krishna* acompanhados por típicos instrumentos musicais indianos (feitos, atualmente, no último domingo do mês na Avenida Agamenon Magalhães, em Caruaru/PE), peças de teatro nas ruas encenando histórias que trouxessem ensinamentos de valores humanos presentes nos

17 TAVARES, Carlos A. P. **O que são comunidades alternativas**. São Paulo, 1985. p. 63.

textos védicos¹⁸; uma caminhada com carros de boi e cânticos de mantras nomeada “*Padayatra*: caminhando e cantando contra a fome e a violência”, em que “os devotos participavam cantando mantras, tocando instrumentos, parando de lugar em lugar para dar palestras, fazer apresentações (como teatro, dança etc.) e distribuir alimentos”¹⁹. Nesta caminhada foi, inclusive, distribuída água potável para populações em época de seca. A caminhada foi feita desde a Serra dos Cavalos até o local de exibição da peça de teatro *Paixão de Cristo*, em Brejo da Madre de Deus/PE, de 1994 a 1997.

Além disso, Vraja Dhama possuiu, na década de 90, uma escola com registro no MEC que oferecia educação escolar para crianças e adultos de sua comunidade e para pessoas do entorno na Serra dos Cavalos, como nos informa a seguinte citação:

É importante frisar também que a escola estava aberta para os filhos dos agricultores da região da Serra dos Cavalos. A escola chegou a funcionar alguns anos no turno da noite com educação de jovens e adultos. A merenda servida na escola era especificamente lacto-vegetariana e parece ter atraído a atenção da Secretaria de Educação do município para desenvolvimento de trabalhos em parceria²⁰.

Assim, por suas atividades beneficentes à sociedade caruaruense, a Câmara dos Vereadores da cidade aprovou uma lei concedendo o título de “Entidade de Utilidade Pública Municipal para a comunidade Nova Vraja Dhama”²¹. Além do fato de que, pelo reconhecimento da comunidade e do movimento Hare Krishna como benfeitores sociais, a Câmara dos Vereadores de Caruaru concedeu uma praça na cidade em homenagem ao fundador do movimento no Ocidente (Swami Prabhupada): o local ficou com o nome de Praça Prabhupada, como vemos no trecho do discurso – transcrito a seguir – do então presidente da Câmara Municipal de Caruaru, em 27 de março de 1994, durante a inauguração da praça (que não deixa de ter forte teor político):

Quero parabenizar a Comunidade Hare Krishna pela primeira caminhada que está revolucionando Caruaru. Por todos os cantos onde vocês têm passado são bem acolhidos e têm prestado um grande serviço às nossas comunidades. Vocês têm dado sem receber nada, e quando o nosso povo da zona rural estava passando sede com a seca, fomos auxiliados pela comunidade Hare Krishna

18 Uma destas peças, *A Lenda do Conde Drácula*, foi encenada em meio ao movimento da avenida Rio Branco, no centro de Caruaru, próximo à conhecida Igreja da Matriz. Esta peça visava a reflexão sobre o vegetarianismo, princípio central do movimento Hare Krishna, inspirado em sua teologia de compaixão e empatia espiritual para com todos os seres. CARVALHO, *op. cit.*, p. 27.

19 *Ibidem*, 2014. p. 50.

20 *Ibidem*, 2014. p. 49.

21 Lei Municipal n.º 3.414 de 30 de agosto de 1991. *Ibidem*. p. 50.

distribuindo água gratuitamente com a população carente. Queríamos, então, encontrar aqui um espaço para perpetuar em Caruaru a memória do grande mestre da comunidade Hare Krishna, que é Prabhupada²².

Outra atividade muito presente no percurso da comunidade (que até hoje é realizada) é o diálogo inter-religioso. Como momentos históricos importantes desse campo destaca-se a visita do bispo Dom Costa à Ecovila Vraja Dhama na década de 90. Sobre esta visita, os(as) integrantes pioneiros(as) do movimento Hare Krishna descrevem-na com carinho. O pioneiro e fundador da comunidade comentou como foi emocionante e significativo este momento, sendo um marco de relacionamento dialógico entre o movimento Hare Krishna e a Igreja. Inclusive, tal visita foi registrada por uma rede de televisão local. Abaixo uma descrição desta visita:

Um devoto Hare Krishna disse: Ele fez questão de nos visitar e quando ele foi perguntado ao público [...] “o que é que o arcebispo católico foi fazer em uma comunidade Hare Krishna?” ele disse que: “eu vim aprender com estes jovens como se adora a Deus”. Então isso foi uma coisa muito impressionante. Também, nós rezamos o “Pai Nosso” junto com ele e criou-se uma relação muito próxima [...]²³.

A continuidade destas ações de diálogo inter-religioso se dá desde 2010 até hoje, com a participação de membros(as) de Vraja Dhama na Associação Inter-Religiosa do Agreste em Caruaru/PE²⁴. A participação nesta associação centra-se em ações como reuniões (assembleias), nas quais há uma troca conhecimento mútuo e escuta empática dos princípios e visões de mundo das diferentes religiões que a compõe, além da criação e deliberação coletiva de ações inter-religiosas. A partir desta escuta, amizade e organização a associação também articula e é convidada para eventos – em escolas municipais e estaduais, faculdades e universidades, programas de rádio e televisão, Câmara de Vereadores de Caruaru e municípios vizinhos – para promover atividades como rodas de diálogo e mesas redondas sobre temas contemporâneos, ou mesmo para expor, na perspectiva dialógica, os valores e doutrinas de cada reli-

22 CARVALHO, *op. cit.*, 2014. p. 51.

23 *Ibidem*. p. 67.

