



O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE
INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS.



TESIS DOCTORAL



Vitor Hugo da Silva Adami



TESIS DOCTORAL

Vítor Hugo da Silva Adami

**O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de
institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e
identidades locais.**



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, FILOSOFIA Y
TRABAJO SOCIAL**

Tarragona

2013

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

O filósofo, tal como nós o compreendemos, nós, espíritos livres – como o homem da mais ampla responsabilidade, que possui a consciência para o desenvolvimento global do homem: esse filósofo se servirá das religiões para sua obra de cultivo e educação, tal como se servirá das condições políticas e econômicas do momento. A influência seletiva, cultivadora, o que sempre quer dizer tanto destruidora quanto criadora e plasmadora, que pode ser exercida com ajuda das religiões, é, conforme a espécie de homem que é colocada sob o seu cativeiro e proteção, múltipla e diversa (Nietzsche, 2008: 86).

Vitor Hugo da Silva Adami

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

**O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de
institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e
identidades locais.**

TESIS DOCTORAL

Dirigida por el Dr. Jaume Vallverdú

Departamento de Filosofía, Antropología y Trabajo Social



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona

2013

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

Agradecimentos

Os agradecimentos que me proponho a realizar possuem, também, graus de institucionalização pública e privada. O agradecimento público diz respeito às instituições em geral que ancoraram o projeto desta pesquisa. Inicialmente, a ISKCON (Sociedade Internacional para Consciência de Krishna) e aos devotos do movimento Hare Krishna em termos globais. Em seguida, as instituições acadêmicas – a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, a Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, Espanha e a University of Leeds – Leeds, Reino Unido, que, em seus respectivos períodos, foram um apoio importante para o desenvolvimento deste estudo. Tornar-me membro de programas de pesquisas de pós-graduação em Ciências Sociais e Antropologia assegurou a manutenção da minha identidade de pesquisador e, mediante isso, possuir a legitimidade para adentrar nas comunidades Hare Krishna pesquisadas. Também gostaria de agradecer a todas as pessoas que me concederam bolsas de colaboração enquanto estava vinculado ao programa de doutorado da Universitat Rovira i Virgili. Um agradecimento especial ao Ministério da Espanha por ter concedido uma bolsa do programa que subvenciona a mobilidade de estudantes para a obtenção do título de doutor com menção européia. Uma gratidão a Nuria e Pedro Marta da Universitat Rovira i Virgili pelo apoio logístico da tese.

O agradecimento privado é numeroso e diria até que não conseguiria elencar todas as pessoas que contribuíram direta e indiretamente para a realização deste projeto ao longo dos 10 anos em que estive pesquisando. Algumas começaram com os primeiros anos e se mantiveram até sua conclusão. Outras foram sendo adicionadas ao longo da trajetória da pesquisa.

Os pioneiros foram a minha família – José Moacyr Bandeira da Silva e Cirema Dias Cidade (em memória), meus avós amados! Os meus irmãos Alexandre da Silva Adami e Cristina da Silva Adami e as minhas lindas sobrinhas Marília Adami, Gabriela Adami e Marina Mercio Adami. A Cláudio Mércio e Elza Maria Xavier, que se tornaram grandes amigos e, com certeza, torceram muito para meu êxito final. Em seguida, a família Silva, que por um

período me acolheu em sua casa para que pudesse finalizar a primeira etapa da pesquisa. A Thomas Josué Silva, amigo, que foi um grande companheiro e me incentivou a não desistir e sempre seguir em frente, independente das dificuldades encontradas.

Todas essas pessoas seguem até hoje me apoiando e sou muito grato por isto. Todavia, na segunda etapa deste projeto, apareceram outros amigos, pessoas com as quais criei vínculos de amizade e gratidão imensuráveis.

O meu obrigado a César Carvalho, que me incentivou a extrapolar as possibilidades para realizar o meu propósito pessoal. Foi o seu apoio que me convenceu a tomar a decisão de ir à Índia e à Inglaterra para pesquisar os Hare Krishna, inicialmente sem bolsa de estudo.

A minha gratidão aos amigos fraternos Annick Del Place e Josep Hilla. Não estaria vivendo em Barcelona até agora se não tivesse contado com o apoio desse casal adorável, que me acolheu, gentilmente, em sua casa logo que cheguei nessa cidade. É inarrável o que compartilhamos juntos e o quanto aprendi ao longo da nossa convivência. Também um agradecimento especial a Marco Antonio Arostegui Ochoa, amigo e sócio, que juntos criamos um negócio de turismo para, assim, poder manter e sustentar nossos projetos individuais.

Um agradecimento carinhoso a Marisol Goia, Sebastian Valle e Isabel Travancas. Amigos em cadeia que em diferentes momentos tiveram e têm seu peso de contribuição para tudo aquilo que realizei até aqui.

Para finalizar, agradeço aos meus mentores intelectuais Airton Luiz Jungblut, que me orientou no mestrado no Brasil, e Jaume Vallverdú, meu orientador de doutorado na Espanha. Dois amigos que tenho como referência intelectual e profissional. Em seus devidos momentos, as orientações de Airton e Jaume representaram a exímia ordenação deste estudo.

A gratidão não se esgota em alguém! Quero agradecer a todos aqueles que contribuíram à sua maneira, seja pública ou privada, para que viesse à luz este estudo. Muito obrigado!

Resumo

O presente estudo tem por objetivo a reflexão acerca dos tipos e graus de institucionalização que uma tradição religiosa, neste caso a Consciência de Krishna, pode facultar àqueles indivíduos que se dispõem a incorporar em suas vidas a “forma de conhecimento” que tal tradição representa. Através de dados comparativos coletados em trabalhos de campo multisituados em comunidades Hare Krishna no Brasil, Índia, Espanha e Inglaterra, encontrou-se dinâmicas institucionais individuais e coletivas que produzem diferentes modos de institucionalização para o indivíduo manter a “posse” do seu significado local de devoto e o “pertencimento” a um sentido globalizado de comunidade Hare Krishna. Convencionou-se a dialética do público e do privado para caracterizar estes modos de institucionalização. O modo institucional privado relaciona-se aos indivíduos e grupos desertores da Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON) na busca por alteridade. Já o modo de institucionalização pública foi estabelecido como a hegemonia institucional do movimento Hare Krishna, que tende a homogenizar aos devotos e suas comunidades. O impasse entre alteridade e igualdade tornou-se, assim, o escopo que envolvia questões de perda de identidade dos devotos e da ISKCON, bem como os cismas entre tais comunidades. Este estudo transformou-se, finalmente, numa base teórico-metodológica, procurando apontar para novas pesquisas sobre a identidade e a comunidade no contexto do patrimônio como construção social.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

Resumen

Este estudio tiene por objetivo reflexionar acerca de los tipos y grados de institucionalización que una tradición religiosa, en este caso la Conciencia de Krishna, puede permitir a aquellos individuos que se disponen a incorporar en sus vidas la "forma de conocimiento" que dicha tradición representa. A través de datos comparativos recogidos en trabajos de campo realizados en comunidades del movimiento Hare Krishna en Brasil, India, España e Inglaterra, se hallaron dinámicas institucionales individuales y colectivas que producían diferentes modos de institucionalización para garantizar que los sujetos conservaran la "posesión" de su significado local de devotos y su pertenencia a la comunidad Hare Krishna en un sentido globalizado. Se estableció la convención de la dialéctica entre lo público y lo privado para caracterizar estos modos de institucionalización. El modo institucional privado se relaciona con los individuos y grupos desertores de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON) en su búsqueda de la alteridad. Por contra, el modo de institucionalización pública se considera un rasgo hegemónico-institucional del movimiento Hare Krishna que tiende a homogeneizar a los devotos y sus comunidades. De esta forma, el impasse entre alteridad e igualdad se convierte en un proceso que envuelve cuestiones de pérdida de identidad de los devotos y de la ISKCON, así como la aparición de cismas entre las comunidades. Este estudio se transformó, finalmente, en una base teórico-metodológica que busca apuntar hacia nuevas investigaciones sobre la identidad y la comunidad en el contexto del patrimonio como construcción social.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

ÍNDICE

Introdução	01
1. “O mapa não é o território”: os dados da pesquisa e os conhecimentos dados das teorias sociais	19
1.1 - A objetivação dos dados empíricos em dados teóricos.....	24
1.2 - O indivíduo pesquisador e o pesquisador indivíduo	30
1.3 - Os primeiros avanços etnográficos.....	35
1.4 - Os eixos temáticos da pesquisa	43
2. Algumas formas pensadas para existirem significados de identidades e sentidos de comunidades Hare Krishna	67
2.1 - O indiano <i>Vishnu Sharma</i> e seu sentido pelo cuidado	78
2.2 - A espanhola <i>Nityanicia</i> entre os seus anseios particulares e coletivos	81
2.3 - O brasileiro <i>Dharma Das</i> conciliando vida profissional e avanço espiritual	85
2.4 - A crise de identidade da ISKCON	91
3. Modelos e moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava	109
3.1 - As invasões muçulmanas na Bengala Ocidental do século XIII, Caitanya e a tradição Gaudiya Vaishnava.....	111
3.2 - A contracultura norte Americana no século XX, Prabhupada e a ISKCON	122
3.3 - Observando a ISKCON em Porto Alegre – Brasil	132
3.4 - Observando a ISKCON em Barcelona – Espanha	154
4. As experiências globais e locais percebidas pelos devotos como conscientes de Krishna	171
4.1 - O discurso simbólico da experiência institucional da tradição do movimento Hare Krishna.....	179
4.2 - As vozes que guiavam Kátia para a experiência da consciência de Krishna.....	181
4.3 - “El cuerno de vaca y una cuchara” como sentidos simbólicos para guiar Ananda para consciência de Krishna.....	188
4.4 - O símbolo da morte para RM <i>mataji</i> e JB <i>mataji</i> existirem na consciência de Krishna ...	196
5. Discussões e análises dos resultados	221
5.1 - As rupturas dos quadros de devotos analisados sob a perspectiva do <i>Frame Analysis</i> .	229
5.2 - Os modos de transmissão da religião e os modos de institucionalização na tradição.....	238
6. Para Concluir	255
7. Bibliografia citada	267
8. Bibliografia geral	275
9. Anexo 1 - Estatutos da ABhav: “Associação Bhaktivedanta Vaishnava”	279
10. Anexo 2 - Boletim informativo do Brasil-<i>yatra</i> – Ano 1 – nº1 – setembro 2004	291
11. Anexo 3 - Tabela de entrevistas	303

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

INTRODUÇÃO

“La religión no puede existir en el vacío, constituye una parte del todo social” (Fisher, 2003: 11).

‘Religions do not exist, nor are they studied, in a vacuum’ (Hinnells, 2005: xiii).

De acordo com Fisher (2003) e Hinnells (2005), se a religião e as religiões não se constituem, muito menos existem e nem podem ser estudadas no vazio, logo reconheço tal premissa como uma “chave mestra” que poderá “abrir uma caixa grande”, contendo distintas variedades de ferramentas que possibilitam “apertar ou afrouxar” as prováveis interpretações e construções de sentidos e significados atribuídos para religião e religiões. Considero, aqui, religião como uma categoria abrangente que incorpora o fenômeno religioso no contexto social mais amplo. Em seu turno, as religiões referem-se ao conjunto de suas organizações institucionais, as quais, por sua vez, fomentam a formação de identidades e comunidades religiosas em toda a sua diversidade histórica e contemporânea.

Dentro desta pluralidade, a presente pesquisa tem como referência empírica o movimento Hare Krishna, conhecido, formalmente, por ISKCON – Sociedade Internacional para Consciência de Krishna –, que está enraizado na antiga tradição indiana Gaudiya Vaishnava ou Caitanya Vaishnavismo. Um movimento religioso revitalizado e impulsionado pelo profeta carismático Caitanya Mahaprabhu (1486-1533) no século XVI na conhecida “terra de Gauda”¹ na Idade Média da Bengala Ocidental – Índia. Caitanya estabeleceu um sistema religioso caracterizado pelo “cantar e dançar o nome de Krishna”

¹ Para maiores informações sobre esta região:
[http://en.wikipedia.org/wiki/Gau%E1%B8%8D_a_\(region\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Gau%E1%B8%8D_a_(region))
Acesso em 16/09/2013.

em lugares públicos. Para a escola Gaudiya vaishnava, Krishna é considerado o próprio Deus, o absoluto ser supremo. Entretanto, os seguidores “vaishnavas a la Caitanya” o reconhecem como o próprio Krishna encarnado novamente nesta era para propagar o processo de *bhakti yoga* (*yoga* de devoção a Deus).

A institucionalização do movimento Hare Krishna a partir de Caitanya aconteceu mediante seus seis discípulos mais próximos (seis Goswamis)², que residiam em Vrindavana, perto do lugar de nascimento de Krishna (Mathura – norte da Índia). Eram brâmanes de alta erudição, que escreveram vários impressos na tentativa de articular uma teologia própria para este movimento religioso. No capítulo três, isso será contextualizado com mais detalhes, pois serão abordados aspectos em profundidade sobre esta tradição.

A tradição Vaishnava levada em nome de Caitanya até o início do século XX, manteve-se centrada no leste indiano e em Vrindavana, quando um seguidor de Caitanya da região da Bengala Ocidental, Bhaktisiddhanta Saraswati, estabeleceu uma ramificação da missão Gaudiya Vaishnava denominada por ele Gaudiya math. Esta 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 1965 a ISKCON³ (Ekstrand; Bryant, 2004).

Inicialmente, o que se propõe aqui não é buscar pelos significados e sentidos últimos para religião e muito menos para o movimento Hare Krishna, mas operacionalizá-los como dados para o contexto da pesquisa. A forma adotada para iniciar tal empresa foi partir da análise da relação entre os significados de identidades e os sentidos de comunidades religiosas. Partiu-se do pressuposto, generalizado, que a predisposição religiosa de um indivíduo está intrinsecamente vinculada ao seu entorno social. Mesmo para aquela pessoa que diz praticar uma modalidade de ascetismo, entende-se que este estilo de vida não deve ser unicamente atribuído à sua singularidade, mas a

² Os seis Goswamis tinham os seguintes nomes: os irmãos Rupa Goswami e Sanatana Goswami, Raghunatha Bhatta Goswami, Jiva Goswami (sobrinho de Rupa e Sanatana), Gopala Bhatta Goswami e Raghunatha dasa Goswami (Rosen, 1991).

³ Ao longo dos capítulos tais dados serão abordados com mais profundidade.

uma forma de atuar de maneira diferenciada do seu entorno social. Quero dizer com isto que não importa a maneira pela qual este indivíduo professe sua crença religiosa. A sua referência de atuação individual sempre estará, principalmente, sujeita a um coletivo mais amplo.

Diante disso, procurei compreender o paradoxo da experiência religiosa que, numa concepção de senso comum, é atribuída a um tipo de experiência singular e pertinente ao indivíduo e, por outro lado, desde minha premissa inicial, a considere envolvida, predominantemente, por graus de influências coletivas. Portanto, as seguintes perguntas levantaram as questões a serem analisadas: Será que a experiência religiosa privada ao indivíduo é sempre coletiva? Em que grau de sentido da experiência religiosa, que abrange um grande número de fiéis, consegue ser consensual ao significado da experiência privada ao indivíduo? Que tipo de consentimento acerca do significado da experiência privada para o indivíduo traduz-se em sentidos na experiência coletiva? Até que ponto o dissenso do indivíduo ou de um grupo minoritário de membros consegue transformar os sentidos de coletividades e os significados de identidades? Quais são os graus de consentimento que o indivíduo ou grupos minoritários podem realizar para que não comprometam definitivamente os seus significados de identidades e os seus pertencimentos ao coletivo mais amplo? Até que ponto o consenso por significados de identidades e pertencimentos a um coletivo de maneira igualitária consegue exercer um sentido comum de comunidade? Existem graus de alteridade incorporados pelo indivíduo que poderão destituir de vez o seu significado de identidade e pertencimento com relação ao seu coletivo mais amplo?

Temos, então, terminologias importantes a serem ressaltadas que darão rumo ao desenvolvimento deste estudo: consenso; coesão e consentimento; dissenso. O consenso e a coesão vêm de encontro aos grupos, aos coletivos, que se reconhecem de forma consensual por sentidos de coesão entre eles. O consentimento e o dissenso traduzem-se numa relação mais privada ao indivíduo ou aos pequenos grupos de indivíduos em relação ao coletivo mais amplo de pertencimento, ou seja, entendeu-se que é o indivíduo que se consente pertencer em significados de identidades e, também, em sentidos de coletividades. Ao mesmo tempo, assume-se que eles, enquanto indivíduos

particularizados e grupos minoritários, promovem dissensos com relação aos sentidos de pertencimento aos coletivos mais englobantes e, assim, provocam a alteridade individual e coletiva.

Para demonstrar os níveis de experiências religiosas (individual e/ou coletiva) que pudessem se relacionar aos significados de identidades e aos sentidos de coletividades, estabeleci desdobramentos dialéticos que distinguiram os modos de institucionalização para eles se reconhecerem devotos e pertencerem às comunidades Hare Krishna.

A primeira dialética vislumbrada foi no trabalho de pesquisa em uma comunidade Hare Krishna em Porto Alegre – Brasil. As pesquisas sobre a ISKCON nesta cidade aconteceram durante os anos de 2002 até 2004⁴. Desenvolvi o método da “observação participante” e “participação observante”⁵, chegando a morar no templo e partilhar das suas rotinas diárias em fevereiro de 2002. Depois disto, passei a frequentar diariamente o restaurante, participar das pregações aos domingos e, paralelamente, realizar entrevistas semiestruturadas com os membros para que eles pudessem relatar acerca de suas histórias de vida e seus processos de identificações com a tradição do movimento Hare Krishna. No total, no Brasil, realizei onze entrevistas. Três com membros da hierarquia do poder institucional da ISKCON e as demais com devotos que frequentavam o templo mais assiduamente.

Na época, não tinha bem definido o que estaria pesquisando. Resolvi permitir que a experiência diária junto a eles pudesse trazer as questões a serem problematizadas. Entretanto, ao longo do trabalho de campo, surgiram na comunidade conflitos por poder, que classifiquei em duas dialéticas: de ordem pública e privada.

Conforme foi relatado etnograficamente no capítulo três, esse templo situava-se em um espaço privado de uma família de devotos que empreendiam um restaurante e uma lanchonete vegetariana. Ao mesmo tempo que o templo deveria ser algo de acesso público a todos os devotos e àqueles que o frequentavam, era também um espaço privado e restrito a uma única família

⁴ Ver Adami (2005).

⁵ Este trocadilho diz respeito à postura reflexiva que me dispus a experimentar nos trabalhos de campos nas comunidades Hare Krishna. No primeiro capítulo, esta análise terá um nível maior de aprofundamento.

que o mantinha financeiramente. A dialética entre o público e o privado, constatada empiricamente, trouxe as evidências dos conflitos, consensos, consentimentos e dissensos que este coletivo realizava para se reconhecer, igualmente, enquanto devotos de Krishna e de pertencer a essa comunidade, que tinha como núcleo central as deidades da ISKCON ali alojadas. O que definia a fronteira entre o espaço público e o privado era o símbolo das deidades. As deidades possuíam o sentido público, pois, teoricamente, todos os devotos deveriam ter acesso livre a elas. Visto que, de acordo com a tradição, elas representavam o “próprio Krishna a ser adorado no altar do templo” e, além disso, elas foram “instaladas” por um swami (monge renunciado e celibatário) que era um líder religioso do movimento Hare Krishna e, assim, com isso, demarcava-se o contraste do poder hierárquico e público da ISKCON diante do poder que a família exercia no local por estar em seu espaço privado.

Em termos gerais, esta pesquisa teve por objetivo levantar reflexões sobre de que forma um movimento religioso de tradição hindu, não vinculado a um grupo étnico, conseguia se tornar assimilável no Brasil. A primeira parte foi contextualizada mediante narrativas históricas acerca do surgimento da ISKCON nos Estados Unidos na década de 1960, bem como o seu aparecimento no Brasil na década de 1970. A segunda parte foi um estudo de caso que envolvia conflitos de poder, autoridade e hierarquias institucionais encontrados no templo da ISKCON em Porto Alegre, conforme já relatado acima.

Para as considerações finais encontrou-se a ideia de um “sincretismo intratradicional” nessa tradição religiosa. Visto que foi observado que os membros reconheciam-se como devotos mediante diferentes significados subjetivos. Pelo lado do grupo, constatou-se também distintos sentidos de pertencimentos a esta comunidade Hare Krishna. Isto levou-me à conclusão de que, para entender como este movimento religioso tornava-se assimilável localmente, necessitava-se da permanente contextualização de suas formas de expressão.

A segunda dialética foi o desdobramento da primeira, que diz respeito à relação entre o global e o local. Esta análise surgiu na continuidade da pesquisa quando ingressei no programa de doutorado em Antropologia urbana da Universitat Rovira i Virgili – Tarragona – Espanha.

O trabalho de pesquisa na Espanha foi iniciado no templo da ISKCON em Barcelona em janeiro de 2007. Em princípio, resolvi me hospedar no templo para poder ter uma visão generalizada sobre o seu funcionamento. No primeiro capítulo foram justificados os motivos pelos quais permaneci somente um mês convivendo com os devotos no templo. Da mesma maneira que aconteceu no templo de Porto Alegre, permiti-me deixar que o “campo falasse por si só”. Quero dizer, com isso, que não fui com perguntas fechadas, bem definidas, à procura de respostas. Evidentemente, a pesquisa realizada no Brasil tornou-se uma matriz de referência a ser comparada no campo de pesquisa do templo de Barcelona. A mesma dialética entre o público e o privado foi constatada no templo da ISKCON desta cidade catalã. A diferença era que o local onde se alojava o templo era, legalmente, um templo oficial da ISKCON. Entretanto, apareceram também matizes similares por disputas de poderes sobre o que poderia ser menos público e mais privado aos interesses de um grupo de devotos que ali viviam.

Na Espanha realizei um total de 13 entrevistas semiestruturadas, sendo que duas foram com membros representantes da ISKCON e as demais com seguidores que fui encontrando de forma aleatória. Quero ressaltar que nem todos eram espanhóis. O critério adotado era deixar que as entrevistas surgissem. Alguns deles se ofereciam espontaneamente para falar sobre seus vínculos com o movimento Hare Krishna. Outras entrevistas foram realizadas em momentos em que compartilhava com eles uma “experiência única” e diante disto pedia entrevistas em função do compartilhamento de uma circunstância em comum. Como, por exemplo, foi o caso de ter peregrinado 200 km do Caminho de Santiago com um grupo de, aproximadamente, cinquenta devotos Hare Krishna em julho de 2011.

O trabalho de campo mais intensivo no templo da ISKCON em Barcelona aconteceu no período de janeiro/2007 a abril/2007, porém a pesquisa na Espanha, em termos gerais, teve a sua continuidade, em

diferentes momentos de participação (ora mais intenso, ora mais afastado), até o ano de 2011.

As pesquisas realizadas nos templos da ISKCON em Porto Alegre e Barcelona foram a base de referência para este estudo. No entanto, também realizei pesquisas adicionais em Vrindavana, Índia, e Londres, Inglaterra, sobre o movimento Hare Krishna.

Na Índia, durante o período de fevereiro a maio de 2006, desenvolvi o método da observação participante em templos da ISKCON em Nova Delhi e Vrindavana. Principalmente em Vrindavana, onde aluguei um quarto na casa da família de um brâmane indiano vaishnava e procurei viver com eles numa postura local. Quero dizer, no papel de um estrangeiro que estava disposto a reproduzir seus hábitos e costumes locais para poder visualizar de que maneira o conhecimento dessa tradição religiosa permeava suas vidas diariamente. Em função da dificuldade para entender o inglês falado pelos indianos, entrevistei somente cinco pessoas. Contudo, voltei-me mais às observações e registros em diários de campo.

A pesquisa na Inglaterra foi no bairro Harrow, em Londres, no período de maio a agosto de 2009. Numa região onde existe um número grande de imigração indiana. Aluguei um quarto na casa de uma família de imigrantes indianos e membros da ISKCON na Inglaterra. Realizei oito entrevistas. A grande maioria com as pessoas que viviam na casa, onde foi oportuno entrevistá-las em função do convívio diário. O propósito deste campo foi observar suas rotinas diárias e, também, procurar visualizar de que maneira eles articulavam o conhecimento desta tradição religiosa nos impasses pessoais vividos em suas vidas ordinárias. O meu interesse ali foi muito mais local, voltado às observações das situações cotidianas e privadas das vidas dos devotos que viviam na casa. Frequentava o templo ISKCON Bhaktivedanta Manor em Watford, bem como o templo da ISKCON no Soho em Londres, porém sem muita acuidade para buscar informações, pois neste campo o meu interesse foi direcionado a observar com ênfase maior a institucionalização do indivíduo devoto sobre a tradição do que o contrário.

Confesso que ao longo desses trabalhos de campo cheguei a um ponto de exaustão. Como se estivesse assistindo a um filme chato repetidamente. Quero dizer com isso que quando estava com eles no convívio dos templos

parecia-me um mimetismo. Não conseguia perceber espontaneidade em suas ações, unicamente a reprodução mecânica de um discurso institucionalizado.

O esgotamento de estar no campo de pesquisa e perceber que não se conseguia “ver nada que pudesse ser pesquisável”, levou-me a considerar que o meu estudo não se qualificava como uma pesquisa da tradição do movimento Hare Krishna. As minhas perguntas, inquietantes, extrapolavam os limites da aceção de uma única tradição religiosa. Assumi que não estava pesquisando o movimento Hare Krishna, mas a relação entre indivíduos e comunidades que se utilizavam do conhecimento desta tradição religiosa para eles existirem socialmente. Inclusive, diria que minha análise poderia se estender, também, para estudos de qualquer outra tradição religiosa.

Em termos clássicos da teoria social, encaixei-me nos debates raízes sobre a relação entre indivíduo e sociedade do ponto de vista do conhecimento da religião. Neste sentido, a tradição do movimento Hare Krishna foi considerada, sobretudo, como uma amostra de referência de uma religião para embasar a discussão a que me propus. Importante esclarecer isto para deixar claro que não me considero um especialista em tradição Vaishnava, um conhecedor profundo de sua teologia e muito menos um indólogo. O que fora abordado como conteúdo filosófico desta tradição foi operacionalizado exclusivamente ao contexto da análise. Ou seja, não se procurou buscar um aprofundamento filosófico versado em detalhes. Meu foco foi, eminentemente, voltado à maneira pela qual eles poderiam viver em sociedade mediante o conhecimento dessa tradição e o que isso poderia influenciar em suas vidas privadas e coletivas.

A possibilidade de ter realizado pesquisas em distintos países sobre o movimento Hare Krishna permitiu vislumbrar similaridades, alteridades e recorrências que abriram o precedente para “olhar para as coisas em lugares diferentes com a percepção de um mesmo olhar”. A primeira indagação que me surgiu foi procurar entender como e por que os Hare Krishna poderiam ser tão iguais em distintos países? Será que eram iguais mesmo? Se não eram, o que é que os diferenciava entre si? O que é que os igualava dentro da minha percepção? O que é movimento Hare Krishna? O que é ser devoto de Krishna? Essas foram algumas perguntas iniciais que me levaram a compreender o conhecimento da religião como um fenômeno universalizante, ou seja, que é

encontrado em diferentes sociedades e performatizado por comportamentos recorrentes em distintos países.

Portanto, reconheço que foram os trabalhos de campo multisituados que ofereceram as evidências das narrativas de discursos recorrentes, quando os devotos se referiam ao fato de “possuírem” uma identidade de devoto e de “pertencerem” a uma determinada comunidade Hare Krishna. De maneira intuitiva e como uma ordenação generalizada de referência, optei por desdobrar tais discursos, que inicialmente cunhava de “público” e “privado”, para “globais” e “locais” respectivamente. Com o propósito de procurar distinguir as narrativas que eram reproduzidas de maneira globalizada e igualmente em oposição aos discursos caracterizados por alteridades encontrados localmente.

O global correspondia a tudo aquilo que fora, genericamente, matizado por similar nas identidades e comunidades Hare Krishna observadas nesses países, bem como o que foi encontrado a respeito na Internet, que é considerada uma grande rede de informação globalizada. Diferentemente do discurso local, que era a narrativa pessoal da experiência do devoto com os símbolos da tradição e com sua experiência no contexto da lógica do templo local em que ele vivia. Ao longo do texto será possível exemplificar a distinção entre os discursos globais e locais de maneira mais empírica. Em função das recorrências dos discursos globais (público) e as diferenças dos discursos locais (privado), resolvi, metodologicamente, considerá-los como “fenômenos religiosos coletivos de cunho global e local”.

A hipótese inicial levantada para compreender a razão de uma performance igualitária entre as comunidades Hare Krishna e os comportamentos similares entre os devotos em diferentes países foi sustentada ao assumir que eles comungavam de um mesmo “sistema de pensamento coletivo”. Para explicar isso, estabeleci dois postulados acerca do pensador e do ato de pensar:

- 1) O ser pensante é singular, privado e local (sincrônico).
- 2) Todo pensamento é algo plural, público e global (diacrônico).

Quero dizer por singular, privado e local o fato de que o ser pensante sempre é “um” (singular) quando pensa, o pensamento diz respeito a ele

(privado) e ele sempre vai pensar numa sincronicidade do momento presente, algo que associo ao conceito de “local”. Ninguém pode pensar no passado. “Sempre se pensa no agora” (Tolle, 2003).

Ao contrário, todo pensamento existe a partir de outros pensamentos (plural). Por conseguinte, ele se perpetua mediante as cadeias de seres pensantes (público) e se propaga em termos globais de forma diacrônica, pois o pensamento depende de um passado e de uma projeção futura para poder existir enquanto tal. Algo que, neste caso, associo ao conceito “global”.

Temos, então, uma tarefa complexa para poder ajustar a singularidade do pensador à pluralidade do pensamento. Portanto, a segunda hipótese levantada considerou que, na tentativa de convergir o pensamento público e o pensamento privado, surgem os conflitos por identidades e comunidades. Isso levou-me ao interesse de examinar o conflito entre o público (global) e o privado (local). Mediante tais distinções dialéticas, cheguei à compreensão acerca dos modos de institucionalização: a institucionalização privada, alusiva ao indivíduo, e a pública referente ao coletivo Hare Krishna.

A primeira indagação que me surgiu para entender essa dinâmica da institucionalização do movimento Hare Krishna foi procurar compreender em que medida uma comunidade Hare Krishna pode ser plural – que engloba a todos os devotos – e, até mesmo, “pública”, ou seja, de trânsito livre para todos os membros Hare Krishna a ela pertencerem? Ou, a um pertencimento “privado”, restrito a alguns grupos de devotos? Quais eram os possíveis tipos e graus de institucionalização para existirem consensos e consentimentos que facultavam aos indivíduos possuírem identidades de devotos e pertencerem às comunidades Hare Krishna?

Diante disso, foi operacionalizado o termo religião como um sistema de pensamento coletivo que engendrava um corporativismo de ideias e que facultava a existência do seu próprio conhecimento. Para explicar o que seja uma “corporação de ideias”, fundamentei-me nos estudos pioneiros de Ludwik Fleck (1986), quando esse autor introduziu o conceito de “pensamento coletivo” e “estilo de pensar”.

Apesar de Fleck ter sido um médico bacteriologista, este pesquisador utilizou-se de suas pesquisas nas ciências naturais para abstrair a maneira pela qual se construía o conhecimento científico. A sua própria experiência como médico nos laboratórios e hospitais de Lvov (atualmente pertencente à Ucrânia) transformou-se em uma espécie de experiência etnográfica para fundamentar observações e críticas a respeito da produção do conhecimento da ciência.

Em um artigo conjunto de Gonzalez, Nader e Ou (1995:) encontrou-se um paralelismo sobre os trabalhos de Ludwik Fleck e Bronislaw Malinowski. Consta que esses dois pesquisadores clássicos das ciências humanas tiveram a mesma formação inicial nas ciências naturais. As suas trajetórias de pesquisas podem ser consideradas exemplos para ilustrar o que seja uma corporação de ideias. Em suas épocas, Fleck e Malinowski se opuseram, de maneiras diferentes, acerca da existência de uma “mentalidade pré-lógica”, cunhada por Lévy-Bruhl (1923). Conforme relatado no artigo, Malinowski (1948) enfatizou a “universalidade da ciência”. Ele considerou que a ciência, a magia e a religião foram encontradas em todas as sociedades – “as primitivas e as civilizadas” – e, portanto, possuíam funções semelhantes em cada uma delas. Neste sentido, Malinowski, quando se referiu ao debate da “mentalidade pré-lógica”, disse que os processos de pensamentos dos Trobriandeses e dos Europeus eram, em medidas correspondentes, os mesmos. O autor procurou (des) sacralizar a ciência ocidental demonstrando que os Trobriandeses tinham uma ciência genuína – não somente magia e religião – e que os Europeus tinham magia e religião – não somente ciência.

As considerações de Fleck quanto à construção do conhecimento da ciência ocidental mereceram uma abordagem diferente. Ele expôs que todo o conhecimento – incluindo o conhecimento objetivo do mundo ocidental – era socialmente construído. A diferença entre Fleck e Malinowski diz respeito ao sentido e significado da produção do conhecimento científico. Mesmo se pronunciando por meio de abordagens diferentes, os dois pesquisadores faziam parte de uma mesma corporação de ideias. Fleck se fundamentou em uma disposição construcionista do conhecimento enquanto que para Malinowski o conhecimento possuía uma perspectiva funcionalista. Todavia,

ambos refutaram a hipótese da existência de uma “evolução de mentalidade”, que procurava nivelar o conhecimento da religião a uma “mentalidade pré-lógica”, atrelada às sociedades primitivas, e a ciência como a mentalidade lógica das sociedades civilizadas ocidentais, conforme Lévy-Bruhl procurou classificar.

O exemplo acima permitiu demonstrar que a produção de qualquer tipo de conhecimento, seja científico ou religioso, acontece mediante um coletivo de pensamento que corporifica ideias a seu respeito. Desta maneira, o curso deste estudo seguiu o sentido, desde o ponto de vista do conhecimento privado (local) e público (global), pela busca de “corporações de ideias” que pudessem evidenciar de que maneira foram construídos os conhecimentos das identidades locais e das comunidades Hare Krishna globais.

A diferença desta pesquisa com relação aos estudos anteriores da ISKCON está na premissa inicial de que não se trata de uma tese acerca da tradição Vaishnava e muito menos do movimento Hare Krishna. Trata-se de como indivíduos e coletivos apropriam-se deste “corpo de conhecimentos” que os leva à compreensão de “possuírem” as identidades de devotos e “pertencerem” às comunidades Hare Krishna.

Inicialmente, para realizar tal proposta, fundamentei-me em algumas “corporações de conhecimentos acadêmicos” anteriores acerca da ISKCON e do movimento Hare Krishna. Em um segundo momento, procurei classificar o conteúdo da pesquisa realizada em eixos teóricos que pudessem construir uma composição de interpretação entre teorias e dados empíricos. Em concreto, tais eixos teóricos foram as noções de identidade, tradição e experiência. Quero dizer que foi a partir deles que se estruturou a pesquisa realizada.

Os estudos sobre o movimento Hare Krishna – ISKCON – foram iniciados no Brasil no final da década de 1980. Nesses anos, no Brasil, predominou o interesse, nas Ciências Sociais, por pesquisas que pudessem enveredar, até mesmo “militar”⁶, por temáticas de estudos em que se avaliasse

⁶ Eunice Durham (1986) abordou, em um dos seus artigos, os estilos de etnografias realizadas na década de 1980, que correspondiam a um manifesto político e social. A autora fez uma reflexão sobre a “militância antropológica” e, assim, questionou o “fazer da Antropologia” nesta época no Brasil.

o cenário político da ditadura militar no período de 1964 a 1979. O movimento Hare Krishna despontou no Brasil exatamente nesse momento de repressão política e social. Portanto, o surgimento de uma organização religiosa que fomentasse uma “identidade exótica” e um “estilo de vida alternativo” tornou-se um contraste evidente ao sistema social hegemônico da época. Mesmo diante desse quadro de ditadura, o movimento Hare Krishna brasileiro não sofreu tantas perseguições por parte do regime militar. Casos diferentes aconteceram na Argentina e Chile, onde os seguidores Hare Krishna foram radicalmente perseguidos pelo sistema ditatorial implantado nesses países. Devido à certa flexibilidade de se professar este sistema de crença hindu no contexto brasileiro, devotos de outros países da América do Sul migraram para o Brasil. Foi com essa acolhida de devotos latinos-americanos que a ISKCON brasileira fomentou sua expansão ao longo dos anos 1970 e 1980 (Guerriero, 1989).

Esta informação encontrada na dissertação de Guerriero fez-me refletir sobre a relação da produção do conhecimento científico com o objeto a ser pesquisado e esse em função do cenário político e social em que se vive quando se está realizando a pesquisa. Isso foi considerado como um dado, pois encontrei tal similaridade em outros estudos acadêmicos.

Entre 1995-1998, outra pesquisa foi realizada sobre o movimento Hare Krishna brasileiro, que teve como objeto de análise a prática de um ritual Hare Krishna: o denominado “*Sankirtana de Srila Prabhupada*”⁷. Silveira (2000) realizou seu período de investigação acompanhando seguidores da ISKCON brasileira até a Índia, entre fevereiro a março de 1996, durante os festivais do centenário do fundador do movimento Hare Krishna, Srila Prabhupada Bhaktivedanta Swami. A viagem foi com o propósito de visitar os “lugares santos”, que, de certa forma, faziam “reviver” esta tradição religiosa. A observação da prática ritual *sankirtana* no seu “lugar de nascimento” foi o propósito do pesquisador para fornecer uma etnografia a partir de um referencial brasileiro. O pesquisador fundamentou-se, teoricamente, no conceito de “*communitas* e estruturas” desenvolvido por Victor Turner (1974; 1988). A apropriação de conceitos-chaves em Turner (1988) permitiu a Silveira

⁷Ver: Silveira (2000).

perceber que a relação entre *communitas* (espontaneidade) e estrutura (norma e hierarquia) só faz sentido para o grupo observado sob o ponto de vista do indivíduo que se converte ao movimento Hare Krishna. Desde então, a tônica dos seus estudos sobre os Hare Krishna foi procurar enfatizar que não foi a “estrutura” que impulsionava uma determinada maneira “alternativa” de atuar, mas os integrantes, enquanto indivíduos, que se permitiam passar para uma situação de (res) socialização Hare Krishna.

Enquanto, na pesquisa de Guerriero, predominavam um sentido de análise mais próximo a uma comunidade Hare Krishna específica na zona rural de São Paulo e os esforços da ISKCON em se manter representativa no campo religioso brasileiro, as conclusões de Silveira voltavam-se para uma reflexão mais pontual sobre como os devotos faziam para misturar suas formas de ser brasileiro a partir de uma tradição religiosa védica. Em artigo posterior à sua dissertação, contudo, Guerriero (2000) realizou uma análise similar a de Silveira.

Em Adami (2005) procurei englobar a abordagem coletiva de Guerriero e a análise do ponto de vista do indivíduo de Silveira. Entretanto, mediante o trabalho de campo no templo ISKCON de Porto Alegre, ficou evidente que os impasses, as tensões e os conflitos constatados foram atribuídos à lacuna existente entre o que se pensava coletivamente como Hare Krishna e o que se vivia individualmente na tentativa de “possuir” uma identidade de devoto e “pertencer” a uma comunidade Hare Krishna.

Esta mesma temática se ampliou quando comecei o trabalho de pesquisa na Espanha. Decidi, nos estudos para o doutorado, enfatizar o indivíduo devoto como o agente transformador por ser ele o portador da alteridade. Baseando-me, principalmente, no fato de ter encontrado no campo de Barcelona um terreno germinado por transnacionalizações de culturas.

As primeiras referências teóricas a que tive acesso sobre o movimento Hare Krishna na Espanha foram encontradas nos estudos de Vallverdú (2001a) e Prat (1997), quando os autores retrataram a presença da ISKCON na Espanha em 1975 e demarcaram quais circunstâncias sociais e políticas possibilitaram seu desenvolvimento histórico, social e organizacional. Os

pesquisadores trataram, entre outras questões, de analisar os processos de estigmatização e de discutir o modelo de conversão dominante (de lavagem cerebral) associado aos Novos Movimentos Religiosos, deslegitimados como “cultos” ou “seitas” dentro do campo religioso, em particular no marco de um conflito social-simbólico entre grupos hegemônicos e minoritários.

Na contemporaneidade, parece que, de maneira geral, o movimento Hare Krishna conseguiu a sua interface no diálogo religioso internacional enquanto comunidades religiosas de tradição hindu e a ISKCON como uma das organizações religiosas que fazem parte deste diálogo. Quero dizer com isso que, atualmente, a tônica de análise de Vallverdu e Prat, predominantemente norteada a partir do ponto de vista de grupos de pessoas e comunidades estigmatizadas, já não é tão acentuada. Entretanto, cabe ressaltar que suas reflexões seguem sendo pertinentes porque estão na base da competência simbólica e do descrédito de muitos grupos religiosos em muitos lugares, afetando, assim, a sua implantação e desenvolvimento. Por exemplo, este processo de estigmatização ainda sucede na Rússia, onde foi constatado que, em certos lugares onde o movimento Hare Krishna vem crescendo, aconteceram perseguições e discriminações aos devotos e comunidades Hare Krishna do país⁸.

Contudo, assumi para este estudo 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 as comunidades Hare Krishna no Brasil, Espanha, Índia e Inglaterra. Pelo lado do indivíduo em seu local correspondente encontrei as diferenças. Alteridades que demarcavam as distinções de um sobre o outro e as semelhanças para todos se manterem 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 ideias”, fomentando, assim, a concepção consensual de

⁸ Ver: http://en.wikipedia.org/wiki/Bhagavad_Gita_trial_in_Russia - acesso em 20/08/2013. O *link* relata que, com a tradução do *Bagavad Gita* para a língua russa, este livro foi considerado subversivo ao sistema político russo, chegando a enfrentar um tribunal. O seu julgamento foi incluído no relatório anual de 2011 sobre liberdade religiosa internacional dos Estados Unidos entre os casos de tentativas de restrições da liberdade religiosa por parte do governo russo.

comunidade Hare Krishna globalizada que se desdobrava para um mesmo sentido, porém, com significados diferentes expressando, assim, conflitos e dissensos quando vistos de uma perspectiva local, do lugar geográfico e da idiossincrasia de cada indivíduo devoto.

Esta organização derivou de uma estrutura prévia em torno dos três grandes eixos temáticos já mencionados e inter-relacionados, a partir dos quais surgiram certas analogias pertinentes: a relação entre identidade e comunidade; tradição e gramática, e experiência e linguagem dos símbolos (discursos simbólicos).

O primeiro capítulo vem demonstrar de que maneira apropriei-me dos dados empíricos e teóricos para construir o corpo da tese. Os capítulos dois, três e quatro perfazem a combinação dos eixos temáticos escolhidos com suas respectivas análises sob forma de analogias. O capítulo dois discute a relação de analogia entre a identidade do devoto e a comunidade Hare Krishna. Em seguida, no meio, entre os capítulos dois e quatro, levantou-se o sentido de tradição através da analogia de uma gramática. Procurando-se, assim, demonstrar que os fatores históricos do movimento Hare Krishna e da ISKCON foram as bases de conhecimentos para significarem identidades locais e, também, as corporações por sentidos para fomentarem comunidades globais sobre a lógica de uma “gramática da tradição”. No capítulo quatro, mediante as análises das experiências dos devotos com as analogias dos discursos simbólicos acerca desta tradição, tornou-se evidente o processo de institucionalização que facultava ou não a motivação ou deserção do movimento Hare Krishna e da ISKCON dentro de uma abordagem pública e privada.

No capítulo cinco procurou-se fazer uma análise dos resultados. A proposta central foi conciliar a abordagem da classificação dos símbolos públicos e privados, com base na teoria da análise dos *frames* em Goffman (2006) com a teoria de Whitehouse (2004) sobre os modos divergentes de religiosidades. A composição de uma análise desde o interacionismo simbólico com a teoria da transmissão da religião a partir da cognição permitiu chegar ao ponto de compreensão da experiência institucional que levava o indivíduo a

institucionalizar-se tanto no modo privado como no público na tradição do movimento Hare Krishna.

Para concluir, retomo as questões elencadas ao longo dos capítulos e revejo algumas dinâmicas institucionais que possibilitavam existir os modos de institucionalizações privada e pública que permitiam configurar as identidades locais dos devotos e as comunidades globalizadas do movimento Hare Krishna.

1. “O mapa não é o território”: os dados da pesquisa e os conhecimentos dados das teorias sociais.

O fundamento estabelecido para organizar a sequência de análise para este estudo foi procurar seguir os sinais de similaridades e analogias do conjunto de conhecimentos encontrados ao longo da pesquisa. Refiro-me tanto ao conhecimento em sua forma empírica como teórica.

Defino similaridades como termos semânticos quanto às suas raízes conceituais de entendimento, mas que mudam de significado 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, considero-as como termos que se relacionam através de significados diferentes, todavia, 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, podemos dizer que não existiria sociedade sem variedades de conhecimentos. Isto é uma relação por analogia funcional, pois o conhecimento vem sinalizar um significado para sociedade.

Geertz (2003) fez menção a outras propostas teóricas de usos de analogias para explicar as relações sociais:

Este recurso a las humanidades en busca de analogías explicatorias es al mismo tiempo evidencia de la desestabilización de los géneros y del surgimiento del “giro interpretativo”; y su resultado más visible es un estilo modificado de discurso en los estudios sociales. Los instrumentos de razonamiento están cambiando, y cada vez se representa menos a la sociedad como una máquina elaborada o como un cuasi organismo, que como um juego serio, un drama callejero ou un texto conductista (Geertz, 2003: 66).

De fato, neste texto o autor fez uma análise crítica acerca das tendências para explicar a vida social por meio de analogias. Citou a analogia da realidade social como um jogo ao estilo analítico de Goffman (2006), um drama remetendo-se a Turner (1957) e a ele mesmo ao conceber a realidade social como um texto interpretado (Geertz, 2003).

O grande risco acerca do uso das analogias é exatamente o cuidado que se deve ter em não endurecer os dados numa única moldura e totalizá-las em realidade social, ou seja, deixar que os significados e os sentidos das analogias prevaleçam como totalidades da realidade. Pois é sabido que cada instante de uma atuação social sempre será único e mutável. Ao passo que a sua objetivação, por intermédio de analogias, serão interpretações recorrentes e generalizadas.

A proposta, então, será utilizá-las como setas que apontam para possíveis interpretações dos dados, sabendo-se que elas não representam a totalidade da interpretação, mas suas nuances. Neste sentido, as analogias são, aqui, reconhecidas como instrumentos de análises para a produção do conhecimento da tese.

Parte-se do entendimento que qualquer tipo de formação social é norteada 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”.

Émile Durkheim (1989:513) afirmou que “os conceitos são representações coletivas”. As maneiras pelas quais os indivíduos se reconhecem a si e aos outros resultam em suas noções de identidades e comunidades. Seguindo a conceituação durkheimiana acerca das representações coletivas, podemos encontrar, em sua extensão de análise, o entendimento de sociedade como um sistema classificatório e adaptativo:

Esta [a sociedade] só é possível se os indivíduos e as coisas que a compõem estão repartidos entre diferentes grupos, ou seja, classificados, e se esses mesmos grupos estão classificados, uns em relação aos outros. A

sociedade supõe, portanto, uma organização consciente de si que outra coisa não é senão uma classificação (Durkheim, 1989: 522).

O ato de classificar e 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 Fleck (1986) também relacionou a ação social com a cognição. Mary Douglas (1996) 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:

Para Durkheim, la primera cuestión por resolver es el fundamento colectivo del conocimiento. Según su teoría, el vínculo social elemental sólo se forja cuando arraiga en la mente de los individuos un modelo de orden social. Tanto él como Ludwik Fleck incitaban a la polémica al escribir que la sociedad se comporta como si fuese una mente ampliada. Es más del estilo de Durkheim invertir los términos y considerar la mente individual como una mente social personalizada. El arraigo de una idea es un proceso social. Esto es compatible con la concepción imperante en filosofía de la ciencia que establece que una teoría arraiga gracias a su coherencia con otras teorías. Pero este argumento arrastra el peso de que todo el proceso de arraigo de una teoría es a un tiempo social y cognitivo (Douglas, 1996: 73).

Nesta mesma linha de reflexão entre Durkheim e Fleck encontrou-se nos estudos de Peter Berger e Thomas Luckmann (1999) a ênfase do conhecimento como um valor para “a construção social da realidade”:

A nossa convicção é, por conseguinte, de que a sociologia do conhecimento se deve ocupar de tudo aquilo que passa por “conhecimento” numa sociedade, sem ter em conta a validade ou não validade última desse “conhecimento”, quaisquer que sejam os critérios. E 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 (Berger; Luckmann, 1999: 15).

Com base na constatação de Berger e Luckmann, concebo aqui qualquer tipo de conhecimento, seja ele empírico ou teórico, como um “dado social”. Entretanto, é sabido que a institucionalização dos dados começa desde o momento que se inicia seus sistemas de classificações.