24 A Associação Inter-religiosa do Agreste existe juridicamente desde 2012. É uma iniciativa de diálogo inter-religioso que iniciou suas atividades de agregação de várias tradições religiosas desde 2007-2008 por membros(as) da Igreja Católica e da Igreja Episcopal Anglicana, em contato também com pessoas simpatizantes de sua proposta de diálogo intercultural, independente de possuírem crença religiosa ou representatividade de alguma tradição religiosa institucionalizada. Alguns dos objetivos da Associação são: “Estimular o diálogo entre as instituições com a finalidade de conhecer melhor outras formas de expressão de fé e práticas religiosas, promovendo e estimulando a tolerância religiosa e uma vivência de cultura de paz”. Fonte: Regimento Interno da Associação Inter-religiosa do Agreste. Caruaru, 2012. p. 4.

gião presente (ou o que cada religião pensa e como trata temas como aborto, homo/lesbo/transsexualidade, desigualdade social, violência, fanatismo religioso, os papéis sociais da mulher etc.), entre outras iniciativas.

Em nossa visão, essa perspectiva de ações sociais da comunidade, como o diálogo inter-religioso, é profundamente educativa. Uma educação que é uma forma de apreender o mundo através da própria cultura e saberes trocados e vivenciados de forma horizontal: uma ecologia de saberes. E, assim, comunicar-se com o outro como um sujeito pensante e consciente de suas raízes. Este aspecto da comunicação é ressaltado através da categoria do diálogo, que é um ato de amor, onde a palavra é “transformar o mundo”:

Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que a infunda. Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação. Nesta, o que há é patologia... amor, não, porque é um ato de coragem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa, a causa de sua libertação. Mas este compromisso, porque é amoroso, é dialógico²⁵.

O princípio de uma educação dialógica, cuja pedagogia pretende diluir a estrutura vertical do ensino e devolver aos educandos o poder da palavra durante sua própria aprendizagem “tem um valor que desloca o educacional para o cultural e realiza ambos como um que fazer francamente político e revolucionário”²⁶.

Seguindo esta linha educativa, nos anos de 2017-2018 também houve uma iniciativa de alfabetização de adultos em que residentes da comunidade, em parceria com o programa do Governo Estadual Pernambuco Alfabetizado – Programa Paulo Freire –, trabalharam para a alfabetização de cinco residentes (entre homens e mulheres) de casas e sítios vizinhos à comunidade Vraja Dhama, colaborando com a leitura escolar, a autonomia financeira e a inserção em novos meios sociais destas pessoas.

Percebemos que a educação enquanto fator de aprendizados sociais – troca de vivências humanas –, em que ambas as pessoas aprendam com esta relação de mútuos aprendizados, vai sendo tecida e construída dentro da categoria diálogo. No que se refere a uma educação dialógica, temos a seguinte base teórica:

25 FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 44.

26 *Ibidem*, 2005. p. 53

E que é o diálogo? É uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade (Jaspers). Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, só o diálogo comunica. E quando os dois polos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação. “O diálogo é, portanto, o indispensável caminho”, diz Jaspers, “não somente nas questões vitais para nossa ordenação política, mas em todos os sentidos do nosso ser. Somente pela virtude da crença, contudo, tem o diálogo estímulo e significação: pela crença no homem e nas suas possibilidades, pela crença de que somente chego a ser eu mesmo quando os demais também cheguem a ser eles mesmos”. Era o diálogo que opúnhamos ao anti-diálogo, tão entranhado em nossa formação histórico-cultural, tão presente e ao mesmo tempo tão antagônico ao clima de transição²⁷.

Estes pontos nos afloram uma nova forma de se perceber o conhecimento e a própria vida. O diálogo gera empatia e relações horizontais, pontos importantes em qualquer processo educativo, que percebemos nas ações educativas de diálogo inter-religioso e Educação Social da Ecovila Vraja Dhama acima expostos. Freire e Brandão apontam para um caminho formativo com as culturas locais, seus saberes populares e suas raízes, fato também observado em nosso estudo da ecovila. A Educação pode existir livre e entre todos; pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum o saber, como ideia, como crença, aquilo que é comunitário como trabalho ou como vida. Por outro lado, Brandão alerta que a educação também pode existir imposta por um sistema centralizado de poder, que usa o conhecimento e o controle como ferramenta e arma que reforçam a desigualdade entre os seres humanos:

Por isso mesmo – e os índios sabiam – a educação do colonizador, que contém o saber de seu modo de vida e ajuda a confirmar a aparente legalidade de seus atos de domínio, na verdade não serve para ser a educação do colonizado. Não serve e existe contra uma educação que ele, não obstante dominado, também possui como um dos seus recursos, em seu mundo, dentro de sua cultura²⁸.

Neste contexto, argumentamos que a Educação e suas práticas não são exclusividade da instituição escola, que, como vimos acima, em muitos casos, em vez de educar, acaba apenas reproduzindo o sistema hegemônico. Sobre a não exclusividade da escola sobre a Educação, Brandão (2007) ressalta que a educação existe por toda par-

27 FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p. 107.

28 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 3.

te; pode haver redes e estruturas sociais de transferência e trocas de saberes de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criado algum modelo de ensino formal. Assim, no local em que houver troca de valores sociais, aprendizados de formas de conviver e organizar o mundo e experimentar a vida, há educação.

Brandão sinaliza que a educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida os princípios através dos quais a própria vida aprende e ensina a sobreviver e a evoluir em cada tipo de ser. Por exemplo, na aldeia, os anciãos(as) ensinam às crianças o saber da tribo:

Ali, a sabedoria acumulada do grupo social não “dá aulas” e os alunos, que são todos os que aprendem, “não aprendem na escola”. Tudo que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de trocas entre pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e-a-consciência. As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e aprende²⁹.

Assim, observamos que a criança, ao ver a ação dos(as) mais velhos(as), entende, imita e aprende com a sabedoria que existe no próprio ato e gesto de fazer a coisa. A vida nas comunidades, os diálogos e as experiências da caminhada promovem diversas situações de aprendizagem. Isto acontece em momentos que as pessoas trocam aprendizados, símbolos, bens materiais, serviços e significados durante o dia a dia, seja ao redor do fogão de lenha, no canto da cozinha, na lavoura familiar ou comunitária de mandioca, milho, chuchu, nas cerimônias religiosas, nas festas populares etc.

Os princípios das manifestações culturais populares, da capoeira, do maracatu, do congado, do reinado, da dança, da música, dos saberes campesinos do plantio, das histórias de vida dos(as) mais antigos(as), nos ensinam muitas coisas, como ancestralidade, importância do corpo (corpo que aprende e comunica), respeito, harmonia, circularidade, solidariedade, comunhão, saúde, preservação da vida, entre outros. Na Ecovila Vraja Dhama tais trocas simbólicas e culturais são perceptíveis ao longo dos anos: tanto nas festas religiosas típicas da cultura Hare Krishna promovidas pela comunidade e vivenciadas pelas mais diversas pessoas de Caruaru, Serra dos Cavalos e outras regiões vizinhas (além de cidades de outros estados do Brasil e mesmo pessoas de outros países), como nas trocas e amizades baseadas na cultura popular (hoje, uma vez por mês aos domingos, um grupo de capoeira liderado por um morador da região da Serra dos Cavalos faz encontros dentro de um espaço da comunidade)³⁰, bem como nas ações ambientais promovidas pela ecovila. Desta forma,

²⁹ *Ibidem*, 2007. p. 6.

³⁰ Esse espaço, de construção aberta, sem paredes, feito tanto para eventos religiosos quanto para festas e reuniões comunitárias, chama-se “Espaço congregacional comunidades sem porteira”. Foi nomeado inspirado na atual identidade social – em construção – buscada atualmente pela comunidade (em inspiração por seu histórico de amizades e parcerias com vizinhos e a sociedade em geral) que se intitula: “Comunidades sem Porteira”. Fonte: Pré-Regimento e Estatuto Interno da Ecovila Vraja Dhama. 2018, p. 1.

podemos observar que a comunidade se configura como espaço socioeducativo não escolar, em uma perspectiva que vai gradualmente se construindo – e se encaixando – na teorização e práxis da Educação Popular.

Por sua vez, as teorias da Educação Popular, principalmente as concepções de cultura popular e cotidiano, servem-nos de lentes interpretativas para “entender o desenho, as características e a dinâmica das aprendizagens dos saberes populares que se deram ausentes dos espaços escolares”³¹. Saberes esses como as dimensões da alimentação e agricultura, da religiosidade, do respeito e alteridade sociais, e do cuidado com o meio ambiente que estamos percebendo no cotidiano das ações de nossa comunidade de estudo.

Dentro da dimensão da questão ambiental, presente desde os primórdios de Vraja Dhama, quando ela ainda atendia pela nomenclatura e identidade social de fazenda, o cultivo de alimentos orgânicos nas terras da comunidade é conhecido pelas pessoas de Caruaru e pelos órgãos do poder público municipal, a saber, as Secretarias do Meio Ambiente e Agricultura. Há uma feira no centro de Caruaru que promove a venda de produtos orgânicos provenientes de agricultura familiar, em que vários produtores das regiões rurais de Caruaru comercializam seus produtos. Um morador de Vraja Dhama, um agricultor da comunidade, participa dessa feira de orgânicos da cidade, por meio de uma parceria conquistada por ele e um ex-morador junto à Secretaria Municipal de Agricultura, levando para as pessoas de Caruaru alimentos como banana, abobrinha, berinjela, couve, coentro, chuchu, além de doces e pastéis vegetarianos produzidos na ecovila.

De 2010 a 2016, Vraja Dhama promoveu a existência de um centro cultural e de um restaurante vegetariano no centro da cidade de Caruaru. Este espaço promovia a interação da sociedade Caruaruense com a alimentação saudável e não violenta exposta e praticada na sabedoria milenar da tradição religiosa e social do movimento Hare Krishna. No local, também aconteciam eventos sobre saúde (palestras e oficinas com profissionais da saúde e terapias holísticas, evento denominado “Semana da Saúde Total”), aulas de *Hatha-Yoga* uma vez por semana, palestras sobre a *Bhagavad-Gita* e cânticos de mantras e outros eventos religiosos e culturais, que aconteciam aos sábados e, ocasionalmente, durante a semana, a fim de divulgar a religiosidade do movimento Hare Krishna. Atualmente, há outro restaurante vegetariano na cidade, dessa vez criado por um membro do movimento residente na cidade de Caruaru, que dá continuidade à proposta alimentar e ética do movimento na cidade.