Todo conhecimento passa a existir mediante as corporações de indivíduos que comungam ao seu redor. Por isso, faço uma ponte entre conhecimento e instituição, valhendo-me da definição ampla com que Douglas (1996:74) se dirigiu ao termo instituição:

El término 'institución' se utilizará en el sentido de una agrupación social legitimada. La institución de que se trate en cada caso bien puede ser una familia, un juego o una ceremonia. La autoridad legitimadora puede ser personal, tal como un padre, un médico, un juez, un árbitro, o un maître, pero también puede ser difusa, como sería el caso de basarse en el común acuerdo sobre algún tipo de principio fundamental (Douglas, 1996: 75).

Conforme já dito, a ação de classificar o conhecimento somente existe mediante o compartilhamento de pessoas em torno dele. A legitimidade se estabelece quando uma grande maioria o reconhece por legítimo. Por exemplo: uma família é uma instituição porque em todas as sociedades se adotam, em comum acordo, a existência do conhecimento de um núcleo familiar. Ela pode ser significada e se valer por diferentes sentidos, mas, mesmo assim, não deixa de ser reconhecida como uma forma de conhecimento de uma instituição familiar. Ao longo do texto, voltarei a discutir a temática da legitimidade institucional, utilizando outras referências teóricas.

Douglas (1996:75) acrescentou que para acontecer a legitimidade institucional faz-se necessário, paralelamente, a convenção de uma ordem cognitiva que a sustente:

(...) la institución incipiente necesita algún principio estabilizador que impida su fallecimiento prematuro. Dicho principio estabilizador consiste en la naturalización de las clasificaciones sociales. Es necesario que exista una analogía que permite reconocer la estructura formal de un conjunto crucial de relaciones sociales en el mundo físico o sobrenatural, en la eternidad o en cualquier otra parte, con tal de que no se aprecie como un arreglo urdido socialmente (Douglas, 1996: 77).

Importante ressaltar que, para Douglas, a ordenação das relações sociais acontece mediante sua respectiva analogia com a natureza. Foi tal leitura que me estimulou a organizar os dados da pesquisa (conhecimentos) através de uma análise relacional por analogias.

Os dados tidos como teóricos já possuem suas legitimidades por já serem considerados como fatos científicos. Por sua vez, os dados empíricos estão em via de legitimidade de acordo com sua relação análoga com os dados teóricos. Agora, faz-se necessário saber como se legitima a relação de semelhança entre uma coisa e outra. Douglas reconheceu que são as instituições que definem tal alteridade:

Resulta necesario plantearse ahora cómo se escogen las analogías procedentes de la naturaleza y, sobre todo, cómo se llega a un consenso acerca de ellas. Esto lleva a la pregunta, lógicamente previa, de cómo consiguen los individuos ponerse de acuerdo sobre si dos cosas se parecen o no. ¿Dónde radica la identidad? La respuesta ha de ser que se confiere la cualidad de idénticas al montón de cosas heterogéneas que constan como integrantes de una misma categoría. Esta identidad la confieren y fijan instituciones (Douglas, 1996:84).

Ampliando a reflexão acerca das instituições é sabido que uma instituição reúne, aglutina e organiza estilos de pensar (Fleck, 1986) ou representações coletivas (Durkheim, 1989) passíveis de abarcar uma grande maioria de indivíduos a se reconhecerem coletivamente. O que define uma identidade institucional é o seu teor igualitário. Uma instituição sobrevive mediante os ideais pela semelhança, conforme ressaltou Douglas:

El mecanismo cognitivo asienta a la institución simultáneamente en la naturaleza y en la razón al poner de manifiesto que su estructura formal se corresponde con estructuras formales ajenas al ámbito de lo humano. Para que el discurso sea siquiera posible, es necesario, en primer lugar, llegar a un acuerdo sobre las categorías básicas. Sólo las instituciones pueden definir lo idéntico. La semejanza es una institución (Douglas, 1996:85).

A constatação acima levou-me a operacionalizar a transformação de todo o conhecimento adquirido ao longo da pesquisa em dados mediante lógicas de analogias e semelhanças. O processo de classificação dos dados é

o que institucionaliza o conhecimento. Os dados empíricos iniciam seu processo de institucionalização quando o pesquisador estabelece “quem (coletivo de pessoas) e quais (temáticas implicadas)” são os seus dados. Ele os seleciona movido por demandas individuais e coletivas. Desta maneira, os dados são, assim, instituídos pelo pesquisador, pois ele constatou algo que desperta sua atenção e de outras pessoas no âmbito acadêmico. Ressaltando o que já foi dito, a lógica institucional nasce mediante um coletivo de pessoas que comungam de coisas afins e procuram mantê-las como legítimas. É nessa lógica que os dados da pesquisa se legitimam.

Ao longo do trabalho de pesquisa em comunidades Hare Krishna selecionei dados que me comunicavam algo subjetivamente. A interlocução entre a minha subjetividade e os dados encontrados permitiu que eu realizasse a primeira relação analítica do conhecimento na tentativa de procurar transformar dados subjetivos em dados teóricos.

1.1 - A objetivação dos dados empíricos em dados teóricos.

A primeira transformação analítica do conhecimento está na relação entre dados e teorias. O que são dados e teorias senão diferentes formas de classificação do conhecimento? A relação de analogia entre dados e teorias é de similaridades, pois ambos possuem o mesmo sentido de informar a respeito de um acontecimento. Entretanto, eles se classificam de distintas formas a depender sobre o que e a quem tal conhecimento se reporta.

Quando o conhecimento é coletado num trabalho de pesquisa, em sua forma inicial, ele é denominado empírico. O pesquisador o estabelece como seus dados oriundos da sua percepção e interação pessoal no trabalho de campo (sejam etnografias, entrevistas, análise documental ou qualquer outro método de pesquisa adotado). Na grande maioria das vezes, vamos elegendo como dados o que já fora reconhecido em teorias sociais consolidadas. Isto permite que os dados se relacionem de forma análoga com as teorias. Quero dizer que os dados não são teorias, mas eles possuem a função de representar o sentido de um fundamento teórico.

Conforme sabido pela comunidade dos pesquisadores, o conhecimento científico pode ser encontrado pela via indutiva, quando se inicia com os dados e se encontram as teorias, ou dedutiva, quando se parte das teorias e se encontram os dados que as relacionam. Para existir tal coerência é imprescindível estabelecer uma convergência entre eles.

O processo relacional entre dados e teorias acontece mediante questionamentos que o pesquisador realiza ao longo da pesquisa. Indagações que procuram exprimi-los, colocá-los em questão e confrontá-los. Sabendo-se que as respostas encontradas podem ser validadas entre elas ou não. Entretanto, existe uma terceira possibilidade onde dados e teorias não somente convergem entre si, mas fusionam-se para compor novas indagações. Alcança-se certo estágio de análise em que a diferenciação entre dados e teorias torna-se menos relevante. Classificaria tal estágio como muito mais de fusão do que de relação entre eles.

Na fase de fusão, ou melhor, composição, existe um consenso entre dados e teorias. Quero dizer que não existirá somente a predominância de um sobre o outro. Tanto as teorias que relacionam os dados quanto os dados que dizem respeito às teorias compõem-se num processo interpretativo simultâneo. Eu diria que é neste ponto onde aconteceria o alargamento do “círculo do conhecimento científico”. Entendo que quando os dados e teorias convergem-se entre si forma-se o “círculo do conhecimento científico”. Este conhecimento produzido pode refutar ou validar o que já existe ou pode provocar a sua expansão para novos conhecimentos.

Para o conhecimento expandir-se não basta, unicamente, situar-se na abordagem relacional entre dados e teorias de forma indutiva ou dedutiva, pois se permaneceria a “andar em círculos” – dados - teorias - dados –, reproduzindo, assim, o método indutivo ou dedutivo. De fato, mesmo no estágio de fusão entre eles ainda se continuaria “andando em círculos”, porém, de forma espiralada. Quero dizer que a relação entre dados e teorias não permaneceria circulando ao seu entorno, mas se deslocaria para um nível acima do círculo do conhecimento construído anteriormente.

Exemplificando tudo isso de maneira metafórica, pensamos em dois caminhos: os caminhos dos dados e os caminhos das teorias. Pode-se ter a opção de ambos caminharem de forma paralela, ou seja, dados e teorias se sustentarem entre si e, também, caminharem juntos em direção contrária. Ao longo do caminho, todos tendem a chegar numa “encruzilhada”. A “encruzilhada” é definida aqui como o espaço intelectual para onde converge toda a produção do saber científico. Quando dados e teorias andam juntos, tanto de forma dedutiva como indutiva, a produção do conhecimento científico fica acomodada na “encruzilhada”. Contudo, existe outra possibilidade de eles fusionarem-se promovendo a expansão do “círculo do conhecimento”. Isto pode acontecer, até mesmo, entre os dados e as teorias que caminham de forma contrária. A “encruzilhada de saberes” pode permitir que eles se fusionem e passem a percorrer um mesmo caminho. Para acontecer tal fato, suas respectivas classificações se diluem. Neste momento, eles não andam mais de forma paralela, mas passam a percorrer um único caminho com o mesmo sentido de serem considerados como “dados de pesquisa”.

Em outras palavras, quero dizer que na primeira opção de convergência entre dados e teorias ainda se está caminhando num mesmo círculo de conhecimento científico, ou melhor, o conhecimento fica “rodando em círculos”. Na segunda opção, quando dados e teorias se fusionam, força-se a expansão do mesmo e a composição entre eles permite produzir uma outra abordagem de construção do conhecimento. Diria que este produto se localizaria a um nível acima na espiral da produção do conhecimento. Entendo, assim, que foram nestes estágios que se criaram as bases para fundamentarem novas escolas de conhecimentos. No caso da Antropologia, poderíamos citar as escolas evolucionistas, funcionalistas, estruturalistas, pós-estruturalistas e outras que são aqui consideradas como exemplos do alargamento do círculo do conhecimento antropológico onde dados e teorias se fusionaram para respaldar uma forma de produção de conhecimento complementar ou distinta da produção científica anterior.

Conforme abordado anteriormente, a pesquisa científica é a articulação entre dados e teorias fundamentados num processo relacional de perguntas. O objetivo principal da pesquisa não é, unicamente, respondê-las. A questão que

se propõe é procurar, continuamente, realizar mais perguntas de modo a fazer com que os desdobramentos de tais indagações possibilitem ampliar e diversificar os caminhos que compõem a encruzilhada da produção do conhecimento. Quanto mais questionamentos se fazem maior serão as possibilidades de surgirem novas vias de respostas e, aumentando as possibilidades de respostas, ampliam-se as formas de conhecimentos.

Os dados e as teorias advindas de uma pesquisa perfazem a lógica de um mapa. São formas de conhecimentos que mapeiam dois modos de perceber a realidade pesquisada. No entanto, “o mapa não é o território”, conforme frase cunhada pelo linguista e filósofo polonês Alfred Korzybski (1879-1950). Refiro-me que tanto a composição dos dados como das teorias são construções que interpretam e sinalizam a pesquisa. Porém, isto não quer dizer que tal conhecimento interpretado seja uma representação total da realidade, mas a sua objetivação demarcada pelas interpretações do pesquisador - mediante sua “conversa interna” - e o diálogo com as teorias que envolvem o tema proposto. Tal conversação multi-dialógica permite ao pesquisador tornar a realidade pesquisada num objeto, num dado teórico.

O produto deste processo gera a analogia de um “mapa” que demonstra uma realidade interpretada. Não pode ser considerado como o território porque um território é uma realidade variável e sempre em movimento. No momento que se interpreta, tanto pela coleta de dados como pela correlação com as teorias, deixa de ser um território para transformar-se num mapa. Então, mediante tal percepção, faz-se a seguinte pergunta: onde está o valor de um mapa se ele é um conhecimento relativo? Mesmo que ele não expresse uma realidade absoluta, o seu valor reside no sentido e significado sobre ele atribuído, pois o mapa acaba se transformando na sinalização de um mundo social interpretado. Tal atribuição gera referências para construir novas formas de perceber a realidade.

A caracterização e diferenciação de um saber sobre o outro são determinados pela maneira como tal conhecimento é legitimado. Para abordar as formas que legitimam o conhecimento, remeto-me a Berger (1981: 52), quando o autor assumiu ser legitimação um conhecimento socialmente

objetivizado que serve para justificar e explicar a ordem social. Berger definiu legitimidade como “as respostas às perguntas sobre o “porquê” de cada distinta solução institucional”.

De fato, são os agentes sociais que definem, interpretam e constroem uma realidade onde possa apresentar-se um saber científico ou de senso comum. O propósito essencial de todas as formas de legitimidade é descrito como uma conservação da realidade tanto em nível objetivo como subjetivo (Berger, 1981: 56). A tentativa de conservar, subjetivizar ou objetivizar uma realidade pesquisada transforma-a num produto de conhecimento, aqui denominado “mapa”.

Berger (1981: 55) assinalou que existe na legitimidade um aspecto subjetivo e outro objetivo. Ele quis dizer que uma legitimidade efetiva implica o estabelecimento de uma simetria entre as definições interna do sujeito social (subjetiva) com a objetividade da realidade concebida de maneira coletiva entre os agentes sociais. Em outras palavras, é a simetria do conhecimento perceptivo do indivíduo sobre a percepção coletiva do conhecimento da realidade. Ambas percepções transformam a realidade num objeto apreendido, melhor dizendo, legitimada. Conforme assegurou Berger (1981: 53), “todo o conhecimento socialmente objetivizado é legitimidade”.

Conforme abordei anteriormente, o pesquisador e a comunidade científica são os agentes que, conjuntamente, legitimam os dados da pesquisa. A comunidade científica, mediante suas teorias, reconhece os dados que podem ser considerados como teóricos. Desdobrando a lógica de Berger sobre a legitimidade, poderia-se dizer que as teorias são objetos legitimados pelas comunidades de pesquisadores. Por outra parte, para construir o mapa do conhecimento dos dados faz-se necessário também um processo de categorização que permite transformá-los desde uma subjetivação do pesquisador para a promoção de um diálogo com teorias (objetivação). Ou seja, o pesquisador tende a criar uma simetria entre os dados que ele coletou no campo com as teorias e, assim, legitimá-los como dados objetivos da pesquisa.

A possibilidade de uma fusão entre dados e teorias só poderá acontecer desde o ponto de vista do pesquisador. Em um sentido amplo, conforme entenderam Hammersley e Atkinson (1994: 31), todas as pesquisas sociais tomam a forma de uma observação participante. Isto implica na participação do pesquisador no mundo da pesquisa, incorporando o papel que lhe é conferido e percebendo sua postura reflexiva como um dado a ser considerado. Entende-se, então, que a “postura reflexiva do pesquisador” viabiliza objetivar os dados e as teorias como compostos complementares entre si. Hufford (1999) ajudou-me a perceber a conexão entre reflexividade e a subjetividade do conhecimento:

Reflexivity is a metaphor from grammar indicating a relationship of identity between subject and object, thus meaning the inclusion of the actor (scholar, author, observer) in the account of the act and/or its outcomes. In this sense reflexivity shows that all knowledge is ‘subjective’ (Hufford, 1999: 294).

Com isso quero dizer que enquanto indivíduos e pesquisadores construímos o “mundo da pesquisa”. Esta reflexão remete-me a Berger (1981) quando o autor disse que o humano não tem um mundo definido como os outros animais, mas um mundo em constante construção pela dependência de se agregarem sentidos e significados para ele poder existir. Assim, também, ocorre com a pesquisa, pois somos nós que escolhemos, por diversas razões subjetivas e coletivas, o objeto de pesquisa, o tipo de análise que realizamos e como ele se apresenta diante das outras formas de conhecimentos que o retratam.

A escolha dos indivíduos a serem pesquisados faz parte de um processo interno do pesquisador que ele já objetivou previamente antes de se dispor a realizar a pesquisa. O que funda objetivamente a pesquisa é o diálogo interno do pesquisador com os dados elegidos e com as teorias que ele elegeu para dialogar.

Importante explicar o que quero dizer com “conversa interna do pesquisador”. De acordo com Berger (1981:31), o processo de socialização do indivíduo se realiza mediante a capacidade que ele tem de processar internamente o que ele vive coletivamente. Quando eu me referi à “conversa

interna do pesquisador”, quis destacar a capacidade que eu tive de extrair do meu convívio social elementos que puderam ser transformados em dados de pesquisa.

A seguir, explicarei a minha relação com os dados da pesquisa. Sobre de que maneira subjetivei, em termos reflexivos, a experiência do trabalho de campo. Em seguida, abordarei a forma com que os dados selecionados foram objetivados no diálogo com os mapas teóricos elegidos.

1.2 - O indivíduo pesquisador e o pesquisador indivíduo.

Percebi duas abordagens que me possibilitaram objetivar os dados da pesquisa: a do “indivíduo pesquisador” e a do “pesquisador indivíduo”. Este trocadilho informa os dois momentos distintos em que me deparei com os dados. Em um primeiro momento, reconhecia-me como um indivíduo que buscava um sentido existencial. Questionava-me: “quem sou eu?” e “para onde vou?”. Na época, tais perguntas me pareciam existenciais; atualmente, as vejo como de cunho antropológico. Esta mudança de percepção demonstrou-me uma ampliação da matriz de conhecimentos para perceber o mundo. A seguir, uma narrativa pessoal explicará de que maneira aconteceu tal expansão.

O conhecimento que as tradições religiosas podem oferecer foi o ponto de partida para procurar responder as inquietudes que me circundavam. A influência familiar contribuiu para fazer da religião um depósito de respostas para as minhas indagações pessoais. Meu pai tinha sido até os seus 26 anos seminarista. Praticamente, saiu do seminário para casar-se com minha mãe. Ao longo de sua vida, ele foi um católico praticante que não perdia nenhuma missa dominical. Meus avós maternos eram fiéis de doutrinas espíritas do estilo Alan Kardek. Tendo nascido em sua casa, também fui influenciado pelo conhecimento do espiritismo. Desta maneira, quero ressaltar que todo o meu micro-universo de adolescente e jovem adulto foi circundado, de uma maneira mais englobante, pelo conhecimento da religião. Neste período de juventude, morava em Brasília – Brasil, uma cidade considerada, dentro de um senso comum, como uma “cidade mística”. Ao seu redor existem muitas comunidades de cunho *New Age*, um tipo de espiritualidade que mistura filosofias religiosas

ocidentais e orientais. Foi ali que surgiu o interesse pela iconografia religiosa indiana.

A curiosidade pela religião na Índia despontou em função de um esgotamento das doutrinas religiosas católicas e espíritas pela quais estava envolvido. Em um determinado momento senti a necessidade de experienciar novas formas religiosas que se diferenciasssem daquelas que já havia vivido. Devido a isto me aproximei a um templo budista.

Na época, o budismo tornou-se uma religião que começou a ofuscar a minha atenção. Ao ler pela primeira vez acerca dos discursos de Buda, me convenci de que esses “se encaixavam com o sentido da minha subjetividade”. Especificamente, quando ele afirmava ser “a existência material temporária”. Tais discursos não davam as respostas que eu buscava, mas pelo menos me livravam da ansiedade de querer buscá-las. Visto que, “se tudo era impermanente e em constantes mudanças”, não fazia sentido algum procurar saber “quem eu era e para onde deveria ir”. Esta racionalidade estimulou-me a uma postura de imersão em diversos templos budistas no Brasil. Desde o Zen Budismo, o Budismo Tibetano e Shin Budismo. Cheguei a passar longos retiros em templos para aprender a rotina diária dos monges. Foi aí que constatei, ou melhor, compreendi que “ser monge poderia ser também uma identidade profissional”.

A convivência com um monge Shin budista brasileiro que vivia num templo Shin e era mantido pela comunidade de japoneses em Brasília trouxe esta evidência da vida monástica como uma profissão. Ele me comentava sobre seu descontentamento em residir no templo, pois percebia que os japoneses não entendiam, ou melhor, não se apropriavam, “verdadeiramente”, dos discursos de Buda em suas vidas. Segundo o monge, os japoneses, na sua grande maioria, “somente se preocupavam com a realização dos seus rituais de nascimento e morte”. Eram tais rituais que lhes asseguravam “uma boa vida ao nascerem e uma boa morte ao morrerem” e ficava na incumbência do monge a responsabilidade dessas cerimônias. Isto levava a crer que os japoneses o mantinham no templo para que ele executasse os rituais que lhes eram úteis.

Na época, então, constatando sua insatisfação, sugeri ao monge brasileiro que deixasse a comunidade dos japoneses e fosse viver uma vida laica. Ele, prontamente, me respondeu dizendo que não poderia, pois não saberia o que fazer fora do templo. Afirmando, veementemente, que “ser monge era a sua profissão”.

Confesso que isto me surpreendeu muito. Ou seja, o fato de ele utilizar-se da religião como meio para existir socialmente levou-me a perceber também que o monge brasileiro não era diferente dos japoneses interessados em frequentar o templo para assegurar, utilitariamente, a conveniência dos seus rituais sagrados. Para ambos os lados havia interesses utilitários a serem mantidos no convívio social.

Esta percepção veio contrastar-se ao conhecimento limitado daquilo que eu imaginava ser um monge budista. Para mim um monge deveria ser uma pessoa que procurava levar uma vida desvinculada dos interesses sociais primários, digo, família, trabalho e profissão. Antes deste episódio, não concebia a ideia de que ser um monge poderia ser também uma profissão. Tal limitação foi justificada pelo fato de que entendia religião dentro de um conhecimento restrito a uma ótica de senso comum.

Fiz questão de ressaltar minha subjetividade para evidenciar a passagem da experiência empírica sobre um “dado conhecimento” para um “conhecimento dado”. Quero dizer que “religião como um esquema de sentido para existir socialmente” já era um conhecimento dado em teorias sociológicas e antropológicas. O fato de ter passado a fazer parte de uma comunidade acadêmica agregou ao dado empírico um conhecimento dado das teorias sociais da religião. Com isto reconheci que o conhecimento sobre religião foi ampliado quanto ao seu significado e sentido. Percebi que o que estava em jogo em nome da religião não era, unicamente, a coerência do discurso religioso com a sua prática, mas o quanto tal discurso poderia ser utilizado individualmente e coletivamente para atender demandas pessoais e coletivas na vida social.

Depois deste episódio, prossegui na minha caminhada existencial mantendo o englobamento do conhecimento da religião como norte. Passei a

ler diversos tipos de livros sobre distintas tradições religiosas de cunho filosófico indiano. Até que encontrei numa loja de livros usados uma edição do *Bagavad Gita*⁹ de 1966, por coincidência, o ano em que nasci. Deixei-me levar por esta causalidade e por isso resolvi comprá-la e dedicar-me à sua leitura. Fiz questão de ressaltar esse detalhe para demonstrar o que denomino de “indivíduo nuclear”, ou seja, quando ele se posiciona no núcleo de suas ações diárias percebendo o mundo como causa e efeito de sua subjetividade.

Na época, os discursos entre Krishna e Arjuna “caíram como luvas para mim”. Considerei-os como um “encaixe no contexto da minha vida pessoal”. Lembro-me que foi reconfortante saber “que não existiam causalidades e que as coisas aconteciam porque tem de acontecer por um propósito maior”. Isso ajudava-me a interpretar a realidade com uma lente mais ampliada e, por conseguinte, amenizar a ansiedade de pequenos conflitos existenciais.

No mesmo período que encontrei o *Bagavad Gita*, outro fato contribuiu para procurar conhecer uma comunidade Hare Krishna. Naquela época vivia em Goiânia, uma cidade próxima de Brasília, e empreendia um negócio em um centro comercial. Certo dia, um menino de aproximadamente 11 anos entrou na minha loja e me cumprimentou dizendo “Hare Krishna”. Fiquei surpreso com a maneira com que ele se referiu a mim, pois, justamente, naquele período lia o *Bagavad Gita*. Perguntei ao jovem porque ele me cumprimentava daquela maneira. Ele respondeu-me dizendo que eu tinha aparência de devoto de Krishna. Surpreendi-me mais ainda! Então, diante das coincidências, perguntei-lhe se na cidade havia um templo, uma comunidade Hare Krishna. Ele disse que sim. Explicou-me que era um centro cultural onde alguns devotos se reuniam aos domingos para realizar suas cerimônias. Prontamente, dispus-me a acompanhá-lo ao “centro cultural Hare Krishna” no domingo da mesma semana que o conheci.

Quando cheguei ao centro Hare Krishna, um rapaz que regulava a minha idade veio me receber. Ele estava usando roupas de estilo indiano na cor branca. Muito sereno. Falava macio. Percebi que ele se esforçava de uma

⁹ *Bagavad Gita* e *Srimad Bhagavatam* são duas escrituras que fazem parte dos Vedas e são adotadas como referências teóricas fundamentais na tradição do movimento Hare Krishna.

maneira muito gentil para me atender, esclarecer minhas dúvidas e explicar a sequência do ritual religioso que estava sendo celebrado. Este rapaz era um monge desta tradição religiosa. Considerava-se celibatário, mas vivia na casa da sua irmã, pois não havia templo na cidade. Trabalhava com a distribuição de incensos e livros como “forma de pregação” para o movimento. Depois desta visita ao centro cultural Hare Krishna, ele se tornou meu cliente assíduo na loja para utilizar os serviços de internet.

O que descrevi acima aconteceu dois anos antes de realizar a minha primeira etnografia sobre o movimento Hare Krishna no Brasil. Fiz questão de relatar esta informação prévia, antes de iniciar um estudo formal sobre religião para demonstrar que em realidade o conhecimento da religião que eu tinha foi ampliado para um conhecimento teórico. Ambos foram conhecimentos objetivados: o primeiro pelo empirismo da convivência e o segundo pelo cientificismo das teorias. Isto fez com que eu fosse socializado pelo conhecimento da religião sobre duas vertentes de sentidos.

Na primeira fase de abordagem ao conhecimento da religião me considerei como um “indivíduo pesquisador”, pois predominava muito mais o meu conhecimento empírico diante da minha experiência de pesquisa do que o conhecimento dado das teorias em Ciências Sociais. Já para a segunda fase, a predominância foi a do “pesquisador indivíduo”. Neste período, no ano de 2002, eu já fazia parte de uma linha de pesquisa em “Organizações e Sociedade do Programa de Mestrado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC– RS” e, assim, o conhecimento da religião passou a ser pautado por teorias sociais.

No segundo ano do mestrado foi pedido aos alunos que buscassem uma organização para ser pesquisada e a partir daí escrevessem suas dissertações. No princípio me interessava por delinquência juvenil. Queria pesquisar organizações que acolhiam menores infratores. Cheguei a contatar um órgão específico para pedir autorização para desenvolver um trabalho de pesquisa numa casa de custódia de menores na cidade de Porto Alegre. Foi negada a autorização. Fiquei desapontado e fui conversar com minha suposta orientadora de pesquisa. Ela me assegurou que se o ingresso ao campo de

pesquisa havia sido negado eu não poderia continuar com a mesma organização. Teria de mudar a forma de pesquisar ou, talvez, até mesmo, mudar a temática. Caí num abismo científico, pois até então não saberia mais o que pesquisar.

A professora, diante das minhas dúvidas, me perguntou sobre o que eu gostava de ler. Qual era o meu gênero literário? Respondi com certo cuidado e receio que estava lendo o *Bagavad Gita*. Prontamente, ela matou a charada, dizendo que deveria, então, pesquisar uma organização religiosa. O fato de ler livros sobre religião já era o sinal que me conduziria para a escolha de uma organização religiosa. Assim, recomendou-me a outro professor que pesquisava organizações religiosas pentecostais.

Confesso que senti-me atraído pela sugestão da professora. Ao mesmo tempo, perguntava-me o que eu iria fazer, em termos profissionais, quero dizer, para “ganhar dinheiro”, pesquisando uma organização religiosa? Não me parecia economicamente útil pesquisar religião. Aqui, percebi-me tal qual o monge Shin que se utilizava da religião como profissão, buscando realizar algo utilitário que assegurasse o seu modo de vida.

Contudo, a conversa com o professor que era responsável pelas pesquisas em organizações religiosas foi muito estimulante. Naquele momento, em função da minha literatura de cabeceira (*Bagavad Gita*) e da frequência assídua no restaurante vegetariano Hare Krishna, ficou definido entre ambas as partes que eu deveria realizar um trabalho de campo no templo Hare Krishna de Porto Alegre.

1.3 – Os primeiros avanços etnográficos¹⁰.

Quando iniciei a pesquisa no templo Hare Krishna de Porto Alegre, durante o período de Fevereiro a Maio de 2002, além de ter-me apresentado como um pesquisador, assumi outros papéis que oportunizaram uma interação social mais abrangente. Eu já era cliente e amigo da família que empreendia

¹⁰ Este texto é uma versão parcial de uma temática similar já discutida em artigo. Ver Adami (2008b).

atividades comerciais (restaurante e uma lanchonete) no lugar onde se alojava o templo da ISKCON – Sociedade Internacional para Consciência de Krishna.

Com o passar da convivência, a dona do restaurante ficou sabendo que eu falava a língua inglesa. Isso fez com que me pedisse aulas particulares para ela e para sua filha. A sua intenção de aprender o idioma era para um dia poder “visitar os lugares onde Krishna viveu na Índia”. Em princípio, fiquei em dúvida se aceitaria sua proposta, pois tinha em mente que estaria ali para desempenhar um papel de pesquisador e não de professor. Além disso, nunca havia lecionado Inglês anteriormente. Mesmo assim, diante das dúvidas, resolvi aceitar.

Surpreendentemente, mãe e filha ficaram satisfeitas com as aulas e me indicaram para outros devotos Hare Krishna. Passei a ter um grupo de sete alunos. Muitas das vezes, lecionava no próprio templo, no restaurante ou na casa deles. A condição de “pesquisador-professor” abriu-me uma porta de inserção no campo da pesquisa que permitiu uma “interação normalizada”. Quero dizer, na convenção de ter sido considerado como “o professor,” a minha presença entre eles tornou-se normal.

O fato de fazer parte de suas rotinas de maneira mais intensa permitiu certa proximidade. Eles tomavam a liberdade de questionar sobre quando me tornaria devoto Hare Krishna. Era neste momento que me posicionava e deixava claro que o propósito de participar na comunidade era, unicamente, em função da pesquisa acadêmica. Alguns não se convenciam da minha postura e justificavam o fato de estar convivendo entre eles por “já ter sido devoto de Krishna em vidas passadas”.

Em Barcelona, o trabalho de campo foi iniciado em Janeiro de 2007. A ideia inicial era morar no templo para atender dois interesses pessoais. O primeiro era a possibilidade de imersão no trabalho de campo e o segundo foi em função de questões econômicas. Até aquele momento eu não tinha uma ajuda financeira oficial que pudesse apoiar meu projeto de pesquisa. A possibilidade de residir no templo isentava-me do gasto com o pagamento de aluguel em Barcelona. Que por sinal, era a despesa que mais comprometia as minhas economias.

A condição de pesquisador com recursos limitados levou-me a ser identificado dentro de um perfil muito similar a alguns seguidores do movimento Hare Krishna que vinham de outros países com expectativas de uma vida financeira melhor na Europa. Quando comecei o trabalho de campo no templo de Barcelona percebi um número significativo de devotos imigrantes da América do Sul. Inicialmente, eles costumavam ficar no templo, ajudavam no restaurante na condição de “serviço devocional a Krishna” e, em contrapartida, tinham um lugar para dormir e algo para comer até conseguirem um trabalho informal. Alguns deles vinham para a Espanha sem a permissão para trabalhar e ao longo de três meses de permanência já estavam em situação ilegal no país.

Misturado a esta configuração entre religião e imigração, foi também constatado que alguns devotos Hare Krishna aderiram ao movimento dos “okupas”¹¹. Conheci devotos que tinham ocupado casas alheias de forma ilegal para viverem e, até mesmo, alugá-las para outros imigrantes que costumavam chegar na cidade. Essa atuação foi reconhecida como transgressora à “filosofia dos okupas”, pois, em teoria, a propriedade deveria ser ocupada e compartilhada com outros companheiros, não subarrendada.

Em condições parecidas aos imigrantes Hare Krishna “sudacas”¹², alojei-me no templo. De início, comecei com o serviço de “lavar as panelas” do restaurante até tornar-me o “saladeiro”. O propósito de ali residir não durou mais do que um mês devido a certas sutis imposições autoritárias à minha pessoa. Uma delas foi a obrigatoriedade de cumprir os horários convencionados - dormir às 9h da noite e acordar às 4h da manhã. A outra foi para que eu “cantasse Hare Krishna”. Um dos moradores percebeu que eu não reproduzia o hábito diário de cantar o mantra. Isto gerou uma certa divergência entre nós, principalmente quando comentei-lhe que “não cantava e não estaria disposto a começar a cantar”. Desde então, percebia que estava sendo vigiado por tal devoto residente.

¹¹ O movimento dos “okupas” são grupos de pessoas, na maioria jovens, que costumam se apropriar de residências com aspecto de abandono na cidade de Barcelona. Eles ocupam casa ou apartamento e, logo em seguida, iniciam a tramitação de um processo de posse pela propriedade. Já existe uma associação formal que orienta os direitos e deveres desse grupo social.

¹² Uma expressão coloquial para designar os imigrantes oriundos da América do Sul.

Certa manhã, acordei-me por volta das quatro horas para acompanhar a primeira cerimônia do dia da abertura do altar. Fiquei observando-os até às seis da manhã. No período entre seis e sete horas, eles costumavam cantar o mantra. Como não fazia sentido ficar ali com eles para vê-los sussurrar e circumambular a sala do templo, fui para o dormitório. A minha surpresa foi encontrar a porta do dormitório trancada. Ela costumava ficar sempre aberta. Logo, dei-me conta que quem a trancou foi o devoto que estava em conflito comigo. Ao falar com ele, sua reação foi alegar que: “você deveria seguir as regras do templo”. “Naquele horário não deveria voltar para o quarto para dormir, era o horário para se cantar o mantra”. Reagi de maneira agressiva, comentando que havia observado que poucos devotos acordavam cedo para estar nas primeiras cerimônias e, inclusive, o acusei dizendo que ele mesmo dormia nos horários em que deveria cantar o mantra. Até então, não entendia muito bem a razão deste devoto querer impor-me tais regras sem ser um exemplo exímio do seu cumprimento. Com o tempo, depois de distanciar-me da postura de auto-defesa, compreendi uma suposta lógica que poderia justificar seu modo autoritário diante de mim.

O “cantar Hare Krishna” – uma prática da yoga da devoção (*bhakti*) – é o que fundamenta tanto o significado da identidade do devoto como o sentido de comunidade Hare Krishna. Os moradores de um templo procuram, pelo menos idealmente, reproduzir tudo aquilo que se possa “lembrar de Krishna”. O templo é considerado como a “casa de Krishna” onde vivem e frequentam as pessoas que querem recordá-lo. O cantar do mantra é uma das maneiras para estabelecer tal lembrança. Portanto, a sua repetição diária permite colocar em prática e sustentar a identidade de querer ser devoto.

Mediante esta percepção, entendi que a minha presença no templo recusando-me a seguir a rotina diária do cantar Hare Krishna pode ter sido considerada como um ato de negação ao significado de ser devoto. Suponho, assim, que a postura agressiva do devoto residente foi justificada por sua tentativa de querer defender sua identidade Hare Krishna. Cabe esclarecer que não fui, oficialmente, apresentado como um pesquisador em trabalho de pesquisa. Nem todos tinham em mente o motivo da minha presença entre eles. O presidente do templo sabia que estaria pesquisando. A impressão que tinha

era que eles me reconheciam como mais um “imigrante sudaca” que estaria passando um período no templo até conseguir um trabalho e um local para morar em Barcelona. Detalhe importante a esclarecer é que a possibilidade de residir no templo era aberta para aqueles que eram devotos ou pelo menos “simpatizantes de Krishna”, pois pessoas com este perfil estariam dispostas a corroborar com a manutenção do significado e sentido de ser Hare Krishna.

Tornou-se, então, uma situação de conflito viver no templo junto com os devotos ao negar-me a performatizar as suas rotinas. Não me sentia confortável. O “campo de pesquisa acabou se tornando um campo de batalha”. Percebia que teria que mudar de estratégia para poder “apreender os dados” com mais naturalidade. Ou seja, dei-me conta que já não mais observava os fatos. Procurava a todo tempo defender-me e justificar-me, tornando-me, assim, um “ativista opositor ao campo de pesquisa”. A alternativa para tal impasse pessoal e metodológico foi sair da condição de morador do templo e adotar um horário de trabalho (sem remuneração) de quatro horas na cozinha do restaurante. Confesso que tentei negociar com o presidente do templo uma pequena contribuição mensal em prol do andamento da pesquisa, todavia, não se concretizou.

Assim, em função dessa mudança, onde levei em consideração a minha subjetividade e a objetividade de fazer a pesquisa, consegui ser absorvido espontaneamente pelo trabalho de campo.

A convivência diária com os devotos Hare Krishna em Barcelona, na condição de ajudante de cozinha ao longo dos meses de Fevereiro a Maio de 2007, possibilitou o mesmo tipo de “interação normalizada” que havia conseguido no templo de Porto Alegre. Ajudar os devotos no restaurante teria um outro sentido. Visto que não precisava ser, necessariamente, devoto ou simpatizante ao movimento para estar ali. Qualquer pessoa que estivesse disposta a colaborar por quatro horas poderia fazê-lo e, em troca, teria o almoço gratuito.

Fiquei responsável pela elaboração das saladas. As nove variedades de saladas deveriam estar prontas antes de tudo, pois era o primeiro prato a ser servido. Como consegui uma certa habilidade em prepará-las, acabei sendo

reconhecido por eles muito mais como um “ágil saladeiro” do que um “pesquisador intruso”. Esta negociação subentendida de papéis facilitou o acesso a uma riqueza maior de detalhes e informações em comparação a quando estava morando no templo. Percebi que eles conversavam naturalmente. Faziam diversos tipos de comentários, sem se intimidarem com a minha presença. Acredito que isso fora atribuído pelo fato de ter saído do convívio do altar para estar com eles somente na cozinha. O convívio no altar significava a constante reafirmação e a manutenção da identidade de ser devoto. Por outro lado, a cozinha era um espaço mais neutro que ampliava os seus significados por identidades. Ali, além de serem devotos, eles eram também prestadores de serviço à sociedade mais ampla. Teriam de ser mais flexíveis e procurar atender às demandas que exige qualquer estabelecimento comercial para se manterem no mercado. O meu papel no restaurante de “ágil saladeiro” contribuía para atender às expectativas do negócio. De certa maneira, a convivência com eles no restaurante tornou-se útil para ambas as partes.

Retomo, aqui, a questão da “reflexividade do pesquisador” no trabalho de pesquisa. É sabido que qualquer etnógrafo que permanece por muito tempo num trabalho de campo não vai necessariamente se limitar unicamente ao papel de pesquisador. Ao longo da convivência com o grupo estabelecem-se relações de amizade, afetividades e, às vezes, funções específicas que o ajudam a estabelecer uma relação de “normalidade”. Quero dizer, o grupo acaba reconhecendo espontaneamente a presença do pesquisador como partícipe de sua realidade. Esta situação vem favorecer o nível de entendimento e aprofundamento dos dados.

A descrição acima sobre a forma com que me inseri nos trabalhos de campo em Porto Alegre e Barcelona procurou evidenciar a importância de se negociar papéis e lugares que possibilitaram experienciar a(s) identidade(s) adicionais que sobrepuseram a identidade do pesquisador no campo de pesquisa.

Para corroborar com a percepção acima, cito George Marcus (1995), quando o autor considerou a importância de uma postura reflexiva do

pesquisador em etnografias multi-situadas, o que também correspondeu ao meu caso:

In practice, multi-sited fieldwork is thus always conducted with a keen awareness of being within the landscape, and as the landscape changes across sites, the identity of the ethnographer requires renegotiation (Marcus, 1995: 112).

A atuação de forma reflexiva no trabalho de campo não quer dizer, necessariamente, agir a partir de um subjetivismo que remeta a um tipo de militância tanto a favor como contra a população pesquisada. De fato, tornar-se reflexivo ao campo é encontrar um “caminho do meio”, uma negociação justa entre as partes envolvidas na realidade da pesquisa.

Exemplificando a partir da experiência nos campos em Porto Alegre e Barcelona, afirmo que não fazia parte da minha subjetividade tornar-me “um professor de inglês dos devotos de Porto Alegre”, “um devoto imigrante no templo de Barcelona” e muito menos “um ajudante de cozinha do restaurante dos devotos”. Ao mesmo tempo, também não estava numa posição de contrariedade ao sistema de crença dos Hare Krishnas. Quero dizer, interessava-me estar mais próximo deles para realizar a pesquisa, todavia, procurando distanciar-me dos juízos de valores a favor ou contra eles. Esta postura foi compreendida como um tipo de “ativismo circunstancial” para viabilizar o processo da coleta de dados. Marcus (1995) observou essa característica de “caráter militante” por parte do antropólogo em prol da pesquisa em campos multisituados:

The movement among sites (and levels of society) lends a character of activism to such an investigation. This is not (necessarily) the traditional self-defined activist role claimed by the left liberal scholar for his or her work. That is, it is not the activism claimed in relation to affiliation with a particular social movement outside academia or the domain of research, (...). Rather, it is activism quite specific and circumstantial to the condition of doing multisited research itself (Marcus, 1995: 113).

A importância do “ativismo circunstancial” juntamente com uma “postura reflexiva do pesquisador” foi reconhecida aqui como uma estratégia que otimizou a coleta dos dados. De que maneira poderia existir a narrativa de um

texto etnográfico profícuo se não acontecesse a fluidez do diálogo entre o pesquisador com os dados elegidos e com a população pesquisada? Foi mediante este diálogo polifônico que surgiram as bases para as “descrições teóricas”.

O pesquisador é o agente mediador da “trindade” entre os dados e as teorias. Por isso, a importância de buscar um equilíbrio subjetivo e objetivo no trabalho de campo. Ele escolhe os dados, os classifica e, assim, os transforma em “descrições teóricas”. Tais descrições não abordam, unicamente, o material bruto dos dados e as teorias que lhes correspondem, mas, também, servem para se pensar outras problemáticas de distintos estudos e, assim, extrapolar o sentido limitado do mapa de uma única pesquisa. É isto que torna a “pesquisa viva”, ou seja, quando ela pode ser pensada sobre outras temáticas de estudos. Esta mesma reflexão pode ser encontrada em Clifford Geertz (1975), quando o autor abordou a importância das “ideias teóricas”:

Theoretical ideas are not created wholly anew in each study (...) they are adopted from other, related studies, and, refined in the process, applied to new interpretive problems. If they cease being useful with respect to such problems, they tend to stop being used and are more or less abandoned. If they continue being useful, throwing up new understandings, they are further elaborated and go on being used (Geertz, 1975: 27).

Conforme Geertz, o grau de validade e perpetuidade de uma descrição teórica dependerá do quanto esta possa ser esgotada. Isso acontecerá mediante as interpretações de dados sobre dados. Nesse sentido, tanto os dados empíricos, como os dados teóricos e a postura reflexiva do pesquisador – aqui considerada também como um dado – são distintas formas de conhecimentos que compõem os significados e os sentidos dos dados. Em termos reducionistas, agrupei na “categoria de dados” todo e qualquer tipo de construção de conhecimento.

Os dados que recolhi ao longo do trabalho de pesquisa (entrevistas, descrições etnográficas, vídeos, artigos de jornais e revistas que falam a respeito do movimento Hare Krishna) são os dados empíricos sobre religião. Por sua vez, todas as teorias de que me apropriei para trabalhar a temática da religião foram consideradas como dados teóricos da religião. A seguir,

proponho-me a explicar acerca dos critérios teóricos estabelecidos para realizar a análise do conjunto dos dados.

1.4 – Os eixos temáticos da pesquisa.

Conforme mencionado anteriormente, a minha primeira etnografia realizada sobre o movimento Hare Krishna foi sobre o templo Hare Krishna em Porto Alegre – Brasil (Adami, 2005). Neste estudo procurei relatar as acomodações, as transgressões que a organização ISKCON e seus devotos faziam para manterem-se unidos individualmente como devotos e coletivamente enquanto comunidade Hare Krishna. A religião foi, ali, operacionalizada como uma categoria teórica que organizava o conteúdo da pesquisa como um conhecimento que promovia a formação de identidades e modelos de comunidades.

Em um segundo momento, na fase da pesquisa para o doutorado, propus-me a pluralizar o fazer etnográfico. Procurei realizar micro-etnografias sobre diferentes temáticas acerca do movimento Hare Krishna em campos multisituados. A intenção foi, a partir desses textos, desenvolver, separadamente, questões que considerei como emblemáticas e, assim, começar a construir um “mosaico de dados etnográficos”

Na segunda metade do ano de 2005 já estava morando em Barcelona e vinculado ao programa de doutorado em Antropologia Urbana da Univesitat Rovira i Virgili – Tarragona. No mesmo período que atendia as aulas do curso, também fazia visitas esporádicas ao templo Hare Krishna.

A primeira diferença que constatei foi a presença da comunidade dos imigrantes indianos¹³ frequentando o templo. Tal situação não existia em Porto Alegre. Este dado foi um exemplo inicial sobre uma variável representativa para ampliar a configuração dos conflitos na construção do significado da identidade do devoto e o sentido de comunidade Hare Krishna desde o ponto de vista Ocidental. Outro detalhe comparativo importante foi o posicionamento do templo diante da congregação. Em Porto Alegre, o templo situava-se dentro de

¹³ Escrevi um texto etnográfico aprofundando melhor esta relação entre os indianos e os devotos ocidentais. Ver Adami (2008a).

um restaurante de uma família de devotos. Já em Barcelona, o templo tinha sua sede própria e era administrado por devotos que viviam nas suas instalações¹⁴. Em ambos trabalhos de pesquisa, foram observados conflitos por disputas de poderes que levaram-me a uma reflexão mais profunda sobre o que realmente significava e qual era o sentido do movimento Hare Krishna.

Diante das comparações iniciais entre o templo de Porto Alegre e o de Barcelona, a primeira reflexão que surgiu foi procurar entender como o conhecimento desta tradição era apropriado para estabelecer os significados e os sentidos de indivíduos e coletivos do movimento Hare Krishna em nível local e global. Ao referir-me acerca das instâncias locais e globais, estou falando sobre discursos. Denominei-os como globais, pois esses foram encontrados de maneiras similares em diferentes países e podem ser encontrados também na internet, considerada como uma grande rede global. Diferentemente do discurso local, que era a narrativa pessoal da experiência do indivíduo conectada ao simbolismo da tradição e ao local onde ele vivia. Ao longo do texto será possível exemplificar a distinção entre os discursos globais e locais.

Cabe esclarecer que discurso é compreendido, aqui, como qualquer tipo de tentativa de comunicar fatos que vêm de encontro ao conhecimento da tradição. Além de sua verbalização propriamente dita, também o que se escreve, o que se demonstra por sinais, movimentos nos corpos, roupas, acessórios, enfim tudo que, em certo sentido, possa expressar o simbolismo religioso do movimento Hare Krishna.

Prosseguindo pela busca para expandir a compreensão sobre o que seria o movimento Hare Krishna, tomei a iniciativa de empreender, por conta própria, um trabalho de pesquisa na Índia. A ideia inicial era que, a partir daí, pudesse estabelecer uma “matriz de referência etnográfica” para ser comparada com as de Porto Alegre e Barcelona.

A estadia na Índia foi de Fevereiro a Julho de 2006. Organizei esse campo em dois momentos de análises. No primeiro período estive em Vrindavana, a cidade considerada pela tradição do movimento Hare Krishna

¹⁴ Esta temática foi aprofundada em um texto etnográfico que comparava os dois templos. Ver Adami (2007).

como “o lugar onde Krishna havia passado grande parte de sua juventude”. Em Vrindavana, dispus-me a visitar o arsenal de templos que remetem a Krishna. Este pequeno lugarejo, localizado a 135 km de Nova Delhi, possuía em média 56.600 habitantes e lá havia, aproximadamente, 5.000 templos destinados ao culto a Krishna¹⁵. Não poderia existir melhor lugar no mundo para condensar um olhar ampliado sobre o sentido do movimento Hare Krishna a partir da lógica dos seus templos.

O primeiro templo que visitei foi o da ISKCON, “Krishna Balaram Mandir”. Considerei-o como a expressão máxima de opulência e abundância em comparação aos outros templos e, também, pela sua presença contrastante diante da escassez de recursos perceptível nas ruas de Vrindavana.



Templo da ISKCON em Vrindavana. Março/2011 – Foto: Marco A. Arostegui



Moradores de rua em Vrindavana Fevereiro/2006 – Foto: Vítor Hugo Adami

A hipótese inicial que surgiu foi procurar refletir sobre a razão da existência de tantos templos nessa cidade. Com o passar do tempo e visitando outros lugares na Índia, percebi que Vrindavana reproduzia um padrão de configuração urbana encontrado de forma recorrente em outras cidades. Deixei-me contar que os templos desempenhavam papéis importantes de suporte sócio-cultural na esfera englobante da sociedade indiana. Na medida que eles são espaços aglutinadores de pessoas de diferentes estratos sociais, mesmo com suas diferenças de castas e condições econômicas, o que as une, diante das suas diferenças, é um sistema de troca que elas realizam com os templos:

¹⁵ Informações geográficas obtidas em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Vrindavan#Geography> – <http://www.bvml.org/photoessays/vrindavan/index.html> - acesso: 23/11/2012.

doações de dinheiro em troca de alimento bento (*prasadam*)¹⁶. Tanto em pequenos lugarejos como em grandes cidades onde existam templos, torna-se possível “comer algo sagrado” gratuitamente. Existe um costume indiano de se fazer doações aos templos para que se possa “cozinhar para as deidades” e depois essas comidas são distribuídas aos fiéis como “comida sagrada”. Do mais rico ao mais pobre, mesmo aqueles que pedem esmolas, acabam fazendo doações, pois deixam-se levar pela lógica do *Karma* (retorno): “o que se dá, recebe-se de volta”.