Outra parceria significativa no quesito preservação do meio ambiente por parte de Vraja Dhama aconteceu com a presença de membros(as) da comunidade nos

31 FERNANDES, Everaldo. **Processos aprendentes e ensinantes dos/as artesãos/ãs do Alto do Moura:** tessitura de vida e formação. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011. p. 23.

conselhos ambientais da cidade, entre estes o conselho do Parque Natural Municipal João Vasconcelos Sobrinho (a ecovila localiza-se na área do entorno deste parque, que é uma região de proteção ambiental permanente). Nesse parque existe uma Associação fundada para alicerçar ainda mais as práticas e demandas da proteção ambiental, denominada Associação Conhecer e Preservar. Vraja Dhama também conta com dois membros de sua comunidade no conselho deliberativo dessa Associação.

Uma atividade criada pela Associação Conhecer e Preservar é a feirinha musical, intercultural e gastronômica que acontece na portaria e sede do parque João Vasconcelos Sobrinho (situada a 2 km de Vraja Dhama). Ela promove a economia solidária e a comercialização de produtos orgânicos, artes e esculturas no barro, música regional, entre outras produções de comunidades do entorno e de regiões rurais de Caruaru. A Ecovila Vraja Dhama também está presente nesta feirinha, em parceria organizada pela referida associação junto ao poder público municipal. A feira acontece uma vez por mês, tendo um ônibus gratuito da prefeitura disponível no centro da cidade para trazer diversas pessoas de Caruaru e região para a Serra dos Cavalos. A ecovila tem duas banquinhas de alimentos vegetarianos nesta feira, além de participar com apresentações musicais típicas de sua tradição religiosa e cultural.

Atualmente, Vraja Dhama, em parceria com a Prefeitura de Caruaru e o programa “Qualifica Caruaru – Mulher que Faz”, sedia um curso de agricultura agroecológica para mulheres, com o intuito de fornecer subsídios para a independência financeira e qualificação profissional dentro dos paradigmas da alimentação orgânica para as mulheres da ecovila e dos sítios vizinhos a ela. Essas mulheres poderão vender, na feira de Caruaru, os alimentos produzidos em uma horta comunitária que será construída, dentro do território da comunidade, como culminância deste curso.

A ecovila, em parceria com a Secretaria de Saúde de Riacho das Almas/PE (município vizinho a Caruaru), promoveu, no início de 2019, uma ação socioeducativa dentro do projeto da prefeitura chamado “Mulheres do Vitorino”. O objetivo desta atividade foi capacitar mulheres em tratamento psiquiátrico para obter renda própria, visando a emancipação e autonomia financeira dessas mulheres. Todas elas estavam desempregadas, vivendo em casa, unicamente ocupadas em serviços domésticos e sem perspectivas de trabalho como autônomas. O projeto foi voltado para a culinária vegetariana, com foco nos alimentos que mais são produzidos e comercializados na agricultura da cidade de Riacho das Almas: a jaca, o abacaxi e a macaxeira. Foram ensinadas três receitas: coxinha de jaca verde, geleia de abacaxi e queijo de macaxeira. O projeto foi votado e premiado com o primeiro lugar pelo Governo do Estado de Pernambuco como ação eficaz no tratamento de saúde. Assim, as mulheres puderam desenvolver um novo saber através da arte culinária, o que propiciou sua autonomia pessoal por meio da produção e venda de alimentos naturais.

Outra parceria social relevante refere-se ao convite feito a dois residentes da comunidade para serem os diretores do PV (Partido Verde) em Caruaru³². Essa não foi uma ação diretamente organizada pela Ecovila, mas é consequência da sua existência – em reconhecimento pela luta dessas pessoas a favor da causa ambiental ao longo dos anos, como a participação nos Conselhos Ambientais do Município e na Diretoria da ecovila.

Um outro aspecto importante é a produção acadêmica sobre o movimento Hare Krishna. A ecovila foi campo de uma pesquisa histórica – uma monografia que descreveu a história do movimento em Caruaru. Hoje, há uma pesquisa de mestrado em Educação Contemporânea em andamento sobre a comunidade (a qual englobará um estudo empírico), focando no processo de educação enquanto sabedoria e formação humana, um recorte da Teologia da tradição Hare Krishna traduzida para a Pedagogia. O estudo aborda as práticas comunitárias, a alimentação, a sensibilidade perante a natureza e os rituais como processos formativos. Também há uma pesquisa de doutorado em Educação em andamento, a qual aborda as comunidades Hare Krishna de Vraja Dhama e Campina Grande/PB através da perspectiva teórica da Educação Popular. Assim, a comunidade tem sido foco de pesquisas acadêmicas desde 2014.

Outro ponto significativo do fator meio ambiente na ecovila é a presença, em casas da comunidade, de fossas sépticas, que mostra para a sociedade a importância da reutilização dos dejetos humanos. Em Caruaru, o principal rio da cidade, o Ipojuca, é significativamente poluído, pois é utilizado como deságua de esgoto por vários bairros e lojas na cidade.

Além disso, a ecovila, por meio da Associação Educação pela Arte de Servir (Acseva), uma iniciativa dentro de uma perspectiva de práxis socioeducativa da comunidade, submeteu um projeto na área da energia solar promovido pelo Fundo Socioambiental CASA, por meio do edital “Fortalecendo Comunidades na busca pela Sustentabilidade”, no ano de 2015, sendo contemplada com uma unidade de geração de energia solar para atender a área social do templo e do restaurante da comunidade, e para criar aquecedores solares de baixo custo com materiais renováveis para atender as comunidades do entorno de Vraja Dhama.

O projeto teve como objetivo principal criar um sistema de energia solar na Serra dos Cavalos para valorizar o homem e a mulher do campo, contribuindo, assim, para novas formas de produção de energia, através de tecnologias sociais limpas e renováveis e sem prejuízo ambiental. Outro objetivo foi formar e multiplicar essa tecnologia social para outras comunidades, formando, dessa maneira, multiplicado-

32 Acrescentamos que a ISKCON não é uma instituição partidária. Ela não assume oficialmente apoio ou militância eleitoral a nenhum partido político nacional ou internacional, ficando a cargo de cada membro(a) da instituição, por escolha pessoal, tal filiação e/ou militância partidária. Estamos aqui descrevendo um fato histórico que é uma implicação social das atividades de proteção ao meio ambiente promovidas pelo projeto da ISKCON, a Ecovila Vraja Dhama, analisado em nosso estudo.

res deste conhecimento e sujeitos ecológicos que possam se envolver diretamente no papel de protetores e guardiões da mata atlântica local, que preservem o meio ambiente e gerem empregos sustentáveis, ou seja, fomentando o desenvolvimento sustentável da região em seus aspectos sociais, econômicos, culturais e ambientais. Foram utilizados dois tipos de energia solar: térmicos, com o Aquecedor Solar de Baixo Custo – ASBC (para aquecimento); e fotovoltaicos (para energia elétrica).

Como parceria na área da ação educacional, a ecovila tem um nome importante a ser destacado: o padre e professor Everaldo Fernandes³³. No início do ano de 2014, foi elaborado um projeto para formar arte-educadores na região, que surgiu por meio da Acseva (Associação Educação pela Arte de Servir). A partir disso, foi criado um curso para jovens e crianças. Integrantes da Ecovila Vraja Dhama, em diálogo com o padre Everaldo e o professor Fernando Nascimento³⁴, resolveram transformar o curso em uma extensão universitária pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE CAA. No decorrer do ano de 2014, aconteceram oficinas e houve significativa participação da comunidade do Murici. No total, aconteceram 13 oficinas com carga horária de 52 horas: linguagem corporal; judô; esportes; yoga; terapia comunitária; música; relacionamentos humanos; Educação; construção de instrumentos; capoeira Angola; teatro; saberes da Terra; Educação Ambiental. Foi o primeiro ano do projeto.

A inauguração aconteceu na Igreja Católica do Murici, com mais de cem pessoas da comunidade e um marco de diálogo inter-religioso, já que vários Hare Krishna estavam presentes.

Com as orientações do professor Everaldo Fernandes, que é o coordenador do projeto de extensão, as oficinas foram construídas a partir de metodologia vivenciada e orientada pela pedagogia freiriana. Então, tratou-se do empoderamento dos sujeitos subalternizados com vistas à formação cidadã, pluriversal, política e de abertura inter-religiosa. Dessa forma, as oficinas foram construídas juntamente com a comunidade, tendo a Educação Popular como base para contemplar os saberes locais, dando voz aos sujeitos e epistemologias que historicamente foram invisibilizados e subalternizados. Assim, houve integração entre diversas instituições: a Igreja Católica, o movimento Hare Krishna, a Escola Municipal Maria Bezerra Torres, o Posto de Saúde (PSF – Murici), a Associação Conhecer e Preservar, o Parque Ambiental João Vasconcelos Sobrinho e a Associação Cultural Educação pela Arte de Servir – Acseva.

33 Padre Everaldo é doutor em Educação e professor da graduação e da pós-graduação da UFPE-CAA. Na cidade de Caruaru, é reconhecido como um militante da cultura popular e atua como padre nas paróquias do Alto do Moura, tendo sido responsável paroquial pela comunidade do Murici de 2015 a 2018. Padre Everaldo luta pela diversidade e por uma cultura de paz e é um dos fundadores da Associação Inter-Religiosa do Agreste, em Caruaru.

34 No ano de 2014, Fernando Nascimento era o coordenador de extensão da UFPE-CAA.

Cada instituição contribuiu de forma relevante para a execução do projeto. Pode-se destacar que a escola e o posto de saúde abriram as portas para a realização das oficinas em seus respectivos espaços. Como símbolo de diálogo inter-religioso, a igreja foi o local das oficinas semanais de yoga, atraindo diversas crianças, sendo que muitas iam logo após as aulas de catecismo e outras não necessariamente eram católicas. A Ecovila Vraja Dhama ajudou com integrantes que foram oficinairos(as) e também disponibilizou seu espaço para oficinas de capoeira de Angola. A Acseva foi importante na mobilização social da comunidade.

Em reuniões pedagógicas, com orientações do professor Everaldo, foram traçados objetivos. O intuito inicial do projeto foi de contribuir e perceber potencialidades e a sensibilidade de cada cultura. Em relação às crianças, o objetivo é de compartilhar o lúdico, o coletivo e a cooperação, percebendo seus olhares em relação ao mundo e a si mesmas. No que se refere aos jovens, o objetivo foi trabalhar suas percepções sobre o futuro, perspectivas e oportunidades, assim como a formação de agentes culturais multiplicadores para atuarem em suas respectivas comunidades. Sobre os mais antigos(as) da comunidade, a ideia foi contemplar suas histórias de vida, seus saberes e memórias e, dessa maneira, partilhar estes conhecimentos como forma de resistência e educação a partir da cultura. Em dezembro de 2014, mais de 50 jovens receberam seus certificados na UFPE CAA. Um ônibus da universidade buscou os(as) jovens e crianças da zona rural e os levou ao *campus* universitário; lá, eles(as) se formaram como arte-educadores.