Além disso, observei que os templos, apesar de terem o sentido de doutrinar em prol de uma determinada tradição religiosa, podem também ser considerados como um espaço de interação entre a instância pública e a privada. O que me levou a tal constatação foi o fato de ter encontrado em Vrindavana um templo que pertencia à estância pública. A grande maioria dos templos são de iniciativa privada. No caso do templo Banke Bihari, ele é público! Um fragmento do meu diário de campo evidenciava tal constatação:

Ao iniciar o trabalho de campo em Vrindavana, nas primeiras semanas de março/2006, costumava frequentar, diariamente, o templo da ISKCON, Krishna Balaram Mandir. Contudo percebi que não conseguia ter um certo estranhamento, ou seja, parecia que tudo era muito igual como qualquer outro templo do movimento Hare Krishna no Ocidente. Foi a partir disso que comecei a visitar o Banke Bihari. Quem me levou a este templo foi Prabhu Vishnu Sharma, o administrador da *Guest house* onde me hospedei. Sharma disse que o Banke Bihari era mantido por doações dos fiéis. O governo local era que administrava o dinheiro coletado. Isso lhe oferecia o reconhecimento de ser considerado um patrimônio público. Por outro lado, quem tinha o poder de intermediação entre o sagrado (as deidades) e os devotos eram os *Goswamis*, pessoas da casta dos brâmanes pertencentes a uma determinada linhagem familiar que lhes assegurava o direito exclusivo ao acesso às deidades. Somente eles podiam entrar no altar e tocá-las. Por isto, “os fiéis pediam a eles que levassem algo para o altar e trouxessem de volta com a benção das deidades”. Geralmente, os *Goswamis* ficavam sentados ao redor do altar para exatamente realizar “a ponte” entre os fiéis e as deidades. Detalhe, eles não eram mantidos pelo

¹⁶ Cabe ressaltar que este alimento é a comida oferecida, primeiramente, para as deidades. A lógica simbólica é que depois que elas comem a comida fica purificada e, então, é oferecida para os fiéis com o objetivo de purificá-los.

governo local. Recebiam doações em dinheiro dos fiéis e, em troca, davam as bênçãos como porta-vozes das deidades. Todo o dinheiro depositado nas caixas em frente ao altar deveria ir para o governo local para pagar os serviços de manutenção do templo. Observei que havia muitas caixas de coletas por todos os lados com cartazes, escritos em Hindi e Inglês, enfatizando que depositassem as doações nas caixas para “o dinheiro ir direto para as deidades”. Conforme meu informante, isso gerava um certo conflito com os *Goswamis*, pois eles também contavam com o dinheiro das doações. Segundo Sharma, existiam 60 *Goswamis* que viviam ao redor do templo e pertenciam a uma mesma árvore geneológica. Todos eram casados e viviam com as suas famílias. Alguns possuíam outros trabalhos, mas a grande maioria vivia da dependência das doações dos fiéis (Diário de campo em 07/03/2006).

A passagem acima, aqui transformada como um “dado conhecimento de pesquisa”, foi classificada como um “conhecimento dado” ao qual Pierre Bourdieu denominou “funcionamento do campo religioso”:

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (Bourdieu, 1992: 57).

Bourdieu utilizou-se da tipologia weberiana, que distingue os agentes religiosos como “sacerdotes”, “profetas” e “magos”, entrelaçando-os aos “leigos” para demonstrar um modelo de composição do campo religioso (Ribeiro de Oliveira, 2010: 106). Nesse modelo, percebi que a instância pública não foi considerada como um agente participativo. Para o caso do templo Banke Bihari, o público é um agente importante que faz parte do “campo de forças” entre os *Goswamis* (sacerdotes) e os fiéis (leigos) se levarmos em conta a configuração do campo religioso em Bourdieu.

Ribeiro de Oliveira (2010: 193) mencionou as críticas que se fazem acerca da não total aplicabilidade do modelo do campo religioso “a la Bourdieu” a todas as religiões, principalmente, para as asiáticas e afro-brasileiras.

Por outro lado, isso não quer dizer que se exclui a existência de um dado campo religioso conforme Bourdieu estabeleceu. Melhor dizer que este dado tende a ser acrescido e diversificado em função de outras pesquisas sobre religiões. Este é o caminho que possibilitará expandir o “círculo da produção do conhecimento científico”, pois novos dados empíricos acrescentam e diversificam os dados teóricos já existentes. Neste caso, o “campo religioso de Boudieu” seria composto por novas configurações de análises.

O segundo período de trabalho de campo na Índia foi em Nabadwip, estado da Bengala Ocidental, e Mayapur, estado de Orissa. Nesses dois lugares a predominância do culto a Krishna é feita a partir de Caitanya, o brâmane, profeta, santo e, pela tradição Gaudiya Vaishnava, considerado o próprio Krishna que alavancou o movimento Hare Krishna no final do século XIV e início do século XV nessa região. O meu objetivo etnográfico foi observar a lógica do culto a Krishna a partir de Caitanya. Diferentemente de Vrindavana, onde a figura predominante de devoção é focada sobre a figura de Krishna. Tanto assim que entrevistei moradores em Vrindavana que não reconheciam a personalidade de “Caitanya como Krishna”.

Particpei de uma peregrinação religiosa chamada de *parikrama* por sete dias para visitar junto com as comunidades de fiéis os lugares onde viveu Caitanya, um conjunto de ilhas circundado pelo rio Ganges. Para cada ilha visitada foi classificado um sentido de virtude a ser cultivado para praticar a devoção a Krishna¹⁷.

¹⁷ Escrevi um texto etnográfico onde aprofundi com detalhes os dados deste trabalho de campo. Ver Adami (2009a).



Gaura Mandala Area Março/2006
Foto: Vitor Hugo Adami

Cidade de Nabadwip – Fiéis de Caitanya em
procissão. Março/2006. Foto: Vitor Hugo Adami

A experiência etnográfica na “terra de Caitanya” fez-me refletir sobre a construção do significado e do sentido geográfico de um lugar a partir de uma identidade carismática. O carisma do profeta é reconhecido aqui como uma instituição ampla que possibilitou construir uma homogenia de significados de identidades para seus fiéis (a possibilidade de tornarem-se devotos de Krishna) e de sentidos de lugares geográficos para acomodarem comunidades em seu nome.

De acordo com a releitura de Bourdieu (1992) em “Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”, a legitimidade do carisma do profeta fundamenta-se pelo reconhecimento:

Para romper com esta definição, é preciso considerar a relação entre o profeta e os discípulos leigos como um caso particular da relação que se estabelece, segundo Durkheim, entre um grupo e seus símbolos religiosos: o emblema não é apenas um simples signo que exprime “o sentimento que a sociedade tem de si mesma”; ele “*constitui*” este sentimento. Da mesma forma que o emblema, a fala e a pessoa do profeta simbolizam as representações coletivas porque contribuíram para constituí-las. O profeta traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente. Em suma, realiza através de seu discurso e de sua pessoa, como *falas exemplares*, o encontro de um significante e de um significado preexistentes (“Tu não me procurarias, se não me tivesses achado”) (Bourdieu, 1992: 92-93).

A palavra (re) conhecimento aponta para algo que deve ser conhecido sobre o que já existe. Neste sentido, entendo que todo o processo de

construção de conhecimento dos agentes sociais, em termos individuais e coletivos, são dados a serem reconhecidos como constituídos e constituintes ao longo da interação social mediante interpretações, construções e legitimizações dos conhecimentos simbólicos, neste caso de cunho religioso.

Para exemplificar o que quero dizer por dados ou conhecimentos constituídos e constituintes faço uma analogia acerca da distinção entre o som e o silêncio: “somente quando aparece o som é que o silêncio passa a existir” (Tolle, 2003: 88). Neste caso, o silêncio é constituído por som e o som é constituinte, algo elaborado, a partir do silêncio. O que deve ser constituinte (som) por algo constituído (silêncio) passa por um processo de elaboração. No exemplo entre o som e o silêncio podemos dizer que existe uma variedade de sons constituídos no silêncio. O (re) conhecimento dos distintos sons na existência do silêncio é o que faz existir a alteridade entre os sons e a própria presença do silêncio.

Procurando situar a abstração acima no contexto da pesquisa, assumo que o sentido de sociedade é o “algo constituído” por variedades de conhecimentos a serem elaborados, constituintes, através dos agentes sociais enquanto indivíduos e coletivos. Com isso quero dizer que sociedade é algo que deverá ser (re) conhecido pelos agentes sociais para que sua presença seja percebida. Em termos abstraídos, sociedade aparece aqui como o silêncio e os agentes sociais e suas formas organizacionais como o som, “fazendo muito barulho para poder existir sociedade”.

O posicionamento ontológico para mapear a composição entre sociedade e seus agentes sociais foi definido a partir de uma perspectiva construcionista. Para uma definição mais precisa a respeito do construcionismo, cito Bryman:

Constructionism is an ontological position (often also referred to as constructivism) that asserts that social phenomena and their meanings are continually being accomplished by social actors. It implies that social phenomena and categories are not only produced through social interaction but that they are in a constant state of revision. In recent years, the term has come also to include the notion that researchers' own accounts of the social world are constructions. In other words, the researcher always presents a

specific version of social reality, rather than one can be regarded as definitive. Knowledge is viewed as indeterminate (Bryman, 2004: 17).

Portanto, “os dados conhecimentos da pesquisa” e “os conhecimentos dados das teorias sociais” foram reunidos dentro de uma lógica construcionista e, predominantemente, a metodologia utilizada teve como base as “análises dos discursos etnografados”, tanto acerca da minha interpretação pessoal sobre os dados empíricos como das suas relações com os dados teóricos e, paralelamente, das suas respectivas análises conjuntamente.

Até então, procurei demonstrar de que maneira os dados empíricos da pesquisa foram relacionando-se com os dados teóricos. O seguinte passo será explicar o processo de classificação dos dados de acordo com as categorias teóricas elegidas a fim de realizar suas análises.

A primeira categoria teórica foi a definição do termo religião para o contexto deste estudo. Religião foi operacionalizado como um sistema de pensamento coletivo engendrado por um corporativismo de ideias que facultam a sua existência. A explicação do que seja uma “corporação de ideias” fundamenta-se nos estudos pioneiros de Ludwik Fleck (1986), quando este autor introduziu o conceito de “coletivo de pensamento e estilo de pensar”. A partir do momento que se propõe a significar e dar sentido ao termo religião, inicia-se um sistema de classificação que corporifica distintas ideias coletivas narradas sob discursos da religião/religiosidade a fim de atender convenientes demandas locais em intervalos de tempo e espaço. Dessa maneira, o termo religião passou a ser interpretado como um produto histórico passível de ambiguidades e variedades quanto ao seu próprio significado e sentido.

Inicialmente, faz-se uma distinção sobre o que se quer dizer por religião e religiosidade. A religião tanto pode ser considerada um substantivo que se atribui a uma específica tradição religiosa, exemplificando, o Cristianismo, o Hinduísmo e outras, como também uma categoria geral que se refere a um aspecto “universal” da cultura humana. A ideia de religiosidade se aplica para descrever religião como um adjetivo, como um advérbio, um tipo de alguma coisa, um comportamento ou uma experiência que se vincule à religião. Em

Nye (2006: 7), a autora também acrescentou um sentido e significado para religião como um verbo, uma ação, um processo de se fazer.

Por outro lado, a noção de religiosidade não está, necessariamente, vinculada a uma específica instituição religiosa. Entende-se, também, as narrativas de discursos que se utilizam sobre a religião, inclusive aquelas isentas de cunho sagrado. Por exemplo, a noção de “religião civil” que Salvador Giner (1991) tomou emprestado de Rousseau (1982) no Contrato Social.

Existem várias maneiras de se definir religião. Em Nye (2006:16), a autora citou Jonathan Z. Smith, comentando que este autor encontrou cinquenta tentativas de defini-la. Contudo, segundo a autora, isso não quer dizer que religião não possa ser definida, mas sim que existem cinquenta maneiras, com mais ou menos aceitações, de concebê-la. Por conseguinte, o conflito interpretativo se instaura na medida em que o que se quer definir amplamente não consegue dar conta de um significado e de um sentido abrangente.

Expressando-se de outra maneira, seguindo o raciocínio de Nye, a característica difusa do termo religião é atribuída ao fato de não se deixar claro o sentido e significado quando este é utilizado. É frequente supor-se que religião é um termo óbvio de entendimento comum, isento de contextualizações. A autora responsabilizou os próprios acadêmicos como partícipes da pluralização e mutiplicação dos sentidos e significados para a religião/religiosidade (Nye, 2006; Smith, 1982).

Em Beyer (2006: 12) foi encontrado o significado e o sentido para religião como um produto da história das grandes colonizações. Os colonizadores europeus, na busca de estabelecerem uma ordem hegemônica em suas colônias, procuravam definir e impor o Cristianismo como sinônimo de religião. Com isso, o autor assegurou que o termo religião foi operacionalizado como instrumento ideológico e político a serviço do imperialismo ocidental moderno. Beyer (2006), citando Smith (1991), ratificou que a religião foi utilizada como “uma reificação cristã ocidental e, como tal, inaplicável às realidades de outros povos”.

Segundo as suposições de Beyer (2006), as intratáveis argumentações em torno de uma definição apropriada do termo religião sugeriam, nos bastidores, o surgimento histórico e global de um âmbito institucional diferenciado para a religião. Ou seja, Beyer (2006: 13) considerou a existência de um modelo institucional para a religião, funcionando como um sistema social global, à parte, às vezes implícito ou não, onde uma grande parte dos acadêmicos interessados nesta temática realizavam suas observações e intervenções.

As constatações de Beyer (2006) vêm ilustrar o que se definiu acerca da existência de um corporativismo de ideias sobre a produção do conhecimento da religião num sistema global institucionalizado aos acadêmicos que estudam esta temática. O autor acrescentou que não nega que religião, como qualquer outra palavra ou categoria, é sempre uma abstração do observador. Uma realidade que acontece unicamente através de seu uso na comunicação social. Diante disso, Beyer ressaltou a importância do contexto sócio-comunicativo para entender por que determinadas concepções para religião chegaram a ser tratadas como “verdadeiras”. Ou melhor, foram consideradas como evidentes em si mesmas, enquanto que outras foram rechaçadas e vistas como impróprias ao longo de uma análise de um processo histórico.

As considerações em Nye (2006) e em Beyer (2006) ajudaram-me a entender que o termo religião é passível de conflitos quanto à sua definição. Esta mesma abstração teórica foi, empiricamente, percebida ao que se denominava movimento Hare Krishna. Nos trabalhos de campos multisituados dessas comunidades, foram encontradas similaridades e distinções de sentidos e significados acerca do movimento Hare Krishna e, por conseguinte, disputas sobre o que poderia ser acatado ou rechaçado como verdades ao longo de sua história. No decorrer dos capítulos isso será melhor evidenciado.

Diante desta constatação, começou-se a estabelecer e comparar as diferenças e as similitudes encontradas sob forma de categorias possíveis de ser comparáveis. Na medida que essas categorias foram elencadas, iniciou-se um processo de análise em que o “olhar etnográfico sobre o movimento Hare Krishna” se desviou dos lugares geográficos específicos (Brasil, Espanha,

Índia) para uma concepção mais generalizada denominada de “espaço do pensamento coletivo Hare Krishna”.

A noção de “espaço do pensamento” pode ser considerada redundante, pois, assume-se aqui que “o pensamento é um espaço ocupado”, neste caso, por um conhecimento dado denominado movimento Hare Krishna. Nesta lógica, aproxima-se o termo religião, já discutido anteriormente, com o movimento Hare Krishna enquanto conhecimentos dados ocupando o pensamento dos agentes sociais confessos dessa doutrina religiosa. Entende-se que isso vem a possibilitar uma interação social entre eles de maneira local e global.

A minha experiência como etnógrafo em comunidades Hare Krishna em campos multisituados permitiu constatar certos discursos recorrentes quando eles se referiam aos sistemas de símbolos dessa tradição. Denominei essa retórica de “narrativas universalizantes” em diferentes países de discursos globais. Diferentemente do discurso local, que era a narrativa pessoal da experiência do devoto conectada ao simbolismo da tradição com o local onde ele vivia.

Cabe acrescentar que a denominação “espaço do pensamento coletivo Hare Krishna” não está vinculada a uma noção histórica de tempo, tampouco a uma região geográfica, ou a uma etnia específica que possa fundamentá-lo. Em outros termos, ele é considerado como um “espaço coringa”. Ou seja, a carta do baralho onde, em qualquer tempo e em qualquer corporação de ideias, esta carta possa ser sacada/utilizada para construir identidades e comunidades Hare Krishna em níveis locais e globais.

Portanto, a proposta que se faz para o curso deste estudo é desenvolver um “sistema de conhecimento para religião” a partir da interface que compõe os sentidos e significados atribuídos ao movimento Hare Krishna enquanto uma comunidade local e global. Da mesma maneira que o termo religião, entendido como um conhecimento construído coletivamente (Berger, 1981) e pesquisado global e institucionalmente (Beyer, 2006), entende-se que o conhecimento do que seja o movimento Hare Krishna sejam conhecimentos construídos enquanto comunidades globais, todavia matizadas a partir de suas vivências

locais. Esta constatação empírica vem ao encontro da maneira como Bourdieu tratava religião: como uma linguagem, um sistema simbólico de comunicação e de pensamento (Ribeiro de Oliveira, 2010: 178).

A operacionalização da religião como linguagem trouxe o desdobramento de três maneiras de se expressar em termos teóricos: a primeira é a relação entre o indivíduo e seu coletivo, ou seja, o significado da identidade do devoto e o sentido de comunidade Hare Krishna. A segunda maneira é a relação dialógica entre os indivíduos e os coletivos Hare Krishna com a sua tradição. A terceira forma de comunicação são os significados e os sentidos de experiência que os devotos engendram individualmente e coletivamente para experienciar a tradição do movimento Hare Krishna.

Nesta sequência, dividi a análise deste estudo em três grandes categorias teóricas para procurar classificar os dados colhidos ao longo do trabalho de pesquisa. A primeira categoria diz respeito a identidades. Quais são os saberes individuais que possibilitam formar uma identidade Hare Krishna? A segunda aborda a tradição do movimento Hare Krishna. Quais são os saberes institucionais que permitem construir identidades e comunidades Hare Krishna? A terceira categoria vem de encontro à noção de experiência individual e coletiva que possibilita existir indivíduos e coletivos Hare Krishna. Essas três categorias classificam os dados de pesquisa. Por sua vez, as suas respectivas análises serão feitas por analogias. A analogia de identidades por comunidades; a analogia de tradição por gramática e a analogia de experiências por linguagem dos símbolos. Cabe acrescentar que essas analogias não são analisadas de maneira isolada. Elas se entrelaçam para compor o sentido amplo da análise.

De fato, todas as categorias elegidas são formas de conhecimentos classificados teoricamente. Em outros termos, “conhecimentos dados” que se relacionam com “os dados conhecimentos” da pesquisa por via de analogias.

A primeira analogia é baseada na relação entre identidades e comunidades. Este processo relacional inicia-se por indagações. Admite-se que os primeiros sinais de consciência do indivíduo para socializar-se surgem quando ele pergunta para si mesmo: “quem eu sou?”, “de onde vim?” e “para

onde vou?”. As respostas a tais perguntas são randomizadas por diversos tipos de conhecimentos. A religião pode ser considerada como uma dessas opções que faculta sustentar o significado identitário do indivíduo e o sentido comunitário de comunidades.

Diante disto, essas mesmas perguntas ontológicas procurei fazer durante o trabalho de campo aos devotos Hare Krishna: O que é ser devoto de Krishna? O que é movimento Hare Krishna?. As análises das respostas remeteram-me ao entendimento sobre o que é uma identidade e uma comunidade Hare Krishna. Portanto, o primeiro eixo teórico ficou definido sobre a relação entre identidades e comunidades Hare Krishna.

Em termos de convenções terminológicas adotadas, estabeleci que a noção de significado diz respeito à identidade. Ou seja, os significados que eles definiam para si sobre o que é ser um devoto Hare Krishna construíam suas identidades de devotos. Já a noção de sentido está atrelada ao coletivo. Refiro-me à ideia de um projeto coletivo compartilhado em termos de sentidos, porém, as suas respectivas ações em prol dele eram significadas de maneiras particulares.

Uma segunda suposição foi a constatação de que “a pessoa carrega em si um sentido de comunidade latente”. Sendo mais preciso acerca dessa constatação, digo que todo indivíduo tem, em estado latente, a possibilidade de tornar-se comunidades. O indivíduo leva dentro de si tanto a disposição para subjetivizar-se como pessoa como objetivizar-se em coletivos.

Em Anthony Cohen (1985), na sua definição de comunidade, encontrei o respaldo teórico que possibilitou sustentar a hipótese de reconhecer em cada indivíduo uma comunidade latente:

Community exists in the minds of its members, and should not be confused with geographic or sociographic assertions of ‘fact’. By extensions, the distinctiveness of communities and, thus, the reality of their boundaries, similarly lies in the mind, in the meanings which people attach to them, not in their structural forms (Cohen, 1985: 98).

A partir dos meus dados de pesquisas, percebi que o sentido de comunidade não era algo estabelecido localmente, quero dizer, influenciado

pelo espaço geográfico onde os devotos viviam. O sentido de comunidade encontrava-se em suas mentes. A possibilidade de ter realizado pesquisas em campos multisituados permitiu constatar que os devotos compartilhavam, sob formas de pensamentos coletivos globalizados (em diferentes países), um mesmo sentido de pertencimento ao movimento Hare Krishna (discursos globais). Porém, o significado de pertencimento era diferente, pois este dependeria de como cada indivíduo significava o seu pertencimento ao movimento e, assim, construía a sua identidade particularizada de devoto (discursos locais).

Em Cohen, a abordagem da coesão comunitária está atrelada à maneira como o indivíduo significa a sua identidade pessoal a partir do compartilhamento de um mesmo pensamento coletivo. Portanto, seguindo sua linha de reflexão, justifico a latência do sentido comunitário no indivíduo. Na medida que um indivíduo compartilha com outros indivíduos um mesmo sentido de pensamento coletivo, mesmo que entre eles o significado de pertencimento comunitário seja diferente. Ou seja, a comunidade passa a existir mediante a aceitação de uma racionalidade em comum entre os seus membros.

Não estou descartando a influência local na composição do sentido comunitário, mas enfatizando, em grande medida, que o que influencia as pessoas a viverem em comunidades é fruto sobre o que elas comungam dos seus coletivos de pensamentos. Ou seja, o sentido de comunidade é atribuído muito mais sobre o que elas pensam ao sentirem-se parte de uma determinada comunidade do que, necessariamente, o que elas possam compartilhar juntas em termos locais. Esta observação anterior pode ser melhor fundamentada nos estudos de Anderson (2006) acerca da construção de um ideal de nação como “comunidades imaginadas”:

Así pues, com un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Anderson, 2006: 23).

O aprendizado e a apreensão dos significados que refletem em identidades levam também a estimular a busca por sentidos de pertencimento comunitários. O processo inicia quando o indivíduo começa a reconhecer-se num coletivo. Uma coletividade compartilha um sentido comum de identidade, porém, o significado identitário é significado por cada um de forma diferente. Quero dizer que o significado de se considerar devoto de Krishna pode ser diferente entre os devotos. Em contrapartida, quando eles se referem membros de qualquer forma de organização do movimento Hare Krishna, identificam-se como iguais, como devotos.

O que diferencia o significado de identidade de cada indivíduo devoto é a sua história de vida pessoal, que é única, diante do outro. Em seu turno, o que possibilita igualar a todos num único sentido de pertencimento comunitário é o compartilhamento do conhecimento dado pela tradição do movimento Hare Krishna. Em função disso, a maneira adotada para operacionalizar o termo tradição foi relacioná-lo com a analogia de uma gramática. Chega-se, então, na segunda relação de analogia: tradições como gramática.

Referi-me no plural ao termo tradições, pois encontrei ramificações de tradições no movimento Hare Krishna que se diziam pertencer ao sentido amplo de tradição Vaishnava. O Vaishnavismo possui como cerne teológico o culto a *Visnu-Narayana*. No caso do movimento Hare Krishna, “Vishnu é reconhecido como o próprio Krishna”. Portanto, é mediante esse princípio supremo de “devoção e serviço a Vishnu/Krishna” que se estabelecem as disputas entre os distintos modelos de comunidades Vaishnavas que se dizem representar “um sentido legítimo de tradição”.

Em termos gerais, foi constatado que cada comunidade Vaishnava possui no seu centro uma “identidade carismática” que conseguiu reunir ao seu redor a experiência viva do conhecimento da tradição e, assim, tornar-se uma referência para fundamentar a perpetuação do vaishnavismo. Foi em cima da identidade do brâmane Caitanya que foi construída a norma que legitimou a tradição Gaudiya Vaishnava como uma referência de movimento Hare Krishna na Índia e no Ocidente.

A questão, aqui, não é elencar e discutir as diferenças acerca de cada tradição Vaishnava, mas evidenciar que em função das diversas maneiras encontradas de ser devoto e pertencer a comunidades Hare Krishnas urgiu-se a necessidade de se construir modelos de tradições para abarcar tais diferentes maneiras de significar identidades e sentidos de comunidades. A analogia de “tradição como gramática” operacionalizou-se para evidenciar, neste estudo, tradição como uma norma viva e variável, porém, sujeita a um padrão gramatical.

A lógica de “a gramática da tradição”, referenciada nos estudos de Stewart (2010) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava, foi considerada como um outro exemplo de dado empírico que se transformou em teórico. As pesquisas nas comunidades Hare Krishna em termos globais permitiram vislumbrar um comportamento coletivo homogêneo nestes países em se tratando dessa tradição. Entendeu-se que o que explicava tal homogeneidade institucional foi a existência de “uma tradição como gramática”, que procurava igualar a todos a um padrão de referência e, assim, justificar a sua reprodução similar em diferentes realidades culturais. A norma da tradição como uma gramática balanceia o ajuste entre o descompasso da atuação do indivíduo enquanto devoto, visto que tornar-se devoto é algo eminentemente subjetivo. Entendeu-se, então, que foi a lógica de uma norma gramatical que assegurava uma recorrência de comportamentos nos distintos lugares de comunidades Hare Krishna pesquisados.

Outro aspecto importante nessa seção será ressaltar a relação entre história e tradição. Refiro-me ao fato de quando a história se transforma em tradição e a tradição em história. Para isso acontecer dependerá de como se estará retratando a tradição no presente. Importante deixar claro que a noção de tradição não é utilizada como algo que se perpetua desde “um tempo passado que se estende a um presente”. Entende-se que tradição só existe a partir das experiências do presente. É no momento da interação local que se elege o que é tradicional. Com isto, observou-se que em certas circunstâncias esta experiência pode ser contada como uma história e em outras retratada como tradição. No capítulo alusivo à tradição poder-se-á entender isso melhor com informações mais esclarecedoras.

Para o âmbito da pesquisa utilizarei a história que circundava a vida de Caitanya na Idade Média na Bengala Ocidental e a história de Prabhupada, o fundador do movimento Hare Krishna, na década de 1960 nos Estados Unidos. As relações dos contextos históricos de suas vidas com suas histórias de vida permitiram demonstrar de que maneira suas histórias pessoais foram transformadas em tradições e em sistemas de referências para comunidades do movimento Hare Krishna. Paralelamente a esta análise, introduzirei o conceito de “identidades aglutinadoras”. Tomei como base as pessoas de Caitanya e Prabhupada como exemplos de identidades que se ampliaram e transformaram-se em comunidades. Denominei-as como aglutinadoras, pois foi a partir de suas identidades que se conseguiu reunir esquemas de significados e sentidos para os seus seguidores se apropriarem e utilizarem de maneira pessoal e coletiva.

A leitura da biografia de Caitanya apresentou relatos considerados ora como de teor histórico ora como tradição Gaudiya Vaishnava. No caso da biografia de Prabhupada, supõe-se que ainda é uma história que com o tempo poderá se transformar numa tradição do movimento Hare Krishna ISKCON.

Até agora estou abordando a noção de identidade, comunidade e tradição do movimento Hare Krishna como um modelo de construção mental a partir da acumulação dos depósitos de significados por parte dos indivíduos devotos e dos sentidos comunitários estabelecidos pela tradição do movimento Hare Krishna. Para dar continuidade a esta análise, faz-se importante levar em consideração o “como” os devotos e as comunidades Hare Krishna reproduziam o conhecimento dado pela tradição Gaudiya quando eles/elas se relacionavam de forma individual, particular, e também com o coletivo dos devotos. Estamos falando de experiência. Como se expressa a experiência pela consciência de Krishna em termos individuais e coletivos?

O terceiro eixo analisado sob forma de analogia é a relação entre experiências e linguagem dos símbolos. Observou-se que mediante o sistema de símbolos instituídos pela tradição do movimento Hare Krishna tanto os devotos como as comunidades expressavam suas respectivas alteridades enquanto indivíduos e, também, performatizavam uma igualdade institucional.

A maneira adotada para realizar tal observação foi mediante as análises de suas narrativas de experiência acerca da consciência de Krishna. Encontrei em Bryman (2004) uma definição de “análises de narrativas” que vem de encontro ao propósito estabelecido:

An approach to the elicitation and analysis of data that is sensitive to the sense of temporal sequence that people, as tellers of stories about their lives or events around them, detect in their lives and surrounding episodes and inject into their accounts. However, the approach is not exclusive to a focus on life histories (Bryman, 2004: 541).

A partir do momento que um indivíduo reconhece o conhecimento de uma determinada tradição religiosa como factível e passível de ser aceito como um fundamento lógico para sua individualidade, ele passa por um novo processo de socialização. O “como” isto passa a acontecer é realizado através dos diálogos que exprimem as suas “novas experiências sociais”. Esta observação pode ser reiterada em Berger:

Cabe agregar que el individuo se apropia del mundo a traves de dialogo con los demás, y, aún más, que tanto su identidad como el mundo conservan para él su realidad solamente en cuanto este diálogo prosigue. (...) El mundo se construye en la conciencia del individuo por el diálogo con aquellas personas más significativas entre sus semejantes (tal como padres, maestros, camaradas) (Berger, 1981: 34).

Da mesma maneira, Berger ressaltou o diálogo interno do indivíduo:

Realmente sólo a través de diálogos internos como éste con las objetivaciones que de nosotros mismos hacemos, resulta posible la socialización. El mundo de las objetivaciones sociales, producido por la exteriorización de la conciencia, queda frente a esa conciencia como una facticidad exterior (...) Es decir, que ahora la sociedad funciona como una entidad formativa de la conciencia individual (Berger, 1981: 31).

O que Berger procurou explicar foi o processo geral de socialização dos agentes sociais. Utilizo esta mesma linha de raciocínio para demonstrar que tal processo acontece ao indivíduo que também se permite ser socializado pelo conhecimento de uma tradição religiosa.

Em termos gerais, a religião, enquanto uma instituição portadora de um conhecimento, oferece aos indivíduos, àqueles propensos a esse saber, a base para suas próprias consciências:

La interiorización implica, pues, que la facticidad objetiva del mundo social se vuelve además una facticidad subjetiva. El individuo afronta las instituciones como *datos* de un mundo objetivo exterior a él, pero ahora son también *datos* de su propia conciencia. (...) El individuo se apropia de la realidad de las instituciones simultáneamente a la asunción de su papel y su identidad (Berger, 1981: 34-35).

Cabe ainda ressaltar nos estudos de Berger que a relação entre indivíduo e sociedade não é uma relação determinista de causa e efeito – como se o indivíduo pudesse ser unicamente um efeito da coerção social. Para o autor, o indivíduo se apropria dos esquemas de sentidos institucionais e constrói seu mundo numa condição de co-produtor do mundo social e, portanto, de si mesmo (Berger, 1981: 36).

Em Berger (1981: 37-39) a construção social do mundo é, principalmente, atribuída a uma experiência ordenada. O mundo social constitui um *nomos* – um todo regido por leis – tanto objetiva como subjetivamente. A linguagem é o que transporta e abarca a ordem da experiência. Faz-se importante ressaltar que foi exatamente no encontro teórico com os estudos de Berger que busquei a analogia entre experiências e discursos como um veículo da construção do mundo subjetivo e objetivo do indivíduo:

Durante la creación del lenguaje, y merced a ella, se levanta el gran edificio cognoscitivo y normativo que en una sociedad se considera “conocimiento”. Cada sociedad, con respecto a lo que “sabe”, impone un orden común de interpretación de la experiencia, el cual se convierte en ‘conocimiento objetivo’ (Berger, 1981: 39-40).

O “como” enquanto experiências subjetivas e coletivas dos devotos em comunidades Hare Krishna está amalgamado nas referências das identidades de Caitanya e Prabhupada. Quero dizer assim que suas identidades são concebidas como formas de conhecimentos concretos (norma) sobre o que é ser devoto e praticar a consciência de Krishna. Contudo, constatei no trabalho de campo que existem divergências quanto ao que deveria ser e o que

realmente o devoto e seu coletivo vivem sobre este ideal a ser realizado na vida cotidiana.

Os devotos de Krishna que entrevistei e com os quais convivi ao longo da pesquisa, ao falarem sobre as suas experiências sobre a consciência de Krishna, sempre classificavam suas vidas em dois momentos. Um antes e outro depois de ter “passado a tomar a consciência de Krishna”. Quase sempre, este interstício de momentos fora marcado por uma experiência que eles reconheciam como o fim e início de uma nova identidade e um novo sentido de pertencimento coletivo.

Tal constatação foi também retratada nos estudos de Jaume Vallverdú (2003) em comunidades Hare Krishna na Espanha quando o autor verificou que os devotos entrevistados utilizavam-se das memórias de suas histórias de vidas para justificarem os motivos que os levaram a se tornarem devotos. Assim, segundo Vallverdú (2003), as lembranças que antecediam o período de conversão dos devotos tornavam-se como justificativas que “(re) compensavam suas vidas” pelo fato de terem se convertido em devotos de Krishna:

D'ací el doble sentit que pren l'expressió *vides (re)compensades*. La recompensa, com en qualsevol assumptió voluntària de la fe religiosa, ja s'ha començat a trobar i experimentar un cop travessat el moment decisiu de la conversió. Els informants – Hare Krisna i pentecostals – ens han dit decididament “finalment, he trobat el que cercava”, “ara comprenc quina és la meva situació i missió en aquesta vida”. La recompensa és present també en tot allò que la nova situació individual, relacional i d'orientació futura, implica. La compensació, per la seva banda, funcionaria donant l'equilibri – comprensiu i vivencial – que garanteix la recompensa i la seva racionalització i legitimació vigent: entre d'altres coses, qui s'ha convertit a unes creences determinades (amb tot el sentit transformador de la seva vida que això suposa, en especial si ens referim als perfils religiosos que ens interessin) sap que ha de cenyir-se a unes normes i una disciplina espiritual si vol seguir ferm en el sacrificat camí que comença a caminar i arribar a la meta de la salvació. Unes normes i una disciplina que, suposadament, tendeixen a compensar en positiu una reinterpretació insatisfactòria del passat de referències a comportaments immorals, pecaminosos i essencialment fruit de la ignorància. No cal dir que en el present hi ha un

element de coneixement i de previsió que abans no es contemplava (Vallverdú, 2003: 73-74).

De maneira similar, Berger (1979) abordou a mesma temática dizendo que as biografias narradas pelos agentes sociais tendem a passar por um processo de alternância. O narrador estabelece uma cronologia que permite escolher entre sistemas de significados variáveis e, às vezes, contraditórios (Berger, 1979: 81).

Ao longo das narrativas dos devotos entrevistados foi constatado esse tipo de discurso que alternava entre um antes e um depois ao processo de conversão. O passado justificava a adesão ao movimento Hare Krishna no presente como “uma recompensa”. De fato, a tradição Vaisnava tornou-se para eles uma ordem, um esquema de significado identitário e comunitário, para poderem atuar socialmente diante dos desgastes dos sentidos dos conhecimentos em que se baseavam para viver antes de se converterem em Hare Krishna.

Esta relação de experiência dividida entre o antes e o depois de se tornarem devotos ofereceu-me subsídios para classificá-la em dois tipos de experiências: a experiência individual e a experiência institucional. Por conseguinte, também, duas formas de ações que as sustentavam: a atuação da experiência como ator, quando o devoto performatizava coletivamente a experiência institucional, e a experiência como autor, quando o devoto se colocava como o autor da experiência interpretando-a no seu contexto de vida pessoal. O que estava no meio entre esses dois tipos de experiências eram os símbolos da tradição, quero dizer, a maneira como os devotos se apropriavam deles. A experiência coletiva foi considerada como uma experiência de ator, pois todos performatizavam uma mesma performance social quando estavam juntos. A experiência individual acontecia quando eles reconheciam nos símbolos da tradição sentidos para as suas vidas pessoais. A experiência da consciência de Krishna para muitos era eminentemente pessoal. É neste sentido que denominei tal experiência como autor, pois era o devoto que dava significado para si sobre o que era a sua experiência pela consciência de Krishna.

Em nível global, a minha interpretação é que todo o conhecimento (dados) da tradição do movimento Hare Krishna e as experiências que os devotos vivem estavam muito mais em função de suas conveniências particulares. Refiro-me à predominância dos interesses individuais sobre o coletivo. Em termos simplificados, diria que o indivíduo se institucionaliza individualmente quando ele passa a assumir em sua vida um determinado conhecimento coletivo para si. Ele o transforma, molda a sua interpretação pessoal e o declara como algo pertinente à sua idiossincrasia.

Parti da análise sobre o indivíduo para entender o coletivo. Não quero dizer com isso que ele é o agente determinista das ações sociais. Conforme observaram Berger e Luckmann (1999), a relação entre indivíduo e sociedade não é uma relação de causa e efeito, mas de construção. O indivíduo é um co-criador de sua realidade social. No momento que a constrói, ele se institucionaliza individualmente e quando sua criação vai de encontro simétrico aos esquemas de sentidos coletivos, ele passa a se coletivizar.

Este processo de simetria entre os significados identitários e os sentidos comunitários não é uma empresa que segue um percurso harmonioso. Pelo contrário, existem muito mais ruídos e falta de harmonia do que tons que se combinam simetricamente. A justificativa inicial para tal descompasso é o fato de que o “homem constrói e interpreta a realidade”. Todos os agentes constroem e interpretam suas realidades diante de suas expectativas subjetivas. Entretanto, assume-se que está na razão de um devir a raiz da não simetria social entre indivíduos e coletivos, pois os pretéritos não são a realidade, mas corporações de pensamentos que procuraram controlar como ela deveria ser. Logo, quando não acontece o esperado, e é pouco provável que aconteça exatamente o que se pensou, o conflito instaura-se em cadeia desde o indivíduo até o coletivo.

Nesse sentido, a hipótese principal que se propõe é que a atuação social existe a partir de um tempo pretérito (na mente das pessoas). Quero dizer com isso que a individualização e a socialização nunca se concretizarão por completo, pois sendo a realidade uma construção social não se esgotam as possibilidades de interpretações dos significados e sentidos dos “dados

sociais”. Os esquemas de conhecimentos construídos tanto individualmente como coletivamente serviram para cada vez mais fomentar as expectativas por novos significados e sentidos que, assim, mantêm a humanidade atada às demandas sociais na tentativa de poder realizá-las enquanto realidades.

As perguntas que se vislumbram ao longo deste estudo giram em torno da relação entre o humano e a sociedade. É possível existir o humano sem sociedade? Como seria o humano sem sociedade? O humano é sociedade? O humano e a sociedade como formas de conhecimentos (dados) classificados já são uma premissa inicial, logo, existiria humano e sociedade sem formas de classificação?

Até o momento, tanto a hipótese principal como as perguntas levantadas parecem ainda envolvidas em um teor filosófico. Entretanto, o grande desafio que se propõe para esta tese é trazer as indagações filosóficas acerca do humano e da sociedade para uma análise a partir do ponto de vista da Antropologia. Para este intento, o movimento Hare Krishna e os devotos pesquisados serão retratados como uma amostra de dados classificados para poder construir o mapa do conhecimento que envolve a relação entre religião e sociedade dentro de uma abordagem antropológica. Isso implica em afirmar que não se trata de um estudo, predominantemente, sobre os devotos, o movimento Hare Krishna ou a tradição Vaishnava, mas o quanto tais dados, enquanto formas de conhecimentos classificados, contribuem para tangenciar a reflexão proposta.

Conforme esclareci anteriormente, os três principais eixos temáticos – identidade, tradição e experiência – servirão de condutores para organizar a análise geral deste estudo. Esta sequência não é aleatória. Segue a razão de um princípio desde a construção dos dados até a sua expressão, não para um final em si só, mas como uma constante (co) criação através das suas experiências: o indivíduo que se subjetiva em significados por identidades e, mediante isso, objetiva-se em sentidos de comunidades através do conhecimento de uma tradição que vai refletir na sua expressão como autor e ator de suas experiências.

2. Algumas formas pensadas para existirem significados de identidades e sentidos de comunidades Hare Krishna.

O que relaciona um indivíduo que diz seguir uma religião e um coletivo de pessoas que se reconhecem fazendo parte de uma comunidade religiosa? Temos aí dois pólos que se correspondem entre si: o indivíduo/pessoa e a comunidade, ou, contextualizando a análise, uma relação entre formas de conhecimentos: o formato de uma identidade com a forma de uma religião. De antemão, sugere-se uma hipótese fundamentada no fato de que os agentes sociais possuem uma necessidade primária de viverem através de identidades e comunidades para existirem sociedades.

Em outras palavras, pode-se dizer que tal relação é norteadada pela busca de pertencimentos: a si pertencer e a pertencer a um coletivo. Por conseguinte, a questão que se instaura é procurar vislumbrar de onde sai o impulso que move a formação de identidades e comunidades? Parte do ponto de vista do indivíduo? Da comunidade? Ou, simultaneamente, de ambos?

A premissa que se estabeleceu para se iniciar este processo de reflexão foi assumir que os indivíduos, as pessoas e as comunidades estão sujeitos a formas de significados e formatos de sentidos para identificarem-se. Quero com isso dizer que tanto a pessoa como o seu coletivo são compostos por agrupamentos de percepções que os tornam individualizados em pessoas e coletivizados em comunidades. O indivíduo transforma-se em pessoa a partir do momento que se relaciona consigo mesmo, sob forma de um diálogo interno, numa busca por significados que permitem a sua auto-apreensão enquanto sujeito social. No momento que isso acontece, o agente social estaria se pessoalizando. A pessoalização é um processo identitário que gera vínculos relacionais entre a pessoa e o seu coletivo. Por exemplo: os nomes e os papéis que se desempenham somente existem mediante o diálogo tríplice do indivíduo com ele mesmo, dele com seu coletivo e do seu coletivo frente a ele. O reconhecimento do indivíduo como pessoa depende das percepções internas sobre o que ele pensa ser e das percepções externas dos outros de como ele possa ser classificado. Essa percepção vem de encontro aos estudos de Goffman (1989), quando, baseado em outros autores, ele ressaltou a relação entre identidade social e pessoal:

La identidad social y personal forman parte, ante todo, de las expectativas y definiciones que tienen otras personas respecto del individuo cuya identidad se cuestiona. En el caso de la identidad personal, estas expectativas y definiciones pueden surgir aun antes de que el individuo nazca, y continuar después de su muerte, es decir que existen, entonces, en momentos en que el individuo carece totalmente de sensaciones y, por supuesto, de sensaciones de identidad. Por otra parte, la identidad del yo es, en primer lugar, una cuestión subjetiva, reflexiva, que necesariamente debe ser experimentada por el individuo cuya identidad se discute (Goffman, 1989: 126).

Em termos simplificados, pode-se dizer que é uma relação pensada: o indivíduo se imagina pessoa a partir da percepção de si, juntamente com o que o seu entorno pensa sobre ele. As individualidades e as comunidades surgem mediante essas correspondências entre pensamentos.

A abstração acima vem de encontro aos estudos de Cohen (1994), quando o autor considerou como questão complexa “o dar-se conta de si”:

We have routinely to juggle the incompatible claims of family and work, of family and friends, of friends and neighbors, of neighbors and coreligionists; of locality and ethnic peers, of ethnic peers and nationality, of nationality and locality, and so on. All of these associations pull us in different directions. It seems to me remarkable that, as individuals, we generally manage to cope with these many incompatible claims on our allegiance without cracking under the strain. It is little short of a triumph that we do so while also preserving a reasonable sense of loyalty to our own sense of self, that is, to our individuality. For it is a very odd characteristic of our kind of society (I write as a bourgeois British intellectual) that we are expected to be able to accommodate these plural claims which are made on us, while also having a strongly developed sense of self. Indeed, when a man or woman fails, or worries that they might fail, we say of them that ‘they are not quite themselves’ (Cohen, 1994: 9).

Seguindo esse mesmo raciocínio, Cohen (1994) demonstrou de que maneira os indivíduos tornam-se comunidades através da “imposição categórica de coletivos”:

The state and other powerful social agencies compel us to compromise our individuality in our dealings with them by squeezing us into categories. The effect of this constraint is that we belong to society as members of collective

entities (whether categories or groups) rather than as individuals. The application form compels me to render myself in a ways which are not of my choosing. It would be a futile gesture to demand that whoever reviews my application for a passport or a driving license or a job or a club membership should consider – ME – the whole man. Instead, I have to comfort my conscious self into: husband; father of three sons; university professor; born in London; resident in Edinburg; bearer of visible identifying features, etc., etc. My protest that these structural properties taken together do not add up to me are of no account: indeed, it is mark of my eccentricity. Our social membership requires us repeatedly to belittle ourselves in this way. Individuality and socialness seem to be in contradiction to each other (Cohen, 1994: 12).

A descrição teórica empreendida por Cohen permitiu-me perceber que, de um ponto de vista apresentado pelo autor, existe “um significado de eu acima do social” (‘the ME - whole man’) que, necessariamente, não estaria a mercê, unicamente, do sentido impetrado pelas denominações categóricas. Portanto, assumindo tal premissa como factível levantam-se algumas questões: de que maneira se estabelecem os sistemas de crenças dessas categorias sociais que pensamos que somos? Quem é aquele “eu” que não se reconhece completamente identificado com as denominações dos “eus” engendrados pelas categorias sociais? É possível existir um significado de “eu”, caso não existam tais identificações a um sentido coletivo?

Tais perguntas levam-nos à necessidade de se fazer certas distinções para poder compreender esse “diálogo entre os eus”. A primeira é sobre o que se entende por indivíduo. A segunda é o que se reconhece por pessoa. A diferença entre indivíduo e pessoa é, aqui, entendida, respectivamente, em uma conotação de singularidade e pluralidade.

O indivíduo com o “eu singular” percebe-se no mundo sobre certo distanciamento. Ele sabe que faz parte do seu entorno, porém se reconhece através “de uma maneira particular e singular”. A singularidade do indivíduo tem a ver com sua individualidade, “coisas” que dizem respeito unicamente a ele.

Em seu turno, a pessoa é, aqui, considerada como um “eu plural”, pois ela se reconhece nos papéis sociais que são desenvolvidos na interação social.

Cada papel é uma categoria institucional a ser desempenhado num determinado contexto. Por exemplo: perceber-se homem, mulher, pai, mãe, trabalhador etc. Ou seja, todos os tipos de classificações pelas quais nos agregamos e que nos agregam para existirmos dentro de um coletivo. É plural porque são papéis performatizados por muitas pessoas ao mesmo tempo. Este processo é denominado de individualismos, quero dizer, as identidades institucionais que os agentes sociais tendem a assumir no percurso da interação social.

A distinção entre indivíduo e pessoa já é “um conhecimento dado” nas teorias sociais. O clássico texto de Marcel Mauss (2003), publicado em 1938, “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’” procurou delimitar certas distinções acerca dessas concepções de “eus”.

Conforme Cohen (1994), tal discernimento, para Mauss, estava fundamentado em sua correlação da pessoa com a estrutura social:

Mauss' concern with the person or self took the form of a cross-cultural review of the degrees of licence afforded by cultures (and their legal and religious institutions) to individuals and individualism. He attempted to distinguish the *moi* [eu], the conscious self from the *personne* and the *personage*, the socially and culturally constituted personalities. However, he still focused, not surprisingly, on structure rather than experience; and his *moi* was a poor, attenuated creature, governed and determined by cultural rules. While the discrimination of terms he proposed was promising, he simply did not take it very far. His motivation may well have been linguistic rather than theoretical – that is, as an attempt to sort out the variety of terms available in French to refer to the first-person subject (none of which is a precise analogue of the English ‘self’), rather than to render structuralism more sensitive to human experience (Cohen, 1994: 28).

Entendeu-se em Mauss que o autor procurou fragmentar diferentes compreensões sobre a pessoa a ser reconhecida como um “eu autoconsciente”:

De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral, a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental

do pensamento e da ação; foi assim que o percurso se realizou (Mauss, 2003: 397).