No decorrer do projeto (2015-2018) aconteceram outras diversas oficinas, como a criação de um círculo de mulheres para a valorização dos saberes da mulher no campo, assim como o empoderamento feminino; tecnologias sociais e ecológicas, como o aquecedor solar de baixo custo, em que moradores da região aprenderam a construir esse aquecedor e se formaram como técnicos projetistas em aquecedores solares, entre outras.

No ano de 2018, fechamento do projeto, foram promovidas oficinas semanais de violão na Ecovila Vraja Dhama. No Murici e na sede do Parque Ambiental João Vasconcelos Sobrinho houve oficinas semanais e quinzenais de tecnologias de informática; primeiros socorros; horta e plantio para crianças; criação de arte no barro; saúde corporal/postural; poesia e, por fim, construção de instrumentos musicais a partir de materiais recicláveis.

Considerações finais

Assim, percebemos uma relação entre teoria e prática na comunidade Ecovila Vraja Dhama com a presença em suas práticas cotidianas, com seus saberes que são “ensinantes e aprendentes³⁵”. Na tradição Hare Krishna, há o conceito do mestre e praticantes que ensinam pelo exemplo – na linguagem do sânscrito, a terminologia é *acharya* –, daí percebemos que esse conceito atua de forma educativa na vida e ações da ecovila.

As ações, vistas aqui como educativas em uma perspectiva de Educação Popular, demonstram práticas comunitárias, de partilha de conhecimentos que atuam educativamente para as comunidades de seu entorno. Isso fomenta o diálogo e a alteridade dentro de uma abordagem de troca de saberes através de ações como a alimentação, o cuidado com a natureza e a transmissão e construção de conhecimentos.

Destacamos que as ações da ecovila e de seus(as) moradores(as) apresentam um diálogo que permite tecer conhecimentos que circularam de forma transformadora nas populações de seu entorno, transformando, também, a ecovila.

A Ecovila Vraja Dhama apresenta saberes e epistemologias outras, tecidas na lida com a terra, na partilha do alimento, na ecologia de se relacionar com outro e de cultivar alimento orgânico, de vivenciar a simplicidade integrada com a natureza.

Observamos que os(as) Hare Krishna apresentam perspectivas outras ao modo de vida vigente focado no individualismo característico da vida urbana contemporânea, tão bem exposta na sociedade consumista. Acreditamos que é importante ouvirmos esses saberes. Os(as) Hare Krishna tecem suas epistemologias, espiritualidade e conhecimentos.

Por meio da observação participante conseguimos perceber e descrever práticas presentes da ecovila: foi possível observar que eles(as) apresentam visões e ações práticas que se relacionam com a ecologia, trazendo aspectos sustentáveis e viáveis para novas perspectivas de relacionamento com o mundo. Junto a isso, ações sociais que constroem o empoderamento feminino foram percebidas, destacando o papel de autonomia e a luta da mulher na sociedade contemporânea, inclusive da mulher do campo.

No que se refere à circulação dos saberes, destacamos que, dentro dessas relações, ela acontece na interação dos sujeitos uns com os outros e com a sociedade como um todo, por meio de ações sociais, criação de vínculos afetivos, produção de alimento orgânico, entre outros aspectos, pelos quais se faz circular o conhecimento, proporcionando, assim, o encontro de saberes dentro de relações interpessoais.

35 FERNANDES, *op. cit.*

Esses processos constroem uma multiplicidade de saberes que permeiam a maneira de relacionamento dentro das experiências de vida de cada pessoa. Eles podem ser formativos em uma perspectiva de Educação Popular através da empatia por todos os seres, traduzida em sensibilidade perante a natureza e práticas pedagógicas que abarcam e ampliam a noção de vida do ser humano em seu processo constante de humanização e sensibilização perante a vida e o outro.

Na relação às práticas sociais de Vraja Dhama, percebemos que elas estão construindo o paradigma ecovila dentro da comunidade, e dela para a sociedade. Inclusive algumas práticas como o plantio de alimentos orgânicos, presente no paradigma ecológico das ecovilas, já existiam na comunidade desde sua identidade social como fazenda. Ainda assim, a comunidade e o movimento Hare Krishna são mais conhecidos pelos seus fatores religiosos: os templos e cantos de mantras.

Com os fatos percebidos na comunidade e no seu percurso histórico de ações socioeducativas, também somos levados a indagar este ponto: de que maneiras a comunidade irá se reinventar com o passar dos anos para continuar a construção de seu paradigma como ecovila? Prevalecerá o paradigma de templo Hare Krishna ou de ecovila nas suas práticas sociais? Até que ponto ambos os paradigmas se imbricam ou são dicotômicos? São questões complexas que exigem outros estudos e pesquisas. Por ora, ficamos com nossas constatações parciais já expostas: percebemos, nas ações da ecovila, fatores que nos demonstram alcances, implicações e rebatimentos sociais que vão para além dos mantras e templos.