Ao mesmo tempo, conforme pontuou Cohen (1994), a análise mausseana partiu da concepção de uma “estrutura” que determinava sobre os agentes sociais os sentidos de autopercepções de seus “eus”. A crítica de Cohen a Mauss foi à desconsideração da experiência do indivíduo como questão relevante para a composição do sujeito social. Em certo sentido, Mauss privilegiou, unicamente, a estrutura social como determinante desta percepção.

Neste ponto, aproximo-me de Cohen quando faço a distinção entre o “indivíduo singular” e a “pessoa plural”. Quando Mauss (2003) referiu-se à “noção de eu”, privilegiou os desdobramentos plurais da pessoa. Todavia, nesta análise, não descarto também a variável experiência do indivíduo, visto que é isso que faz com que ele seja singular, pois somente ele/ela a vive e esta é constituinte na composição da autoconsciência do “eu”.

Para poder existir qualquer tipo de consciência sobre o social, tanto da pessoa como do coletivo, faz-se necessário um sistema de informação que ofereça “saberes” a respeito dos sentidos e os significados acerca de suas formas de existirem como indivíduos, pessoas e comunidades.

Para este estudo, leva-se em conta a abordagem de “dois sistemas de conhecimentos” que possibilitam questionar e direcionar a condição humana e, com isso, oferecer sentidos e significados para a existência de identidades individualizadas e coletivizadas.

Tanto a ciência como a religião, entendidos aqui como “sistemas de conhecimentos”, procuram responder, nos seus devidos contrastes e matizes, as clássicas perguntas que norteiam o “homem indivíduo” e “o homem pessoa” (comunidade). São elas: “Quem eu sou?” e “Para onde vou?”. Essas duas perguntas se encontram, de alguma maneira, explícitas ou implicitamente no cerne de qualquer tradição científica ou religiosa. Tais questionamentos são feitos a partir do indivíduo, porém, as respostas são ofertadas pelo coletivo. Concebe-se, assim, ciência e religião como entidades coletivas que possibilitam oferecer tais possíveis respostas aos agentes sociais.

Não me refiro, unicamente, às comunidades acadêmicas ou de fé, remeto-me também ao indivíduo que diz viver sua própria religião ou ciência, mesmo sem participar, oficialmente, de alguma comunidade desse âmbito. O fato de o indivíduo pensar, pessoalizar-se em um entendimento particular de uma lógica religiosa e/ou científica, já o torna congruente com alguma “comunidade de pensamento”. Mesmo que ele não faça parte. Em realidade, basta pensar para se estar vivendo em coletivos. Da mesma maneira que não existiria um pensamento sem a existência de outros pensamentos, também não haveria comunidades se não houvesse indivíduos e pessoas que a pensassem como formas de pertencimentos.

Admite-se, aqui, que a indagação “quem eu sou?” é eminentemente voltada para um significado a identificar-se. É uma tentativa de buscar o significado para tornar-se pessoa. A outra pergunta, “para onde vou?”, vem de encontro ao sentido, ou seja, a direção de pertencer a algum lugar. Portanto, assumo que a noção do significado de existir socialmente está vinculada à identidade do indivíduo. Por sua vez, quando o indivíduo se autopercebe pessoa, seja para ele mesmo, ou para os outros em seu entorno, ele estará seguindo o sentido para existir coletivamente. Em outros termos, significa dizer que a noção de significado está atrelada a uma identidade individualizada, enquanto que a noção de sentido diz respeito a sua identidade coletivizada, assumida aqui por comunidades.

Procurar saber “quem somos e para onde vamos”, metaforicamente, se poderia considerar como “uma via de duas mãos onde dois carros andam em sentidos opostos e com velocidades simultâneas”. O indivíduo estabeleceria o significado e o sentido seria impetrado pelo coletivo. O descompasso de uma via buscar significados e a outra oferecer sentidos tenderia a acarretar identidades instáveis, pois dificilmente haveria plena congruência de propósitos entre tais vias.

O viés neste trânsito por sentidos e significados está no fato de que a via traçada pelas comunidades segue a tendência por um “sentido universal”, que procura destinar-se a todos num sentido de igualdade. Enquanto que as vias

dos indivíduos procuram seguir significados por alteridades, ou seja, as pessoas buscam pelas suas diferenças e singularidades diante das outras.

Portanto, supõe-se que a origem de um cisma de identidade está nestes desencontros de vias. Conforme foi dito inicialmente, a identidade é uma categoria relacional entre os indivíduos e suas comunidades. No momento que estes dois pólos não estão congruentes entre si a divergência social se instaura. Para remediar tal impasse, existem possibilidades de se apelar a racionalidades – formas de conhecimentos científicas e/ou religiosas – que procuraram ajustar o que os indivíduos pensam sobre eles mesmos com os tipos de comunidades a que eles possam pertencer. Perfazendo-se, assim, um “modelo de referência” que organiza, cognitivamente, a pessoa a atuar socialmente.

Um exemplo primário de “modelo de referência” que procura organizar lógicas de reconhecimentos pessoais sobre quem somos é o sexo, conforme os estudos de Michel Foucault. Foucault (2007) em *História da Sexualidade – vontade de saber*, ressaltou que o sexo foi utilizado como um dispositivo para nos oferecer tais respostas:

A questão sobre o que somos, em alguns séculos, uma certa corrente nos levou a colocá-la em relação ao sexo. Nem tanto ao sexo-natureza (elemento do sistema do ser vivo, objeto para uma abordagem biológica), mas ao sexo-história, ao sexo significação, ao sexo-discurso. Colocamos, nós mesmos, sob o signo do sexo, porém, de uma lógica do sexo, mais do que de uma Física. Não devemos enganar-nos: sob a grande série de oposições binárias (corpo-alma, carne-espírito, instinto-razão, pulsões-consciência) que pareciam referir o sexo a uma pura mecânica, sem razão, o Ocidente conseguiu não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de extraordinário, tanto nos habituamos, desde os gregos a esse tipo de “conquista”; mas sobretudo colocar-nos, inteiros – nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história – sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo (Foucault, 2007: 88).

A noção de dispositivo em Foucault está atrelada às formas de exercerem poder, ou seja, maneiras de se estabelecerem coerções coletivas. Isto também se estende ao discurso da ciência que tende a fornecer

conhecimentos para padronizar fatos sociais concebidos como verdades. Neste sentido, entende-se que o “saber sobre o sexo” é um tipo de episteme que pode ser tanto engendrado pela ciência como pela religião para organizar significados de identidades e sentidos de comunidades. Porém, em ambos, existem conotações diferentes para validá-los como verdades legítimas.

Contudo, operacionaliza-se o termo religião como um sistema de conhecimento, que tende a ofertar sentidos e significados para seus membros existirem enquanto pessoas identificadas nessa proposta de saber. Por outro lado, a ciência como saber tende a exercer “um compromisso pela verdade”. Essa constatação já é um dado teórico encontrado nos estudos do filósofo Ken Wilber:

Así pues, por más funcionalmente eficaz que pueda llegar a ser, la extraordinaria infraestructura científica global y transnacional constituye, en sí misma, un esqueleto absurdo carente de todo significado. Y es precisamente ese vacío el que propicia el surgimiento de la religión. La ciencia nos ha proporcionado una extraordinaria visión del mundo, un marco global – carente, en sí mismo, de todo sentido – dentro del cual las facetas subglobales de las religiones premodernas proporcionan valores y significados para miles de millones de personas de todo el planeta. Lo lamentable es que las mismas religiones premodernas suelen negar la validez de la estructura científica en la que viven, una estructura que les brinda la mayor parte de su medicina, de su economía, de su banca, de sus redes de información, de sus transportes y de sus comunicaciones (Wilber, 1998: 16).

O propósito, aqui, não é formalizar um debate para conciliar ciência e religião, conforme Wilber se propôs a fazer. O objetivo é demonstrar que ambos são sistemas de conhecimentos que procuram informar, organizar a existência humana em identidades e comunidades. Para demonstrar isso, valho-me das narrativas dos discursos que esses sistemas utilizam para se estabelecerem e sustentarem a construção de identidades individualizadas e coletivizadas.

Portanto, o foco deste estudo será voltado para as narrativas dos discursos sobre religião como um dispositivo que organiza modelos e moldes¹⁸ para indivíduos e coletivos atuarem socialmente.

Neste sentido, as entrevistas realizadas com os membros do movimento Hare Krishna, as experiências compartilhadas em suas comunidades, bem como os seus documentos na internet e impressos foram as referências raízes para se perceber os significados das identidades dos devotos e os sentidos das comunidades Hare Krishna. Procurei encontrar nas narrativas dos discursos situações onde apareciam cismas, ou seja, momentos de rupturas e, mediante isso, observar como se utilizavam os dispositivos de discursos para remediarem os impasses entre as formas de identidades e os formatos de comunidades expressados.

As análises das rupturas entre identidades e comunidades foram extensamente referenciadas na obra de Victor Turner (1957, 1974, 1988, 1987). Para fazer com que tal percepção fosse factível, Turner (1988) classificou o acontecimento dos cismas em dois tipos de momentos ao longo da interação humana:

Parece como si existieran aquí dos “modelos” principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de “más” o “menos”. El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual (Turner, 1988; 103).

Em resumo, Turner (1988:104) afirmou que a experiência de vida de cada indivíduo tende a estar exposta, alternadamente, “à estrutura e a *communitas* (comunidade)”, ou seja, aos “estados e as transições”. Este modelo analítico permitiu-me refletir acerca da predominante influência do

¹⁸ Na seção em que será abordado o tema da tradição, a diferença entre moldes e modelos será focalizada com mais detalhes.

coletivo sobre o indivíduo. Em certo sentido, Turner partiu da análise do coletivo para chegar à performance do indivíduo.

Ao procurar realizar uma reflexão conjunta com a análise de Turner, deixo conta que existiam concepções diferenciadas entre os termos utilizados por mim e o autor. O que ele assumiu por indivíduo eu denominaria pessoa. No meu entendimento, é a pessoa que passa por esta alternância entre estrutura e *communitas*. Conforme comentei anteriormente, o indivíduo é visto aqui como singular. Ele é único em sua experiência, pois é só ele quem a vive. Por outro lado, a pessoa foi compreendida como um compêndio plural de vários papéis sociais. Por exemplo, existem diferenças entre comportamentos de um pai para outro pai. Tais diferenças sofrem graus de variações de alguns serem considerados mais responsáveis ou menos responsáveis com relação às suas obrigações paternas. Contudo, eles não deixam de ser reconhecidos dentro dos coletivos dos pais. O que tende a igualar as pessoas são os papéis sociais que elas se autoconcebem e que lhes atribuem.

Desta maneira, entendi que, até certo ponto, Turner não privilegiou a análise da singularidade do indivíduo. Mesmo assim, as suas considerações sobre as classificações das pluralidades dos papéis assumidos pelas pessoas aguçaram-me, ainda mais, o foco pela análise da experiência singular do indivíduo como uma variável transformadora na atuação coletiva.

Ao mesmo tempo, penso talvez que na tentativa de querer encontrar “a singularidade do indivíduo” – algo que possa ser mais original a ele do que a sua performance a partir de um coletivo – possa correr o risco de ir de encontro ao que Turner definiu por “*communitas* de renúncia”:

La *communitas* de renúncia no está tã intimamente asociada a la creencia en un fin inminente del mundo; implica, más bien, una renúncia total o parcial a participar en las relaciones estructurales de éste, al que en todo caso se concibe como una especie de “zona de desastre” permanente (Turner, 1988: 159).

Turner citou como exemplo dessa classificação de *communitas* o movimento de Caitanya, que é o escopo deste estudo. Entretanto, se observarmos na contemporaneidade o que é, sociologicamente, o movimento

Hare Krishna, concordaria com ele, quando o autor antecipou-se ao afirmar que esse tipo de *communitas*, ao longo do tempo, transformar-se-ia em *communitas* normativa:

Communitas normativa, en la que, bajo la influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, la *communitas* existencial se transforma en un sistema social duradero (Turner, 1988: 138).

De qualquer maneira, tanto para *communitas* de renúncia como existencial ou normativa estamos falando de coletivos. Por mais que possa existir uma proposta de querer atuar desde a perspectiva do indivíduo, ainda assim, reproduz-se uma performance coletiva que tende a buscar uma atuação social conjunta mais diferenciada diante da sociedade mais ampla. Ou seja, é uma relação de análise unicamente baseada sobre o ponto de vista do coletivo.

Todavia, insisto no propósito de encontrar um foco de atuação singular do indivíduo. Será que sua singularidade unicamente existe desvinculada de sociedades? É possível existir indivíduos sem pertencer às sociedades?

Para responder tais perguntas, valho-me de outro suporte teórico encontrado nos estudos de Norbert Elias:

Assim, cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem. Essas cadeias não são visíveis e tangíveis, como grilhões de ferro. São mais elásticas, mais variáveis, mais mutáveis, porém não menos reais, e decerto não menos fortes. E é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais que chamamos “sociedade” (Elias, 1994: 23).

De fato, baseando-se em Elias a sociedade só poderia existir mediante os agentes sociais. A pessoa passa a ser uma constituição para o indivíduo singular. O que se constrói e se interpretam nas relações sociais são constituintes para poder existir a pessoa.

Cabe ressaltar que a análise acerca do “indivíduo singular” ficará para o capítulo que abordará a experiência da religião. Neste momento, interessa-me evidenciar a formação da pessoa na relação entre identidades e comunidades.

Para esta sequência de reflexão, estabeleci uma hipótese inicial considerando que a pessoa carrega em si uma condição latente de se tornar comunidade, ou seja, “a pessoa passa a ser uma comunidade latente”. Reconhecer-se numa identidade é “comunalizar-se”, digo, a pessoa atua de acordo com o que se compartilhou em comum do seu coletivo de pertencimento. Isto foi um dado percebido no trabalho de campo em comunidades Hare Krishna em trabalhos de campos multisituados.

Na sequência, os três relatos de histórias de vidas de devotos do movimento Hare Krishna em distintos países procurarão evidenciar a maneira com que o discurso desta tradição foi suficientemente globalizante para fazer com que tais pessoas se transformassem em “pessoas devotas” e, assim, se reconhecessem, igualmente, membros de comunidades Hare Krishna.

2.1 – O indiano *Vishnu Sharma* e seu sentido pelo cuidado.

Durante os meses de Fevereiro a Julho de 2006 estive realizando 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*, que é seguidor do movimento Hare Krishna desde que ele reconheceu-se como uma pessoa pertencente à casta de brâmanes Hindus.

Prabhu Vishnu Sharma nasceu em Mathura em 1925. Quando tinha seus quatorze anos já fabricava algum tipo de artesanato para vender nos horários em que não trabalhava, pois, assim, conseguiria um dinheiro extra para complementar sua renda, visto que, naquela época, seu pai havia abandonado a família e partido para Bombaim. No ano de 1950 ele iniciou uma carreira no serviço público indiano. Foi auxiliar de escritório de uma empresa pública em Mathura. 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 que teria que sustentar a família. Em

função disso, sua rotina diária sempre foi de acordar muito cedo, às quatro da manhã, o que o levava a dormir somente cinco horas e o restante do dia era destinado ao serviço devocional a Krishna e ao trabalho.

Em 1951 *Sharma* se casou e o seu primeiro filho nasceu em 1954. No ano de 1988 sua esposa veio a falecer ficando, assim, sozinho com dois filhos e duas filhas. Atualmente, todos eles já estão casados. Diante das fatalidades acontecidas em sua vida, por ter passado por momentos difíceis de sofrimento na infância e juventude – teve que trabalhar muito para sustentar sua mãe, avó, irmãos e depois a sua própria família, seguindo com o fato da morte de sua esposa, que tinha hanseníase –, ele estaria naquele momento de idade avançada desfrutando o fato de existir. Considerava-se, em seu momento atual, um “homem feliz e realizado”, condição que ele reconhecia como uma recompensa que a vida tinha lhe dado em troca do sofrimento vivido durante sua infância e na fase adulta.

Cabe mencionar que este discurso foi sinalizado ao longo da entrevista. No entanto, na convivência diária com ele, juntamente com o seu filho mais novo, sua nora e suas três netas, foram constatadas várias divergências familiares que o levavam a queixar-se de sua família e, a partir disso, dizia-se infeliz. Algumas vezes, *Sharma* vinha ao meu quarto me comentar o quanto estava triste e magoado com seu filho e a sua nora. Dizia que seu filho só dava atenção para a família dele. Deixava-o tão isolado em seu quarto que “se um dia ele morresse durante a noite, eles só iriam perceber sua morte uma semana depois, quando o cadáver começasse a feder”. Claro que isto era um exagero. Eu mesmo testemunhava a sua nora levar seu café da manhã em seu quarto diariamente.

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 realizava as oferendas e adorações a *RadhaKrishna*¹⁹. *Sharma* me informou que desde os quatorze anos de idade, costuma fazer “adoração a

¹⁹ *RadhaKrishna* 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.

Krishna”. Tornou-se uma rotina o despertar às quatro 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 *RadhaKrishna*”, esclareceu *Sharma*.

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. Considerei tal dinâmica pelo 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 suas famílias e das deidades. Portanto, considerei “o cuidado” como 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.

Levando-se em conta o que Elias (1994) analisou acerca da relação da “pessoa singular e a sociedade”, o cuidado como sentido pode ser entendido como um fio condutor para gerar a “dependência funcional” de *Sharma* com ele mesmo e com os outros que o rodeavam.

Conforme seu depoimento, o conhecimento sobre o movimento Hare Krishna foi instruído pela sua avó. Ou seja, passado através de uma linhagem familiar. Diferentemente dos devotos Ocidentais que aprenderam a doutrina e as performances ritualísticas através de mestres espirituais institucionalizados em um tipo de tradição do movimento Hare Krishna.

Em bases comparativas, se poderia refletir que *Sharma* não passou por um cisma para se tornar brâmane e devoto de Krishna. Ele havia nascido numa casta de brâmanes que lhe assegurava, naturalmente, o pertencimento a estas identidades.

No caso específico dos devotos da ISKCON nascidos fora da Índia, houve, necessariamente, um “ritual de passagem”, que simbolizava o rompimento de suas identidades anteriores para assumirem as identidades de devotos de Krishna. Seguindo as observações de Turner (1988), os devotos ocidentalizados passariam por um tipo de “*communitas* de renúncia” e, logo, quando a ISKCON se consolidasse no rol de “novos movimentos religiosos” passariam para “*communitas* normativa”. A identidade de devoto de *Sharma* estava assegurada na estrutura estabelecida pela sociedade a que ele pertencia.

Nos próximos relatos será possível constatar situações onde aconteceram cismas de identidades e, assim, perceber os dispositivos de discursos que ajudaram a organizar essas pessoas a se tornarem devotas e pertencerem a comunidades Hare Krishna.

2.2 – A espanhola *Nityanicia* entre os seus anseios particulares e coletivos.

Esta entrevista faz parte dos dados do período de pesquisa no templo da ISKCON em Barcelona entre Janeiro a Abril de 2007. Conheci *Nityanicia* quando realizava uma observação participante na condição de ajudante de cozinha no restaurante do templo.

Nityanicia nasceu em uma pequena cidade do interior da Catalunha - Espanha. No período 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. Nesse período, residiu com uma família inglesa de tradição judia, onde desempenhou a função de *babysitter*. Com este trabalho podia ter um lugar para morar, alimentação e também recebia uma pequena ajuda financeira semanal para os gastos extras. 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. Este 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”, onde ela 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 boa professora de *Kundalini Yoga*.

Quando *Nityanicia* buscava uma sala para alugar 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 Krishnas 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 e devido a isso 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, ela escolheu, propositadamente, um restaurante na Praça Real²⁰, pois já sabia que o templo se alojava naquele lugar. Ao chegar ao templo, o presidente (administrador) a recebeu amigavelmente. Comentou com ele que aquele dia era seu aniversário. Com isso, foi presenteada com “doces oferecidos a Krishna (*prasadam*)”. Naquele mesmo dia, foi convidada para 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 que a encontrei. 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, estaria “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 Prabhupada²¹. Quero dizer que essa postura de prédica tornou-se um sentido para *Nityanicia* basear-se.

O fato de *Nityanicia* ter mudado de vida, deixado seu trabalho no *Financial Times*, tornar-se uma professora de *yoga* e encontrar os devotos de Krishna organizou uma sequência 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.

²⁰ 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.

²¹ Existe um pequeno livro escrito por Prabhupada onde ele ressaltou este propósito de “vida simples e pensamento elevado”: Bhaktivedanta Swami, A.C. (1991).

Portanto, concebeu-se que “praticar serviço devocional a Krishna” atuou como um tipo de dispositivo de discurso que ajudou na formação de identidades e comunidades Hare Krishna. Quando a pessoa percebia que queria se tornar devota, a primeira coisa a fazer para poder expressar este processo de identificação era a devoção a Krishna. Por conseguinte, levava também ao convívio com outros devotos nos templos. Ou seja, todos compartilhavam um sentido comum de praticar o serviço devocional a Krishna para poderem ser considerados, igualmente, como devotos.

Conforme foi percebido no relato de vida de *Nityanicia*, ela se mostrou uma pessoa bem sucedida intelectualmente e profissionalmente. No entanto, isso não foi suficiente para ela poder experienciar uma imaginada realização em sua vida. Todo o conteúdo de conhecimento agregado anteriormente que possibilitou formação de sua identidade de pessoa se esvaziou a partir do momento em que ela racionalizou que a sua vida deveria ser seguida mediante um sentido pelo “serviço devocional a Krishna”. Isso veio agregar novas modalidades de significados e sentidos para ela identificar-se com si mesma e com os outros.

No impacto de absorção de novos conhecimentos, entendidos aqui como dispositivos de discursos, surgem para a pessoa modos diferentes de perceber sua identidade e sua atuação em comunidades. Ao longo deste processo podem ocorrer cismas de identidades e comunidades. A pessoa passa a reconhecer-se de forma diferente e, assim, procura comungar com pessoas que vem ao encontro dessa percepção de conhecimento adquirido.

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 ela poder tornar-se devota. Ou seja, houve um movimento de passagem. De uma identidade anterior para a de devota de Krishna. No caso de *Sharma*, praticamente, sua identidade de devoto já foi dada desde seu nascimento. Bastava para ele continuar a performatizá-la ou não.

A construção da identidade de devota em *Nityanicia* pode ser considerada como um exemplo prático de sua tentativa de procurar ajustar os seus anseios singulares associados a uma forma mais coletivizada.

Por outro lado, a identidade de devoto em *Sharma* reproduziu uma tendência esperada institucionalmente. Entendi que ele, enquanto devoto, não buscava sua singularidade, mas reproduzir, da melhor maneira, o que o coletivo esperasse dele.

Para ambos os casos, a formação da identidade partiu da pessoa. *Sharma* acatou o que já estava sendo esperado. *Nityanicia*, até certo ponto de sua vida, desenvolveu as demandas sociais que ela tinha se disposto a seguir. Até que chegou um esgotamento onde necessitava mudanças, romper com o que se identificava anteriormente para passar por novas formas de identificações que, necessariamente, agregavam novos significados de identidades e sentidos de comunidades.

Na próxima narrativa, será possível observar com mais detalhes a operacionalização da identidade de devoto como um instrumento de “melhoria material e avanço espiritual”.

2.3 - O brasileiro *Dharma Das* conciliando vida profissional 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. *Dharma Das* respondeu:

(...) seria ideal, mas infelizmente a gente tem os nossos compromissos (...) e aí ele [o presidente do templo] disse não, mas quando você se volta para Krishna, Krishna é o maior compromisso, aí todos os outros compromissos cessam. Aí eu disse não (...) e ele [presidente do templo] insistiu e foi comigo lá em São Francisco, isto era na Califórnia, foi comigo em São Francisco e me desligou do trabalho naquele dia e da residência também. Foi lá e entregou para mim, quer dizer encerrou lá o contrato de aluguel do quarto que eu estava e, assim, como me liberou, mesmo, me puxou, me deu aquele empurrão transcendental.

Dharma Das tinha 30 anos quando 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 como um seguidor externo.

Nesse meio tempo, ele conheceu outro templo Hindu, mas não vinculado a ISKCON, chamado *Sanatana Visa dharma*, de um mestre de Bangalore, Índia. Nesse templo também havia a adoração a Krishna. A diferença em relação ao templo da ISKCON era que no templo de *Sanatana Visa dharma* 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 proibido a atividade profissional fora do templo e todo o dinheiro obtido com o trabalho dos devotos deveria ser destinado à organização.

Até o momento da pesquisa, *Dharma Das* vivia em Porto Alegre e frequentava o templo da ISKCON assiduamente. Apesar do longo convívio com os “devotos de Krishna”, ele não chegou a passar pela iniciação que oficializaria o seu pertencimento ao movimento Hare Krishna como um sacerdote brâmane. Uma das justificativas que ele apresentou por ainda não ser reconhecido como um “brâmane” foi atribuída ao fato de seu “mestre espiritual” ter deixado de ser *guru* e, assim, ele teve que se filiar a outro mestre. Nessa passagem de reconhecimento de um novo *guru*, o processo de conversão ficou meio “congelado”. O fato de ele não ser reconhecido como um brâmane Vaishnava (a segunda iniciação que qualifica o devoto como sacerdote do movimento), não é algo que o frustra, pois ele disse que “muitos devotos que já tomaram essa iniciação ‘caíram’ no ‘falso ego’ (o ego do indivíduo que se identifica com os sentidos materiais para usufruto da sua vaidade pessoal) e não seguiam a conduta esperada para serem reconhecidos como brâmanes”. *Dharma Das* disse que já tem anos dedicados à prática espiritual em diversas manifestações religiosas e, assim, acreditava que “o seu propósito nesta vida era aprender a ‘desapegar-se’, inclusive, da própria condição de ser reconhecido institucionalmente como um brâmane”.

Conforme foi descrito acima, o sentido inicial que estimulou *Dharma Das* a migrar para os Estados Unidos foi a possibilidade de aprender o 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 um dispositivo de discurso que mobiliza a pessoa, gradualmente, a deixar de se identificar com os hábitos e costumes alusivos ao mundo (sociedade mais ampla). Para isso, são estabelecidas práticas individuais e coletivas: repetir o nome de Krishna 16 vezes em um rosário 108 contas; seguir os quatros princípios (não comer nenhum tipo de carne animal, não usar nenhum tipo de drogas ou intoxicante, não praticar sexo ilícito, não jogar jogos de azar) e comer, preferencialmente, a comida primeiramente oferecida a Krishna (*prasadam*). Em paralelo a isso, “a associação com devotos”. A associação e respeito a todos os devotos de Krishna são considerados como um dos dez mandamentos que eles costumam repetir, diariamente, pela manhã, quando realizam adorações a Krishna nos altares dos templos da ISKCON.

A formação da identidade de devoto de *Dharma Das* procurou seguir este dispositivo de “avanço espiritual”. Entretanto, conforme observado, ele procurou conciliar tais princípios com o seu sentido pessoal de melhoria financeira e profissional. Até o momento em que ele pode 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, gradativamente, se tornou rotina, a sua vontade de fazer algo para melhorar sua condição de indivíduo – principalmente em termos financeiros – começou a emergir. Foi neste 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. Constataram-se dispositivos de discursos – entendidos aqui como formas de conhecimentos propagados pela tradição dessa religião – que possuíam a finalidade de dar sentido ao propósito de adesão e coesão 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 esses dispositivos estavam amalgamados 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 poder, mediante seus dispositivos de discursos, 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 realizar ações diárias que nem todo mundo costuma fazer. 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. 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 reproduzir uma mesma performance que assegurasse a todos serem reconhecidos como devotos.

Para ajudar nessa reflexão tomo como referência os estudos de Cohen (1985) quando o autor enfatizou que a noção de comunidade é uma

experiência simbólica onde as pessoas compartilham, interpretam símbolos e os agregam diante das suas próprias experiências:

It is in this sense that we can speak of the community as symbolic, rather than a structural, construct. In seeking to understand the phenomenon of community we have to regard its constituent social relations as repositories of meaning for its members, not as set of mechanical linkages. Community exists in the minds of its members, and should not be confused with geographic or sociographic assertions of 'fact'. By extension, the distinctiveness of communities and, thus, the reality of their boundaries, similarly lies in the mind, in the meanings which people attach to them, not in their structural forms (Cohen, 1985: 98).

Penso que as considerações de Cohen são pertinentes, pois, o que é uma comunidade senão identidades compartilhadas? Ela é formatada e padronizada nas mentes das pessoas mediante as interpretações dos símbolos que se constroem ao seu entorno. Entretanto, o grande desafio para se manter a coesão da comunidade é procurar fazer com que os seus membros signifiquem suas identidades com os símbolos da tradição de uma maneira mais englobante possível. Quero dizer, que os símbolos consigam se transformar, para a grande maioria dos membros, em um “sentido totalitário” para atuação individual e coletiva.

No entanto, a dificuldade para se totalizar um sentido geral está na dependência de se estabelecer um significado central simbólico em que todos possam se encaixar. O impasse constatado é que o sentido pode ser para todos, porém, cada um o significa de acordo com a sua própria experiência, que é única. Por conseguinte, torna-se difícil unir a todos em torno de um princípio simbólico central.

Neste ponto, encontramos o entendimento da analogia entre identidade e comunidade. São termos que têm diferentes significados, porém possuem um sentido único pela busca de coesão. Caso contrário, não existirá identidade e tampouco comunidade.

O cisma entre identidade e comunidade acontece quando os símbolos – neste caso, também denominei-os como dispositivos de discursos – passam a não estar em conformidade com os significados interpretados pelas pessoas

em relação ao sentido coletivo. Quando acontece esse descompasso, a comunidade tende a gerar internamente *communitas*. Melhor esclarecido, uma parte da comunidade reformula outro sentido diante da proposta original de coesão. Por conseguinte, a comunidade como um todo tende a atravessar uma “crise de identidade”. Na sequência, será possível constatar o processo histórico que evidencia uma crise de identidade da ISKCON.

2.4 - A crise de identidade da ISKCON.

Em um texto de Hopkins (2007) foi encontrada sua reflexão sobre “a busca de uma identidade para ISKCON”. Inicialmente, o autor fez um relato histórico quando se deu conta em 1966 de que havia em Nova York um *Swami* indiano pertencente a uma tradição Vaishnava. Foi uma grande surpresa, pois estaria ao seu alcance um “representante oficial” de sua temática de estudos e pesquisas. Mais surpreendente ainda foi ter encontrado os discípulos americanos de Prabhupada pelas ruas e perceber que eles nem sequer sabiam o que era Bengala:

“Did you ever hear him mention Bengal?”, I asked, still hoping to find a connection to Gaudiya Vaishnavism. “Bengal? What’s that?” “It’s a state in Eastern India, a region of India”, I sad, hope sinking. “No, I never heard Swami mention it”, he concluded, making it clear that wherever A.C.Bhaktivedanta Swami came from was no great interest to him. He had also, I soon learned, never heard of Caitanya, and I was sure by then that he had never heard of Gaudiya Vaishnavism. I was right; he had not, and even the term Vaishnavism seemed unfamiliar to him. But at least he had heard of the *Gita*, I thought, and that was a good start (Hopkins, 2007: 173).

A grande maioria dos primeiros discípulos de Prabhupada pertenceram ao movimento da contracultura. Levaram somente doze anos para que o *Swami* conseguisse treiná-los e selecionar alguns para que pudessem propagar o legado da tradição religiosa que ele representava. Além deste treinamento relativamente rápido e rigoroso, os jovens escolhidos como líderes foram transformados, prematuramente, em monges celibatários:

Prabhupad’s early initiates had started that way, though with far less background than new disciples would typically have had in India and with only more advanced devotee – Prabhupad – to provide an example. But

now, within a few years of their initiation, many of the most advanced of them had been initiated as *sannyasis*, skipping the traditional stage of marriage and family life that Prabhupad himself had followed in India he became first a renunciant and then, in 1959, a *sannyasi* – 41 years after his marriage in 1918, and 27 years after his initiation by his own spiritual master, Bhaktisiddhanta Sarasvati, in 1932 (Hopkins, 2007: 178).

Faz-se importante registrar tudo isso, pois a identidade inicial da ISKCON foi fundamentada no empreendedorismo de Prabhupada em “formar líderes espirituais” e pelos impulsos entusiastas desses jovens em expandir o movimento da consciência de Krishna:

Instead of studying at the feet of their guru, however, or living for years in a community of committed experienced devotees, these young *sannyasis* were travelling around the country and the world as teachers in their own right, establishing temples and ministering to the religious and institutional needs of communities of new followers – in consultation with Prabhupad certainly, but almost always at a distance and only intermittently. In practice, in a way that almost never happen in India, they had become in less than ten years essentially independent gurus (Hopkins, 2007: 178).

O sentido de identidade de devoto foi dado por Prabhupada através da pregação do conhecimento das escrituras sagradas, principalmente o *Bagavad gita* e o *Srimad Bhagavatam*, que o próprio *Swami* traduziu do Sânscrito para o Inglês e, ainda, com seus comentários interpretados. Por outro lado, os discípulos apropriaram-se subjetivamente e diferentemente dos significados de tais conhecimentos apreendidos para os contextos de suas vidas pessoais e para a formação de novas comunidades ISKCON. A maneira estabelecida para gerar um sentimento coletivo de coerência e coesão diante deste viés de várias interpretações de sentidos e significados do conhecimento desta tradição foi centralizar na pessoa de Prabhupada a identidade da ISKCON:

It was Prabhupad who conceived ISKCON; it was he who knew what Krishna Consciousness was and how to achieve it; and it was he who had the charismatic authority to draw others into what to all of them was a totally unfamiliar tradition. He also had the skill and patience to teach his young disciples what they needed to know to practice Krishna devotion, and for some time – at least for the first few years of ISKCON’s existence – he was

the only one who knew enough about the tradition to know what needed to be taught (Hopkins, 2007: 174).

Percebeu-se, então, que a identidade de Prabhupada transformou-se em um núcleo central aglutinador para servir de base para significar as identidades dos devotos e dar sentido as suas comunidades Hare Krishnas. Em nome de Prabhupada, os devotos Ocidentais desenvolveram uma comunidade globalizada (ISKCON) atada na identidade do *Swami*:

At the time of Prabhupad's departure, there were some 34 centres in the USA, 21 in Latin America, 11 in Europe, and 21 in Asia, including three in Australia and 11 in India. The movement was drawing new followers from every race and religion, and was beginning to attract a following of Hindus both in India and abroad (Hopkins, 2007: 181).

A liderança da ISKCON ao redor do mundo parecia ir muito bem graças a Prabhupada por ele ter criado em 1970 um corpo administrativo, denominado GBC (*Governing Body Commission*), composto pelos seus dozes discípulos mais antigos:

These designated members of what was known as "the GBC" would serve as "zonal secretaries" during his lifetime to relieve him of direct management duties. This system was in place for seven years before Prabhupad's departure, and except for occasional problems that he had to resolve it seemed to be an adequate solution to ISKCON's ongoing leadership needs (Hopkins, 2007: 181).

Em suma, a identidade da ISKCON tinha como núcleo central a identidade de Prabhupada administrada pelos representantes do GBC. No entanto, depois de sua morte, constatou-se um processo gradativo de perda de identidade atribuído às novas reformulações de sentidos para se pertencer a ISKCON.

Os dados que relataram o processo histórico da perda de identidade da ISKCON vieram a partir de uma entrevista (17/09/2009) realizada com um dos discípulos eleitos pelo *Swami* para fazer parte do GBC. Por coincidência, ele estava em turnê pelo Brasil em Porto Alegre, a cidade onde também me encontrava. Considerei aquele encontro como se estivesse pesquisando em um "arquivo vivo da história do movimento Hare Krishna no Ocidente", pois o

entrevistado, Hridayananda dasa goswami (Dr. Howard J. Resnick, Ph.D.), é um dos mais antigos e respeitáveis líderes da ISKCON.

“Acharyadeva”, como é conhecido entre seus discípulos e/ou estudantes, foi iniciado espiritualmente por Prabhupada pessoalmente em oito de Fevereiro de 1970 em Los Angeles. Em 1974, o *Swami* o chamou em seu aposento para convocá-lo a fazer parte do GBC. Sua missão foi responsabilizá-lo pela administração da ISKCON na América Latina. Sendo que, até o momento da entrevista, ele ainda desenvolvia tais atribuições.

Ao longo dos três primeiros anos da sua missão, Acharyadeva fundou mais de vinte “centros culturais” que atraíram milhares de pessoas para o movimento da consciência de Krishna na América do Sul. Ele também supervisionou a tradução, publicação e distribuição de milhões de livros escritos pelo *Swami*, que foram traduzidos para o Espanhol e o Português.

Em 1996, o “*guru* doutor” recebeu seu Ph.D. em “Sânscrito e Estudos Indianos” da Universidade de Harvard e começou a lecionar na *Graduate Theological Union* em Berkeley, Califórnia. Também lecionou como professor visitante na UCLA, na Universidade da Flórida e foi palestrante em diversas universidades ao redor do mundo.²²

Acharyadeva, já com seus 60 anos, sendo que 39 deles dedicados a seguir a “consciência de Krishna”, fez, em aproximadamente duas horas, um breve panorama sobre a ISKCON, os seus devotos e suas comunidades na atualidade.

Iniciei a entrevista com uma breve explanação sobre o que me propunha a realizar a partir dos trabalhos de campo realizados em comunidades Hare Krishna no Brasil, Espanha, Inglaterra e Índia. Ressaltei que o fato de ter realizado pesquisas em campos multisituados propiciou um entendimento difuso sobre o que é religião, em particular, o que é o movimento Hare Krishna. E o que é ISKCON? Tais indagações levaram-me a hipótese de considerar religião como um sistema de conhecimento e o fenômeno religioso Hare

²² Fonte internet: <http://www.acharyadeva.com/about/acharyadeva.html> e <http://www.ustream.tv/recorded/2403366> - acesso em 08 de dezembro de 2009.

Krishna uma “linguagem” que comunica/identifica o que pode ser uma pessoa e o seu coletivo vivendo em comunidades sobre um sistema de informação estabelecido por essa tradição.

Geralmente, a primeira pergunta que costumava fazer para abrir qualquer entrevista era o que o entrevistado entendia por movimento Hare Krishna. Não foi diferente com Acharyadeva. Em comparação aos outros entrevistados, a única diferença foi que, além de ser um membro da ISKCON, ele é um acadêmico. Logo, suas respostas não se limitaram, unicamente, a uma abordagem institucional religiosa, mas também histórico-sociológica:

O movimento é um conceito sociológico... Você já sabe disso... Sobre esse movimento entre outros Hare Krishna. (...) Acho que a definição histórica deve ser central. Acho que um sentido histórico não exclusivo da ISKCON, mas principalmente da ISKCON... O movimento da missão de Sri Caitanya Mahaprabhu. Sri Caitanya entendido digamos de certa linha (...). É o que eu acho senão não faria o que estou fazendo... Sempre essa questão histórica. [pede para contar uma estória]: Jesus volta ao céu e se encontra novamente com o seu pai Deus. E o pai Deus fala: Meu filho... me diz uma coisa... Deixa eu te perguntar uma coisa...O que você falou para eles lá na Terra? [Risos].

Encontramos, então, uma noção de movimento Hare Krishna plural. Isto quer dizer que a ISKCON é um dos modelos de identidades coletivas para expressá-lo. Conforme insinuado de forma irônica, a história é o que vai gerar as fronteiras entre as formas de ser Hare Krishna. Esta consideração remeteu-me a Lévi-Strauss (1976: 286) quando o autor definiu o termo “historicidades” como “as histórias que os homens fazem sem saber”. A tendência é contá-las e, sem saber, agregam-se sentidos e significados para respaldar novas lógicas de coesões comunitárias.

Cada maneira de se contar algo é uma fronteira que se demarca. Isto foi observado quando Acharyadeva explicou sobre a diferença entre movimento Hare Krishna e a ISKCON:

Ah! Aquela coisa, né [risos]. 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.

Chega-se, então, a um conceito de “comunidades de discursos”. Refiro-me ao fato de que são impetradas distintas narrativas de sentidos de comunidades que acabam se constituindo como fronteiras umas das outras. Em outras palavras, cria-se uma “alteridade coletiva”.

De acordo com o entrevistado, o primeiro contraste que definiu uma cisão interna na ISKCON foi a distinção entre uma ISKCON que atendia a uma demanda burocratizada para se estabelecer como instituição religiosa e uma outra, enfatizada pelos seus dissidentes, como aquela que é espiritual, livre das demandas do mundo, a “*greater ISKCON*”. Cabe ressaltar que, mesmo diante da oposição de sentidos entre as comunidades, a figura de Prabhupada ainda fora reconhecida como referência central. Entendeu-se isso como um tipo de “dispositivo de discurso” para assegurar um princípio de coesão com os dissidentes e, por conseguinte, gerar possibilidades de *communitas*. Caso se considerasse a ISKCON uma comunidade estabelecida, assim, os seus dissidentes estariam à sua margem enquanto comunidades liminares. Ao longo do texto será demonstrado este intento.

Acharyadeva ressaltou que a narrativa da dissidência estava permeada por um discurso que buscava amenizar, por parte dos dissidentes, certa culpa por eles terem saído da ISKCON e, com isso, traído a confiança de Prabhupada:

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”. [procurando parafrasear o que os dissidentes costumam comentar] Ah! Eles são membros da ISKCON só que o que vocês chamam de ISKCON é uma coisa mundana, uma estrutura legal formal. A verdadeira ISKCON não é uma entidade legal senão uma realidade espiritual muito além do que vocês pensam. É

interessante porque eles assim desafiaram a definição que Prabhupada utilizava.

Para poder ter um entendimento mais amplo sobre o processo de cisão entre as comunidades ISKCON e perceber o surgimento de novos sentidos em nome de sua identidade, faz-se importante um breve panorâmico histórico da sucessão de Prabhupada.

De acordo com Ketola (2002), quando a saúde de Prabhupada encontrava-se em um estado mais crítico (Maio de 1977), seus discípulos mais antigos voltaram a perguntar-lhe como se daria a sua sucessão, ou seja, quem seriam os *gurus* que iriam iniciar novos discípulos:

In a very significant taped discussion, Prabhupada stated that he would recommend some of his disciples to “act as officiating acharya”, or “rtvik-gurus” (GBC Meets 1977). The disciples then wanted to know whose disciples those new initiates would be, i.e. would they be considered Prabhupada’s disciples or the one’s who is officiating? Prabhupada replied that they are disciples of his disciple. In other words, the officiating guru would become a “regular guru” (ibid.). There is another taped discussion from July 8, when Prabhupada actually names eleven men from among the GBC to act as rtvik-gurus (Room Conversations 1977) (Ketola, 2002: 88).

Chega-se, então, ao impasse que geraram distintas interpretações para os significados e os sentidos estabelecidos para a sucessão de Prabhupada. Evidentemente, para cada maneira interpretada surgiram distintas formas organizadas de se identificar como devoto e pertencer às comunidades Hare Krishna. Os conceitos chaves que deram margens para as divergências foram as distinções entre *rtvik-guru*, *diksa-guru* e *siksa-guru*.

O *guru rtvik* é aquele que realiza qualquer cerimônia espiritual em ofício de outro *guru*. *Diksa-guru* é aquele que realiza a segunda iniciação do discípulo, concedendo-lhe a possibilidade de se tornar um sacerdote brâmane. Com relação à definição de *siksa-guru*, Sivarama swami (2002:11), atualmente um dos *diksa-guru* da ISKCON, enfatizou que esta terminologia não é reconhecida como uma referência válida de *guru* em comunidades Vaishnavas em geral, sendo somente na ISKCON que é utilizada. Diz respeito a considerarem como *gurus* humanos, não humanos, objetos inanimados que,

indiretamente, possibilitam nutrir a vida espiritual do devoto. Como uma convenção, alguns *diksa-gurus* da ISKCON denominaram a Prabhupada como *siksa-guru* para eles se distinguirem do *Swami* sem perder suas autoridades diante dos discípulos que eles iniciaram.

O *diksa-guru* possui certa autonomia e independência de liderança diante dos seus devotos. Ele tem o poder de iniciá-los espiritualmente e, com isso, estabelece-se uma relação de hierarquia e subserviência. Conforme a citação de Ketola (2002), Prabhupada havia definido para sua sucessão uma classificação de *rtvik-guru*, ou seja, mestres espirituais que estariam iniciando novos devotos para, unicamente, representá-lo. Teoricamente, esses discípulos seriam de Prabhupada e não do mestre que o iniciou. Desta maneira, somente Prabhupada seria um *diksa-guru*. Os outros *gurus* deveriam atuar em ofício, *rtvik-guru*, ou, então, como *siksa-guru*, no sentido de eles serem somente considerados como uma fonte de inspiração para os novos discípulos iniciados em nome de Prabhupada.

Hierarquicamente, acima de toda essa estratificação de autoridade e poder, se encontrava o GBC. O papel do GBC era mais administrativo e arbitrário nas tomadas de decisões em níveis globais da ISKCON.

Entretanto, aconteceram cruzamentos de interesses, ou seja, *gurus* intrometendo-se em questões administrativas dos templos e o GBC tomando partido nas relações entre *gurus* e discípulos. Além disso, era comum em um mesmo templo conviver dois *gurus* que entravam em disputas de poder. Para remediar este problema, o GBC resolveu distribuí-los geograficamente:

The statement reads that “the natural way to avoid this is for a guru to perform diksa [instruction] in his own zone” (ibid.). The “zones” refer to each *rtvik guru* being assigned a geographical area in which he would perform initiations. The eleven *gurus* soon became known as “zonal *acharyas*” (Ketola, 2002: 88-89).

Ketola, resumidamente, afirmou que a “*zonal acharyas*”²³ transformou-se numa outra instância de poder paralela ao GBC. Em 1984 houve um

²³ *Acharya* é uma qualificação que reconhece o devoto como um exemplo vivo daquilo que ele prega e vive. Prabhupada possui o título de *acharya*. A *zonal acharya* foram

movimento chamado de “a reforma dos gurus”, quando os presidentes dos templos na América do Norte se reuniram em um encontro junto com os onze gurus para reavaliar suas posturas de lideranças. Durante esta reunião dois dos onze gurus foram afastados de suas funções devido às sérias transgressões teológicas, éticas e morais cometidas por eles (Ketola, 2002: 89). Isto acarretou uma difamação generalizada aos “*gurus* escolhidos por Prabhupada”.

Na época, a pessoa que encabeçou este “movimento da reforma dos *gurus*” foi Ravindra Svarupa dasa, um dos primeiros discípulos de Prabhupada. Ele escreveu um artigo acadêmico baseando-se nas evidências encontradas em fitas cassetes gravadas por Prabhupada, onde o *Swami* dava evidências sobre o que ele havia dito quanto ao seu processo de sucessão. O autor concluiu que o problema estaria na relação de poderes entre o sistema dos *acharyas* (*zonal acharyas*) e o sistema do GBC. Importante ressaltar que Prabhupada, com a criação do GBC, procurou estabelecer uma única forma de poder central, exatamente, para evitar tais divergências e dissidências.

Em Ketola (2002: 90) consta que a reforma que definiu as atribuições aos *gurus* foi institucionalizada em 1995. Em outras palavras, voltou para as mãos do GBC a sua autonomia de poder e liderança diante da ISKCON. A partir de então, o GBC se tornaria responsável por aceitar ou rechaçar supostos *gurus* iniciadores. Esta medida, considerada por alguns membros como arbitrária, foi justificada em função dos graves problemas éticos e morais de comportamentos que envolveram a grande maioria dos onze *gurus* indicados por Prabhupada²⁴. A questão foi tão emblemática que foram estabelecidas regras de comportamentos que os *gurus* deveriam seguir para se manterem em suas funções:

If a guru becomes openly inimical to Srila Prabhupada or ISKCON; or otherwise acts demonically; or becomes an impersonalist (mayavadi); or

qualificações atribuídas aos *gurus* que Prabhupada indicou para formar o GBC. Aconteceu que muitos desses gurus “caíram” em termos de comportamento e conduta moral tanto como pessoas quanto como líderes. Por conseguinte, eles perderam a credibilidade de serem considerados *acharyas*.

²⁴ Em Ekstrand e Bryant (2004) pode-se obter mais detalhes sobre a reforma da ISKCON e sobre os sérios problemas que envolveram a grande maioria dos 11 *gurus* indicados por Prabhupada para sua sucessão.

preaches the unauthorized philosophy of a sampradaya groups against Lord Caitanya Mahaprabhu's principles; or blatantly and consistently defies ISKCON and GBC policies; or if a guru's attachment to sense gratification is serious, prolonged, or hopeless, then as per sastric injunction, he shall be removed from his position as siksa or diksa-guru (Ketola, 2002: 91).

A postura endurecida do GBC diante dos seus mestres espirituais, de certa maneira, camuflou ou não levou em conta o que realmente Prabhupada definiu para a sua sucessão. Os *gurus* iniciariam espiritualmente novos discípulos em nome de Prabhupada (*rtvik-gurus*)? Ou tais novos discípulos seriam assumidos pelos seus respectivos *gurus* como *diksas* e Prabhupada seria considerado unicamente um guru de inspiração, *siksa-guru*? Tais questionamentos fomentaram um núcleo de narrativas para pulverizar novas formas de se identificarem como ISKCON.

O movimento oficial de cisão interna da ISKCON foi denominado “a renovação da ISKCON” (IRG), sendo reconhecidos como os “*rtviks*” ou “ISKCON Revival Movement (IRM)”.