Essas considerações alargam e sugerem horizontes para uma alteridade do convívio com o ser humano e a natureza, um respeito e autonomia individuais que promovam a emancipação pessoal calcada na preocupação com uma sociedade e planeta mais fraternos e habitáveis dentro da ética do respeito e pertencimento mútuos.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, C. R. **Cultura rebelde** – escritos sobre a educação popular ontem e agora. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **Uma movimentação estranha na capital do agreste**: a história do movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru – PE (1986-2013). Monografia (Especialização em História do Brasil) – Caruaru, FAFICA, 2014.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. **“A suave invasão”**: práticas e representações do movimento Hare Krishna em Pernambuco (1973-1996). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional, Recife, 2017.

ENLAZADOR, Thomas. Ecovilas e comunidades alternativas: um paradigma sustentável, comunitário e solidário. *In*: PELIZZOLI, Marcelo (org.). **Cultura de paz**: a alteridade em jogo. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009. p. 182.

FERNANDES, Everaldo. **Processos aprendentes e ensinantes dos/as artesãos/ãs do Alto do Moura**: tessitura de vida e formação. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011. p. 23.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GARCIA, Regina Leite. Reflexões sobre a responsabilidade social do pesquisador. *In*: MOREIRA, Antônio Flávio *et al.* (org.). **Para quem pesquisamos e para quem escrevemos**: o impasse dos intelectuais. São Paulo: Cortez, 2001.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GILMAN, Robert. **Eco-villages and sustainable communities**. Washington, EUA: Context Institute, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

TAVARES, Carlos A. P. **O que são comunidades alternativas**. São Paulo: Nova Cultural, 1985, p. 63.

WEBER, Beatriz. A construção da alternativa: contracultura, movimento alternativo e ecovilas. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, 2016, p. 405- 438. Temática livre. 2016.

AUTORES

Arilson Oliveira

Bacharel em História (USP), licenciado em História (USP), mestre em Sociologia (USP), doutor em História Social (USP), doutor em Sociologia (UFPB): com pesquisa na Bayerische Akademie der Wissenschaften, BAW, Alemanha, e pós-doutor em Ciência da Religião (PUC-SP). Atualmente é professor adjunto IV do curso de Ciências Sociais da UFCG, pesquisador do Grupo de Estudos em Sociologia da Religião (GESR UFCG), membro da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), membro da ANPUH (Associação Nacional de História) e pesquisador do Laboratório de Estudos da Ásia (LEA – USP). Tem experiência na área de Teoria Sociológica Clássica, Sociologia da Religião, História da Ásia, Indologia e Orientalismo Europeu Moderno. É autor de *Max Weber e a Índia* e de diversos artigos sobre religiões indianas.

Gisele Pereira de Oliveira

Doutora em Letras pela UNESP/Assis em Literatura e Vida Social. Fez estágio de pesquisa de doutoramento na Visva-Bharati University (Bengala Ocidental, Índia). Tem o título de mestre em História Social e graduação em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). É professora adjunta na Universidade de Pernambuco. Coordena o Grupo de Estudos em Literatura, Sociedade e Letramento (GELSOL). Tem experiência na área de Letras (Língua Inglesa, Literatura em Língua Portuguesa e Inglesa, Literatura de Autoria Feminina e de Minorias Étnicas e Sexuais) e em História (História da Literatura, História da Cultura e História das Religiões). Atua principalmente com os seguintes temas: Língua Inglesa e TEFL/TESOL; Literatura de Autoria Feminina e de Minorias Étnicas e Sexuais; Ensino de Literatura; Letramento Crítico/Literário.

Ivan Nicolau Corrêa

Mestre em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco – Campus Agreste (UFPE-CAA), como bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Graduado em Letras pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Caruaru (2014). Membro de O Imaginário – Grupo de Pesquisas Transdisciplinares sobre Estética, Educação e Cultura (UFPE-CAA/CNPq). Tem desenvolvido pesquisas envolvendo discussões sobre Estudos Pós-Coloniais/Epistemologias do Sul, Educação Popular, Imaginário e Gênero.

Jaume Vallverdú Valverdú

Doutor em Antropologia Social e Cultural (1997) pela Universitat Rovira i Virgili (URV) de Barcelona, Espanha. É professor investigador agregado do Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social da URV desde 1999 e professor consultor de Estudis d'Arts i Humanitats da Universitat Oberta de Catalunya (UOC) desde 2001. Desde 2006, é membro do grupo de pesquisa sobre Antropologia do Corpo na Institució Milà i Fontanals, do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), no qual participa do projeto coletivo *El Cuerpo y el Género dentro del Marco Epistemológico Conceptual del Posthumanismo*. Desde 2014, é coordenador do grau interuniversitário em Antropología y Evolución Humana (URV/UOC). Seus temas de pesquisa são a Antropologia da Religião e dos Movimentos Sociais, Antropologia Simbólica e Antropologia do Corpo.

Júlio da Silveira Moreira

Júlio da Silveira Moreira é professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), atua na pesquisa e extensão nas áreas de Migrações Internacionais, Estudos de Fronteira, Agroecologia e Povos Indígenas. Membro do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA/UNILA). Doutor em Sociologia e pesquisador visitante no Centro de Investigaciones sobre América del Norte da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Mestre em Direito, Relações Internacionais e Desenvolvimento. Graduado em Direito. Advogado membro da Associação Brasileira dos Advogados do Povo e da Associação Internacional dos Advogados do Povo, tendo participado em missões internacionais e nacionais de investigação de violações a direitos humanos. Autor dos livros *Direito Internacional: para uma Crítica Marxista* e *Violência contra Migrantes no México*, e de diversos capítulos de livro e artigos acadêmicos.