Na entrevista com Acharyadeva, foram abordados os “movimentos de reformas da ISKCON”, além dos citados *rtviks*. Outra importante comunidade Hare Krishna dissidente é liderada por um devoto alemão iniciado por Prabhupada, Paramadvaita, que fundou a comunidade Hare Krishna Vrinda:

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 continua 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 ISKCON.

Para ressaltar que o movimento Hare Krishna sempre passou por várias tentativas de reformas, Acharyadeva disse que ele mesmo, como um representante da ortodoxia da ISKCON, foi um reformador:

Ah! Isso é... Sou um dos... Como se diz? “bad boys” eu sou um deles. Muitas vezes consegui para-raios em coisas, coisas como dar mais oportunidades para devotas no movimento. (...) Agora, houve uma coisa... a

questão do homossexualismo. Eu fui o primeiro líder, talvez o último, a falar sobre isso. (...) Eu acho que, talvez, historicamente, mais importante foi abrir as portas do mundo acadêmico. No sentido que em 1991, sendo um super guru na ISKCON e tudo mais eu voltei à faculdade, a estudar. (...) Assim eu queria me religar com o mundo e pensei que toda essa hierarquia, toda essa estrutura me isolava do mundo, eu perdi o mundo. Tinha que restabelecer uma ligação autêntica com o mundo, mesmo para avançar espiritualmente, inclusive na aplicação que eu fiz a Harvard, que tem que escrever um essay, um ensaio... Eu disse que eu lembro bem que um dos pontos que eu fiz no ensaio é que temia que ISKCON caísse numa situação de incesto intelectual. No sentido, por exemplo, pessoas que se procriam entre a família isso debilita a raça, né? Não quero dizer que temos que abandonar os princípios, a filosofia, mas eu acho que essa interação com o mundo fortalece a gente, ficamos muito mais fortes, mas realizado e vejo que devotos que só falam entre eles desenvolvem este tipo de fraqueza intelectual devido a essa procriação intelectual incestuosa, porque é muito bom falar com outras pessoas, não para modificar os ensinamentos do Senhor Caitanya, mas para viver, ter uma vida intelectual no serviço de Krishna.

Naquela época, a restrição quanto a possibilidade da ISKCON “abrir-se para o mundo” foi entendida como uma estratégia de manter a comunidade dentro de um conhecimento limitado, onde cada devoto procurava apreendê-lo como um tipo de “saber universal” para, assim, tentar reproduzi-lo, em uma performance coletiva, que asseguraria os limites de alteridades diante de outras identidades e comunidades. Portanto, o discurso pela busca de um isolamento diante do mundo favoreceu o fortalecimento do significado da identidade de devoto, em outras palavras, “uma pessoa diferente do mundo”. Da mesma maneira, promoveu a coesão e homogeneização do sentido de comunidades Hare Krishna distinto de qualquer outra comunidade.

Por outro lado, para a ISKCON manter e continuar o seu processo expansionista ao longo do tempo, ela teria de começar a realizar o movimento contrário, ou seja, “parar de se impor diante do mundo e começar a dialogar com ele”.

Acharyadeva declarou que foi ele quem deu início a este processo de “diálogo com o mundo” através da educação e participação em instituições de ensinos formais:

Mas isso em termos sóciohistóricos eu acho que foi um impacto dentro da ISKCON, porque quando eu entrei na faculdade e consegui terminar (...). Sem qualquer castigo, realmente consegui mesmo sair ileso, então, foi como uma luz vermelha e depois foi um e outro e viram uma torrente de devotos voltando para estudar. Inclusive um líder muito importante naquela época, Harikesa, ele tava tão contrário, tava tão suspeito, ele nem queria que eu fosse a sua zona, Europa do Norte, que jamais na ISKCON precisa um visto para entrar na zona. Mas ele assim governava com mão de ferro. Nem queria que eu entrasse em sua zona porque eu iria contaminar seus discípulos, com todo esse papo de faculdade, estudar... que isso não é nada, é *maya* [ilusão]. Nem queria que eu fosse lá. (...) Dentro de poucos anos ele patrocinava um instituto acadêmico para os devotos em Oxford. Deu milhares de dólares para patrocinar a mesma coisa que ele tinha criticado. Houve essas mudanças, então, agora temos os institutos em Oxford, na Bélgica, Pisa...

Complementando sua análise, o *guru* afirmou que “a ISKCON vem passando por um deslocamento do seu eixo hermenêutico”. Ou seja, aquilo que anteriormente fora considerado uma ameaça, algo passível de críticas entre os devotos, na contemporaneidade, estava sendo aceito como uma alternativa para remediar o problema da diversidade de devotos que ela vinha incorporando:

O fato de devotos que vêm de diferentes culturas, por exemplo, de certos lugares, os lugares mais conservadores da Índia, como Índia Oriental, Bengala e tal. (...) Realmente existe uma diversidade na ISKCON que até certo ponto é vantagem ter certa flexibilidade. Seria impossível incluir diferentes culturas sem flexibilidade, é o que está surgindo na ISKCON. O termo que eu sempre uso é que agora existe na ISKCON uma diversidade irreduzível. Porque, na realidade, no início do movimento a ISKCON não era uma comunidade estendida. Uma comunidade internacional, todo mundo se conhecia e inclusive tem alguns devotos antigos que se frustram porque eles cobram de uma sociedade com a idade de uma comunidade.

Todo esse processo, comentado por Acharyadeva, sobre “a abertura da ISKCON para o mundo” colocou em questão o seu significado de identidade

enquanto uma instituição e o seu sentido de comunidade. Isso provocou um alargamento de fronteiras quanto à sua definição: o que é ISKCON? Qual é o seu sentido? As dissidências, conforme relatadas, nada mais foram que cismas sobre sua identidade. Quero dizer, uma tentativa de incorporar ou retomar novos significados e sentidos de pertencimentos individuais e coletivos enquanto ISKCON.

Da mesma maneira que existem pluralidades no modo de se expressar como movimento Hare Krishna, este mesmo fenômeno aconteceu com a ISKCON. O que permitiu fazer com que essa diversidade se tornasse mais homogênea foi a identidade de Prabhupada, conforme pontuou Acharyadeva:

Que aceitamos Prabhupada como representante puro e máximo de Krishna. Ah! Também Krishna, Bhagavatam, Bhagavad gita. Por que Prabhupada, agora podemos falar de níveis de líder de união, a união da ISKCON, a união dos Gaudya vaishnavas, a união dos teístas do mundo, os Vaishnavas antes de todos, mas em termos de tradição. Eu acho que muitos devotos estão desenvolvendo, descobrindo, aprendendo, uma compreensão mais sofisticada, mais autêntica da nossa tradição,(...) eu diria que o conceito de comunidade está se tornando cada vez mais sofisticado no sentido positivo, mais maduro, mais histórico, baseado na história e não baseado num tipo de mitologia.

A partir das citações acima é possível ter algumas referências que possibilitam fundamentar a noção de comunidade Hare Krishna ISKCON: a primeira foi considerar Prabhupada como um elo que consegue reunir a todos como modelos organizados de comunidades Hare Krishna ISKCON; a segunda diz respeito à ordem de importância atribuída por ele de modo a fazer com que exista a coesão: primeiro Prabhupada, segundo Krishna, terceiro as escrituras.

Entendeu-se que o sentido inicial do movimento Hare Krishna fundamentado na figura de Caitanya se deslocou para a identidade de Prabhupada. De fato, este deslocamento foi uma reformulação de significados de identidades: “Caitanya sendo reconhecido como o próprio Krishna e Prabhupada como o seu devoto puro vivendo na Terra”. No capítulo sobre tradição, essas transformações de sentidos e significados serão as chaves

mestras para fundamentar as distintas tradições encontradas no movimento Hare Krishna.

Acharyadeva procurou demonstrar que na contemporaneidade as comunidades Hare Krishna estariam mais propensas à história no sentido de se fundamentarem mais no conhecimento que gerou o fato histórico. Menos, então, na crença de certos mitos, como, por exemplo, o mito de Prabhupada ser considerado como onisciente, mesmo sendo reconhecido como um “devoto puro”. Ao fazer essa distinção da passagem das comunidades Hare Krishna de uma fase mais mitológica para uma fase histórica, ele agregou dois juízos de valores: o histórico vinculado a “mais inteligente e maduro” e o mitológico atrelado a forma de ser “fundamentalista e crente”. Evidentemente, tais classificações geram alteridades e contrastes entre os devotos e as comunidades Hare Krishna.

Outro aspecto importante que o *guru* entrevistado ressaltou foi a sua posição crítica diante daqueles que vinculam o processo de devoção a Krishna – *bhakti yoga* – como parte de uma “cultura védica”, sendo esta como uma propriedade da “cultura indiana”:

Essa entidade, então, (...) a cultura védica, por exemplo, certas ideias como de que a cultura védica prescrevia normas de arquitetura, de roupas, de culinária, de música e de dança, e que é interessante porque não encontramos esse conceito nas escrituras, que existem normas étnicas, ou, por exemplo, uma pergunta típica da ISKCON, por exemplo, podem fazer para mim, qual a sua posição sobre o *cloning*, clonagem. Qual a posição védica sobre clonagem. Então, eu acho que a parte mais interessante da pergunta é a premissa oculta de que há uma posição sobre um ponto de moralidade mundana. Porque, entende, certas coisas são absolutas, Krishna, alma. Existem conclusões filosóficas que para nós são absolutas, porém, dentro da cultura védica podemos ver muitas posições morais diferentes.

O que Acharyadeva pretendeu deixar evidente foi que cultura védica não quer dizer “a cultura dos nascidos na Índia”. Nesse sentido, ele se posiciona contra aqueles “devotos crentes” que querem “indianizar a ISKCON”:

Eu acho que, por exemplo, individualmente, claro que tem muitos conservadores, mas muitos devotos falam para mim, escrevem para mim

que realmente, muitos falam para mim que estão muito agradecidos que eles não queriam ser indianos [risos]. Um jovem americano falou para um discípulo meu que gosta da consciência de Krishna, mas simplesmente não conseguia aceitar que iria passar toda a eternidade na Índia. Se o mundo espiritual é simplesmente a versão eterna da Índia e também muitos devotos, geralmente, as pessoas mais intelectuais, falam para mim que é muito importante para eles porque vendo a possibilidade de servir Prabhupada e ao mesmo tempo ser inteligente. Que você não precisa desligar seu cérebro para aceitar e adorar Prabhupada e Krishna. Você pode ser uma pessoa inteligente e ainda assim um devoto. Você pode pensar (...). Isso fez com que eles pudessem assim permanecer no processo. Porque deu assim oxigênio cultural para eles. Que tinha muitos outros que se sentiam sufocados. Você tem que ser indiano, um crente Hare Krishna e claro que para as pessoas que têm psicologia de crente isto funciona perfeitamente. Mas para pessoas que tem outra maneira de ser. Eu acho que foi mais do que normal (...) Abriu-se um espaço onde eles puderam sobreviver espiritualmente, porque, muitos outros pensavam minhas opções são de não aceitar Prabhupada ou de aceitar uma versão fundamentalista.

Para ilustrar em termos empíricos como transpareceu este desdobramento entre reconhecer ou não a “cultura védica” como fazendo parte da “cultura indiana”, cito uma observação que me chamou atenção quando participei de uma cerimônia onde Acharyadeva iniciou espiritualmente um grupo de devotos brasileiros.

Ao avistar o cartaz que anunciava as palestras de Acharyadeva em Setembro de 2009, em Porto Alegre, notei na sua foto que ele estava vestido de tal maneira que parecia muito mais um professor universitário do que um “super *guru* da ISKCON”. No entanto, no dia da cerimônia que ele ministrou, uma cerimônia de fogo, ao estilo indiano, Acharyadeva vestia uma indumentária tipicamente indiana dos *gurus* da Índia. Evidentemente que nessa ocasião sua identidade era a de um *guru* que iria iniciar devotos e não a de um professor universitário.

Este fato permitiu evidenciar que existem limites para se transgredir uma identidade. Por mais que Acharyadeva procurasse desvincular a referência dos Vedas com relação aos hábitos e costumes indianos, quando ministrou essa

cerimônia, ele teve que, necessariamente, “cobrir-se” com toda a simbologia que remetia à Índia. Caso contrário, correria o risco de não ser validado como um “*guru védico*”.



Acharyadeva em cerimônia de iniciação a novos devotos em Porto Alegre – Brasil – em 17/09/2009.
Foto: Vitor Hugo Adami.

A entrevista de Acharyadeva permitiu vislumbrar uma fragmentação do sentido de identidade da ISKCON. Inicialmente, ISKCON foi considerada como sinônimo de movimento Hare Krishna. Em um segundo momento, ela passou a ser a própria identidade de Prabhupada expandida e sendo administrada pelo GBC. Depois da morte do *Swami*, os sentidos se pulverizaram em nome de uma reforma da ISKCON: o próprio movimento interno de reforma realizado por Acharyadeva, o movimento de reforma dos *gurus rtviks* e o movimento da Vrinda. Tais propostas de dissidências possuíam como núcleo central a ênfase a Prabhupada. Caso contrário, perder-se-ia, por completo, o sentido de identidade da ISKCON. Os cismas encontrados, considerados aqui como “*communitas*”, tinham em comum acordo a oposição ao GBC, o qual se posicionava como a “estrutura” oficial da ISKCON.

Portanto, levantou-se a hipótese de que o processo de perda da identidade da ISKCON foi algo saudável para que ela pudesse existir até então. Os cismas em nome da identidade de Prabhupada é o que mantém a “estrutura” oficial do GBC. Considerei-os como uma relação de retroalimentação para alimentar a todas as partes. Quero dizer, quanto mais apareciam grupos dissidentes da ISKCON, mais se expandia (alimentava) a missão de Prabhupada. O risco que se poderia correr era de uma excessiva

“retroalimentação negativa”, ou seja, quando a referência da identidade de Prabhupada fosse deslocada do seu núcleo de representatividade junto a comunidade dos devotos e esses começassem a ser “alimentados” por outros sentidos aglutinadores de identidades e comunidades. Isto significaria a total perda de identidade da ISKCON.

O objetivo central deste capítulo foi evidenciar a analogia entre identidades e comunidades. Não se pretende afirmar que uma identidade é uma comunidade, mas não existiriam identidades se não houvesse pertencimentos comunitários. Considera-se, assim, um tipo de analogia por funcionalidade. Quero dizer, elas se relacionam muito mais pela função que uma exerce sobre a outra do que pelas suas similaridades em termos semânticos.

As narrativas das histórias de vida dos três membros do movimento Hare Krishna vivendo em distintos países e em condições socioculturais diferentes demonstraram formas comuns de pensamentos para considerarem-se devotos de Krishna. Portanto, percebeu-se que a origem do sentido comunitário deve ser algo em comum, compartilhado, mesmo que os membros não se conheçam e estejam convivendo em lugares geográficos diferentes.

Considerar-se devoto de Krishna é um sentido comum que remete a muitos significados por identidades. Foi observado que cada entrevistado significou ao seu modo o seu pertencimento a esta identidade. Para o caso do devoto indiano, não houve um cisma identitário, ou seja, passar por um processo de conversão, pois tal identidade já lhe fora assegurada pela sua condição de nascimento em uma casta de brâmanes Hindus. Diferentemente, para os devotos ocidentais que, em função de experiências subjetivas – alusivas às suas respectivas individualidades –, tomaram a decisão de converterem-se devotos. Eles deixaram de se reconhecer da maneira como se consideravam anteriormente para assumir uma nova forma de se pensar como pessoas.

Portanto, o termo comunidade foi operacionalizado neste estudo como “fronteiras de pensamentos” que apontam para um sentido comum a fim de construir diferentes significados de identidades dos agentes sociais envolvidos

num mesmo “estilo de pensar” (Fleck,1986) ou numa mesma “representação coletiva” (Durkheim, 1989). Resumindo, assume-se que o sentido de “comunidade está na mente das pessoas”. Esta já é uma linha de raciocínio encontrada em Anderson (2006) com o conceito de “comunidades imaginadas”, em Cohen (1985) com o de “comunidades simbólicas” e, recentemente, em Augé (2012), quando o autor definiu “a comunidade ilusória”:

La ilusión empieza con la palabra misma, que remite a tipos de unidades bien diferentes unas de otras. ¿Qué relación hay entre lo que se llama una comunidad étnica en una ciudad contemporánea, una comunidad religiosa (la comunidad judía o musulmana) en otra, la comunidad homosexual en un país u otro, la comunidad europea, una comunidad de internautas o la comunidad docente de la que nos hablan a propósito de un instituto u otro? Aquí, la palabra crea el objeto al que da nombre. Englobar bajo un mismo término a individuos que tienen algo “en común” es crear una entidad ilusoria, tomar los propios deseos o temores por realidades, postular que un conjunto de relaciones cuya existencia se supone constituyen un vínculo, un vínculo fuerte aunque indeterminado (Augé, 2012: 19).

As considerações de Acharyadeva sobre o que para ele seria hoje uma comunidade Hare Krishna revelaram dois marcos de referências que permitem sustentar as bases das identidades e as comunidades Hare Krishna. O primeiro citado foi “aceitar a Prabhupada e depois a Krishna”. Em narrativas dessa tradição, o segundo é conceber, incondicionalmente, Krishna representado pelo santo bengali Caitanya. Nesse sentido, a identidade de Prabhupada como a referência de um “devoto puro” e a de Caitanya como o próprio Deus/Krishna tornaram-se os dispositivos de discursos para fundamentarem identidades de devotos e comunidades Hare Krishna globalmente.

Já foi falado que toda noção de identidade como comunidade está, necessariamente, vinculada a uma história. Não existiria identidade e tampouco comunidade se não houvesse uma narrativa que as sustentasse. Tem-se, então, a noção de tempo e espaço como medidas para formarem identidades e comunidades. Assim, quais foram as prováveis narrativas históricas que facultaram a construção da noção de comunidade para o movimento Hare Krishna a partir do movimento de Caitanya e o mesmo com relação ao movimento de Prabhupada? As respostas a essas perguntas nos levarão aos

conteúdos da tradição Vaishnava e Gaudiya Vaishnava, que serão abordados no seguinte capítulo.

3. Modelos e moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava.²⁵

No capítulo anterior, procurei relacionar identidades como significados e comunidades como sentidos que alocavam indivíduos e coletivos numa “apercepção pessoal” enquanto devotos, quando eles se diziam pertencer a algum tipo de comunidade Hare Krishna. Importante deixar claro que se considerou qualquer denominação de modelo organizacional de comunidades Hare Krishna. Tanto alguns que diziam pertencer a ISKCON como outros que se consideravam seus opositores e, também, aqueles que se definiam por “seguir diretamente a Prabhupada”. Na última modalidade, como já abordado, existe a IRM – ISKCON Revival Movement –, uma organização formal de devotos que se consideravam “a verdadeira ISKCON” por, conforme seu reconhecimento, “seguirem fielmente o que Prabhupada ensinou e determinou”. Nessa mesma modalidade, outros devotos, por conta própria, declaravam-se “seguir a Prabhupada diretamente”, sem o vínculo a uma organização específica.

Para organizar um seguimento lógico de análise e argumentação do texto, estabeleci uma premissa inicial afirmando que o significado de uma identidade e o sentido de uma comunidade é um sistema de interlocução individual e coletiva que acontece no momento em que indivíduos e coletivos buscam responder às duas clássicas perguntas da ontologia humana: “quem eu sou?” e “para onde eu vou?”. A resposta para “quem eu sou” remete a significados por identidades. Entretanto, responder “para onde vou” leva a sentidos por comunidades. Desta maneira, identidade aqui é vista como o significado que o indivíduo aprende e apreende para autopertencer-se. Enquanto comunidade é a sua apercepção pessoal expandida que lhe oferece um sentido de localização coletiva. Simplificando, identidades dizem respeito a significados identitários e comunidades a sentidos coletivos.

A segunda premissa foi procurar explicar como são formados os significados para construir as identidades e os sentidos por comunidades.

²⁵ Ver Adami (2012).

Estabeleci que se aloja no indivíduo, de maneira latente, uma predisposição de ele transformar-se em um núcleo aglutinador de significados e sentidos até chegar a expandir-se em comunidades. O sentido de comunidade latente no indivíduo desenvolve-se mediante um processo histórico a ser construído por ele e através dele. Nos estudos de Elias (1994) é possível compreender isso como um dado teórico:

(...) o indivíduo sempre existe, no nível mais fundamental, na relação com os outros, e essa relação tem uma estrutura particular que é específica de sua sociedade. Ele adquire sua marca individual a partir da história dessas relações, dessas dependências, e assim, num contexto mais amplo, da história de toda a rede humana em que cresce e vive. Essa história e essa rede humana estão presentes nele e são representadas por ele, quer ele esteja de fato em relação com outras pessoas ou sozinho, quer trabalhe ativamente numa grande cidade, ou seja, um naufrago numa ilha a mil milhas de sua sociedade (Elias, 1994: 31).

Elias (1994) definiu o processo de relação entre os indivíduos como um “arcabouço de funções interdependentes”. Se retomarmos o capítulo anterior, poder-se-ia reconhecê-lo como a “pessoalização do indivíduo”. Quando o indivíduo percebe-se pessoa, ele se pluraliza em papéis sociais, ou seja, tudo o que ele passa a fazer estará sendo feito em função de uma rede coletiva. Em certo sentido, ele perde sua singularidade quando atua no convívio social. Por isso, qualquer tipo de agrupamento social não pode ser atribuído à atuação única de uma pessoa em particular. Segundo Elias:

(...) cada indivíduo, mesmo o mais poderoso, mesmo o chefe tribal, o monarca absolutista ou o ditador, faz parte dele [arcabouço], é representante de uma função que só é formada e mantida em relação a outras funções, as quais só podem ser entendidas em termos da estrutura específica e das tensões específicas desse contexto total (Elias, 1994: 22).

A noção de indivíduo em Norbert Elias foi apropriada para respaldar-me na hipótese que levantei de que “todo indivíduo é uma comunidade latente”. Quero dizer, quando ele se pessoaliza e é transformado num “núcleo aglutinador” de identidades. Portanto, um indivíduo possui, em termos latentes, atrelado à sua dependência com relação ao seu grupo de pertencimento, uma predisposição de agregar e aglutinar significados e sentidos de identidades que podem ou não facultar a formação de comunidades. Para isso acontecer

dependerá de uma história, muito mais lógica do que convincente, que possa abranger a história de vida da pessoa e a história e contexto de sua época vivida.

Diante do que foi exposto, proponho-me a realizar uma reflexão sobre a tradição Vaishnava, enquanto um “sistema histórico”, que possibilitou “cimentar” as noções de identidades/comunidades Hare Krishna. Sem sombra de dúvida, a “liga para endurecer esse cimento” foram os contextos históricos e as histórias narradas em torno das vidas de Caitanya e Prabhupada. Neste raciocínio, assume-se que suas identidades transformaram-se em “núcleos aglutinadores” para formarem significados por identidades e sentidos de comunidades do movimento Hare Krishna em termos globais e locais.

3.1 – As invasões muçulmanas na Bengala Ocidental do século XIII, Caitanya e a tradição Gaudiya Vaishnava.

De acordo com o historiador Richard Eaton (1992:168-169), a invasão dos muçulmanos na Bengala Ocidental teve seu início a partir do ano de 1204. A conquista de Bengala pela cavalaria turca fazia parte da proposta expansionista de Muhammad Ghuri, o sultão que reinava em Nova Délhi naquela época. O plano consistiu em enviar para diferentes partes da Índia guerreiros com o propósito de tomar posse de terras e escravizar a população local. No caso da Bengala, depois de sua conquista, não houve, inicialmente, uma imposição por parte da dinastia muçulmana, a conversão para o Islã. Eaton (1992) entendeu que foi um processo de conquista de uma cultura sobre a outra, porém, no princípio, por alguma razão, eles procuravam conciliar o contraste entre a fé hindu e a muçulmana.

Até o ano de 1342, a Bengala não possuía uma liderança independente da dinastia de Nova Délhi. Nesse ano ela conquistou o seu próprio reinado e, assim, passou a ser liderada pelo seu próprio sultão. Não mais pelos governantes indicados arbitrariamente pelo governo central do norte da Índia.

A primeira dinastia muçulmana teve como sultão Ilyas Shahi, que esteve no poder de 1342 até 1415. Foi um período importante para a Bengala, pois além de ter conseguido a sua autonomia local, diante da proposta conciliadora desse rei, emergiu uma cultura pacificadora que conseguiu promover

consensos entre as religiões Hinduísta e Islâmica. A proposta política era fazer com que, independentemente dos posicionamentos de crenças religiosas, todos se considerassem, acima de tudo, como bengalis.

Diante deste dado histórico da Bengala medieval pode-se constatar que o fato de ela tornar-se uma dinastia independente gerou uma “identidade aglutinadora”, onde foi possível reunir diferenças de crenças religiosas num único sentido de pertencimento coletivo. Ou seja, um mesmo “guarda-chuva” que assegurava na diversidade a unidade. O que foi isto senão uma estratégia política de manter e fortalecer o poder local diante do poder central indiano? Por isso, em um primeiro momento, não era oportuna a imposição radical da fé muçulmana aos bengalis para que perdurasse um espírito colonizador muito mais de coesão do que imposição. Evidentemente, isso ocorreu em uma primeira instância, pois, ao longo do tempo, a história dará evidências das disputas de poderes entre hindus e muçulmanos.

Entre 1410-1415 aconteceu uma revolução, uma guerra civil na Bengala. Os governantes remanescentes da casa hindu se revelaram e tentaram tomar o poder da dinastia muçulmana. Eles não foram derrubados por completo, mas conseguiram colocar no trono o filho de um hindu. Para isso acontecer, o novo rei teve que se converter ao Islamismo com o nome de Jalal al-Din Muhammad. Apesar de ter sido um rei muçulmano, Jalal al Din reinou misturando as duas culturas religiosas e, assim, praticou um tipo de proselitismo hindu e islâmico. Isso pode ser evidenciado diante dos remanescentes arquitetônicos de sua época, que enfatizavam uma concepção de espaço e formas ao estilo bengali. Outro detalhe foi a valorização da língua e literatura bengali, que veio preparar Bengala para o aparecimento de Caitanya. Ao mesmo tempo, Jalal al-Din se proclamava um califa do Islã enviando a Meca e Medina vultosas quantias de dinheiro para construções de mesquitas (Eaton, 1992: 169-170).

Quando Caitanya nasceu (1486), a Bengala passava por um novo período de mudanças de poder. O episódio da morte do filho de Jalal's al-Din fragilizou sua liderança e, por conseguinte, contribuiu com a subida ao governo de outra dinastia que contava com mais de sete reis no poder num regime de rivalidades, guerras e mortes. Diante desses desgastes por lideranças emergiu em 1493 a dinastia de Ala al-Din Husain Shan. Foi exatamente em seu reinado

que o movimento de Caitanya decolou, pois ele contou com o apoio e patrocínio da divulgação da literatura Vaishnava por parte de Husain e seu filho (Eaton, 1992: 172). Faz-se importante ressaltar que desde a Idade Média já havia, como até hoje, conflitos políticos e religiosos entre hindus e muçulmanos. Contudo, no período que Caitanya estava alavancando seu movimento, o seu maior adversário não foram os muçulmanos, pelo contrário, mas os brâmanes de culto, aqueles que se reconheciam brâmanes por hereditariedade, ou seja, hindus ortodoxos. Eaton (1992) abordou algumas razões sobre a represália dos brâmanes de casta ao movimento de Caitanya:

In their view, the whole *kirtana* tradition not only causes public disturbances, but lacked scriptural authority. Secondly, they accused Caitanya of identifying himself with God. Thirdly, that he had usurped from brahmanas their own monopoly over the use of *mantras*. And, finally, that his group was attracting followers from among the lower classes (Eaton, 1992:175).

Eaton (1992) também não concordou com alguns historiadores que afirmaram que o movimento de Caitanya foi uma oposição à dominação e imposição muçulmana na sociedade medieval bengali:

The point I'm making is that the Muslim of Bengal were willing to patronize Vaisnava holy men and there really didn't seem to be this overt prejudice that some historians try to reconstruct. Remember, a good deal of this Hindus vs. Muslim polemic is derived by twentieth-century scholars as they look back on the traditions of the sixteenth and seventeenth centuries. But you don't find this kind of hostility in the literature of the period. I think it's a later concoction, a fabrication by politically-motivated people (Eaton 1992:176).

Este dado teórico em Eaton (1992) vem dar evidências das articulações de narrativas que se fazem para “construir histórias”. Nos bastidores dessas construções remontam as bases para se estabelecerem as fronteiras de significados de identidades e sentidos de comunidades para que possa existir alteridades. Assim, os fatos passados tendem a ser reconstituídos como histórias para respaldarem, ou justificarem, os conflitos de soberanias por identidades e comunidades que são vividos no presente.

Essa mesma lógica, funcionando como uma relação de causa e efeito, foi constatada na história da formação da Gaudiya Vaishnava, que construiu, ao

redor das transformações da identidade de Caitanya, uma tradição. A seguir, será possível compreender as dinâmicas de modelos e moldes de tradições que, ao longo de um processo histórico, possibilitaram reabilitar, validar e ratificar a Gaudiya Vaishnava e a ISKCON como tradições Vaishnavas legítimas.

O Vaishnavismo Gaudiya possui como referência teológica a “identidade aglutinadora” do brâmane bengali Caitanya Mahaprabhu (1486-1533). Steven Rosen, que é um acadêmico e membro confesso do movimento Hare Krishna (ISKCON), definiu Caitanya sobre duas óticas. A primeira como um homem comum:

Caitanya Mahaprabhu was born on Friday, February 18, 1486. His birth name was Vishvambara Mishra, and he was later known as Nimai Pandita, and still later (after becoming a renunciant) as Caitanya Mahaprabhu. His place of birth was the simple village of Navadvipa, also known as Mayapura, West Bengal. (Rosen, 2004: 65).

Na segunda narrativa, Rosen baseou sua definição em hagiografias:

In the traditional hagiographies, of which seven are most prominent, Caitanya is viewed as Vishnu, the over soul, at least in the earliest texts. Gradually, the tradition shifted its perception, claiming that he was “more than Vishnu or one of many *avatars*”. Rather, he was a combined manifestation of Radha and Krishna, a unique dual incarnation of God in the mood of his own devotee. (Rosen, 2004: 62).

A expansão da identidade de Caitanya significando um sentido mais amplo que o próprio Vishnu e seu reconhecimento também como uma encarnação dual de Krishna e sua consorte Radha são os fundamentos raízes da tradição Gaudiya Vaishnava. Não existiria o Vaishnavismo Gaudiya e muito menos o conhecido movimento Hare Krishna (ISKCON) no Ocidente sem estes dois postulados básicos para fundamentarem estas respectivas tradições. Torna-se, então, premente procurar entender de que maneira a identidade de Caitanya foi transformada em Krishna. E, mediante esta transformação, como a Gaudiya Vaishnava e o movimento Hare Krishna (ISKCON) se firmaram enquanto modelos e moldes de tradições Vaishnavas. As palavras modelos e moldes são distinções que faço para demonstrar que não estamos falando de uma mesma tradição, mas de uma que utiliza a outra, ora como modelo, ora

como molde, para juntas se estabelecerem como tradições Vaishnavas autênticas.

Caitanya Mahaprabu não foi o criador do Vaishnavismo na Bengala, mas, indiscutivelmente, segundo Mukherjee (1995), foi ele quem deu vigor, força e revitalização ao culto a Vishnu – RadhaKrishna – no final do século XV e início do século XVI na Bengala Ocidental. Mesmo depois de sua morte, a vitalidade do seu movimento religioso se manteve intensa ao longo de três séculos, conforme Mukherjee:

He revitalized this faith which was in a wretched & degenerated condition due to social tyranny & tantric orgy before his advent. The people were tired of “tantric” esotericism. They were thirsty for diversion from action to emotion. They longed for a religion that would suit their mental temperaments and would act as a sort of ecstatic balm to their hearts. Caitanya was able to supply this and for that reason he was instantaneously acclaimed as a “messiah”, a prophet. Like all great religious leaders, Caitanya had to take recourse to spreading the contagion of “*bhakti*” through the effective medium of “*sankirtana* or community song” (Mukherjee, 1995: 72).

Faz-se importante destacar o termo com que Mukherjee definiu o movimento de Caitanya: “comunidade de canto” ou *sankirtana*. De acordo com o autor, o “cantar os nomes de Krishna (*sankirtana*)” nas ruas da Bengala tornou-se algo mais que uma efervescência temporária de alguns fiéis entusiasmados, logo, transformou-se numa procissão de centenas de pessoas, *nama sankirtana*. Algo similar a um movimento de massa popular. Como resultado, uma multiplicação massiva de pessoas convertiam-se ao vaishnavismo bengali. Foi desta maneira que “as ondas de devoção a Krishna propagaram-se pela Índia” (Mukherjee, 1995: 72).

O sentido de comunidade que contemplava um significado amplo para que todos se congregassem embalados pela sonoridade e a dança em locais públicos, sob forma de devoção a deus, tornou-se “marca registrada da identidade de Caitanya”. Conforme Mukherjee, Caitanya conseguiu a integração de pessoas de diversas religiões. Ocasionalmente, mesmo diante da diversidade, um pensamento igualitário de devoção a Krishna através de sua identidade:

Though, Caitanya started a neo-vaishnava movement by giving a new

interpretation to the old faith, the influence of the Vaishnava tradition on him was immense & varied. The Bengal Vaishnavism, as reconstituted by Sri Caitanya was both homogeneous and complex, and, while it may be related to the history of the growth and development of Vaishnavism in general, the dogmas & spiritual practices of Caitanyaism are no less component parts of the same. Caitanya fused the different elements of Vaishnavism extant in the country into a devotional fervour for Krishna. The followers of Caitanya gave it a form – perpetual and strong; but, none of them has succeeded in effecting the stamp of personality, so firmly put it by Caitanya. Caitanya's life became the 'norm', by which the songs about Radha & Krishna were interpreted (Mukherjee, 1995: 73).

Caitanya, segundo o próprio sentido de norma em sua tradição, abriu a possibilidade para muitas comunidades de fé definirem o que era a devoção a Krishna mediante as interpretações sobre a sua identidade. Por isso, refiro-me a Caitanya como uma “identidade aglutinadora” que conseguiu reunir diversas modalidades de significados por identidades e sentidos de comunidades em torno do seu nome. No entanto, tudo aquilo que é de sentido comum torna-se passível de se tornar difuso por significados. Desta maneira, fez-se necessário fundamentar hierarquias de critérios que procurassem criar maneiras para legitimar as comunidades consideradas como autênticas representantes do Vaishnavismo de Caitanya. A seguir, será possível perceber alguns critérios e como eles foram estabelecidos para sustentar as autenticidades dessas comunidades.

Em De (1942), o autor levantou uma reflexão a respeito das narrativas de vida de Caitanya que surgiram logo após a sua morte. Elas acabaram se tornando provas tangíveis para fundamentarem a formação de comunidades religiosas ao redor de sua pessoa:

A fairly large number of lives in Sanskrit and in Bengali came into existence not many years after his death; and they supply valuable materials not only regarding the details of his career, but also about the circumstances attending upon the growth of the movement he initiated, its method, its extent and its contagion. They reproduce the atmosphere and depict in vivid outline the attractive figures of the leading actors in the scene. As some of these works are contemporary records, they embody personal impression and knowledge, and in this sense they are truly historical (De, 1942: 26).

Ressalta-se aqui que tais biografias foram escritas em Sânscrito e em

Bengali. Percebeu-se conflitos entre aquelas escritas em Sânscrito com relação às biografias em Bengali. Ambas as línguas tinham seu valor, pois Caitanya tinha sido professor de Sânscrito e a sua língua materna era o Bengali. Por outro lado, o Sânscrito era falado pela grande maioria dos brâmanes hindus ortodoxos de sua época. Desse modo, a língua em que as biografias foram escritas tornou-se um critério que poderia classificar uma biografia como “mais ou menos aceitável como legítima”.

Nos estudos de Stewart (2010) constatou-se tal critério que privilegiava as biografias em Sânscrito como representantes de uma tradição mais erudita em contraponto às biografias escritas em Bengali consideradas como de vanguarda:

The scholasticism of Sanskrit with its array of sophisticated genres lends its ponderous authority to everything it touches; and even though the devotees had used Sanskrit from the group's inception, it inevitably contrasted with the vibrancy and inspiration of a new literary Bengali that was still searching for polished forms of expressions. In the extreme form of this opposition, we can envision tradition (Sanskrit) pulling against innovation (Bengali), the reifying tendency of a knowledge that succumbs to the standardizing power of its *brahmanical* institutionalization in rather stark contrast to a devotional experience that still exploring its own dimensions (Stewart, 2010: 18).

O surgimento de várias biografias logo após sua morte foi entendido como uma necessidade de se procurar perpetuar uma unidade diante da diversidade entre as comunidades que se consideravam seguidoras de Caitanya. O processo de legitimação de tais biografias permitiu que se construíssem “modelos de tradições Vaishnavas a la Caitanya”. Para existir a representatividade de um modelo sobre o outro fez-se necessário estabelecer critérios para legitimá-los. Um dos critérios estava voltado à língua em que tais bibliografias foram escritas. O Sânscrito e o Bengali representavam dois tipos de autoridades distintas: o Sânscrito conforme citou Stewart (2010), baseado em Pollock (1996), tinha um apelo social de expressar “algo como realmente real, que transcendia o que era mundano”. O poder de influência dessa língua era devido ao fato de ela carregar o classicismo histórico das tradições religiosas da Índia. O Bengali, na época de Caitanya, era considerado uma língua vernacular, com uma ênfase popular. Mesmo assim, possuía seu valor

por ser a língua materna de Caitanya e, também, pela capacidade de expressar com mais espontaneidade e simplicidade o sentimento de *bhakti* (devoção) a deus, que era o ensinamento principal de Caitanya. A missão dos biógrafos estava na incumbência de descrever o estado de devoção de Caitanya. Neste sentido, as biografias escritas em Sânscrito permitiam uma leitura mais racional. Por outro lado, aquelas em Bengali expressavam mais emotividade.

Conciliar descrições biográficas da vida de Caitanya entre o racional e o emocional foi o grande diferencial da tradição Gaudiya Vaishnava. Isto foi conseguido através da empresa de seis *Goswamis* (seguidores mais próximos de Caitanya) que analisaram as biografias existentes e empreenderam uma, em particular, que pudesse reunir textos em Sânscrito e em Bengali. Conforme Stewart (2010):

All of these biographies were popular, but the Sanskrit texts were never circulated to the degree of the Bengali compositions, whose legacies of manuscripts are astounding even today. The seventh and last biography of this period, however, was a hybrid text that mixed the two languages. Its extensive Bengali narrative was hung on a scholastic framework of copious Sanskrit citation and quotation, a Bengali tale self-consciously shored with the authority of the Sanskrit classics. It was deliberately composed to bridge the traditions; and it clearly succeeded in speaking to both worlds, for it is the only biographical text to have independent commentaries in Bengali and in Sanskrit. It was called *the Caitanya Caritamrta of Krsnadasa Kaviraja* (Stewart, 2010: 20-21).

A biografia escrita por Krishna dasa Kaviraja foi aquela que se tornou uma escritura teológica que veio fundamentar a tradição Gaudiya Vaishnava. O pesquisador Tony Stewart depois de ter participado juntamente com o professor Edward Dimock da edição e tradução para o Inglês da biografia de Caitanya escrita por Krishna dasa Kaviraja (1999) empreendeu outro projeto pessoal ao analisar tal biografia como uma “gramática” que conseguiu construir pontes entre as comunidades de tradições Vaishnavas em Sânscrito e em Bengali as quais se remetiam a “Caitanya como o próprio Krishna”. O autor considerou tal biografia como “a palavra final” que permitiu gerar um modelo de autenticidade e legitimidade de tradição Vaishnava:

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 (Stewart, 2010: 21).

Stewart (2010) apropriou-se da terminologia “gramática da tradição” para poder explicar como a partir das hagiografias e depois biografias de Caitanya se construiu uma norma para fundamentar a tradição Gaudiya Vaishnava. O termo “gramática” é tido como uma forma de se estabelecer um padrão que pudesse unificar diferentes maneiras de se professar a fé em Caitanya dentro de uma unidade. Não importava se tais comunidades Hare Krishnas fossem diferentes e nem consistentes entre si, mas, acima de tudo, elas deveriam ser coerentes ao que as unia. Ou seja, na crença conjunta que “Caitanya era Krishna”, conforme foi definido na biografia escrita por Krishna dasa Kaviraja:

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 *Vaishnava* 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 (Stewart, 2010: X).

Nesta reflexão não pretendo aprofundar-me na discussão sobre como conseguiram dar evidências para demonstrar que Caitanya seria a manifestação dual de Krishna e Radha. Na obra de Stewart (2010) encontra-se com profundidade argumentos sobre a construção acerca da divindade de Caitanya. O que me interessa, aqui, é ressaltar que a Gaudiya Vaishnava construiu sua própria norma afirmando ser “Caitanya o próprio Krishna” através da biografia escrita por Krishna dasa Kaviraja. Foi a partir do suporte desse discurso que esta tradição se consolidou como um modelo autêntico de tradição Vaishnava diante das outras. Em seguida, se poderá perceber através de uma entrevista com uma autoridade religiosa da ISKCON como os critérios das línguas, das biografias e da divindade de Caitanya tornaram-se

institucionalizados.

A entrevista com o *Swami* espanhol Yadunandana aconteceu ao longo de uma travessia pelo Caminho de Santiago. Foi um evento da ISKCON – Espanha – denominado “*padha yatra*”, que reuniu devotos de diversas partes da Europa com o intuito de peregrinar 200 km do Caminho de Santiago por 10 dias no período de 15 de julho até 26 de julho de 2011, data de chegada a Santiago de Compostela. Estive todo o tempo acompanhando este grupo de aproximadamente 40 pessoas. Yadunandana *swami* esteve presente no evento nos últimos dois dias, quando foi possível entrevistá-lo. Perguntei ao *Swami* acerca de sua compreensão sobre o movimento Hare Krishna e a ISKCON. Aqui seu depoimento sobre a conexão com Caitanya:

O movimento Hare Krishna se caracteriza pela conexão que tem com *Sri Caitanya Mahaprabhu*. (...) Hare Krishna é uma tradição mais antiga que *Caitanya Mahaprabhu*, mas *Caitanya* foi que reviveu e propagou o canto de Hare Krishna por toda a Índia e fez uma predição de que o canto de Hare Krishna, o santo nome de Deus, se propagaria por todo o mundo. Como a forma que ele cantava o santo nome de Deus era o mantra Hare Krishna podemos dizer que o movimento Hare Krishna começa a partir de *Caitanya Mahaprabhu*. Por que depois teve muitas ramas da árvore de *Caitanya Mahaprabhu*, assim descreve *Caitanya caritamrta* que é a biografia, podemos dizer a biografia sagrada mais importante dentro da tradição de *Caitanya*. Tem duas biografias mais importantes: *Caitanya caritamrta* de Krsna dasa Kaviraja goswami e *Caitanya Bhagavata* de Vridavana dasa Takur. *Caitanya caritamrta* tem um conteúdo mais acadêmico num sentido. Está escrito numa forma erudita. *Caitanya Bhagavata* é mais popular. Não significa que é menos importante, mas *Caitanya caritamrta* é uma obra filosófica, teológica, para os seguidores de *Mahaprabhu*.

Observou-se na fala do *Swami* um teor institucional, pois ele reproduziu o discurso que construiu a tradição Gaudiya Vaishnava, conforme já havíamos falado anteriormente. Em termos amplos, a revelação do conhecimento sobre “a identidade de Caitanya como Krishna”, a partir de sua biografia escrita por Krishna dasa Kaviraja, foi a base sobre a qual se engendraram os significados das identidades dos devotos e os sentidos das comunidades Gaudiya Vaishnava num princípio de unidade diante das diferentes comunidades que se remetiam a Caitanya na época. No entanto, o sentido de unidade somente se

consolidou quando existiu legitimidade. Para isso acontecer, enfatizavam lógicas que pudessem validar a autenticidade da tradição. Conforme mencionou o *Swami*, um dos critérios foi a erudição acadêmica da biografia escrita por Kaviraja *Goswami*. O outro foi a fidelidade de sua escritura por ter sido baseada em registros de pessoas que estiveram vivendo bem próximo a Caitanya:

A base são os escritos de dois associados feitos sobre a vida de Caitanya *Mahaprabhu*. A primeira parte de sua vida, Murari gupta. Ele escreveu um livro sobre isto. E depois tem os “Karachas” que são as notas do secretário pessoal de Caitanya Mahaprabhu, Svarupa Damodar Goswami. Com base nessas duas obras ele desenvolveu toda a história da vida. E depois na parte filosófica e teológica foi o contato com os seis Goswamis de Vrindavana.

Contudo, a parte teológica e filosófica do movimento foi desenvolvida a partir dos ensinamentos dos seis *Goswamis*. Importante destacar que a tradição Gaudiya Vaishnava surgiu a partir da empresa de seis brâmanes discípulos de Caitanya que viviam em Vrindavana. Foram eles que elegeram Krishna dasa Kaviraja para escrever a biografia que se tornou uma referência teológica para essa tradição. De fato, tal biografia tornou-se um princípio central para poder organizar dentro do padrão estabelecido pelos seis *Goswamis* o que era considerado como “o verdadeiro processo de devoção a deus a partir de Caitanya”.

Outro critério foi afirmar de maneira absoluta na biografia de *Kaviraja Goswami* que “Caitanya é o próprio Krishna”. No depoimento do *Swami* espanhol apareceu esta questão com algumas controvérsias:

Em *Caitanya Bhagavata* tem mais informações da primeira parte da vida de *Caitanya Mahaprabhu*. *Caitanya Bhagavata* já fala de *Caitanya Mahaprabhu* como deus. É uma obra anterior a *Caitanya Caritamrta*. Têm acadêmicos que falam de um desenvolvimento gradual [sobre a transformação de Caitanya em Krishna]. É uma aproximação muito ocidentalizada à tradição. É aproximar tudo desde o ponto de vista histórico, mas tudo isto tem muitas lacunas. Como a teoria da evolução. Têm muitas lacunas. (...) Existe um devoto que completou seu doutorado em Oxford, foi um discípulo de Prabhupada – Kenneth Valpey – (...) Ele naturalmente explora o que os acadêmicos dizem. Eu não entrei em detalhe, mas o que eu estudei um

pouco. Eu, do ponto de vista de um praticante e também no mundo acadêmico do Vaishnavismo Gaudya, não me convenci. Porque há obras. O próprio *Caitanya Bhagavata* já dá indício.

Até então, procurei demonstrar como se construiu o princípio da norma que estabeleceu a Gaudiya Vaishnava como uma tradição Vaishnava. A entrevista de Yadunandana *swami* corroborou, em partes, o que foi encontrado nas pesquisas dos acadêmicos De (1942) e Stewart (2010). Contudo, em seu último depoimento, ele declarou que existiram controvérsias sobre a divindade de Caitanya. Inclusive, sendo isto também reconhecido por parte de um membro da ISKCON que fez um doutorado em Oxford. Diante destas narrativas acerca de interpretações sobre o Vaishnavismo Gaudiya, a considerei como um modelo construído de tradição Vaishnava que não se esgota em si mesmo. Quero dizer que passaram a existir outros modelos e moldes de tradições Gaudiyas Vaishnavas que vieram a se estabelecer ao longo do tempo até surgir a versão ocidentalizada do movimento Hare Krishna (ISKCON), que, no início, transformou-se em um molde da tradição Gaudiya math.

3.2 – A contracultura norte-americana no século XX, Prabhupada e a ISKCON.

O Vaishnavismo Gaudiya se consolidou, aproximadamente, setenta e nove anos depois da morte de Caitanya (1533) mediante o proativismo de seis *Goswamis* que viviam em Vrindavana quando conseguiram legitimar a biografia de Caitanya escrita por Krishna dasa Kaviraja como uma escritura sagrada desta tradição.

Nas primeiras décadas do século XX, o Vaishnavismo Gaudiya começou a recuperar sua credibilidade teológica com Bhaktisiddhanta, mestre espiritual de Prabhupada (ISKCON). De fato, Bhaktisiddhanta já vinha sendo preparado por seu pai Bhaktivinoda Thakur a realizar severas críticas a esta tradição até chegar ao ponto de romper com o autoritarismo fundamentalista dos brâmanes da Gaudiya.

Em 1918, Bhaktisiddhanta tomou a ordem de monge renunciado (*sanyasi*) estabelecendo, assim, a Shri Caitanya Math, um monastério templo em Mayapur. No ano de 1920 ele fundou Gaudiya Math em Calcutá e com isso

conseguiu expandir suas atividades de pregações públicas e publicações de revistas sobre a consciência de Krishna (Sherbow, 2004).

A pluralidade das comunidades Gaudiya Vaishnavas, considerada por alguns pesquisadores como o “mundo Gaudiya Vaishnava”, possuía classificações segundo padrões institucionais que estavam atrelados ao lugar geográfico onde elas estavam sendo professadas. Conforme citou Brzezinski:

Three distinct institutional patterns thrived in each of these places. In Navadvipa and Gauda (Bengal), householder guru or *Goswamis* dynasties dominated; in Vrindavan, the eremitic style of asceticism became the dominant model; and in Puri, it was cenobitic monasticism, or the “math” (Brzezinski, 2004: 77).