Leon Adan Gutierrez de Carvalho

Possui graduação em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) (2009), Especialização em História do Brasil pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA) (2014), mestrado em História pela UFRPE (2017) e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) (2022). É membro pesquisador do Laboratório de Estudos de História das Religiões (LEHR – UPE). Tem atuado em projetos de pesquisa nos seguintes temas: História das Religiões, História Cultural, História do movimento Hare Krishna e Hinduísmo. É autor do livro *Hare Krishna: das Origens do Movimento à Chegada e Expansão no Brasil* (Terceira Via, 2018) e de diversos artigos e capítulos de livros sobre o tema.

Lúcio Valera

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (2003), mestrado em Ciência da Religião pela UFJF (2007) e doutorado em Ciência da Religião também pela UFJF (2015), tendo realizado, durante a pesquisa, estágio doutoral na Jawaharlal Nehru University, em Nova Delhi (Índia). Tem experiência pedagógica na área de Filosofia e Ciência da Religião, tendo atuado principalmente nos seguintes temas: Filosofia, Ética, Diálogo Inter-religioso, Religião Comparada, Filosofia e Religiões Orientais, Hinduísmo e Vaishnavismo. É autor do livro *Introdução ao Sânscrito* (BBT, 1999).

Marcelo Violin

Possui graduação em História, especialização em Religiões e Religiosidades e mestrado em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Atua desde 2009 como professor de História no ensino fundamental e médio da rede pública de educação.

Maria Lúcia Abaurre Gnerre

Possui graduação em História (1998), mestrado em História (2001) e doutorado em História (2006), todos pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Cumpriu estágio de pós-doutorado na área de Ciências da Religião na Universidade Federal

de Juiz de Fora (UFJF) (2013). Tem experiência anterior de pesquisa na área de História do Brasil – com ênfase em Historiografia Brasileira, Roteiros de Viagem e História Colonial. Suas pesquisas atuais se concentram na área de História das Religiões Orientais (hinduísmo, budismo e taoísmo) com ênfase em questões relacionadas ao Yoga. É professora adjunta do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) desta mesma instituição.

Maylle Benício Alves

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e mestre em Ciências Sociais pela UFPB (2015). É graduada, com certificado de mérito acadêmico, em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (2012) e em Sociologia pela Universidade Paulista (2018). Concentra seus estudos e pesquisas prioritariamente nas seguintes áreas: Sociologia da Religião, Sociologia da Ação e Sociologia em Escala Individual.

Otávio Rubino

Graduado em Turismo pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE, CAA) e doutor em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Presidente e educador da Associação Cultural Educação pela Arte de Servir o Agreste Pernambucano. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em arte-educação com trabalhos sociais em comunidades de risco.

Silas Guerriero

Silas Guerriero é professor associado do Departamento de Ciência da Religião e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É coordenador do NEO – Núcleo de Estudos de Novas Religiões e Novas Espiritualidades. Mestre e doutor em Antropologia, atua na área de pesquisa da Antropologia da Religião, especialmente novos movimentos religiosos, novas espiritualidades, religião e saúde e natureza da religião. É autor dos

livros *Novos Movimentos Religiosos* (Ed. Paulinas) e *A Magia Existe?* (Ed. Paulus), organizador dos livros *O Estudo das Religiões* (Ed. Paulinas) e *Antropos e Psique* (Ed. Olho D'Água), além de vários artigos em periódicos científicos.

Victor Hugo Oliveira Silva

Doutor em Sociologia (2022), mestre em Antropologia Social (2016) e bacharel em Ciências Sociais, todos pela Universidade Federal do Paraná. Coautor do livro *Jagareté: O Encontro* (2013), produzido pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, e autor do livro *Jainismo: Liberação pela Não-Violência* (Intersaberes, 2019). Atualmente, desenvolve estudos ligados à Antropologia e Sociologia da Religião, com ênfase em práticas devocionais de origem indiana.

Vitor Hugo Adami

Desde a escrita de sua dissertação de mestrado em Ciências Sociais (PUC/RS – Brasil, 2005) e, posteriormente, sua tese de doutorado com *mención europea* (Universitat Rovira i Virgili – Espanha, 2013) em Antropologia Social, Vitor Adami estuda e pesquisa religião e seus processos de institucionalização e socialização de identidades e comunidades religiosas. Seu foco de estudo prioritário foi o movimento Hare Krishna, objeto de pesquisa de sua dissertação, de sua tese de doutorado e de vários artigos a respeito. Fez trabalhos de campo em comunidades Hare Krishna no Brasil, Espanha, Inglaterra e Índia. Atualmente, pesquisa religião sobre a perspectiva pós-humanista como colaborador do projeto *El Cuerpo y el Género dentro del Marco Epistemológico Conceptual del Posthumanismo* (Plan Nacional de I+D+I, Ministerio de Ciencia e Innovación – Espanha) – CSIC – Institució Milà i Fontanals – Barcelona.



O MOVIMENTO

HARE KRISHNA

NO BRASIL



EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

Av. Silvio Américo Sasdelli, 1842 - Térreo - Edifício Comercial Lorivo
Bairro Itaipu A | CEP: 85866-000 | Caixa Postal 2044
Foz do Iguaçu - Paraná
E-mail: editora@unila.edu.br
Telefones: +55 (45) 3522-9832 | +55 (45) 3522-9836