Com isso, pode-se chegar à compreensão de que o padrão institucional monástico de comunidades em Puri foi adotado por Bhaktisiddhanta Saraswati quando ele concebeu a Gaudiya math como a “casa dos devotos”.

Importante mencionar que Bhaktisiddhanta não tinha um perfil ascético em buscar um total abandono e desconsideração do mundo. Pelo contrário, conforme comentou Brzezinski, ele foi um intelectual que se dispôs a dar continuidade à missão iniciada por seu pai, que era de racionalizar e modernizar o Vaishnavismo Gaudiya:

Bhaktisiddhanta Saraswati was both materially and spiritually advantaged as Bhaktivinoda Thakur’s son. He participated with his father in the publication of books and periodicals; on several occasions, he took extended trips with his father to important sites connected with Gaudiya Vaishnava history and accompanied him to Puri in 1901 after his retirement, where the two intended to live a life of devotional dedication together (Brzezinski, 2004: 81-82).

Em termos amplos, poder-se-ia considerar a Gaudiya math como um molde de tradição da Gaudiya Vaishnava que, em seu turno, transformou-se num modelo de tradição para o movimento Hare Krishna (ISKCON). Como comentei antes, Prabhupada teve como mestre espiritual Bhaktisiddhanta Saraswati e, por conseguinte, quando o *guru* imigrou para os Estados Unidos ele reproduziu o mesmo sentido de comunidades monásticas fechadas e auto-suficientes adotado por Bhaktisiddhanta. Ou seja, utilizando-se da publicação e distribuição dos seus próprios impressos para assegurar a manutenção

financeira e expansão das comunidades ISKCON. Na sequência, será possível verificar de que maneira este padrão de comunidades Vaishnavas se reproduziu no Ocidente.

A migração de Prabhupada da Índia para os Estados Unidos na década de 1960, segundo consta em sua biografia (Satsvarupa, 1986), foi com o propósito de “expandir a consciência de Krishna no Ocidente” a pedido do seu mestre espiritual Bhaktisiddhanta.

Conforme abordei acima, Bhaktisiddhanta seguiu um padrão institucional de tradição de vida monástica, o que induzia os fiéis a procurarem viver em torno da lógica do templo, quero dizer, residindo ou mantendo uma frequência diária aos templos. Outra questão foi quanto à forma de pregação (*sankirtana* e *harinama*) com o objetivo de imprimir, distribuir livros e revistas sobre a filosofia Vaishnava para angariar doações que pudessem sustentar os propósitos das comunidades.

Pode-se dizer que Prabhupada, ao migrar para os Estados Unidos, encontrou um terreno fértil para dar vazão “à missão que seu mestre espiritual lhe incumbiu”. Em 1965, nos Estados Unidos, ainda existia um clima de contracultura. Os primeiros discípulos de Prabhupada foram, preponderantemente, músicos e artistas que se interessavam por música transcendental e filosofia. Eles já tocavam instrumentos e praticavam meditação espiritual combinando com o uso de drogas. A proposta do guru indiano de meditar “bailando com a sonoridade de um mantra” prontamente atraiu o perfil desses jovens, considerados na época como “a periferia social”, pois eles representavam a oposição ao sistema norte-americano vigente, o “*american way of life*”.

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 (Satsvarupa, 1986). Foi a sua forma de pregar ressaltando por uma “vida simples, pensamento elevado e oposição ao materialismo” que, de certa maneira, convenceu esses jovens a transformarem-se em seus discípulos. Compreendi este momento como simétrico e oportuno para estabelecer uma negociação tácita entre Prabhupada e os jovens a fim de juntos estabelecerem a tradição Gaudya math

em solo americano.

De acordo com Rochford (1985), nos primórdios do movimento, Prabhupada percebeu que seus discípulos não estavam interessados em abandonar seus estilos de vida para “tornarem-se conscientes de Krishna”. Devido a isso, o guru indiano não tentou restringir de vez as atividades que envolviam ações não permitidas pela tradição que ele representava. Por exemplo, não os obrigou de vez a “parar de comer carne”, foi flexível quanto ao “uso de drogas”, à realização de “sexo ilícito” e a prática de “jogos de azar”. Em suma, os quatros princípios fundamentais que a tradição Gaudiya Math exigia dos seus membros no momento da iniciação espiritual. A grande maioria dos adeptos se manteve morando e trabalhando nas suas comunidades locais. Não era possível para todos viverem no mesmo espaço físico onde o velho guru morava. Alguns deles trabalhavam e faziam doações para ajudar com as despesas de alimentação e aluguel do lugar onde se abrigava o *Swami*.

Rochford (1985) constatou que na primeira fase do movimento o processo pela “consciência de Krishna” foi levado de uma maneira menos radical, sem muitos rigores quanto às exigências de profundas mudanças culturais. Essa flexibilidade mudou no momento em que se tornou possível acomodá-los em comunidades fechadas.

Além do estilo inicial mais flexível de Prabhupada, outra estratégia considerada foi o que se concebeu por “alternativo/exótico”. Tanto Prabhupada como os jovens contraculturais possuíam em comum um “teor alternativo e exótico”, contrastando com o contexto social da época. Os jovens, alguns considerados como “hippies”, e Prabhupada, um senhor de origem indiana, propondo um “estilo de vida oposto” ao que era visto como materialismo, tinham em comum características exóticas e alternativas que possibilitavam gerar uma referência por identidades similares – não iguais – diante do contexto social mais amplo.

A identidade de Prabhupada não possuía nenhum significado histórico antes do seu encontro com a contracultura americana. Quem seria Prabhupada sem a história da contracultura? Por outro lado, os jovens contraculturais encontraram em Prabhupada a história de uma tradição que lhes oferecia um sentido de coesão comunitária. Quero dizer, um lugar onde eles puderam caminhar unidos, num princípio social diferente e contrastante ao

“americanismo”. Pode-se acrescentar que foi uma solução para eles conciliarem seus “espíritos rebeldes embalados por uma cultura diferente”. Isso foi evidenciado em alguns livros sobre o movimento de Prabhupada, como, por exemplo:

Aqueles jovens desligados de seus antecedentes materialistas estereotipados e reunidos agora no *Lower East Side* de Nova Iorque eram o que por acaso, ou escolha, ou destino, tonar-se-iam a congregação de candidatos à lojinha do *swami* de *Kirtana* [Prabhupada] e orientação espiritual (Satsvarupa, 1986: 111).

A “lojinha” no *lower east side* de Nova Iorque foi considerada como o novo “lar” desses jovens e onde se ergueu o primeiro templo da ISKCON. Para a manutenção inicial do lugar, Prabhupada contava com ajuda, em forma de doações, dos frequentadores. Entendeu-se que havia a proposta de uma troca: Prabhupada ensinava-lhes uma “cultura diferente”, e os jovens ajudavam-no com as despesas básicas de aluguel, água, luz e alimentação. O que realmente contribuiu para que o movimento se expandisse em termos financeiros e para adesão de novos adeptos foi a distribuição dos impressos que Prabhupada traduziu do Sânscrito para o inglês. Tal atividade foi institucionalizada como o “*sankirtana* de Prabhupada” (Silveira, 2000).

Rochford (1985) constatou em suas pesquisas que o ritual de *sankirtana* estava classificado em três tipos de atividades: a primeira era o *harenam*, quando os seus discípulos saíam com o objetivo de pregar em locais públicos. Em teoria, deveriam pregar, cantar e dançar nas ruas, mas sem a distribuição de impressos. A segunda atividade era a distribuição de impressos que envolvia a troca dos impressos por doações de dinheiro. A terceira era o *picking*, que era uma atividade nos locais públicos onde os jovens “distribuíam” (aqui se qualificava como uma venda propriamente dita) qualquer produto, não necessariamente os impressos de Prabhupada, por dinheiro. Tais atividades eram entendidas pelos devotos, pelo menos em teoria, como uma forma estrita de “serviço devocional a Krishna”. O autor ressaltou que o *sankirtana harenam* também era utilizado para recrutar novos devotos, principalmente, num segundo momento quando o movimento de Prabhupada assumiu uma postura fechada, procurando isolar-se da sociedade mais ampla. A decisão de combinar a atividade de pregação com a coleta de dinheiro foi estabelecida

pelo *Swami*, pois ele não queria que seus discípulos dependessem de outros tipos de negócios que não fossem relacionados à “consciência de Krishna”. Assim, os seus seguidores estariam totalmente voltados para o sentido comunitário em prol da expansão do movimento Hare Krishna.

O resultado da negociação entre Prabhupada e os jovens contraculturais feito em nome da “consciência de Krishna” está descrito numa bibliografia do movimento:

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 (Satsvarupa, 1986:117).

Em Guerriero (1989) também se encontrou relatos sobre a expansão inicial do movimento de Prabhupada:

(...) 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 *maha* mantra e o disco alcançou as primeiras colocações na parada de sucessos da BBC de Londres (Guerriero, 1989: 72).

Nos anos iniciais da ISKCON, a competição entre os jovens era tão acirrada no propósito de distribuir os impressos de Prabhupada que ele instituiu medidas procurando mediar a distribuição dos livros com as obrigações ritualísticas a serem cumpridas no templo. Tal fato foi verificado na pesquisa de Silveira (2000) quando o autor disse que Prabhupada procurou fazer um meio termo, complementando o *sankirtana* com a adoração das deidades no altar do templo, o centro da vida cerimonial de todos os devotos de Krishna.

A conciliação entre a ação dos devotos nas ruas e o templo criava uma “ponte entre mundos”. Fazia-se importante voltar para o templo para ratificar as intenções dos devotos, ou seja, “toda a forma de serviço nas ruas era destinada ao templo, a Krishna”. Reflito, aqui, que o retorno ao templo depois do *sankirtana* possibilitava reafirmar suas novas identidades como devotos, digo, “endurecê-las” numa unidade comum que se diferenciava das outras pessoas não devotas. Em seus imaginários, eles não estariam trabalhando e reproduzindo a lógica capitalista, mas “pregando”, realizando “o serviço

devocional a Krishna.” Caso contrário, se não fosse por este intermediário simbólico da lógica do templo, eles estariam reproduzindo os ditames do sistema americano que diziam combater.

De fato, percebi que a pregação do *Swami* em prol de um novo sistema social, contrário ao materialismo americano, não existiu. Penso que foi o mesmo sistema, porém “vestido” com novos sentidos e significados de identidades e comunidades que permitiram mascarar “o velho sistema como um novo”. Quero dizer, das identidades de *hippies* e contraventores eles passaram a ser “devotos de Krishna”. “A distribuição de livros não era venda”. O ato de vender era o que alimentava o materialismo, algo que eles repudiavam. O fato de reunirem-se nos templos depois do *sankirtana* foi uma estratégia para desconfigurar a ação capitalista realizada nas ruas e reafirmar o sentido de que eles estariam pregando e praticando o serviço devocional a Krishna. Isso contribuía para fortalecer o significado da identidade de devoto e o sentido de comunidade Hare Krishna.

Retomando a questão da norma que definiu a tradição do movimento Hare Krishna (ISKCON), poderíamos sugerir que a identidade de Prabhupada tornou-se a própria norma. Da mesma maneira que Caitanya foi uma identidade aglutinadora para Gaudiya vaishnava, Prabhupada tornou-se para a ISKCON.

No cenário indiano, a abrangência internacional do movimento de Prabhupada conseguiu incorporar e incrementar credibilidade à tradição Gaudiya math na Índia que estava passando por um processo de descrédito institucional. Nesta lógica, a ISKCON passou a ser um padrão de referência para a própria Gaudiya math que era o seu modelo de tradição.

Diante do que foi exposto, passo a refletir sobre como foi entendido o termo tradição para o conteúdo da pesquisa. A questão aqui não é, unicamente, realizar um recorrido teórico sobre o termo, mas demonstrar a maneira como a tradição foi operacionalizada para construir e gerar autenticidades de identidades e legitimidades de comunidades religiosas.

Parto do pressuposto de que todas as identidades e comunidades religiosas surgem mediante o conhecimento de sua tradição. Em teoria, tal conhecimento sempre se reportará a uma continuidade de um passado que se “atualiza”, que se “inventa” e que se “seleciona”. Inclusive, estas são algumas

reflexões teóricas do que se considera ser uma tradição. Entretanto, todas elas estão em comum acordo em afirmar que uma tradição segue um “imperativo social” (Hobsbawn; Ranger, 1983, Handler; Linnekin, 1984, R. Williams, 1961, Hymes, 1975). Ou seja, a tradição se fundamenta num conhecimento passado para agregar valor e autenticidade a uma demanda social no presente.

Conforme estabeleci ao longo do texto, o conhecimento que sustentava a tradição Vaishnava foi construído a partir de uma lógica de modelos e moldes. O princípio universal de qualquer tradição Vaishnava é realizar o processo e serviço devocional a Vishnu, como “o deus manifesto no mundo”. Essa premissa permitiu que se pudesse identificá-lo no convívio social. Foi nesta lógica que a Gaudiya vaishnava se estabeleceu como modelo de tradição Vaishnava quando instituiu “Caitanya como o próprio Krishna na Terra”. Isso acabou se transformando em um princípio comparativo ao de Vishnu para viabilizar o surgimento de moldes de tradições Gaudiya.

Observou-se ao longo da história do Vaishnavismo Gaudiya que existiram outras comunidades que se utilizaram da mesma lógica para se fundamentarem em tradições. Cada uma delas foi aqui considerada como modelo e molde umas das outras para se institucionalizarem como uma tradição que representava “Caitanya como o próprio Krishna”. A identidade de Caitanya passou a ser um núcleo que aglutinava as comunidades como Gaudiya Vaishnava.

Cada molde de tradição procurou se estabelecer a partir de uma hermenêutica. Refiro-me a um sentido hermenêutico porque não foram tentativas de buscarem um novo significado de tradição Gaudiya, mas de realizarem, em cada época, uma (re) leitura de como tal tradição estava sendo vivida e, assim, promoverem respectivas atualizações interpretativas, porém, mantendo-se o mesmo princípio central.

A realização de uma atualização hermenêutica na Gaudiya Vaishnava existiu em decorrência dos “imperativos sociais” de suas épocas. Os seis *Goswamis*, Bhaktivinoda Takur, Bhaktisidhanta e Prabhupada viveram contextos sociais ímpares que, seguramente, vislumbraram distintas maneiras de se “olhar para a mesma coisa com olhos diferentes”. “Olhar de maneira diferente” é realizar a crítica. Isso significa procurar demonstrar no seu tempo que a tradição sempre funcionou, mas em decorrência de circunstâncias

pontuais tornou-se desgastada e, assim, foram propostas novas maneiras de melhorá-la. A proposta de uma nova abordagem da mesma tradição acabou se tornando até certo tempo um molde para manter a continuidade do modelo tradicional. Podemos verificar isso na interação entre a Gaudiya math e o movimento Hare Krishna (ISKCON).

Após a morte de Bhaktisiddhanta, a Gaudiya math passou por um período de descrédito teológico que acarretou cismas dentro da própria tradição. A partir do momento que o movimento Hare Krishna de Prabhupada se expandiu globalmente, este passou a ser um modelo de tradição para a própria Gaudiya math que antes era unicamente um molde dessa tradição. Quando Prabhupada conseguiu dar visibilidade para o mundo sobre o que era a tradição Gaudiya math, essa começou a retomar seu fôlego na própria Índia em função da notoriedade e credibilidade do movimento Hare Krishna (ISKCON) em nível mundial. Portanto, pode-se concluir que a Gaudiya math tornou-se um molde de referência a partir do movimento Hare Krishna (ISKCON) para sustentar sua autenticidade como tradição na sociedade indiana.

Na contemporaneidade, o movimento Hare Krishna (ISKCON), depois da morte de Prabhupada em 1977, vem passando pela mesma problemática de cismas internos de maneira similar ao que aconteceu com a Gaudiya math de Bhaktisiddhanta. Como resultado, formaram-se diversos moldes organizacionais de comunidades de devotos que não mais se reconheciam fazendo parte da ISKCON, mas como “seguidores diretos de Prabhupada” (Adami, 2005). Isso implica pensar que existe uma predisposição de se estabelecerem novos moldes de “comunidades Vaishnavas a la Prabhupada” a fim de serem reconhecidas como tradições à parte da ISKCON. Detalhe, neste contexto Ocidental, a oposição é frente a ISKCON, pois a Gaudiya Vaishnava dos seis *Goswamis* e a Gaudiya math de Bhaktisiddhanta ainda prevalecem como modelos de referências, tendo em vista que, hierarquicamente, são tradições mais antigas e fundadas na Índia.

A reflexão acerca do processo hermenêutico da tradição Gaudiya vaishnava levou-me a pensar sobre um tipo de interação intra-tradicional. Quero dizer que na interação entre as comunidades religiosas que compartilhavam uma mesma base de conhecimento tradicional surgiram

modelos e moldes da tradição Gaudiya para edificar uma unidade comum de tradição. Essas comunidades estariam falando sobre uma mesma coisa, mas atuando de maneiras distintas de acordo com suas interpretações locais. A forma como o conhecimento da tradição Gaudiya foi sendo organizado localmente permitiu que se estabelecessem moldes e, com o tempo, se transformassem em modelos de tradições. É neste sentido que o termo tradição é aqui utilizado muito mais como um processo operacionalizado nos respectivos contextos sociais do que uma terminologia a ser definida. Tal qual Pascal Boyer (1990), que entendeu tradição como algo que comunica ao longo da interação social:

In other words, tradition is conceived here as a specific type of communication, not in the restricted sense of a transmission of information, but rather as a type of interaction which modifies people's representations in a relatively organized way (Boyer, 1990: 109).

A concepção de tradição como um tipo de interação que comunica e que modifica a representação das pessoas de uma maneira relativamente organizada foi o que se observou ao longo do processo hermenêutico do modelo de tradição Gaudiya vaishnava. Assumindo, então, que uma tradição “fala” de suas próprias mudanças e transgressões, pode-se fazer uma analogia deste termo com uma “gramática”, seguindo o mesmo entendimento de Stewart (2010). Isso implica dizer que uma tradição não é uma gramática, mas uma relação de analogia funcional. Ou seja, para existir qualquer forma de tradição faz-se necessário assegurar autenticidade e legitimidade aos agentes sociais que a seguem. No momento que a consolidam como uma norma, a tradição passa a ser uma referência absoluta e incondicional de sentido de comunidades e significado de identidades.

Na sequência, através de duas observações participantes em templos da ISKCON no Brasil e na Espanha, será possível constatar de que maneira a tradição comunica suas transgressões e as adaptações que se fazem para adequá-la à sua gramática.

3.3 – Observando a ISKCON em Porto Alegre – Brasil.²⁶

A partir de uma entrevista realizada em 22/10/2004 com o devoto que exercia a função de guardião das deidades – *pujari* – foi possível constatar certa dificuldade para o templo de Porto Alegre conseguir se alojar num endereço mais estável.

No ano de 1984 a ISKCON tinha uma sede na Rua Tomas Flores número 331. Era um terreno com uma casa junto a um prédio. Uma residência grande, alugada, que conseguia abrigar até 35 moradores. A casa era mantida pela comercialização de livros e incensos realizada por aqueles que ali viviam. Às vezes, ocorriam doações de membros mais antigos e de alguns habituais frequentadores dos festivais de domingo, mas em valores pouco significativos diante dos gastos fixos que se deveriam pagar mensalmente. O fato de o templo contar, quase que unicamente, com o dinheiro das vendas dos livros e incensos para a sua auto-sustentação trazia uma desconfortável oscilação financeira. Em certos momentos, havia uma grande arrecadação de dinheiro e em outros falta de recursos até para as necessidades básicas (aluguel, água, luz e alimentação).

Em tempos de “alta coleta”, a comunidade procurava mudar para casas maiores com o objetivo de comportar mais adeptos e, assim, promover a expansão “da missão de Prabhupada”. Quando a arrecadação não correspondia às expectativas mínimas para manter tal lugar, eles voltavam para o antigo endereço na Tomas Flores. Estas mudanças de endereços ocorreram várias vezes no período de 1986 a 1989 dentro do mesmo bairro em Porto Alegre, o Bairro Bom Fim. No mesmo ano de 1989, o templo mudou-se para uma região mais afastada do centro da cidade, para o bairro Teresópolis. Neste novo local, o aluguel era mais barato e havia uma “terrinha com um galpão”, onde eles construíram duas “casinhas de madeira pré-fabricadas”. Teresópolis é um bairro muito afastado do centro, de difícil acesso e também um lugar pouco seguro, com riscos de roubos e assaltos. No período em que o templo esteve nesse bairro houve uma redução drástica da presença dos membros residentes e visitantes. Isso veio acarretar a diminuição de recursos financeiros para se manter o templo neste local. A solução foi voltar para o

²⁶ Ver Adami (2005).

antigo endereço da Tomas Flores. O templo ficou nessa rua até o final de 1999 e depois foi transferido para umas terras localizadas nas proximidades da cidade de Igrejinha/RS. Comentavam-se que tais terras eram de propriedade da ISKCON. Essa região está localizada fora de Porto Alegre, numa zona mais rural. A mudança para Igrejinha esfriou mais ainda a perspectiva expansionista da ISKCON no Rio Grande do Sul, pois este local foi considerado também de difícil acesso tanto para aqueles que frequentavam o templo como para aqueles que nele residiam.

Cabe aqui fazer uma distinção dos bairros onde se alojou o templo no sentido de relacionar o lugar com o perfil de identidade dos devotos e dos frequentadores do templo. Tanto na cidade de Igrejinha como no bairro de Teresópolis em Porto Alegre eram lugares afastados de um suposto público de pessoas que pudessem ter interesse em visitar um templo Hare Krishna. Diferentemente para o bairro Bom Fim, que já era considerado por um senso comum como um bairro boêmio, um lugar alternativo da cidade, onde residiam e transitavam diferentes perfis de pessoas, desde famílias, pessoas de idades avançadas, estudantes, músicos, artistas, intelectuais, juntamente com usuários de drogas, traficantes e presença de prostituição masculina e feminina. Entendi que o templo se fixou melhor no Bom Fim por ser um bairro que abrigava uma atmosfera “contracultural”. Ou seja, reproduzia o mesmo cenário social que alavancou o movimento Hare Krishna na década de 1960 nos Estados Unidos. Por ter nascido e vivido em Porto Alegre, posso afirmar que o bairro Bom Fim é um lugar que possui uma identidade singular em relação aos outros bairros da cidade.

Revejo, aqui, o conceito de identidade urbana relacionado como uma unidade a um pensamento comum. Neste caso do bairro que abriga diferentes tipos de pessoas envolvido por um “rótulo guarda-chuva”, que exprime alternatividade, intelectualidade e marginalidade. Não quero dizer, com isso, que todas as pessoas do Bom Fim sejam reconhecidas a partir de tais etiquetas sociais, mas de alguma maneira tais rótulos permeiam o imaginário dessas pessoas e geram vínculos por identidades. Mesmo que a pessoa não se encaixe em nenhuma dessas classificações. Quando digo unidade, refiro-me à disposição que o indivíduo e/ou coletivo têm de se unirem a algo que lhes

é comum. Podendo ser a um lugar, uma ideologia, a grupos de pessoas ou diferentes tipos de instituições sociais. Penso que a busca de significados de identidades tem a ver com unidade. Ao contrário da teoria filosófica clássica, que diz ser identidade uma busca por igualdade (Hartnack, 1987). Logo, suponho que não é a igualdade que sustenta uma identidade, mas o quanto as pessoas são capazes de se unir e identificar-se a pensamentos coletivos. De certa maneira, elas não querem ser iguais, mas estar unidas. Neste caso, o pertencimento não é uma questão de ser, mas de se imaginar como parte, mesmo não sendo.

O retorno das deidades da cidade de Igrejinha para o bairro Bom Fim foi atribuído ao empreendedorismo de dois devotos: Jamdasi e Jagdasa. Jamdasi era uma devota que não conheceu a lógica de vida em templos, mulher independente que trabalhava para sustentar a si e à sua filha. Jagdasa era um devoto que tinha nacionalidade uruguaia, viveu em templos no Brasil e em outros países da América Latina e desenvolvia negócios de compra e venda de produtos indianos.

No ano de 2000, Jamdasi já tinha seu restaurante vegetariano em Porto Alegre e Jagdasa buscava expandir os seus negócios com vendas de produtos indianos. Ambos estavam insatisfeitos com a situação do templo em Igrejinha, tanto pela sua localização distante como pela impossibilidade de se oferecer “um bom serviço devocional às deidades”. A partir disso, os dois resolveram alugar uma casa na Rua Santa Terezinha no bairro Bom Fim e trazer o templo para este endereço. Para este lugar, Jamdasi transferiu seu restaurante chamado de Govinda e Jagdasa a sua loja. O propósito era que cada um desenvolvesse seus respectivos negócios e pudessem dividir as despesas de manutenção do templo. Isso eliminaria de vez a dependência instável da comunidade dos devotos para sustentá-lo. A responsabilidade maior pela “manutenção das deidades” estava centralizada nas mãos de Jamdasi e Jagdasa. O templo ficava alojado num espaço menor da casa, o que restringiu a possibilidade de se ter devotos residentes. Outra diferença foi que neste novo lugar o templo passou a existir através da iniciativa de dois devotos em particular. Não tinha sido um projeto que levasse a cabo algum representante da ISKCON. Meu informante me comentou que anteriormente as casas eram

alugadas por devotos, porém sob a orientação de um corpo administrativo da ISKCON. A regra de abertura de novos templos era alugar uma casa, estabelecer uma hierarquia distinguindo as funções por cargos desde o presidente do templo, secretário, cozinheiro, o *pujari* (guardião das deidades) e os devotos que deveriam sair às ruas para “distribuir” livros e incensos para ajudar na manutenção da comunidade.

A parceria entre os devotos empreendedores teve duração de menos de um ano. A dona do restaurante resolveu alugar sozinha outra casa maior, de esquina, na mesma rua, e transferiu seu restaurante e o templo para este lugar. Segundo comentários de um devoto informante, o motivo da dissolução da sociedade foi atribuído a discordâncias entre Jagdasa e Rasananda *swami*, um monge renunciado que era o secretário do corpo administrativo da ISKCON (GBC) da região sul do Brasil. Na época da pesquisa, mesmo depois da dissolução da sociedade com Jamdasi, Jagdasa permaneceu frequentando o templo. Porém, ele alugou uma pequena sala, próximo ao templo/restaurante, para ministrar cursos e palestras sobre escrituras védicas. Entendi tal fato como uma tentativa de criar um centro cultural indiano paralelo ao templo. Quero dizer que haveria opções de se frequentar o templo e o espaço criado por Jagdasa. Interpretei isso como uma estratégia sutil de se procurar estabelecer um cisma dentro da comunidade de devotos. Como ele não estava em conformidade com o secretário da ISKCON, este novo lugar seria a possibilidade de ele se expressar de acordo com o seu entendimento sobre a tradição.

No ano de 2002, a irmã da dona do restaurante abre no mesmo local a lancheria Govinda. O que veio a compor a mistura de dois comércios de uma mesma família e o templo da ISKCON. O restaurante e a lancheria conseguiram despontar com grande êxito nas vendas de alimentação vegetariana. Aos domingos costumava haver filas para ser atendido. Em função da prosperidade dos negócios, escutavam-se alguns comentários por parte de alguns devotos de que “o sucesso do restaurante e da lancheria era porque as deidades estavam ali” e que “não seria justo que somente uma família de devoto se beneficiasse da graça de Krishna”.

Ao longo de um contato diário com a comunidade de devotos, pude perceber a formação de grupos lutando por seus interesses e conveniências pessoais. Foi aí que constatei que religião era algo eminentemente social. Antes de entrar no campo de pesquisa, tinha uma ideia de religião como uma opção de caminho para existir que destoava dos impasses da vida cotidiana. Em especial, o movimento Hare Krishna, que se dizia pertencer a “outro tipo de cultura, a cultura védica”. A experiência diária junto aos devotos desconstruiu o teor romântico que depositava sobre a religião e me lançou para um olhar mais crítico para enxergar naquele microcosmo nuances da vida em sociedade sobre o viés da religião. Admito que tal desconstrução estimulou-me mais a pesquisá-la profundamente.

Encontrei três grupos de autoridade e liderança no templo de Porto Alegre: o conselho administrativo, o corpo institucional da ISKCON (GBC), representado por dois monges brasileiros tidos como renunciados – Paramgati swami e seu secretário para região sul Rasananda swami – e a congregação dos devotos. A congregação dos devotos era composta por membros antigos e aqueles que estavam em fase de conversão. Juntamente a eles, havia os frequentadores habituais que não queriam se converter, mas consideravam-se simpatizantes e “amigos de Krishna”. No caso de Porto Alegre, organizou-se, informalmente, um conselho administrativo para atuar como um mediador entre a congregação e os representantes da ISKCON. O conselho foi composto pela dona do restaurante, sua irmã e seu marido e o guardião das deidades – o *pujari*, que era o único devoto que foi autorizado a morar no local para poder atender às demandas de serviços às deidades.

De forma diferente, verifiquei no templo de São Paulo que o conselho foi constituído oficialmente num documento registrado em cartório²⁷. Neste documento constava uma hierarquia de cargos e funções estabelecendo as diretrizes da gestão administrativa e financeira do templo. O meu informante no templo de Porto Alegre disse que eles não iriam oficializar um conselho em cartório porque a dona do restaurante não queria. Segundo ela, tal formalidade iria fazer com que o seu restaurante se tornasse juridicamente um templo da

²⁷ Ver Anexo 1: Estatutos da Abhav.

ISKCON. Algo que não era de seu agrado, pois, acima de tudo, “aquele local era um negócio comercial privado da sua família”.

Mesmo não tendo um lugar próprio para estabelecer um templo, a ISKCON possuía liderança e autoridade no local por causa das deidades que estavam ali. Em uma publicação oficial do movimento, constava que as deidades do templo de Porto Alegre estavam no Rio Grande do Sul há mais de 20 anos e que foram trazidas da Índia por Rasananda *swami*²⁸.

As deidades incorporavam um papel simbólico de possibilitar o compartilhamento de um sentido comum entre os devotos. Elas representavam um eixo aglutinador que promovia a união entre os diferentes devotos. No entendimento da comunidade, “as deidades eram a manifestação de Krishna no altar”. Quem as legitimou, ou melhor, as potencializou como uma manifestação divina foi o *Swami* Rasananda mediante uma cerimônia oficial chamada de “cerimônia de fogo”²⁹. Com isso, o *Swami* tornou-se o responsável pelas deidades e, por conseguinte, uma autoridade diante da comunidade Hare Krishna de Porto Alegre. Dentro de uma escala hierárquica, acima de Rasananda *swami*, encontrava-se Paramgati *swami*, que era um representante internacional (GBC) que, na época, comandava os templos da ISKCON no Brasil, Portugal, Espanha e França.

Em uma reunião de Paramgati *swami* com a congregação de devotos de Porto Alegre, da qual fui convidado a participar e a gravar o conteúdo, ele deixou bem claro que as “deidades eram de propriedade da ISKCON”:

(...) é comum encontrar em vários lugares do Brasil e do mundo centros culturais ou templos próximos ou junto a lojinhas e restaurantes vegetarianos, mas “deidades oficiais” residindo num espaço particular de uma devota é algo inusitado. Mesmo assim, não é por causa disto que se desconsidere o local como um templo da ISKCON. É a ISKCON porque suas deidades estão aqui!

É possível encontrar deidades “não oficiais” (*murti*) nos chamados centros culturais de cultura indiana. Elas são deidades que ainda não foram

²⁸ Ver Anexo 2: Boletim informativo do Brasil – yatra – ano I – Setembro/2004.

²⁹ O pesquisador Silva da Silveira (2000) descreve com mais detalhes o que é uma cerimônia de fogo: ela é feita tanto para instalar deidades quanto para fazer as iniciações de novos integrantes, realizar casamentos, batizados.

instaladas por uma autoridade da ISKCON. Mesmo assim, tanto as deidades como as *murtis* têm seu valor agregado na vida dos devotos. Elas representam um sentido para que eles possam praticar a devoção a Krishna. Silveira (2000) abordou em seu estudo que todo culto dos seguidores de Krishna organizava-se na crença de que as deidades eram “pessoas”, “pessoas espirituais” e, portanto, fazia-se necessário uma atenção especial a estas “potências divinas” nos altares dos seus templos. Para os devotos, “adorar as deidades significa ter toda a dedicação e preocupação por elas como se estivéssemos cuidando de um ente querido”, comentou o *pujari* oficial do templo de Porto Alegre. A devota, irmã da dona do restaurante, também falou sobre a importância das deidades:

As deidades têm o poder de escolha na comunidade. Tudo deve ser feito com a máxima dedicação e cuidado, porque, caso elas não gostem do lugar e o que estão oferecendo como serviço devocional, elas procuram outro lugar, fazem um arranjo para mudar.

A devota referiu-se desta maneira para justificar o fato de as deidades terem mudado de lugar várias vezes e terem se instalado e se fixado até hoje no restaurante/templo/lancheria. Querendo dizer que elas teriam escolhido este lugar e estavam satisfeitas até então.

Em certo sentido, as deidades exercem um “poder sagrado” na comunidade. Elas são consideradas como uma realidade absoluta e incontestável: “é a presença de Krishna no altar”. Isso é o que vem agregar, definir e manter o significado das identidades dos devotos. Como já comentei anteriormente, identidade é algo que se apreende como uma posse e se luta em prol dela também. Por conseguinte, o objeto que está passível de significar identidades torna-se uma instância nas disputas de poderes. Portanto, a foto abaixo das deidades no templo de Porto Alegre vem evidenciar a hierarquia de poderes que deveria ser respeitada pela comunidade de devotos.



Deidades do templo ISKCON de Porto Alegre.
Foto: Vitor Hugo - Março/2002.

O altar estava dividido em três níveis. Na parte inferior, entendido como mais próximo do solo, verificou-se a linhagem dos “mestres espirituais” (*gurus*) que são os propagadores do movimento Hare Krishna a partir de uma cronologia histórica. Chamo atenção para a estátua de Prabhupada, considerado como o *guru* que “trouxo a consciência de Krishna do Oriente para o Ocidente”. A primeira foto ao lado direito da imagem de Prabhupada são os seis goswamis, que foram aqueles que iniciaram o processo de institucionalização do movimento Hare Krishna na Idade Média em Vrindavana na Índia. Eles formaram a origem da tradição (Gaudiya Vaishnava), de que fazia parte Bhaktisiddhanta Sarasvati e, logo, este veio a fundar a Gaudya math, a tradição que iniciou Prabhupada no movimento Hare Krishna. A foto de Bhaktisiddhanta, é a primeira que está ao lado do Swami. Todas estas pessoas são núcleos de significados de identidades que conseguiram agregar diferentes sentidos de comunidades de Krishna em suas respectivas épocas.

No segundo nível do altar, há uma imagem de Caitanya e seu discípulo mais próximo (Nityananda). Caitanya e Nityananda representavam uma analogia simbólica da manifestação de Krishna como o vaqueiro e sua consorte Radha. Caitanya assumiria o humor feminino de Radha. Na parte superior estão as três deidades, Jaganatha, Baladeva e Subhadra. Tais deidades são réplicas das deidades gigantescas que estão no templo da cidade de Puri no estado de Orissa, na Índia. É narrado na história do

movimento que Caitanya, quando frequentava este templo e se colocava em frente às deidades, chorava, desmaiava e caía em êxtase³⁰.

Analisando a partir de uma lógica de referência que pudesse organizar a hierarquia de poder num templo Hare Krishna, diríamos que o *pujari*, o sacerdote brâmane que mantém contato direto com as deidades no altar, possui um poder de barganha significativo junto à comunidade dos devotos. Porém, isso permite que seja “vigiado”, pois ele é considerado como o “guardião da fonte de inspiração para aqueles que se identificam como devotos de Krishna”.

Já foi mencionado que o *pujari* de Porto Alegre fazia parte do conselho administrativo junto com a família que empreendia negócios no local. Desta maneira, o conselho administrativo pode ser visto, também, como uma instância de poder relevante, pois o *pujari* exercia um poder simbólico por atender as deidades e a família por mantê-las financeiramente. Além disso, observei que ele recebia um salário mínimo por viver no local e prestar serviços às deidades, conforme constava em um balanço mensal publicado sobre as contas do templo.

No período em que realizei o trabalho de campo no templo de Porto Alegre (Fevereiro/2003), junto com o *pujari* oficial havia outro brâmane que também morava no local. Isso foi uma concessão feita pela dona do restaurante para ele ajudar, temporariamente, os serviços às deidades. No caso, eu também tive que pedir a ela uma autorização para morar no templo por um mês para, assim, realizar minha pesquisa. O relato etnográfico realizado veio dar evidências sobre os serviços às deidades e os jogos de poderes que estavam ao seu redor.

Os serviços às deidades iniciavam às 03h30min da manhã quando os *pujaris* acordavam. Eles tomavam banho, preferencialmente frio, o que significava uma disciplina de austeridade. Vestiam as “roupas devocionais”, que para os homens eram chamadas de *doth*, um pano de algodão, parecendo um lençol, arrumado na cintura como uma calça. Existia uma classificação de

³⁰ Fonte de consulta na internet: http://www.vaisnavi.net/pasatiempos/flash_caitanya.htm - pesquisa em 25/06/2011.

cores quanto ao uso do *doth* para indicar a “posição espiritual do devoto”: os de cor branca eram usados pelos brâmanes *vanaprahstas*, os pais de família, podendo morar ou não em templos com suas famílias; os de cor alaranjada eram para os estudantes celibatários, os *brahmachari*. Geralmente, aqueles que moravam no templo saíam às ruas para distribuir revistas, livros e incensos para arrecadar dinheiro para o templo. O *doth* de cor rosa era para os *swamis*, os monges renunciados, que acabaram se tornando autoridades religiosas da ISKCON. Para as mulheres, as roupas devocionais eram os *sarees*. Um corte de tecido único de algodão ou seda que serve como saia e ainda para cobrir a cabeça, quando elas estão no templo em frente às deidades. Importante ressaltar que somente no Ocidente tais indumentárias são consideradas como “roupas devocionais”. Na Índia, o *doth* e o *saree* são roupas indianas que eles usam no seu dia a dia, independentemente se estão num templo ou na rua. Isso demonstrava a apropriação de um hábito e costume ordinário da Índia transformado em um hábito e costume religioso no Ocidente. Tal atuação religiosa por parte dos devotos brasileiros foi entendida como uma necessidade de validar a tradição no Ocidente ao procurar reproduzir um hábito e costume ordinário da Índia. Os hábitos e costumes indianos tornaram-se, assim, uma referência de sentido coletivo para respaldarem a demonstração de uma “cultura de devoção a Krishna”. No capítulo anterior, no depoimento de Acharyadeva, isso foi melhor explanado.

No horário das quatro horas da manhã, as deidades deveriam ser “acordadas”. Em seguida, eles serviam uma preparação de mel, iogurte e um doce. Já existia uma prévia definição sobre o padrão mínimo dos tipos de alimentos que deveriam ser servidos para as deidades nos horários das refeições. Isto foi uma prerrogativa definida pelo representante do GBC e o seu secretário. Um dos *pujaris* me comentou que as deidades de Porto Alegre eram “deidades mais misericordiosas”. Querendo dizer que elas aceitavam menos variedades de “preparações” nas suas refeições.

Até as 07h30min, o horário de abertura do altar, um *pujari* se responsabilizava pelo banho e ornamentação das deidades, procurando expressar beleza e opulência. O outro *pujari* preparava o desjejum, que era composto por três tipos diferentes de frutas, mel, iogurte e suco. Eram duas

bandejas com quantidades iguais de pratos. Este trabalho e o processo ritual se repetiam durante todo o dia nos respectivos horários das refeições.

Ao meio-dia, era preparada a comida para o almoço das deidades. No caso específico do templo de Porto Alegre, foi aberto um precedente quanto à preparação desta refeição. Conforme é estabelecido, em termos de um padrão aceitável para as deidades, a cozinha do templo deveria ser exclusiva para atender as deidades e o seu acesso deveria ser restrito unicamente aos *pujaris* e seus ajudantes. No templo de Porto Alegre, havia uma pequena cozinha para atender a esta exigência, todavia não existia espaço físico no local para comportar muitos auxiliares de *pujaris* que pudessem estar ali para ajudar a preparar as refeições. Para resolver tal impasse, o secretário do representante do GBC autorizou, a pedido da dona do restaurante, que a comida servida no horário do almoço para as deidades poderia ser feita por ela na cozinha do seu restaurante. Em teoria, a tarefa de cozinhar para as deidades deveria ser restrita ao *pujari*, mas neste contexto foi a dona do restaurante que a preparava em sua cozinha.

Jamdasi comentou a respeito que seguia todas as exigências do processo de purificação que era exigido. “Não provava os alimentos quando estavam sendo cozidos” e os seus empregados, que trabalhavam com ela, não tinham permissão de tocar na comida que estava no fogo”. A razão disso é que unicamente os iniciados no movimento Hare Krishna teriam o direito de cozinhar para as deidades. Outra característica da etiqueta ritualística dizia que qualquer pessoa ao entrar na cozinha do restaurante durante a preparação do almoço deveria lavar a boca como um “sinal de purificação”.

Este acordo com Jamdasi, que transgredia normas preestabelecidas, favoreceu todas as partes envolvidas. Por parte do representante da ISKCON lhe asseguraria um “nível de opulência ao serviço às deidades”. Ou seja, era a possibilidade de se “oferecer às deidades uma variedade maior de pratos”. Isto era um requisito a ser considerado como um “bom padrão de serviço devocional”. Pelo lado da dona do restaurante, isso era considerado como “um lucro de capital simbólico”, pois ela estaria “cozinhandando diariamente para Krishna e oferecendo aos seus clientes do restaurante alimento bento”. No linguajar dos Hare Krishna, tal alimento é denominado *prasadam*, que significa

os restos de comida oferecida às deidades e depois compartilhada junto à comunidade de devotos. Neste caso, “os restos de comidas de Krishna” eram vendidos para os clientes do seu restaurante. Ouvia-se dizer entre os devotos, sob forma de fofocas, que o restaurante só tinha êxito por causa disso: “era uma misericórdia de Krishna oferecida à dona do restaurante por ela cozinhar para as deidades”.

Todos os dias por volta das 11h00 horas, o *pujari* deveria descer com suas bandejas comportando cada uma 12 recipientes de inox. Ali seriam colocadas as variedades de alimentos preparados na cozinha do restaurante. Ao meio-dia, o monge guardião das deidades abria o altar e oferecia a comida acompanhando com o balbuciar de mantras, cânticos e incensos. Em seguida, ele devolvia as bandejas para o restaurante e as comidas contidas em cada um dos recipientes eram misturadas no *buffet* para serem comercializadas.

No período da tarde, por volta das 17 horas, iniciavam-se de novo os serviços. Novamente, o *pujari* repetia todo o “processo de purificação” para poder entrar na cozinha e preparar o jantar para as deidades. O alimento para o jantar era mais simples, com menos preparações. Abria-se o altar, faziam as oferendas e esperavam 15 minutos para que “elas pudessem comer”. Para toda abertura de altar havia uma cerimônia de *puja*, adoração, em que se oferecia um alimento correspondente a sua hora. Eles balbuciavam mantras, cantavam e dançavam para as deidades. No período do jantar, logo depois que recolhiam as bandejas, era oferecido a cada uma das estátuas do altar um copo de leite. Era o último alimento do dia.

Questionei os *pujaris* sobre o que significava “despertar e colocar as deidades para dormir”. Eles me explicaram que era uma cerimônia onde se recitava mantras em Sânscrito para despertar ou adormecer as “potencialidades espirituais” alojadas em cada uma das estátuas no altar. Em todas as cerimônias havia trocas de roupas, inclusive à noite, quando as “deidades eram vestidas para dormir”. Existiam três critérios mínimos importantes que os *pujaris* deveriam seguir durante os seus serviços às deidades: a limpeza, a pontualidade e a opulência. Segundo eles, “isso era o mínimo que se deveria seguir para deidades menos exigentes”, que era o caso das deidades do templo de Porto Alegre.

O serviço às deidades se demonstrou extremamente cansativo e ocupava, praticamente, o dia todo do *pujari*. Cansaço que se acentuava no período das 14 horas até às 17 horas, pois eles ainda ficavam envolvidos com a limpeza do templo e com a preparação de guirlanda de flores naturais que as deidades deveriam usar para abertura do altar pela manhã. Os devotos *pujaris* que se predispunham a realizar este tipo de serviço no templo teriam que abdicar parte de sua vida pessoal para poder cumprir os padrões de serviço devocional exigido pelo representante do GBC.

Além da exigência quanto ao cumprimento de um padrão de serviços às deidades, era exigido também que esta pessoa cumprisse, rigorosamente, os quatro princípios básicos estabelecidos para se tornar um devoto Hare Krishna, principalmente aquele que diz para “não praticar sexo ilícito”.

O relato acima permitiu vislumbrar lógicas de autoridades e poderes a partir dos “serviços às deidades” no templo Hare Krishna de Porto Alegre. Rasananda *swami*, secretário regional da ISKCON, era a pessoa que se responsabilizava para fazer com que se cumprisse um padrão aceitável institucionalmente. Nesse sentido, ele era considerado uma autoridade religiosa local. A dona do restaurante e sua família que ali empreendiam negócios se posicionavam diante do *Swami* buscando encontrar uma maneira mais conveniente que pudesse conciliar os interesses do seu negócio com a demanda de serviços no templo. Isso foi entendido como uma relação de compartilhar poder com o secretário: as deidades poderiam estar no espaço do restaurante, sem preocupação de custos de sua manutenção, todavia deveria haver uma contrapartida que pudesse assegurar algumas transgressões para atender as conveniências dos donos do lugar. O *pujari*, mesmo recebendo um salário mínimo para realizar tais serviços com direito a residir no templo, também barganhava poderes sobre o secretário e a família da dona do restaurante. Para o templo funcionar, eles necessitavam de um devoto *pujari* que estivesse disponível a comprometer-se e dedicar grande parte do seu dia para este serviço. Tamanha disponibilidade e dedicação não era fácil de encontrar na comunidade de devotos. Pelo lado da dona do restaurante, ela não estava de acordo em permitir que um devoto desconhecido ficasse

morando no espaço do seu restaurante. Naquele período, o *pujari* que estava no templo era amigo pessoal da família da dona do restaurante.

A seguir, dando continuidade à análise, descreverei um conflito que envolveu questões sobre autoridade, poder e tradição ocorrido entre o *Swami* representante do GBC, o *Swami* secretário da ISKCON da região sul com o conselho administrativo e a congregação de devotos.

Durante o período em que estava realizando a pesquisa sobre a vida cotidiana do templo havia, além do “*pujari* oficial”, um “devoto visitante” considerado como um brâmane, pois já havia recebido a sua segunda iniciação na hierarquia do movimento Hare Krishna³¹. O “devoto visitante” era amigo da família da dona do restaurante. Ele estava de passagem por Porto Alegre em direção ao litoral, quando resolveu visitar o templo para “ver as deidades”. Nesta visita, o “*pujari* oficial” pediu a ele que permanecesse uns dias no templo para substituí-lo em suas obrigações. Prontamente, o “devoto visitante” aceitou, pois, segundo ele, “realizar o serviço devocional diretamente para Krishna (as deidades) era um êxtase”. A dona do restaurante concordou que ele ficasse uns dias morando no templo para ajudar nos serviços às deidades.

O “devoto visitante”, apesar de ser um brâmane, não tinha um estilo de vida monástico. Diferentemente do “*pujari* oficial”, que morava no templo e tinha de dedicar grande parte de seus dias ao serviço religioso. O “brâmane visitante”, naquele momento, estava desempregado, mas já tinha tido a sua própria empresa de informática. Ele havia vendido seu negócio para ir morar na “terra onde Krishna viveu” e no período que nos encontramos fazia dois meses que ele tinha retornado de sua frustrada experiência na Índia. Quero esclarecer que este devoto deixava transparecer uma devoção intensa a Krishna, parecendo um fanático. Por isso, para ele realizar o serviço do *pujari* não seria uma dificuldade. Pelo contrário, naquele momento, era o que ele mais queria fazer em sua vida. Além de ex-empresário, era competidor de Jiu Jitsu, uma luta marcial que lhe proporcionou a vitória em muitos campeonatos em nível nacional. Possuía uma identidade carismática, principalmente na relação com

³¹ Brâmane, aqui, é diferente de brâmane de casta conforme a estrutura social indiana. Neste caso, significa que o devoto já tomou a segunda iniciação e está apto a atender os serviços devocionais nos altares das deidades como um *pujari*.

mulheres. Tinha uma fama de “sedutor das *gopis*”. *Gopi* quer dizer em sânscrito “vaqueira”. Conta-se no *Mahabaratha*, escritura pertencente aos Vedas, que Krishna tomava banho em um rio na cidade de Vrindavana com as suas *gopis*. Penso que este epíteto dado a ele foi para exagerar o tamanho nível de sedução do “brâmane visitante” com relação às mulheres.

Logo que iniciei o trabalho de campo, constatei certo conflito entre Rasananda e o conselho do templo. O motivo deste atrito era que o secretário vinha exigindo que se estabelecesse uma hierarquia de liderança formal, ou seja, definir os papéis sobre quem seria o presidente, o vice-presidente e o secretário administrativo do templo. A dona do restaurante e sua família não aceitavam tal formalização e, por isto, estabeleceram um conselho administrativo sem distinguir cargos e funções. A proposta da criação de um conselho foi uma estratégia criada para eles agirem de uma maneira mais independente. Uma hierarquia formal deveria, obrigatoriamente, prestar contas ao secretário da ISKCON. Na ausência de sua constituição, não haveria uma instância institucional local a que Rasananda pudesse se reportar como uma autoridade.

Contudo, Rasananda exercia sua liderança através das deidades. Além de ele mesmo tê-las trazido da Índia para Porto Alegre, sua função como secretário requeria responsabilidades sobre elas. Em uma reunião com a comunidade, o secretário reiterou isso: “(...) quem decide pelas deidades é a instituição. As deidades pertencem à instituição. É algo institucional” (Diário de campo- Março/2002).

A dona do restaurante reconhecia que o local era também um templo da ISKCON, mas dizia ela: “acima de tudo, é o meu restaurante”. Pelo lado da congregação, principalmente os devotos mais antigos comentavam que não reconheciam o lugar como um templo da ISKCON, mas o “restaurante da Jamdasi”. Alguns se queixavam dizendo que não ficavam à vontade de visitar o templo para “adorar as deidades” por causa disso. Nestes discursos, percebiam-se tensões entre o conselho, do qual a dona do restaurante fazia parte, e a congregação (Diário de campo - Março/2002).

Contudo, observei uma mescla de interesses ao redor deste “templo-restaurante”: os interesses dos *Swamis* em responder pelas deidades e formalizar uma liderança instituída pela ISKCON; o conselho administrativo em querer manter o templo no local, mas com um mínimo de arbitragem por parte do corpo institucional e o interesse de alguns membros da congregação em possuir maior autonomia no lugar onde o templo está localizado. Em seguida, será descrita uma experiência acompanhada em campo que possibilitou compreender claramente tais interesses em conflito.

Em um e-mail (ao qual me foi facultado o acesso) enviado por Rasananda *swami* a um membro da congregação foi comentada a sua insatisfação com o padrão de atendimento às deidades. Conforme dizia o e-mail:

(...) é um fato que para se adorar as deidades, os devotos devem ter padrões brahmínicos, desta maneira é necessário que se observe o quanto os devotos que servem às deidades estejam seguindo estritamente os quatro princípios de vida religiosa. Tanto quanto eu saiba, os devotos que servem às deidades não estão seguindo estritamente estes princípios ou não estão aceitando regras básicas para a adoração às deidades estabelecidas por Srila Prabhupada (...). Desta maneira, a maneira que vemos de solucionar nosso problema é trazendo um *pujari* de fora, o que me parece não está sendo viável. Preciso saber exatamente qual é a posição de vocês em relação a isto, pois existe a possibilidade de trazemos *pujaris* do México ou Venezuela. Do contrário, a congregação deve estar ciente do fato de uma possível retirada das deidades de Porto Alegre.

O trecho do e-mail acima demonstrava claramente uma tentativa por parte de Rasananda *swami* de tentar substituir os *pujaris* que estavam servindo às deidades naquele momento. Um deles era o “brâmana visitante” e o outro era o “*pujari* oficial”. Interpretei esta postura de Rasananda como uma maneira de colocar alguém de sua confiança no templo para, assim, conseguir obter mais subsídios para poder atuar de forma mais arbitrária no templo.

Logo em seguida do recebimento deste e-mail, foi marcada uma primeira reunião para o secretário esclarecer melhor os motivos da restrição aos *pujaris*. Cabe ressaltar que fui convidado para participar das duas reuniões que aconteceram para discutir esta temática.

Com relação ao “*pujari* visitante”, a objeção era pelo fato de ele não ter um casamento reconhecido tanto pelo fórum civil como pela tradição religiosa que eles seguiam. Para o “*pujari* oficial”, foi alegada uma negligência nos horários de abertura do altar. O conselho administrativo atuou em defesa dos *pujaris* alegando:

(...) realmente houve alguns atrasos aos serviços às deidades, mas a solução para isso veio com a disponibilidade do brâmane visitante em se dispor a ajudar nos serviços (Diário de campo, Março/2002).

O secretário persistia em afirmar que:

Conforme as circunstâncias, até se poderiam fazer vários arranjos para servir às deidades, mas sem deixar de cumprir os quatro princípios. O brâmane visitante poderia ficar no templo ajudando o *pujari*, mas não estaria autorizado a entrar no altar (Diário de campo, Março/2002).

A situação ficou ainda mais tensa, porque, às vezes, a dona do restaurante costumava entrar no altar para “servir às deidades”. Naquele momento, ela também não tinha um casamento oficial exigido pela tradição Vaishnava. Jamdasi se mostrou totalmente contra essa imposição do secretário. Afirmou em bom tom, conforme suas palavras, “que continuaria, sim, a entrar no altar, mesmo não sendo casada”.

Rasananda, por sua vez, falou sobre as soluções que havia para remediar a situação. Uma delas foi convidar novos *pujaris* para morar no templo e ficarem a cargo do serviço. Nesta reunião, ele falou em *pujaris* vindos da Índia, alegando que estes “tinham um melhor entendimento sobre o que significava respeitar os quatro princípios para poder servir às deidades”. A outra solução, caso não aceitassem a alternativa da vinda de novos *pujaris*, era a retirada das deidades do templo e “colocá-las numa caixa para dormir”. Quando tal alternativa foi falada, desencadeou-se um espasmo geral entre os presentes.

As deidades para os Hare Krishnas significavam o canal onde eles podiam manifestar ou demonstrar concretamente o sentimento de devoção a Krishna. Na minha interpretação, como devoção é um sentimento subjetivo e não pode ser medido, o serviço devocional a Krishna através das deidades acabou se tornando um medidor que procurava dosar a manifestação da

devoção a Krishna. Era, ainda, uma medida que também “solidificava a identidade de ser Hare Krishna”. Penso que a medida desta proporção seguia o seguinte sentido: quanto mais próximos às deidades, mais associados à comunidade dos devotos, por conseguinte, eles estariam unidos ao valor de suas identidades. Quando um devoto se afastava da prática de ir ao templo, “deixava de ver as deidades”, tal devoto era considerado um “caído”, ou seja, aquele que caiu da plataforma que o qualificava como devoto. Tal identificação era validada na proporção de eles estarem aglutinados ao redor das deidades. Portanto, elas eram o próprio significado simbólico para existir o sentido de comunidades Hare Krishna.

Diante das duas opções oferecidas por Rasananda, a grande maioria dos presentes acatou, rapidamente, a alternativa de trazer os *pujaris* de fora em função da “ameaça do secretário em colocá-las para dormir”. Foi passada uma lista onde cada um deveria assinar e colocar o valor da quantia que poderia doar para comprar as passagens aéreas dos novos *pujaris*.

Depois desta reunião, observou-se, claramente, como se dividiu a congregação: havia aqueles que apoiavam o secretário e outros que estavam ao lado do conselho. Ao final, o conselho decidiu não aceitar a opção da vinda de um *pujari* de fora do Brasil. Segundo eles, “a convivência com uma pessoa de cultura diferente no local poderia ser conflitante”. Outro detalhe que não lhes agradava era colocar uma pessoa desconhecida para morar no espaço onde eles tinham seus negócios.

Para remediar a situação com o secretário, o conselho decidiu que o “brâmane visitante” não entraria mais no altar. Ele, unicamente, exerceria a função de “ajudante de *pujari*”. Nesse meio tempo, uma devota, amiga da dona do restaurante, se prontificou a morar no templo por seis meses para ajudar o “*pujari* oficial”. Enfim, o conselho havia encontrado uma alternativa diante das exigências impostas pelo secretário. Quando Rasananda soube da disposição da devota em servir as deidades, logo em seguida, ele enviou um segundo e-mail comentando que tal devota também não seria digna de entrar no altar. Afirmando, categoricamente, que fora informado que essa senhora havia vivido um período junto com outro devoto numa relação informal de casamento:

Esta devota separou-se de um casamento não oficial a menos de um ano e somente com um ano de separação, em condição celibatária, ela poderia estar pronta para servir as deidades (Diário de campo, Março/2002).

Isto foi “a gota d’água” para que se organizasse uma segunda reunião convocando a presença do representante do GBC, Paramgati *swami*, para mediar tais impasses entre o secretário, o conselho e a congregação.

Segundo informações de devotos, Rasananda *swami* já possuía uma fama no movimento como uma pessoa muito autoritária. Ele já tinha sido responsável por outras comunidades Hare Krishna e seu autoritarismo já era conhecido de situações anteriores em outros templos no Brasil. Muitos devotos de Porto Alegre se diziam cansados do seu modo radical de ser. Inclusive, alguns membros do conselho já tinham passado por situações de conflitos com ele. Percebi, então, certo desgaste e descrédito diante de sua pessoa. Com isso, o conselho aproveitou a vinda do *Swami*, representante do GBC, para entregar um abaixo-assinado dos devotos que concordavam com o afastamento de Rasananda *swami* da função de secretário da região sul. Em suma, eles não queriam que Rasananda tivesse nenhum papel de autoridade sobre a comunidade.

A reunião ocorreu em clima de muita tensão. O secretário abriu o encontro lendo uma carta do fundador do movimento. Constava que Prabhupada advertiu, seriamente, com o risco de expulsão da comunidade dos devotos, um membro, já com sua segunda iniciação, que continuava a fumar maconha. Não respeitando, assim, as regras de conduta que ele deveria seguir por já ser considerado um brâmane.

A leitura dessa carta foi entendida como uma estratégia para procurar deixar bem claro que sua atuação era “em nome de Prabhupada”. De certa forma, isso veio potencializar a sua argumentação pessoal diante da comunidade. O fato de ele abrir a reunião já lendo a carta de Prabhupada demonstrava sua função de “porta-voz das normas e condutas esperadas para os devotos”.

Ao término da leitura, todos se mantiveram em silêncio. Logo em seguida, Paramgati *swami*, iniciou sua fala dizendo que:

Normas, regulações e disciplinas são marcas registradas da ISKCON. Antes de Prabhupada fundar o movimento no Ocidente, muitos templos na Índia não seguiam com rigor os cuidados com limpeza e pontualidade ao serviço às deidades. Até ratos eram encontrados nos altares dos templos. O movimento de Prabhupada tornou-se, então, um padrão de referência a ser seguido pelos outros templos indianos. Seguir os quatro princípios é uma condição básica para que o movimento Hare Krishna possa existir e por isso não se poderia abrir mão deles (Diário de campo, Março/2002).

Observei que ambos *Swamis* não discordavam quanto ao cumprimento dos quatro princípios para se adorar as deidades no altar. Ao mesmo tempo, percebi um “clima” pouco amistoso entre eles. Isto foi demonstrado quando Paramgati concordou com a atitude do conselho de não aceitar a vinda dos *pujaris* de outros países. Ele também procurou averiguar se a devota que se disponibilizou a ajudar o brâmane oficial era digna de tal incumbência. A devota estava presente na reunião. Num dado momento, Paramgati dirigiu a palavra a ela perguntando se ela estava disposta a morar no templo por seis meses e se, realmente, mantinha-se seguindo os princípios exigidos a um *pujari*. Ela respondeu que já se considerava digna para este serviço e que seria “um grande néctar servir às deidades”.

Até este momento da reunião, percebi que os ânimos já haviam se acalmado, quando Rasananda trouxe à pauta a questão da pontualidade dos serviços às deidades. Ele fez uma crítica direta ao “*pujari* oficial”, que era um membro do conselho. A discussão quanto ao padrão dos serviços às deidades foi retomada. Neste instante, o devoto esposo da dona da lancheria se levantou e pediu a palavra, dizendo que ele tinha em mãos um abaixo-assinado de alguns membros da comunidade pedindo o afastamento de Rasananda de sua função de secretário.

O secretário, com uma postura tranquila, esclareceu que ele “não gostaria de renunciar à sua atual função na ISKCON, no entanto, não abriria mão das suas exigências pelo cumprimento dos padrões para as cerimônias no altar”. Ele pediu para olhar a lista e solicitou que “aqueles devotos presentes que assinaram se pronunciassem justificando suas razões”. A reunião, que havia começado às 19 horas, se estendeu até quase meia-noite. Muitos devotos expuseram suas insatisfações dizendo que não suportavam mais o

seu jeito autoritário de ser no passado e que ainda permanecia até aquele momento. Rasananda se manteve sereno, sem expressar nenhuma postura defensiva. Ele se justificou dizendo que agia unicamente “em nome de Prabhupada” e que desconhecia que suas atitudes eram mal interpretadas. Percebi um clima de desconforto por parte do conselho diante da postura tranquila de Rasananda, praticamente sem se defender. Observei que, com isso, a grande maioria das pessoas presentes que tinham assinado a lista pediu para que riscassem seus nomes. Deram como justificativa que assinaram o abaixo-assinado sem estar bem informados de toda a situação. Entendi que tais mudanças de opiniões foram provocadas pelo comportamento do secretário, quando ele se desculpou e justificou, dizendo que “sua postura autoritária era, exclusivamente, em prol da manutenção dos templos e da propagação da consciência de Krishna”.

Ficou evidente a divisão em dois grupos de adversários: aqueles que apoiavam Rasananda e os que apoiavam a lista encabeçada pelo conselho. Em um dado momento, no auge de várias discussões paralelas, onde quase todos falavam e ninguém se entendia, Paramgati bateu com um cajado no chão e pediu silêncio. Todos ficaram calados. Ele começou a falar com um tom de voz alta:

Além dos quatro princípios que o devoto deve seguir, também se deve evitar realizar as dez ofensas³². Ele comentou que uma delas era “evitar de blasfemar os devotos que têm dedicado suas vidas à propagação do santo nome do senhor”.

Com este mandamento, ele conseguiu acalmar os ânimos e obteve uma trégua entre Rasananda e o conselho. Ao final, chegaram ao consenso de que a devota que se ofereceu a ajudar o “*pujari* oficial” ficaria morando por seis meses no templo. Quanto ao “brâmane visitante”, pediram-lhe que não mais entrasse no altar para realizar serviços às deidades. As pessoas autorizadas para isso deveriam ser unicamente a devota e o *pujari* oficial.

Naquele mesmo ano de 2002, Rasananda renunciou ao cargo de secretário regional tanto da região sul como de outras regiões do Brasil

³² As dez ofensas seguem um propósito similar ao dos dez mandamentos da Igreja católica. Foram estabelecidas por Prabhupada e constam no manual de etiqueta Vaishnava.

(Paraná e São Paulo). A informação oficial divulgada foi de que ele estaria vivendo na comunidade rural de Nova Gokula em Pindamonhangaba, São Paulo, realizando cursos para a formação de novos devotos para essa comunidade.

O templo de Porto Alegre ficou sob liderança e autoridade direta de Paramgati *swami*. Com a saída de Rasananda, o conselho conseguiu mais autonomia para decisões, pois Paramgati era um líder internacional do movimento. Não poderia ter uma frequência assídua localmente. Após a renúncia de Rasananda, escutei comentários paralelos de alguns que se consideravam “órfãos do movimento” pelo fato de estarem sem um *Swami* no templo para aparar e mediar as possíveis adversidades diárias. Foi possível perceber diante de tal fato o quanto a figura do *Swami* é importante para um templo. Ele tem o papel de sustentar a tradição. É ele que se mostra o seu porta-voz. O *Swami*, em teoria, deveria ser uma referência de identidade, que, mediante “a gramática da tradição”, conseguisse reunir as diferenças e adversidades da comunidade numa unidade. Um exemplo disso foi o que representou Prabhupada para os seus discípulos. Até hoje ele é um núcleo aglutinador que conseguiu conciliar em torno de sua identidade pessoas de diferentes culturas que se dizem “devotos diretos de Prabhupada”.

Revisitando o campo de pesquisa sobre o templo da ISKCON em Porto Alegre, fui informado mediante uma entrevista (22/07/2009) com um devoto, que fora iniciado por Paramgati *swami*, que esse *Swami* se encontrava afastado das suas funções de *guru*, de *swami* e de representante do GBC por ter transgredido o princípio de “não praticar sexo ilícito”. No caso dele, foi mais sério ainda, pois, teoricamente, ele era considerado um monge renunciado e celibatário. Com relação à Rasananda, informaram-me que ele havia saído da sua condição de devoto membro da ISKCON e de *Swami* para poder se casar com uma devota.

O objetivo do relato etnográfico acima foi procurar demonstrar instâncias de poderes e autoridades encontrados no templo ISKCON em Porto Alegre “em nome de se fazer cumprir a sua tradição”. Constatei que o discurso da tradição funcionava como um adaptador para conciliar distintos interesses em interesses afins. O interesse do *Swami* Rasananda em querer manter sua

autoridade num local privado onde ele só tinha as deidades e a tradição para barganhar sua representatividade enquanto um líder religioso. O interesse do conselho em procurar deixar bem definido os limites de atuação da autoridade do secretário pelo fato de eles serem aqueles que mantinham financeiramente o local. Os interesses de alguns membros da congregação em procurar reivindicar um acesso mais livre ao templo, mesmo sendo um local privado. E o interesse do representante do GBC em procurar conciliar as intenções do conselho com as do secretário para fazer valer sua autoridade como representante internacional da ISKCON. Entre esses jogos por interesses estava a tradição, utilizada como uma gramática, para assegurar que todos se encaixassem em um consenso de núcleo comum.

A seguir, outro relato etnográfico realizado no templo da ISKCON em Barcelona, que é considerado um “templo de propriedade da ISKCON”. Isso servirá de base comparativa para poder argumentar sobre de que maneira se estabelece autoridade e poder numa sede própria da ISKCON. Até que ponto a “tradição é a gramática” que rege o convívio comunitário entre os devotos?

3.4 – Observando a ISKCON em Barcelona - Espanha³³.

No dia 23/01/2007 o templo ISKCON de Barcelona recebeu uma visita massiva da comunidade indiana. É pouco comum encontrá-los no templo ou no restaurante durante os dias de semana. Eles costumavam frequentar com mais assiduidade aos domingos para participar dos festivais³⁴. O que, excepcionalmente, os trouxe ao templo foi para celebrar “a *puja* a *Sarasvati*”. Segundo informação de um devoto residente, *Sarasvati* é uma semideusa da sabedoria e consorte de *Brahma*. Este informante me disse que os indianos estariam no local para realizar as devidas “adorações” a essa semideusa que faz parte do panteão hindu³⁵.

³³ Ver Adami (2008a).

³⁴ Os festivais dos domingos são celebrações abertas ao público em geral. Os devotos costumam dar uma “aula”, numa forma de pregação, realizam os devidos rituais de adoração a Krishna com música e dança e depois é servida uma refeição gratuita (*prasadam*) aos presentes.

³⁵ A manifestação de Deus para a iconografia indiana é dividida em três emanções: *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*. *Brahma* é a manifestação de Deus como o próprio universo que ele criou. *Vishnu* é a emanção de Deus como o mantenedor do universo. É a personificação de Deus. No caso Krishna é a pessoa de Deus enquanto emanção de *Vishnu*. *Shiva* é a emanção de Deus como destruidor do universo. A partir dessa classificação existem

Todos aqueles que estavam trabalhando e ajudando na cozinha do restaurante deveriam seguir suas tarefas habituais e conciliá-las com as demandas dos indianos³⁶. Enquanto trabalhávamos, ouviam-se muitas conversas em Híndi, muitos barulhos. Um desses foram assobios parecendo gritos. É de praxe as mulheres indianas saudarem as deidades dessa maneira. No momento que se escutaram os assobios das mulheres, houve um comentário jocoso de um devoto residente dizendo que parecia “o grito de guerra dos índios americanos”. Todos riram. O presidente do templo se mostrou preocupado com o barulho por causa das possíveis reclamações dos vizinhos. Faz-se importante acrescentar que o horário era por volta das 10 da manhã. Durante um dia de semana, dificilmente se encontrariam pessoas no prédio, pois é o horário em que, habitualmente, os vizinhos estariam no trabalho. Surpreendeu-me a sua preocupação com o barulho visto que aos domingos – dia destinado ao repouso dos vizinhos – acontecia no templo os festivais que faziam tanto ou mais barulho do que estava ocorrendo naquele dia de semana. Em função desses detalhes observados, percebi que os devotos ocidentais não eram tão receptivos à presença da comunidade dos indianos no templo.

A pessoa que era responsável por servir os clientes e limpar o salão do restaurante reclamou dizendo que estava “cheio de crianças indianas” correndo e jogando água no chão que ela já tinha limpado. Ao mesmo tempo, ela comentava sua preocupação com o fato de faltar pouco tempo para o horário de abertura do restaurante e o salão ainda estava “tomado por indianos”. Importante ressaltar a maneira com que eles, os “ocidentais”, se referiam aos indianos. Não eram clientes, eram “os indianos”. Já se denotava uma disposição de estabelecer uma relação de alteridade. Mesmo que, de alguma maneira, ambas as partes comungavam, em termos relativos, com um sistema de crença similar. Outro aspecto relevante a ressaltar foi o fato que os hindus eram também clientes do restaurante. Eles estavam pagando para estar ali. Ou

aqueles que são considerados como deuses e semideuses. A palavra *puja* significa o ritual de adoração às emanações de Deus.

³⁶ Importante deixar claro que neste dia eu estava na cozinha do restaurante na função de “ajudante de cozinha”.

seja, independente de qualquer classificação existia um vínculo de prestação de serviço.

Observei posturas pouco amistosas por parte do pessoal da cozinha, principalmente quando tinham de atender aos pedidos de favores dos hindus. Um deles foi uma senhora indiana que pediu que quebrassem um coco. A jovem que desempenhava o serviço de garçomete respondeu que não poderia fazê-lo. Alegou que estava muito ocupada. O devoto que ajudava na preparação da comida respondeu que a senhora deveria esperar um pouco, pois ele estava com as mãos sujas. Em seguida, ele pegou o coco e jogou, brutalmente, no chão e deu um sorriso irônico dizendo: “como é fácil quebrar um coco, né?”. Em outro momento foi pedido a esse mesmo devoto outro favor. Se ele pudesse fornecer alguns “marmitex” para que se pudessem colocar os doces a serem oferecidos no altar da semideusa. O senhor indiano, antes de pedir, já tinha deixado claro que pagaria por eles. Quando o devoto entregou os marmitex, demonstrando má vontade, o senhor indiano perguntou se realmente teria que pagar. Ele respondeu, com um ar aborrecido, que “não precisava pagar, mas não teria mais para ninguém”. Logo em seguida, se aproximou um jovem indiano. Este veio com a intenção de só conversar. Perguntou para o mesmo devoto ajudante de cozinha (AC)³⁷ de onde ele era. O devoto AC respondeu que era “de outro lugar, que não era dali”. Mesmo com a má vontade de AC em conversar, o jovem indiano insistiu na pergunta para saber sobre o seu lugar de nascimento. AC pediu em tom de brincadeira para que ele adivinhasse. Foi uma surpresa para AC, quando o jovem acertou o país da América do Sul de onde ele provinha. Assim, o jovem indiano conseguiu “quebrar o gelo da conversa”. Com isto, AC afirmou que, por ter acertado sua procedência, seria um sinal de que ele deveria ter contatos com pessoas do seu país. O jovem confirmou dizendo que sim. Ele compartilhava um apartamento com estrangeiros que tinham o mesmo sotaque de espanhol de AC. O rapaz insistiu e perguntou quanto tempo ele vivia em Barcelona. AC respondeu que “morando no templo já tinha dois anos, mas já estava há vinte anos no mundo, na Europa”.

³⁷ Assumo, aqui, a nomenclatura AC para me referir ao devoto ajudante de cozinha.

Outra pergunta do indiano curioso foi indagar sobre o trabalho de AC. A sua resposta foi dada com um sorriso expansivo, um pouco irônico, dizendo que “não trabalhava, unicamente fazia serviço devocional para Krishna”. O indiano estampou uma fisionomia de espanto, balançando a cabeça para o lado e se calou.

Tendo em vista esta curta narrativa do diálogo entre AC e o jovem indiano, cabe considerar questões práticas de ordem social e religiosa que se misturavam ao longo da conversa. Tanto AC como o jovem indiano, apesar de serem de países diferentes, naquele local da conversa possuíam laços que os uniam: ambos eram estrangeiros e comungavam com um mesmo sistema de crença religiosa. Para iniciar tal reflexão, faço a pergunta sobre o que significa o templo de Barcelona para esses dois agentes sociais estrangeiros.

Em outro estudo sobre o templo ISKCON de Barcelona, abordei a importância do templo para os devotos ocidentais imigrantes. Em especial, aqueles oriundos da América Latina:

Eles costumam, inicialmente, ficar no templo, ajudam no restaurante na condição de “serviço devocional a Krishna” e, em contrapartida, têm um lugar para dormir e se alimentarem até conseguirem um trabalho informal e ilegal que possa sustentá-los financeiramente. Uma vez que muito deles vêm para a Espanha sem a permissão para trabalhar (Adami, 2008a: 25).

Com relação ao devoto AC, não se pode afirmar que ele estava ilegal na Espanha, mas percebi, claramente, que ele tinha uma função no restaurante. Além de ser “um devoto que fazia serviço devocional para Krishna”, era também o ajudante do cozinheiro do restaurante. O cozinheiro era o presidente do templo e, quando ele não podia cozinhar, quem o fazia era AC. Na época em que eu estava em trabalho de campo, percebi que somente a garçonete era formalmente contratada para trabalhar no restaurante, por conseguinte, ela cobrava um salário correspondente à sua função. Todos os demais que ali estavam trabalhavam sob um contrato de “prestação de serviço devocional a Krishna”. O devoto AC e outros devotos que apareciam esporadicamente ajudavam na cozinha e em troca podiam comer gratuitamente. No caso do devoto AC, ele se beneficiava também com o fato de não precisar pagar um aluguel para residir em Barcelona, pois morava no templo. Era muito frequente

aparecer, semanalmente, jovens que diziam “viver na estrada”, ou seja, viajando pelo mundo, para ajudar na cozinha do restaurante. Suas tarefas, basicamente, eram lavar as louças, as panelas, limpar a cozinha e, em troca, poderiam comer sem pagar. Quero comentar que o “serviço devocional a Krishna” não era restrito unicamente aos devotos. Qualquer pessoa, sendo devoto ou não, que passasse pela aprovação do presidente do templo, poderia estar na cozinha para ajudar e se agraciar com uma alimentação. Interpretei tal feito como uma grande estratégia para economizar na contratação de pessoal.

Percebi que o rapaz indiano surpreendeu-se com o devoto AC quando ele comentou que “só fazia serviço devocional a Krishna”. Pelo fato de que, na condição de um estrangeiro vindo de um país com sérias crises econômicas, o que se esperava deste perfil de imigrante é que ele trabalhasse para juntar dinheiro e conseguisse, assim, melhorar de vida financeiramente. Isto é uma lógica generalizante e subentendida entre os imigrantes legais e ilegais oriundos de países de economias periféricas.

Em termos genéricos, o pensamento coletivo da sociedade indiana está estratificado em modos de vida (*ashram*). Mediante tal classificação, as pessoas se reconhecem entre si. Aquela pessoa que não trabalha, não aufera uma renda para sua subsistência, e vive através da religião pode ser identificada como um bramachari, um estudante celibatário (monge) que vive nos templos em troca de “serviços devocionais” ou um saniasi, um renunciado que, depois de certa idade, dedica-se unicamente à pregação e, em troca, recebe doações. Certamente, o devoto AC não se encaixava em nenhum destes papéis sociais. O jovem indiano o identificava muito mais como um estrangeiro, como ele, que veio para trabalhar na Europa do que como um bramachari ou um saniasi.

Outra questão que levantei foi sobre a maneira com que os indianos se relacionavam com o templo. O templo é um lugar aonde eles vão para realizar doações. Claro que para existir tais doações existe um fator de “barganha simbólica com as deidades”. Pelo lado dos devotos ocidentais, que vivem nos templos, existe um usufruto do serviço, pois ali eles comem, bebem e dormem

em função do “serviço devocional prestado a Krishna”. Quero dizer que enquanto uns doam, outros usufruem.

Nas pesquisas de Zaidman (2000) foi percebido, no templo da ISKCON na Filadélfia, certo tipo de resistência por parte da comunidade dos indianos aos devotos ocidentais que ali moravam. O autor ressaltou que os indianos que frequentavam o templo faziam doações significativas em dinheiro para atender exclusivamente às “necessidades das deidades”. Diziam-se contra investir dinheiro em qualquer tipo de benfeitoria que pudesse trazer algum tipo de melhoria e bem-estar para os residentes ocidentais. Segundo Zaidman:

The distribution of the immigrant's donations to the temple is another indicator of their priorities. Contributions given to the temple by Indian donors are given to be used for the deities's expenses, or they are invested by board members in projects related to the public areas of the temple. Contributions are not given to improve the living space of temple residents (which needed repairs), or to any project related to the preaching mission of the temple. In other words, temple residents, in spite of their conversion to the belief and practices of a Hindu sect, and in spite of their rigid *sadhana* (practices that lead to mastery of one of the yogic traditions), are perceived as westerners (Zaidman, 2000: 215).

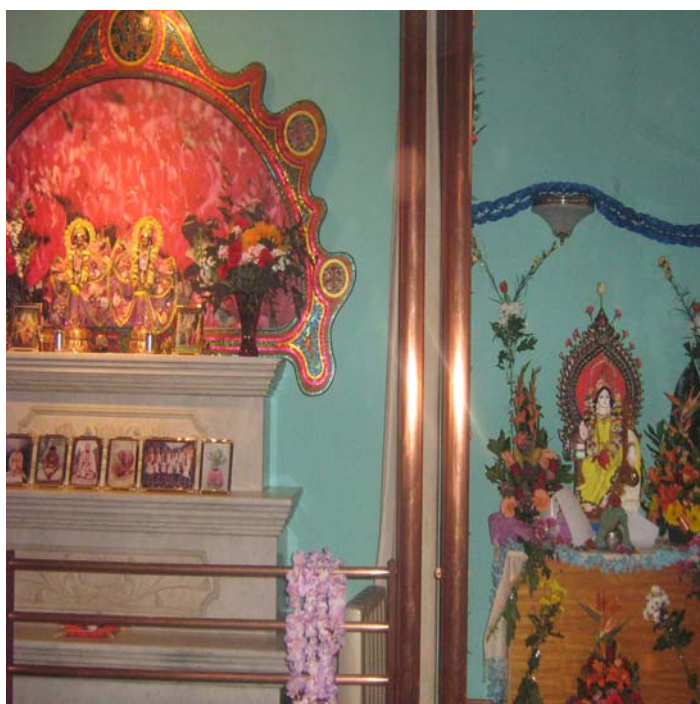
A conversa ouvida e presenciada entre o jovem indiano e AC permitiu vislumbrar o templo como um lugar que acondiciona distintos interesses e intenções em nome do serviço devocional a Krishna. No caso descrito, os dois agentes em comum, além de participarem do mesmo sistema de crença religiosa, eram também estrangeiros em Barcelona. Por isso, o templo tornou-se um “território de acolhimento” tanto para os devotos ocidentais morarem e trabalharem como para os indianos praticarem seus hábitos e costumes em terras distantes da Índia. O templo como um “centro étnico” também foi constatado nas pesquisas de Zaidman (2000: 211).

As horas se espremiavam para a abertura do restaurante ao público em geral. Gerou-se um clima de preocupação por parte do pessoal da cozinha, porque não haveria lugar para receber os clientes habituais. Segundo os comentários: “as mesas estavam tomadas por indianos”. Então, resolveram não disponibilizar o *buffet* das saladas para os indianos devido ao receio de

eles comerem toda a salada e, assim, faltaria para os clientes que estariam chegando. Decidiram servir a comida para os hindus em pratos preparados, pois assim o atendimento seria mais rápido e racionado.

Uma das ajudantes da cozinha sugeriu ao presidente do templo fechar o restaurante quando os indianos viessem para as suas cerimônias. Ele respondeu que não havia cobrado o aluguel da utilização do templo, mas em contrapartida eles deveriam comer no restaurante pagando a importância de 7€ por cada refeição. O acordo entre o presidente e o representante da comunidade hindu foi de servir 30 refeições. Em realidade, compareceu o dobro de indianos. O impasse da situação foi gerado por não ter sido preparada comida suficiente para atender toda aquela demanda. Mesmo assim, tudo transcorreu bem com um incremento de vendas de refeições significativo para o restaurante naquele dia.

Depois que os ânimos foram amenizados na cozinha, principalmente com a saída gradual dos indianos do restaurante, fui ao salão do templo para ver os remanescentes da passagem dos hindus pelo templo. Alguns ainda estavam “adorando a imagem de *Sarasvati*”, a qual estava posta em um altar construído ao lado do altar das “deidades de Krishna”. Importante registrar que para os devotos ocidentais somente Krishna é que deve ser adorado nos templos como deidades. Diferente dos hindus, que fazem distintas adorações aos deuses e semideuses a depender do tipo de “graça” que cada um pode conceder. No caso de *Sarasvati* a graça é a sabedoria. Existe também *Lakshmi*, que é a deusa da fortuna. Em termos gerais, constatei que o tipo de relação que os indianos mantêm com os deuses e semideuses do panteão hindu é de uma relação de “barganha simbólica”. Quero dizer que toda adoração está atrelada à possibilidade de se conseguir algo de acordo com o simbolismo que cada deidade ou semideus (a) possam expressar. Entre os devotos ocidentais, a relação com um só Deus, Krishna, faz com que este tipo de barganha seja mais amenizada. Percebi, mediante o contato com os devotos ocidentais, outro tipo de relação com Krishna. Para eles, a negociação com Deus é de procurarem “tornar-se conscientes de Krishna” e, assim, quando morrerem, viverem junto com ele em “*Vaikuntha*, o planeta no mundo espiritual onde reside Krishna”.



Na esquerda, as deidades de Caitanya e Nityananda
ao lado da semideusa Sarasvati.
Foto: Apik em 23/01/2007.

Esta constatação de “barganha espiritual” com a semideusa da sabedoria foi percebida quando avistei próximo ao seu altar várias cartas, bilhetes, sob forma de pedidos. Em frente ao altar havia os vestígios de uma cerimônia de fogo. Geralmente, tal cerimônia é ministrada por uma autoridade, um brâmane hindu, de preferência nascido na Índia. No caso específico dessa cerimônia, foi realizada por um brâmane argentino. A comunidade hindu foi mais flexível em aceitar que um estrangeiro realizasse uma ritualística eminentemente da Índia. De maneira diferente, Zaidman (2000), em sua pesquisa no templo da Filadélfia, demonstrou que ali a comunidade hindu não era tão flexível assim:

In general, non-indian ISKCON brahmins are not accepted as temple priests nor as family brahmins by the Indian immigrants, even if they are well-trained (Zaidman, 1996) (...) Many of them think that one should be born of an Indian family in order to be able to take the position of a temple priests and that of a brahmin who can perform life cycle rituals (Zaidman, 2000: 214-215).

Quando estava na sala do templo avistei dois jovens indianos tirando fotos da deidade. Aproximei-me deles e pedi o favor de que me enviassem por

e-mail tais fotos. Justifiquei a razão do pedido dizendo que era em função da minha pesquisa de doutorado. Eles se surpreenderam e ficaram interessados sobre o que eu estava pesquisando. Expliquei rapidamente sobre o teor da pesquisa e no mesmo instante marquei uma entrevista com eles. Por coincidência, eles estudavam na mesma universidade onde estava vinculado ao programa de doutorado.

A entrevista foi realizada em 25/01/2007 no bar do departamento de História e Geografia da Universitat Rovira I Virgili – Tarragona – Espanha. O rapaz chamava-se Apik e a moça Mantik. Ambos regulavam uma idade entre 22 e 25 anos. Apik fazia doutorado em informática e Mantik mestrado em pré-história. Foi uma entrevista semi-estruturada com duas perguntas abertas: O que é movimento Hare Krishna? Vocês se consideram fazendo parte do movimento Hare Krishna?

Mantik se demonstrou mais ávida em responder tais perguntas. Ela iniciou fazendo uma breve explanação sobre as três grandes divisões das religiões na Índia para, assim, focar-se no Vaishnavismo. Os dois se declararam seguidores de Vishnu e por isso devotos de Krishna. A segunda resposta foi confirmando que se reconheciam como partícipes do movimento Hare Krishna. Para eles explicarem o que entendiam por movimento Hare Krishna, Mantik fez uma retrospectiva histórica falando desde Caitanya na Bengala do século XV até a sua morte, quando os seus seis principais discípulos (os seis *Goswamis*) institucionalizaram o movimento Hare Krishna a partir de Caitanya. Cada um dos seis *Goswamis* formaram ramos de tradições Vaishnavas. O mestre espiritual de Mantik faz parte de uma sucessão discipular de um desses seis *Goswamis*.

Faço, aqui, uma comparação sobre o vínculo da tradição Vaishnava de Mantik, que é oriundo a partir da linhagem de um mestre espiritual que vem desde um dos seis *Goswamis* de Vrindavan, e o vínculo da linhagem da tradição Vaishnava a qual Prabhupada era vinculado. Existe uma controvérsia sobre a legitimidade da ISKCON enquanto uma tradição Vaishnava, pois ela não foi oriunda de nenhuma linhagem de mestres a partir dos seis *Goswamis*.

O mestre espiritual de Prabhupada (1896-1977), Bhaktisiddhanta Saraswati (1884-1936), filho de Bhativinoda Thakura (1838-1915), ambos muito bem versados nas escrituras Vaishnavas, negavam que ser reconhecido como um brâmane era um mérito exclusivo para aqueles que nasciam numa casta de brâmanes. Para eles qualquer pessoa que expressasse uma devoção sincera e espontânea a Krishna já poderia ser considerada um brâmane, mesmo que não tivesse nascido nessa casta. Isto foi algo muito polemizado pela ortodoxia dos brâmanes de castas, que não aceitavam tal posicionamento (Brooks, 1989:84). Em Brooks (1989: 86-87) consta que Bhaktisiddhanta foi iniciado por Gaurkishor Das Babaji, um homem considerado santo, mas analfabeto, porém parte de uma sucessão discipular oriunda dos seis Goswamis. O que se comenta é que Bhaktisiddhanta não fora iniciado numa realidade física por seu mestre, mas num estado onírico. Muitos Vaishnavas indianos não aceitavam a iniciação de Bhaktisiddhanta como verdadeira e legítima por não considerarem que uma pessoa pudesse ser iniciada num sonho. Portanto, se a iniciação de Bhaktisiddhanta não for considerada legítima, a Gaudya math, a tradição Vaishnava que ele fundou e, por conseguinte, a ISKCON de Prabhupada não seriam reconhecidas como legítimas tradições Vaishnavas. Esta dúvida fez com que muitos devotos ocidentais de Prabhupada saíssem da ISKCON para se iniciar em outras facções Vaishnavas que respeitavam o sistema de sucessão espiritual (*parampara*) a partir da linhagem espiritual dos seis Goswamis.

Na entrevista com os jovens indianos perguntei-lhes porque eles estavam fazendo adoração a uma semideusa já que se consideravam devotos de Krishna:

Sri Krishna and Radha [consorte de Krishna] are our god. All gods are the same. We believe in that. Hinduism the gods are not several but many. So who is Sri Krishna is the same Ram Krishna. Who is Radha is the same Kali, Durga everything (...) Different ways of reaching the same god... These ways are religions as well. If you follow one such religion this such religion you will believe the same god as the other one religions. (...) It is the same Jesus for you, the same Allah for Muslims, the same Shiva for us. (...) We like to remain in some norms. In that norms we are organized and we reach the same destination. To reach other bank of the river you need a boat. Religion is a boat.

O discurso de Mantik e Apik pareceu bem condescendente em procurar igualar o culto a Krishna nas mesmas bases e valores aos cultos dos deuses e semideuses. Contudo, em outra narrativa se observou que eles faziam diferenciações ao reconhecer um brâmane hindu, nascido na Índia, como mais legítimo do que um brâmane Ocidental. Não poderiam ser considerados como a mesma coisa. A alegação dos jovens estava baseada no nível de pureza. Para eles, “somente os brâmanes hindus teriam o conhecimento puro das escrituras”.

O conceito de pureza e limpeza é muito discutido entre os devotos do movimento Hare Krishna, tanto os ocidentais como os indianos. Existe um senso comum em ambas as partes de considerarem os devotos nascidos na Índia como “mais puros”, ou pelo menos, já num estágio de pureza mais avançado do que um devoto ocidental. A base para tal consideração é o fato de que uma criança nascida na Índia em uma família Vaishnava nunca comeu carne. Ela já nasceu sendo educada segundo os princípios desta tradição. Diferente de um devoto ocidental, que teve que passar por um processo de conversão e a partir daí tomar consciência das regras e regulações Vaishnavas.

Evidentemente, tal argumentação fazia sentido nos primórdios do movimento no Ocidente. Atualmente, o movimento Hare Krishna, com seus 44 anos de existência no mundo ocidental, já possui pelo menos uma primeira geração de devotos, filhos dos devotos iniciados nos anos 1960, 1970 e 1980, que também não comeram carne desde o nascimento e foram educados a partir dos princípios Vaishnavas. Por isso, tal justificativa de pureza atrelada ao não consumo da carne, com o tempo perde seu peso de convencimento.

Ao mesmo tempo que os devotos ocidentais dizem reconhecer este nível de pureza nos indianos, eles também consideram alguns hindus como impuros por comerem carne. Existe uma diferença de um indiano Vaishnava, que dificilmente comeria carne, e um hindu que pode ser vegetariano ou não. A constatação sobre o nível relativo de pureza dos hindus foi comentada pelo presidente do templo de Barcelona quando eu disse que havia lido um artigo sobre um templo da ISKCON na Inglaterra em que havia sido construído um lugar à parte unicamente para as cerimônias da comunidade hindu. O

presidente do templo justificou tal medida dizendo que os hindus comiam muita carne e quando faziam suas cerimônias religiosas ocupavam a sala do templo onde estavam as deidades de Krishna e, portanto, deslocá-los para outro lugar, seria uma alternativa para se manter um padrão de pureza no local. Em uma entrevista (21/09/2007), o presidente da ISKCON de Barcelona abordou mais detalhadamente a presença dos hindus no templo:

Hui! Los indios... lo que pasa es que los indios vienen en todas las fiestas del día de aparecimiento de Krishna – Janmastami – [aniversário de Krishna] y vienen todos, todos porque le gustan más o menos a Krishna. Todo mundo lo conocen en la India. Krishna es una referencia. La fiesta de Krishna viene muchos – 400, 500 personas. En días normales no viene tanto. En la fiesta de *Gaura purnima* – de Caitanya Mahaprabhu – [aniversário do santo bengali Caitanya] no viene casi, muí pocos porque no son conocidos por Caitanya Mahaprabhu. Él es más conocido en la zona de Bengal en otras parte no es conocido, pero Krishna es conocido por toda la India.

Retomando a temática sobre a tradição Gaudya, faz-se importante distinguir que os hindus se identificam com o Krishna épico narrado no Mahabaratha, que é um tipo de escritura universalizada por toda a Índia. O significado de Krishna “colado” na personalidade de Caitanya, conforme a tradição Gaudya Vaishnava procurou fazer sentido, não foi algo que todos os fiéis de Krishna conceberam. Isso gerou uma diferença em termos de tradição. A tradição Gaudiya particularizou o significado de Krishna em cima de Caitanya e com isso formou um modelo que a distinguiu das outras tradições que também adoravam a Krishna. O marco diferencial que procurou traçar os limites entre as tradições dos adoradores de Krishna foi o rigor quanto à manutenção das regras e regulações, que se desdobravam em um discurso único chamado de “manter um nível de pureza aceitável”.

Portanto, o rigor de se cumprir as regras e regulações para se manter um nível de pureza aceitável é um divisor de tradições. Pode-se dizer que foi o que definiu alteridade e, por conseguinte, a construção de uma identidade própria que se diferencie das demais. Percebeu-se que este foi um intento da Gaudya math diante das demais tradições que se diziam seguidores de Krishna. O que é isto, senão, uma tentativa demarcar uma identidade coletiva?

Ou, então, singularizar uma identidade coletiva diante da pluralidade de comunidades Hare Krishna?

No templo de Porto Alegre como no de Barcelona houve uma necessidade de estabelecer fronteiras em nome de um nível de pureza atrelado ao cumprimento das regras e regulações estabelecida pela Gaudya math. Para os hindus, o fato de eles terem nascido na Índia já trazia implícito um tácito grau de pureza que foi relativizado quando os devotos ocidentais se deram conta que alguns deles, além de comerem carne, possuíam açougues. Em função disso, eles não eram reconhecidos como Vaishnavas da tradição Gaudya math, mesmo adorando a Krishna. Justificando-se, assim, o intento de separá-los, em lugares distintos, quando eles realizavam suas cerimônias religiosas para não comprometer “o discurso da pureza”.

No entanto, cabe ressaltar que cada templo negocia a manutenção de um nível de pureza. Conforme foi visto em Barcelona, foi permitido aos hindus, durante o festival celebrado a Sarasvati em 23/01/2007, realizarem sua cerimônia religiosa ao lado do altar de Krishna. O presidente do templo autorizou mesmo sabendo que eles poderiam ser “comedores de carne”. A flexibilidade ao nível de pureza esteve em ambos os lados, pois os indianos aceitaram um brâmane argentino para realizar suas cerimônias. Em teoria, esse brâmane não seria puro o suficiente para realizar tal cerimônia. Tal situação jamais ocorreria na ISKCON da Filadélfia, conforme Zaidman (2000) ressaltou.

Cabe, então, mediante esses exemplos, refletir que o discurso da tradição segue um sentido de comunicar globalmente o padrão a ser seguido. Entretanto, localmente, as suas transgressões são utilizadas para demarcar fronteiras de identidades. O fato de alguns lugares serem mais exigentes com “a gramática da tradição” diz respeito aos jogos de interesses locais para se manterem ou não as alteridades.

Na comunidade ISKCON de Porto Alegre também se instaurou o conflito “em nome de se manter um nível de pureza”. Com a diferença que ali todos eram devotos ocidentais. Em teoria, a questão de um ser mais puro do que o outro era baseada no quanto se seguia, fielmente, as regras e regulações. Na

prática, somente o brâmane visitante foi considerado “impuro” e impossibilitado de entrar no altar. A dona do restaurante também não tinha um casamento no religioso, no entanto, ela não sofreu a sanção de sua “impureza”. Isso implica pensar que para este caso os discursos globais da tradição não foram totalmente acatados. Prevaleceu, assim, um consenso, com demandas locais.

A mesma lógica foi constatada no templo da ISKCON de Barcelona entre os devotos ocidentais e a comunidade hindu. Apesar de ser percebida nos bastidores da cozinha certa resistência quanto à presença dos indianos na sala do templo, houve certa flexibilização quanto ao rigor do nível de pureza. O nível de pureza foi relativizado em ambas as partes para atender demandas de interesses locais. De certa maneira, a presença da comunidade hindu no templo ajudava a “endurecer” o sentido do lugar como “a Índia na Espanha”. Vários produtos e serviços eram vendidos ali que se remetiam a cultura indiana. Por outro lado, para os indianos o templo era um espaço de socialização étnica no estrangeiro. Quero dizer com isso que tanto para os devotos ocidentais como para a comunidade hindu era melhor chegarem a um consenso, independentemente do discurso global da tradição em prol de “um nível aceitável de pureza”.

Nesse sentido, percebeu-se que a luta para se fazer valer uma tradição é muito mais um instrumento de organização para fortalecer identidades e comunidades do que um fim para que ela se mantenha. Volto a dizer que não é por uma tradição que os agentes sociais lutam, mas pela manutenção dos significados de suas identidades e pelos sentidos de suas comunidades.

Em um depoimento de um ex-devoto da ISKCON e também pesquisador acadêmico pode-se constatar de que maneira, a partir do seu ponto de vista, os devotos ocidentais procuravam estabelecer uma relação de pertencimento ao movimento Hare Krishna sem, necessariamente, conceberem-se hindus, mesmo reproduzindo hábitos e costumes indianos:

As we saw it, we had not affiliated ourselves with a cumulative tradition formed and shaped by particular historical, ideological, and social contingencies, but rather were partaking in an enlightened, transcendent culture – beginningless in time, cosmic in scope, archetypal and paradigmatic for all true human civilization. Our food was not 'Indian', but that favoured by

Krishna, God. Our dress was not that of Indians but that which liberated beings in the spiritual world (Vaikuntha) had always worn – the natural dress of the soul. Puja was not a 'Hindu' ritual, but a natural ceremonial expression of the soul's worshipful attitude toward the Deity. Our texts were not Hindu scriptures, but the utterances of enlightened sages speaking out of the fullness of their wisdom and their compassion for all suffering beings throughout the myriad universes of creation. Our chant was intoned to the God of gods and Lord of universe – the divine author of the Eternal Religion of which the historical religions of the world are but dim and imperfect reflections. (...) To our way of thinking, then, we had not moved from one culture into another but had transcended culture altogether. The cross-cultural transplantation of Krishna consciousness was, for us, not a horizontal movement from East to West, but a vertical movement, as it were, from transcendence to *terra firma* (Gelberg, 1991:155-156).

Entendi que Gelberg procurou descrever, a partir do seu ponto de vista pessoal, como o movimento Hare Krishna foi “socializado e aculturado” pelos seus seguidores ocidentais. Nesse sentido, demonstrou-se claramente a lógica de um discurso ideal que os devotos ocidentais tinham se apropriado dos periféricos da iconografia indiana, que diz respeito a Krishna, para sustentarem suas identidades como devotos a partir da proposta verticalizada da tradição Gaudya math. Ou seja, percebi em sua narrativa que o termo tradição não foi entendido como algo que procedia de um tempo ou de um lugar específico, mas como algo que lhes organizava e permitia viver de forma diferente na verticalidade ordinária do dia a dia. Portanto, faz-se importante discernir o sentido e significado do termo tradição entre os devotos ocidentais e os hindus. Para os devotos ocidentais a tradição operacionalizava um novo significado de identidade a ser performatizada no presente. Já para os hindus – não me arrisco a generalizar que seja o mesmo também para os indianos da Gaudya Vaishnava –, a tradição tinha um sentido horizontalizado, que estava vinculado a uma linha de tempo sobre a história social, política e religiosa da Índia.

Para os hindus, qualquer tradição religiosa é um *modus operandi* já dado desde o nascimento. O conhecimento das escrituras é só um detalhe que pode ser aprendido ou não. Eles já nascem num cotidiano onde tudo é ritualizado para atuarem como agentes sociais sobre o conhecimento de tradições religiosas. É diferente do que ocorre em relação aos devotos ocidentais, que

aprendem e apreendem a partir de uma tradição um conhecimento que eles identificam como tal e começam a performatizá-la como um significado elegido de identidade.

Esta percepção entre os hindus e suas tradições religiosas foi constatada numa entrevista com a indiana Ruckmini em 24/08/2009, quando estava realizando um trabalho de campo em Londres junto aos templos da ISKCON Soho London e Bhaktivedanta Manor. A família de Ruckmini frequentava templos na Índia e na Inglaterra de *swami* Narayan, que é também considerada uma tradição Vaishnava, porém muito diferente da ISKCON e da Gaudya. Ela me comentou que desde criança costumava ir ao templo de *swami* Narayan aos domingos. Participava dos rituais, mas nunca lhe explicavam o porquê de tudo aquilo:

They didn't teach anything. There is nothing there basically. They just go to shell swami Narayan. There is no philosophy, there is no knowledge. They should say: you shouldn't drink, you shouldn't smoke, and you shouldn't eat meat...after awhile nothing...They didn't talk about the soul, the good and bad or the three modes of material nature, or the spiritual soul or the incarnation... nothing!

A sua vivência na tradição de *swami* Narayan foi de socialização comunitária tanto na Índia como na Inglaterra. Frequentar o templo tinha um sentido de associação com as comunidades hindus locais. Conforme Ruckmini, o templo era um lugar para gerar novas famílias. Em cada templo existia um livro onde os pais declaravam que seus filhos estavam buscando constituir famílias. A partir deste anúncio iniciava-se o processo de constituição de um novo lar hindu.

Ao longo da entrevista, Ruckmini declarou a razão de tornar-se devota de Krishna pela tradição Gaudya math – ISKCON. Segundo ela, passava por uma série de problemas pessoais e conjugais. Buscava algo que fizesse mais sentido em sua vida. Antes de suas crises existenciais, já visitava os templos da ISKCON em Londres unicamente com o propósito de socializar-se com as comunidades hindus. Até que num domingo ela resolveu assistir, com atenção, a uma aula do Bagavad Gita proferida por um *Swami* ocidental. Ele falava sobre o sentido de existir. Depois desta aula conseguiu ter as respostas a

algumas de suas perguntas existenciais. Isso fez com que ela se interessasse mais sobre a tradição da ISKCON dos devotos ocidentais. Os questionamentos mais existenciais, pertinentes ao indivíduo, à sua pessoa social, foram os devotos ocidentais que lhe ofereceram. Por isso faço a distinção entre um tipo de tradição filosófica, de cunho existencialista, pregada pelos devotos Hare Krishna ocidentais e a tradição empírica, de cunho prático e social, pregada pela comunidade hindu. Essas diferenças quanto às maneiras de se apropriar da tradição geram conflitos e rechaços entre ambas as partes, pois cada uma busca incorporar um sentido de tradição de forma “a la carte”.

Um exemplo de rechaço por parte dos devotos ocidentais aos indianos foi possível constatar num trabalho de campo que realizei na Índia entre fevereiro a março de 2006. No período de três meses, quando convivi com brâmanes hindus em Vrindavana foi recorrente ouvir comentários de que “os devotos do Ocidente só tinham interesses no que se referia a Krishna”. Com isso, querendo referir que eles não procuravam se associar com a comunidade autóctone. Outro exemplo encontrei numa entrevista (25/03/2006) realizada com um devoto brasileiro, um discípulo direto de Prabhupada, ao longo de uma peregrinação religiosa em Mayapur. Apareceu esta temática discriminatória tanto por parte dos devotos ocidentais com relação aos indianos como também o contrário. Perguntei a Mahakala se ele já havia passado por algum tipo de discriminação por ser um devoto Ocidental:

Já, já! Agora mesmo a gente passou por um [indiano] que falou assim: “Ah, eles não são indianos como nós”. Complemento esse raciocínio como fosse, então porque eles estão vestindo as roupas que a gente veste e cantando o santo nome? Então esse é um detalhe importante. Existe, vice-versa, que a gente tava falando antes. Da mesma forma que existe o preconceito dentro da nação indiana em relação aos ocidentais que se aproximam de bhakti yoga [yoga da devoção]. Existem os preconceitos dos ocidentais, não estou generalizando, existe um preconceito de alguns que se tornam bhakti yoga em relação aos praticantes de bhakti yoga nascidos na Índia. É muito comum encontrar ocidentais, ou devotos ocidentais, que vêm aqui e têm certa repulsa pelo comportamento e os hábitos indianos (Entrevista em Mayapur – Índia – Março/2006).

Os exemplos acima demonstraram claramente as maneiras como as pessoas e as comunidades, seguidores da fé em Krishna, se apropriavam do

discurso globalizado da tradição Vaishnava. Portanto, o termo tradição pode ser operacionalizado como “um grande guarda-chuva aberto de sentidos” que oferece distintos significados a serem incorporados em diferentes contextos culturais.

Refletindo de outra maneira, poder-se-ia dizer que uma instituição segue, em nome de uma tradição, uma relação de discursos globais e locais. O global e o local são considerados, aqui, dentro de dois níveis de experiências: a primeira tende a igualar e a segunda a gerar alteridade. Diante disso, a proposta que se faz para as próximas reflexões é procurar examinar como se dá o descompasso entre a igualdade propagada pela ISKCON e a individualidade vivida pelos devotos em nome de uma experiência de alteridade.

4. As experiências globais e locais percebidas pelos devotos como conscientes de Krishna.

Na seção anterior analisei as relações que fundamentavam os significados de identidades e os sentidos de comunidades a partir do conhecimento institucional da tradição Gaudiya Vaishnava. A seguir, o foco estará direcionado para os tipos de experiências simbólicas que engendram performances em nome da consciência de Krishna. O termo “performance” é utilizado aqui seguindo o raciocínio desenvolvido por Kapferer (1986) a partir do postulado formulado por Laing (1967) de ser “impossível se experimentar a experiência de outra pessoa”.

A intenção de Kapferer (1986) foi demonstrar que tal afirmação em Laing pode ser refutada, uma vez que as pessoas, apesar de passarem por experiências únicas, entendem que muitos aspectos da experiência são compartilhados. Para o autor, a experiência única, a qual Laing se referiu, estaria mais voltada à experiência ordinária do mundo cotidiano. Ele partiu da premissa, por sua vez, de que não existiria o significado de experiência para uma pessoa se não houvesse um sentido dado por coletivos. Desde então, Kapferer (1986) fez uma reflexão com base na observação de um tipo de experiência comum de tal maneira que as pessoas envolvidas pudessem passar por uma mesma experiência:

Such a possibility is present in many of the cultural performances we and those in other cultures recognize as art and ritual. Art and ritual share potentially one fundamental quality in common: the Particular and the Universal are brought together and are transformed in the process. The particular is universalized beyond the existential immediacy of the individual's situation so that it is transcended, even while its groundedness and specificity are maintained, to include others in what is essentially the same experiential situation. (...) The process that is actualized and revealed in art and ritual as *performance*, the universalizing of the particular and particularizing of the universal, is one of the factor accounting for the frequently observed close connection between art and ritual and the common recognition that much ritual is art, and vice versa (Kapferer, 1986: 190-191).

Kapferer fundamentou sua argumentação numa análise de ritual de exorcismo entre os Sinaleses do sul do Sri Lanka. Não pretendo entrar em detalhes sobre como o autor evidenciou a experiência mútua compartilhada por este grupo de pessoas. Primeiramente, o que me chamou atenção em sua análise foi a percepção teórica de que em arte e em ritual o universal e o particular compartilhavam uma mesma característica e que se diferenciavam de acordo com o sentido e o significado que fora performatizado:

The directionality of performance and the media of performance are structuring of the ritual context; together they constitute meaning of the ritual, variously enable the communication of its meaning, and create the possibility for the mutual involvement of participants in the one experience, or else distance them and lead to their reflection on experience perhaps from a structured perspective outside the immediacy of the experience (Kapferer, 1986: 193).

A segunda questão foi como o autor operacionalizou o termo *performance* em sua análise:

If there is one general point underlying my argument it is the critical importance of performance in the analysis of meaning and experience. Performance as the unity of text and enactment is realized in a variety of forms, aesthetic and otherwise, which carry with them, as a potential of their structure, their own possibilities for the realization of meaning and experience. They are not necessarily reducible one to the other. Performance, in my view, is the structuring of structure, and it is this critical

feature which makes performance essential to the analysis of ritual and other modes of symbolic action (Kapferer, 1986: 202).

Desta maneira, para o contexto da análise deste capítulo, procurarei aproximar os termos “universal e particular” aos discursos “global e local” que performatizavam os significados e os sentidos encontrados de identidades e de comunidades Hare Krishna. Importante frisar que quando me refiro a um nível global, estou sinalizando um discurso totalizador que é aceito hegemonicamente pelos devotos como experiências globais. Por outro lado, o discurso local diz respeito à experiência singular vivida pelos adeptos de forma privada. A proposta, então, será de realizar um recorte analítico para explicar a hipótese fundamental de que as individualidades (singulares; privadas) se obscurecem em nome do discurso global (coletivo; público). Especificamente, em prol da manutenção dos símbolos da tradição do movimento Hare Krishna.

As comunidades Hare Krishna, em termos globais, tenderiam, desta maneira, a reproduzir uma característica de sociedade holista, em seu sentido extensivo e totalizante, conforme já definido por Dumont (1985). Em tal tipo de sociedade, o valor supremo é depositado na sociedade como um todo. No caso concreto do movimento Hare Krishna, considerado aqui como uma sociedade globalizada ao redor dos valores instituídos pelas tradições que representam Caitanya e Prabhupada, tornar-se-iam, assim, um valor englobante aos valores subjetivos dos seus devotos. Esta percepção foi constatada dentro de uma perspectiva de um discurso universal, ou global. No entanto, em se tratando da experiência local e particular de alguns devotos entrevistados, observou-se uma hierarquização dos seus valores pessoais predominarem sobre os ditames institucionais do movimento Hare Krishna. Em especial, por aqueles que buscavam suas individualidades diante do contexto igualitário da ISKCON. Desde então, constatei que foi mediante os símbolos da tradição do movimento Hare Krishna que se realizavam as aproximações dos valores subjetivos/privados dos devotos com os valores holísticos da ISKCON enquanto uma instituição.

A seguir será possível perceber este movimento do local e particular para o global e ampliado nas narrativas dos discursos de alguns devotos entrevistados. Com apoio em tais entrevistas, procurarei relacionar fatores

convergentes e divergentes à institucionalização da tradição que embasavam os sentidos de experiências individuais e coletivas enquanto devotos conscientes de Krishna.

Neste âmbito, a sustentação teórica para se pensar sobre esse processo simbólico de experiências foi buscar uma aproximação genérica com as distinções fundamentais entre as dimensões privada e pública dos símbolos e o propósito de sua própria projeção simbólica, conforme Raymond Firth definiu:

The essence of symbolism lies in the recognition of one thing as standing for (re-presenting) another, the relation between them normally being that of concrete to abstract, particular to general. The relation is such that the symbol by itself appears capable of generating and receiving effects otherwise reserved for the object to which it refers – and such effects are often of high emotional charge (Firth, 1973: 15).

Diante do material de pesquisa coletado, as perguntas iniciais que me propus a responder foram: até que ponto consciência de Krishna é algo pertinente ao indivíduo? Em que medida os símbolos da tradição Vaishnava determinavam a experiência individual do devoto? Ao contrário, em que circunstâncias as experiências individuais dos devotos comunicavam que os símbolos da tradição Vaishnava fossem significados como da consciência de Krishna?

Nos depoimentos dos entrevistados foi possível perceber a existência de uma lógica simbólica que amparava as suas percepções de se considerarem conscientes de Krishna. O curioso foi constatar que tais símbolos eram apropriados por abordagens paralelas diferentes: ora atendendo aos interesses privados dos indivíduos devotos, ora para atender às demandas coletivas do movimento Hare Krishna.

A partir deste ponto, surgiu o interesse de procurar saber quais foram os símbolos privados (particulares aos devotos) e os símbolos públicos (coletivizados a ISKCON) que engendravam um entendimento ora “mais pessoal/privado” ora “mais comunalizado/público” acerca da consciência de Krishna. Ao longo do texto, será possível perceber que representei e analisei o primeiro entendimento a partir da imagem geométrica de um círculo e o segundo de um quadrado. Para isso, estabeleci duas classificações que me

guiavam para o significado e o sentido de experiência alusiva à consciência de Krishna: “a experiência da consciência de Krishna” e “a experiência sobre a consciência de Krishna”. As respectivas preposições “da” e “sobre” marcavam abordagens que demonstravam distintas maneiras pelas quais indivíduos e coletivos Hare Krishna diziam praticá-la. Entretanto, cabe frisar que ambas estão conectadas a um mesmo núcleo, na subjetividade particular do sujeito, e juntas também acabam sendo objetivadas no âmbito “universal/global” da consciência de Krishna.

A primeira – “da” – é assumida como um tipo de experiência subjetiva, no entanto, pertinente à instituição. Nela prevalece o aspecto público do devoto e a influência das formas organizacionais do movimento Hare Krishna. Percebi que os devotos deveriam reproduzir um padrão de experiência similar que pudesse validar, em comum acordo, uma “experiência da consciência de Krishna”. Quero dizer que isto não era da pessoa singular, ou seja, era uma experiência fechada coletivamente dentro do “quadrado institucional”. De alguma maneira, a experiência institucional procurava igualar a todos numa lógica quadrada para fazer com que todos pudessem reproduzir um sentido comum de formas de pensar, de hábitos e de costumes. Portanto, era o sentido da igualdade que assegurava e mantinha a identidade institucional do movimento Hare Krishna e das organizações que o representavam.

A metáfora do quadrado é pertinente, pois esta figura geométrica tem quatro ângulos iguais fechados em suas arestas. Isto vem ilustrar o sentido institucional como conglomerados de pessoas que procuram fechar-se entre si a fim de reproduzirem percepções similares por identidades. Neste caso específico, a de todos os membros do movimento Hare Krishna se considerarem como “devotos de Krishna”. Para isso acontecer tem de existir um sentido de experiência em comum onde eles se reconheçam como vivendo uma “experiência da consciência de Krishna”. Por isso, classifico-a como um tipo de “experiência quadrada”.

A segunda noção de experiência observada foi “sobre a consciência de Krishna”. É a experiência que circula ao redor do indivíduo e o habilita a perceber-se devoto mediante a interação e interlocução entre ele e os símbolos da tradição. Classifico-a num formato circular, pois é um tipo de percepção que

diz respeito à individualidade da pessoa. O processo inicia quando a pessoa busca por sua auto-interpretação, paralelamente à interpretação externa sobre ela e ela se reinterpreta a partir do discurso tradicional institucionalizado. Isso perfaz um movimento cíclico onde a pessoa se posiciona no núcleo de si mesma. Aqui, prevalece o aspecto privado do devoto diante do aspecto público ou grupal da experiência comunalizada da consciência de Krishna.

O entendimento da experiência a partir do sistema de símbolos do movimento Hare Krishna foi reconhecido como aquele que estava pautado, eminentemente, nos símbolos da tradição Vaishnava. Foi percebido, em termos globais, que os devotos se reconheciam e atuavam entre si mediante o compartilhamento desses símbolos. Por exemplo: “Krishna é a suprema personalidade de deus”, “Krishna é um vaqueiro que viveu em Vrindavana”, “Krishna é um ente querido a ser cuidado e adorado” etc. A tradição Vaishnava definiu os sentidos de tais símbolos e os devotos os concebiam como referências totalizadoras para significar suas realidades. Importante ressaltar que o sentido dado pode totalizar a todos dentro de um entendimento por igualdade, porém, o indivíduo tende a significar tal sentido buscando sua alteridade.

Como indicava antes, as figuras do quadrado e do círculo foram-me úteis para perceber a prevalência do público ou do privado. Em se tratando de uma distinção, por outra parte, conflui o fato de que o coletivo/institucional está permeando as duas figuras, porém com graus diferentes de institucionalização.

A partir deste ponto observei que, pelo lado da experiência do indivíduo devoto, o seu sentido de experiência seguiu outra lógica que correspondia aos seus significados locais. Por conseguinte, a experiência tornou-se passível de diferentes interpretações subjetivas, chegando, inclusive, a divergir sobre o que fora estabelecido como experiência institucional da consciência de Krishna. Isso levou-me à compreensão de que ambas as atuações – individual e coletiva – existiam a partir da forma com que os devotos operacionalizavam os símbolos da tradição tanto de maneira local como global.

Mediante essa percepção, a questão principal surgida foi procurar delimitar o grau de influência dos símbolos institucionais da tradição sobre a

experiência pela consciência de Krishna em termos individuais e coletivos. É uma experiência mais coletivizada e/ou individualizada? Em que momentos o simbolismo coletivo passa a ser predominante na experiência do indivíduo? Ou vice-versa? Pode haver choques entre estes dois tipos de posicionamentos? Eles são convergentes ou divergentes entre si? Até que ponto são complementares?

A pesquisa em campos multisituados transformou-se no próprio método que comprovou a sua replicabilidade. O fato de pesquisar os Hare Krishna em diferentes países possibilitou encontrar em distintas realidades uma mesma regularidade. Concebi que a regularidade de atuação entre eles vinha de encontro à replicabilidade dos fatos que fundamentava a viabilidade do método de pesquisa. Isso trouxe a reflexão sobre o quanto o pensamento institucional tende a uma lógica igualitária para poder se perpetuar em diferentes lugares de maneira similar. Diante desta constatação, considerei as comunidades Hare Krishna, em termos de discursos globais, como sentidos totalizadores para seus devotos atuarem, aparentemente, com certa regularidade e similaridade.

Desta maneira, retomo a análise global das comunidades Hare Krishna dentro de um sistema de análise holista. Quero dizer que do ponto de vista de uma performance global os devotos procuravam hierarquizar seus valores pessoais a partir da referência da identidade de Caitanya e Prabhupada. Notei que o que os tornava homogêneos em suas diferenças era o compartilhamento de uma mesma etiqueta social de serem considerados, igualmente, como “devotos de Krishna”. Por conseguinte, a experiência coletiva buscava ser igualitária para assegurar a perpetuação e manutenção da instituição em termos globais.

Pelo lado da experiência local, do indivíduo devoto, constatei que o foco de análise havia mudado. A experiência continuava sendo pela consciência de Krishna, porém, os devotos significavam os símbolos da instituição em cima dos seus valores pessoais respectivamente. Ou seja, a relação hierárquica predominante mudou para o ponto de vista do indivíduo devoto. A questão aqui não era por uma igualdade, mas pela alteridade entre eles. Cada um buscava se diferenciar um do outro através da experiência pela consciência de Krishna. É por essa razão que no âmbito “experiência sobre” concebi a experiência do

indivíduo mais privada e particular diante do nível público e institucional da tradição do movimento Hare Krishna.

Para resumir em poucas palavras a dualidade demonstrada até agora: o plano “experiência de” coloca-se em relação analítica com o global/coletivo/público e com o fator igualdade ou unidade. Em seu turno, o plano “experiência sobre” se vincularia ao local/particular/privado e ao fator alteridade.

Em termos teóricos, pode ser assumido que a experiência global e local da/sobre consciência de Krishna é caracterizada não pelas suas diferenças de uma sobre a outra, mas pela hierarquia dos valores relacionados à instituição da tradição. Nesse sentido, Leirner (2003) exemplificou o pensamento de Dumont (1997), usando como metáfora a relação entre o mar e a ilha:

Visualizando nossos valores em um esquema geral, seria, nesse caso, (inversamente) uma “ilha de hierarquia num mar de igualdade”, o que mostra que aqui, ao contrário da Índia, a igualdade se encontra num estatuto (de maneira paradoxal, hierarquicamente) superior à hierarquia, o que estruturalmente reproduz a ideia de que os valores dispõem as relações em patamares diferenciados. Desse modo, quando tratamos de valores, estamos pensando na hierarquia não mais no seu sentido sociológico (relativo apenas à organização social), mas sim no seu sentido estrutural: na maneira como se configuram as relações (ideias e valores, e a partir daí a organização da sociedade) no interior de determinado sistema. Assim, podemos dizer que o esforço de Dumont, no momento em que ele sintetiza sua teoria da Índia em *Homo hierarchicus*, consiste em conjugar a relação entre esses planos, igualdade e hierarquia, numa metaestrutura que é a própria hierarquia, porém agora tomada pela noção de *englobamento do contrário* (Leirner, 2003: 33).

Desde então, assumo como premissa que um coletivo institucionalizado tende a buscar pela igualdade. Um exemplo disso é a própria Declaração dos Direitos do Homem que institui que “todos os seres humanos são iguais”. A partir do momento que se iguala a todos já se estabelecem critérios para alteridades. Somos iguais a partir do que? E a partir de quem? Quem é a referência? Qualquer tentativa de estabelecer um padrão de referência para igualar a todos se torna uma forma de poder totalizador que obscurece a expressividade da experiência singular do indivíduo em sociedade. O ideal pela

igualdade sustenta a manutenção do coletivismo, que é assumido aqui como uma forma totalizante de institucionalizar a todos os indivíduos como iguais, conforme ressaltou Dumont:

Enquanto a igualdade for apenas uma exigência ideal que exprime a passagem nos valores do homem coletivo ao homem individual, ela não acarretará a negação de diferenças inatas. Mas, se a igualdade for concebida como dada na natureza do homem e negada por uma sociedade má, e como não há mais em direito diferentes condições ou estados, diferentes espécies de homens, então eles são todos semelhantes, e até mesmo idênticos, ao mesmo tempo em que iguais (Dumont, 1997: 63).

Por outro lado, assumi como hipótese que a individualidade (o aspecto privado da pessoa) não procura igualar a todos, mas reconhece as diferenças e fomenta a união entre os diferentes. Numa terminologia dumontiana seria o englobamento do valor da união sobre o valor da igualdade.

Compreendeu-se que essas duas percepções de valores para se aperceber em identidades são formas de se localizar hierarquicamente dentro da instituição. Neste sentido, faz-se importante operacionalizar o termo hierarquia tal qual Dumont o definiu:

Definiremos então a hierarquia como princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto, ficando entendido que, na maior parte das sociedades, é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa (Dumont, 1997: 118).

Portanto, assume-se como premissa a ser evidenciada que a identidade do devoto estará suscetível a uma articulação hierárquica dos valores elencados na configuração institucional da tradição do movimento Hare Krishna. Ora ele está depositado num discurso global para reconhecer igualmente a todos como devotos, ora na experiência de alteridade para o devoto perceber sua individualidade privada.

4.1 – O discurso simbólico da experiência institucional da tradição do movimento Hare Krishna.

A experiência da consciência de Krishna é fundamentalmente condicionada ao que estabelece a instituição segundo a sua tradição. Quero dizer que “a tradição dita e a instituição grita” sobre o que é experimentar a

consciência de Krishna através do seu serviço devocional. A devoção a Krishna é denominada *bhakti* yoga ou yoga da devoção. Ela é medida, institucionalmente, através do quanto o devoto se dispõe e se dedica a praticá-la diariamente. Em outros termos, é um tipo de experiência atada à gramática da tradição (Stewart, 2010), na qual se encontrarão o sentido, o como e o onde se deve praticar a consciência de Krishna.

Nas pesquisas de Vallverdú (2001b) na comunidade rural Hare Krishna em Brihuega – Guadalajara – Espanha, o pesquisador distinguiu claramente os tipos de experiências pela consciência de Krishna a partir da tradição Gaudiya Vaishnava:

El *bhakti-ioga* dut a la pràctica sota regles i regulacions s'anomena *sadhana-bhakti*, el procés a seguir que el deixeble rep del mestre i de les escriptures. La pràctica del *sadhana-bhakti* implica assistir al *mangala arati* (cultre a la deïtat) de matinada, abstenir-se de certes activitats materials, oferir reverències al mestre espiritual i observar tot un seguit d'instruccions normatives subordinades a un precepte bàsic: recordar tothora a Krisna i no oblidar-lo mai (...) Per tant, el punt d'arrencada del *sadhana bhakti* és fixar la ment en Krisna; empar tant la ment com els sentits en el servei devocional pràctic. I es diu que la millor manera d'aconseguir-ho és cantar el sant nom o *maha-mantra* Hare Krisna (Vallverdú, 2001b: 78-79).

A tradição definiu um preceito fundamental para os seus seguidores de “nunca esquecer Krishna” dentro de uma norma que tenderia a se desenvolver, gradativamente, na experiência do devoto. Ou seja, conforme explicou Vallverdú, de uma normativa regulamentada para uma experiência espontânea de devoção a Krishna:

La primera part del servei devocional és, doncs, efectuar-lo d'acord amb els principis regulatius, que el devot ha d'observar sense discussió segons ho ordenin el mestre espiritual o les escriptures. Se'n diu *vaidhi* o *vidhi* (reglament). L'altra part del *sadhana-bhakti* s' anomena *raganuga*, i es refereix al moment en què el devot executa el servei devocional guiat per un amor natural envers Krisna d'una forma espontània. Així doncs, en la pràctica del servei devocional poden distingir-se dues etapes: una de reglamentada (*vaidhi-bhakti*) i una altra d'espontània (Vallverdú, 2001b: 78-79).

Faz-se importante ressaltar estas duas etapas da prática do serviço devocional, pois elas evidenciam o respaldo institucional para o indivíduo confesso experimentar sua identidade de devoto. Quero dizer que, tanto na etapa da devoção regulamentada como na fase espontânea, a experiência do devoto estará hierarquizada à coerção institucional da tradição. Em outras palavras, no início da prática da devoção estará em jogo a predominância do valor da experiência regulamentada subordinada a um mestre espiritual. Ao longo do tempo, não se exclui por completo a influência do mestre, mas o devoto passará a valorizar a sua espontaneidade de se perceber consciente de Krishna. Assim, entendi que uma experiência espontânea de devoção é o que deve gerar a individualidade do devoto. Por conseguinte, a sua alteridade diante dos demais será um valor mais englobante do que a igualdade pregada pela instituição.

Para fundamentar tal análise, tomei como dados empíricos entrevistas realizadas a devotos do movimento Hare Krishna (ISKCON) oriundos de distintos países. A partir deste material pretendeu-se evidenciar de que maneira a identidade do devoto perfazia lógicas públicas e privadas em prol da experiência da consciência de Krishna.

4.2 – As vozes que guiavam Kátia para a experiência da consciência de Krishna.

Entrevistei Kátia em 22/04/2007, quando realizava um trabalho de campo no templo da ISKCON em Barcelona. A fim de resguardar a privacidade da entrevistada adotei este nome fictício.

Kátia é italiana da cidade de Pisa e no período em que a conheci tinha 27 anos. Estava passando por Barcelona com destino às Ilhas Canárias. Resolveu ficar uma semana no templo para realizar um serviço devocional a Krishna como ajudante de cozinha no restaurante do templo. Essa atividade de quatro horas diárias, em termos utilitários, isentava-a do pagamento de sua hospedagem e alimentação enquanto ali estivesse.

A devota já conhecia o movimento Hare Krishna há mais de seis anos. Mesmo assim, até aquele momento, não tinha ainda se iniciado espiritualmente com nenhum mestre espiritual da instituição. Revelou que seguia os

ensinamentos de Prabhupada e acatava, rigorosamente, os princípios exigidos e reconhecidos para considerar-se uma devota de Krishna.

Quando foi perguntado acerca dos conflitos de administração e os escândalos sexuais envolvendo líderes espirituais em alguns templos da ISKCON³⁸, a sua justificativa para tal ocorrido foi responsabilizar o formato quadrado da instituição:

Y veo que no es para mí, por ejemplo, una institución. Si que la regla y todo eso está bien, creo que es una etapa. Hay siempre más allá, o sea, hay también que salir del cuadrado, del recinto, ya cuando se pone más maduro espiritualmente. Pero yo también he analizado así viendo que hay mucha gente que necesita eso. Necesita porque se queda muy perdida en el mundo. Entonces necesita regla, necesita algo rígido para estructurar esa mente que sin eso estaría con mucho miedo, muy perdida. Todo lo veo así como una etapa para llegar al supremo. No es absoluto, o sea, el mensaje que da Krishna. Todos los maestros, como Jesús, todo los maestros así iluminados aportan. O sea, la esencia es verdad luego varía según tiempo, circunstancia y lugar. Hay unas formas de actuar, algunos instrumentos son diferentes. Y esto va cambiando también con los siglos. Por ejemplo, hay reglas que estaban en otros siglos que ahora no valen.

Diante deste primeiro depoimento de Kátia, decidi ilustrar a análise da experiência pela consciência de Krishna nas duas figuras geométricas mencionadas anteriormente: o quadrado representando a experiência institucional e o círculo a experiência da individualidade do devoto.

O quadrado formata um sentido igualitário de vivenciar uma experiência comum da consciência de Krishna. Levando-se em conta a perspectiva do indivíduo, a experiência quadrada é aquela que reproduz um tipo de aspecto público ou coletivo. Por conseguinte, o valor que está em jogo é a igualdade entre eles diante da instituição.

No caso do círculo refiro-me à experiência da individualidade, o aspecto privado do devoto. É circular, pois inicia quando o devoto percebe sua alteridade diante dos demais. Ele se posiciona no meio e a sua *apercepção* da experiência vai ocorrer a partir do seu entorno. Neste sentido, o devoto passará

³⁸ Para maiores informações e detalhes ver Ekstrand, M.L. e Bryant, E.F. (2004); Rochford, E.B. (2007).

a valorizar o que poderá ser diferente, particular a ele, como uma experiência de alteridade sobre a consciência de Krishna.

Antes de conhecer os Hare Krishna, Kátia já se considerava uma “buscadora espiritual”. Segundo ela, aos 16 anos de idade percebeu que “queria voltar ao senhor”. Neste período costumava frequentar um templo budista perto de Livorno – Itália. Sua presença ali era devida antes à praticidade de encontrar uma atividade religiosa mais próxima de sua casa do que realmente à experiência concreta da religião budista. Ela buscava por conhecimentos, como, por exemplo: “saber que não era seu corpo e sua mente”. No templo budista não obteve tal entendimento. Quando ela perguntava algo a respeito, lhe falavam sobre iluminação e vazio. Enfim, não eram respostas que lhe pudessem suprir suas indagações existenciais. Toda vez que se deparava com alguma instituição ou movimento religioso que lhe oferecia certa espiritualidade buscava mais informações. Procurava conviver com eles e sentir a mensagem que eles transmitiam. Sentia como se estivesse “conectada a uma grande energia que lhe fazia buscar por algo mais espiritual”. Tinha a compreensão dessa conexão como que “já havia trabalhado em outras vidas”. Por isso, num dado momento, decidiu experimentar sua espiritualidade sozinha, sem vincular-se a nenhuma instituição religiosa. Com o passar do tempo, percebeu que não era possível perseverar em sua experiência sem o contato das pessoas que estivessem dispostas a comungar com o mesmo ideal. Diante desta necessidade, num ano de trabalho intenso, limpando apartamentos, limpando vitrines e ainda sendo ajudante de coreografia num grupo de teatro, resolveu poupar uma importância em dinheiro que lhe favoreceu uma viagem por dois meses a Bali, na Indonésia:

Tenía 20 años cuando me fui a Indonesia. Entonces ahí, eso me abrió muchas cosas, traumas. Hay cosas que tú no sabes gestionar, te pasa algo y no sabes cómo enfrentarte, porque simplemente no sabes utilizar los instrumentos psíquicos... Y tampoco tienes mucho conocimiento. Porque al final se te muere uno de los padres y has perdido alguien, pero en la verdad en la vida espiritual no hay perdido a nadie. Entonces ese viaje me abrió mucha atadura del pasado, mucho trauma del pasado... Que yo había perdido mi padre con 14 años de enfermedad (...). En Bali vi la cultura de Rama [*una encarnación más antigua de Krishna*]. Hay mucho Rama, Ramayana. Sí, me conecté otra vez con ese conocimiento oriental que

siempre me ha atraído mucho, cuando sentía el olor de los inciensos sentía mucha atracción, entonces empecé a estudiar un poco lo que era Rama y todo eso. Y claro, y también Bali es una isla muy fuerte energéticamente sí tú estás un poco abierto, y también puede recibir mucho conocimiento de *prana* al final. Y todo porque está impregnado de Krishna y de conocimiento.

Para Kátia poder explicar como chegou a conhecer o movimento Hare Krishna, ela contou a história de sua experiência religiosa anterior. Desde o contacto com o Budismo até a visita a Indonésia. Toda esta trajetória em torno da religião era para apreender, ter conhecimento e compreensão sobre algumas experiências impactantes em sua vida que não foram possíveis de serem entendidas por conta própria. Por isso, ela percebeu a necessidade de possuir instrumentos que pudessem dar sentido e significado às suas experiências traumáticas.

Cabe aqui demonstrar, mediante o exemplo de Kátia, o que eu quero dizer por experiência circular do indivíduo: acontece quando a pessoa conta a sua história e se posiciona como um núcleo dos acontecimentos exteriores. Tudo converge a seu favor ou ao seu desfavor. É um processo dialógico, quando o indivíduo dialoga consigo e com o seu exterior em busca de uma racionalidade que lhe explique e se encaixe em suas expectativas pessoais. No depoimento a seguir será possível perceber o diálogo interior que Kátia estabelecia com ela mesma para sentir-se guiada sobre o rumo de sua vida:

Regresé y me fui a Canarias después de dos meses porque sentí esa voz que me decía que debería ir a Canarias. Había ahí una amiga que estaba totalmente en otra onda, que estaba en Canarias. Seguía esa voz interior que decía tienes que ir a Canarias y que yo tenía que seguir. O sea es como el maestro diciéndote lo que tienes que hacer. No tienes medios, no tienes dinero, pero lo haces porque sientes esa vocación así al divino, y sentí que esa voz viene. Claro, cuando llegué a Canarias tenía como 50 Euros, pero después el señor fue bondadoso, pues en dos semanas ya trabajaba en un hotel y sin saber el idioma... Y nada, sé que aquí hay algo para mí que se manifestará y voy hacer lo que tenga que hacer para mantener el cuerpo y todo (...) Y nada, seguí buscando y también apareció un amigo, un chico que se llamaba Francesco, italiano, que tenía el libro de Prabhupada y cantaba el mantra Hare Krishna. Él no era devoto de

institución. Le gustaba Prabhupada, la esencia pero no la institución. Él veía que al final le cortaba. Le cortaba la espontaneidad hacia el señor.

Até então, a identidade de Kátia de “buscadora espiritual” lhe permitiu o trânsito por diferentes manifestações religiosas. A própria autodenominação de “buscadora” abria o precedente para ela não vincular-se a nenhuma instituição. Naquele momento, o que lhe guiava era “a voz interior”. Deixando-se levar pela sua subjetividade, Kátia realizava um tipo de sincretismo entre tradições religiosas. Neste caso, misturando a tradição cristã com o movimento Hare Krishna:

Después de unos años yo cantaba el mantra, porque me quedé en las Canarias casi 7 años y después de dos años cantando el mantra, leyendo los libros de Prabhupada... y claro ¿qué paso? que cambié de Isla: de Tenerife me fue a Fuerteventura. Viví dos años en el desierto. Entonces ahí pude desarrollar esa relación profunda con el señor. Claro, sin embargo, estuve dos años también en... en paralelo estaba estudiando con los cristianos evangélicos. Leía la Biblia, y fuera de ellos cantaba el mantra porque para mí es el instrumento más poderoso que hay para volver al señor. Pero me gustaba Jesús porque sentía algo que era de verdad. Entonces me acerqué a ese grupo de evangélicos muy particular. Ellos eran muy potentes con el poder del señor, aunque comían carne y por eso investigué porque ellos tenían muchos poderes espirituales. Desde ahí vino la movida de querer ver la institución, porque leyendo los libros decía que aquellos que comen carne no tiene ningún contacto con el señor, sin embargo, ellos tenían muchos poderes espirituales. Claro, Krishna no se revelaba tan profundamente, pero tenían el poder del señor. Yo sentía la presencia del señor, por eso me encantaba juntarme con ellos. Estuve un par de años con ellos y la verdad me ayudaron muchísimo a limpiarme esa atadura, esos traumas.

Na narrativa acima, pode-se constatar o quanto Kátia estava institucionalizada aos princípios da tradição do movimento Hare Krishna sem mesmo pertencer a uma comunidade de devotos específica. Isto implica pensar que o processo de institucionalização da tradição não estava exclusivamente no pertencimento a um coletivo. É uma racionalidade que o indivíduo estabelece como valor predominante que reflete na sua apercepção interior e exterior. No entanto, para solidificar a coerção institucional da tradição faz-se necessário o convívio com os afins:

Y ahí empecé la experiencia con los devotos más cerca de la institución, y lo que sentí la primera vez fue una soledad increíble en el templo de Italia. Eso me hizo reflexionar mucho y tuve otras experiencias para mí muy fuertes. O sea, me di cuenta después de algunos días, porque el primero día yo iba a todos así hablando, y me quedé hablando con un chico y se hizo tarde, digamos ya hacia las nueve de la tarde. Él para mí era alguien así como más iluminado, que podía contar de Krishna, y yo muy inocente pensaba que para mí allí había la protección. Entonces, dimos un paseo para que me contara cosas de Krishna. Al final me alejó bastante y quería besarme y todo eso... El día siguiente él me pidió disculpas, no me molestó, pero para mí eso fue muy fuerte. Lo relacioné como una enseñanza de Krishna. Y desde ahí empezó mi experiencia en el templo. Había pocas mujeres y las que había eran muy ácidas, me miraban con ojos muy fríos. Había algo muy raro con el presidente del templo, luego lo echaron de la comunidad. Yo después de una semana decidí irme. Pero la institución ahí era tan fuerte que después de que saliera de ahí el hecho de estar en el mundo causó una depresión muy fuerte en mí ser. Cuando llegué a casa no quería salir de ella porque todo me parecía malo. Salí muy sensible. Por un momento tuve ganas de quedarme en el templo, pero esa voz me dijo: “¡no!, “¡tu fuera!” Y sentí también que venía de lo divino. Entonces acepté y no me quedé en el templo. Volví a Canarias. Y seguí mi viaje fuera del templo. Y también esa experiencia la relacioné con Krishna y su misericordia me hizo crecer espiritualmente.

O depoimento acima demonstrou uma lacuna existente entre a experiência subjetiva e coletiva sobre a consciência de Krishna. Neste contexto, faço a distinção entre indivíduo e pessoa, mesmo tendo em conta que ambos são o mesmo agente social institucionalizado. Kátia em sua individualidade, que se dizia seguir a sua voz interior, não conseguiu permanecer receptiva ao convívio dos devotos. Ao mesmo tempo, para manter sua identidade coletivizada, fazia-se necessário estar associada a eles, pois, até certo ponto, entendia que na vida cotidiana secular não encontraria o respaldo necessário para praticar a consciência de Krishna:

Y después de 2 e 3 años resolví volver tener la experiencia de volver al templo, porque cantando el mantra hay un desarrollo. Y claro, después de algunos años tenía ganas de asociarme con devotos, con gente que sabía más, no solo con la naturaleza porque tenía ese deseo de juntarme con personas también... y volví a Italia. (...) Me refugiaba mucho en el servicio

devocional porque no podía hablar con nadie. Entonces yo vi que no había la esencia que buscaba yo. Y me refugié en eso. Me refugié mucho en el canto del mantra. Entonces ahí percibí Krishna cerca y empecé mi comunicación directamente con él.

Diante da convivência isolada e solitária no templo, Kátia percebeu que a voz interior que desde adolescente a guiava era o próprio Krishna. Esta racionalidade lhe permitiu vislumbrar uma experiência pela consciência de Krishna mais particularizada. Possibilitando, assim, convergir o entendimento de sua subjetividade aos símbolos desta tradição. Geralmente, uma razão particular segue uma suposta lógica de espontaneidade de atuação. No entanto, às vezes, o que fora considerado como espontâneo não se encaixa na expectativa de uma experiência regulamentada pela instituição. Isso foi verificado no seu depoimento quando ela, novamente, resolveu voltar para Canárias e procurou viver uma experiência pela consciência de Krishna mais espontânea:

Observé que era todo mundo muy bajo la institución y todo los días la misma oración, el mismo horario... que al final era como una repetición. No había nadie que se levantara empezara a comunicar con Dios de una forma espontánea. No, era todo muy... dentro de este cuadrado. Yo veo como un cuadrado. Puede ser que yo en las Islas Canarias experimenté esa espontaneidad a través de la naturaleza con el señor. Yo estaba en una Isla que está en frente de Tenerife que se llama la Isla de la Gomera. Entonces estaba en ese puerto esperando al barco, no había mucha gente, poca gente porque la isla es chiquita, había montaña y así miraba dos chicos que eran un poco así hippies. Y uno tenía un mono, con una cola muy larga, entonces la gente estaba atraída por eso. Yo también miraba ese mono. Ellos iban así hippies, poco sucio, se estaban haciendo un bocadillo con chorizo. Ahí empecé con la mente: ah, Krishna, están comiendo carne, ¿no? ¿Y tú cómo puedes revelarte en ellos? Yo se que Tú estás ahí pero yo no consigo verte, ¿no? Ahí, en esa situación, empecé un poco hablar con Krishna y en un momento dado se acercó un señor, uno de esos alemanes que viajan por el mundo con bicicleta, muy grandote, con panza. Entonces les pidió zumo y ellos se lo dieron. Y claro, él levaba una camiseta toda estrecha con un dibujo de Krishna, estaba Krishna con la flauta. Ahí admirando, él como era muí grande, muy alto y muy grande, estaba como Krishna en el medio de todo ese escenario. Tenía una barriga tan grande... y Krishna se movía. Y sentí que Krishna me hablaba con una sonrisa: mira

estoy en esa situación. Estoy aquí. Ellos no pueden me ver. Yo danzo, es como un baile para mí. Y sentí mucha felicidad, mucha paz y tranquilidad. Mi mente se relajó.

A narrativa de Kátia sobre a sua experiência pela consciência de Krishna demonstrou dois tipos de experiências possíveis de serem vividas a partir da referência de uma instituição do movimento Hare Krishna. A partir do seu caso, evidenciou-se o conflito entre o processo que procurava igualar a todos numa performance de iguais e a individualidade, que, acima de tudo, levava à sua alteridade. O impasse pela busca da igualdade e da alteridade foi classificado como duas formas distintas de perceber a experiência: a experiência individual e a experiência totalizante proporcionada pela instituição.

A próxima entrevista vem demonstrar a experiência de um monge celibatário que vivia há 13 anos no templo da ISKCON em Brihuega – Guadalajara – Espanha. Estes dados demonstrarão a experiência de um devoto que vive num templo e também se utiliza dos símbolos da tradição como uma referência para convergir a sua experiência como consciente de Krishna tanto em sua dimensão pública/coletiva como na privada/individual.

4.3 – “El cuerno de vaca y una cuchara” como sentidos simbólicos para guiar Ananda pela consciência de Krishna.

A presente entrevista foi feita ao longo do caminho de Santiago – Espanha – quando acompanhei um grupo de devotos Hare Krishna em peregrinação no período de 10/07/2011 até 26/07/2011. Ananda se dispôs a dar-me uma entrevista de forma muito natural. Estávamos peregrinando quando ele me contava sobre a sua vida pessoal. Neste íterim pedi sua permissão para gravar a nossa conversa a fim de ser utilizada como um dado de pesquisa. Para manter certa privacidade das informações sobre a sua vida pessoal preferi chamá-lo de Ananda.

Ananda tinha 43 anos quando o entrevistei. Aos 28 anos começou a sentir uma necessidade de dar vazão às suas inclinações filosóficas. Elas iniciaram como uma espécie de inquietude e também de uma busca mais ativa por respostas. Conforme ele mesmo comentou: “levar uma vida de forma mais instintiva”. “Deixando-se guiar pelo coração”. “De uma maneira um pouco

desorganizada”. Ou seja, sem uma razão que justificasse os acontecimentos. Durante este período, passou por um sentimento forte de renúncia. Renunciar à sua vida cotidiana, à maneira como levava a sua vida. Ele vivia na casa dos seus pais e tinha uma companheira que estava grávida. Neste período foi quando se acentuou um sentimento que lhe impulsionava a largar tudo. Percebia que vinha do coração, mais forte que a razão. Isto veio causar um conflito na relação com sua mulher e o seu filho que estava para nascer. Resolveu, então, abandoná-los e partir para uma espécie de peregrinação. Não sabia exatamente o que procurava e para onde teria que ir, mas estava certo que ao longo do caminho iria descobrindo.

Certo dia, de repente, recordou-se que existia um templo Hare Krishna em Madri. Ele foi visitá-los e logo que chegou foi informado que eles tinham uma comunidade rural, onde havia vacas numa granja muito bonita em Guadalajara. Como estava procurando viver um estilo de vida ascético, afastado do mundo, conhecer essa comunidade dos devotos poderia ser o lugar ideal para seus objetivos. Quando chegou à comunidade sentiu-se à vontade. Percebeu que era o “chamado do coração” que o tinha levado para lá. Isto o estimulou a viver ali por um período. No início, para ele sujeitar-se a uma disciplina monástica não foi fácil. Por várias vezes decidia voltar a viver na pequena cidade próxima à granja, mas, ao final, acabava retornando ao templo. O contato com os livros de Prabhupada e a associação com os devotos foram lhe ensinando, pouco a pouco, a perseverar no caminho da consciência de Krishna. Tudo isso fora justificado por uma necessidade de viver uma “vida mais afastada”, “isolado de sua família”. Então, residir na granja acabou se tornando, assim, a opção mais racional e segura para sustentar seu estilo de vida renunciante.

Ao longo dos anos, quando já dominava as etiquetas sociais requeridas para ser um monge, sentia mais segurança diante de sua escolha. Começou a desenvolver atividades de pregação nas ruas – distribuição de livros. Acompanhava outros devotos em viagens sob forma de caravanas para vender os impressos da instituição. Isso representou uma mudança significativa em sua vida. Seguiu os princípios regulativos e aprendeu sobre a filosofia da tradição do movimento Hare Krishna. Este aprendizado foi reconhecido como

uma nova racionalidade que lhe dava as respostas para as suas inquietudes pessoais. A cada inquietação respondida pelo conhecimento da tradição mais lhe solidificava a certeza de que estava no lugar certo.

Até a presente data, Ananda vinha vivendo na comunidade Hare Krishna de Guadalajara. Contudo, ao longo da entrevista, ele reconheceu que passava por outra fase de mudanças. O fato de participar do caminho de Santiago representava para ele um sinal de que algo novo estaria por surgir. Questionei sobre o que poderia ser tal mudança. Ele me respondeu dizendo que percebia a necessidade de procurar outro lugar para viver, longe da granja. Ao mesmo tempo, sentia que deveria manter o mesmo tipo de atividade que ele desempenhava na comunidade dos Hare Krishna. Por isso, pensava contatar comunidades agrícolas auto-sustentáveis que não estivessem, unicamente, sob a direção de um templo.

Perguntei como ele definiria estes 13 anos de convivência com os devotos na comunidade rural de Guadalajara:

Sí, estoy siendo educado por ellos porque he sido muy salvaje (...) muy rebelde, muy salvaje, muy independiente. No me he adaptado fácil a las circunstancias. De hecho soy muy inestable. Y bueno, creo que a través de los devotos a través del templo eso me ha ayudado a pulir otras cosas de mi carácter que son necesarias para dar el siguiente paso en mi vida. Y bueno, estoy muy contento con ellos (...). Yo vivo así como una vida de renuncia, de renunciante, de renuncia a la vida social. Es la vida de aquel que rompe sus conexiones, sus vínculos familiares y sociales para hacer votos de austeridad.

No início da entrevista sua postura diante da comunidade foi positiva, considerando-a como uma dádiva que lhe foi dada para ele aprender a colocar ordem na sua vida diante de uma postura muito desorganizada e rebelde que vivia anteriormente. Ressalto, aqui, a questão “pela busca de uma ordem”. Poderia ser entendido como uma necessidade para ele atuar num tipo de comportamento mais igualitário que lhe garantisse um significado e um sentido de ordem para existir compartilhado. Isto lhe ofereceria certa previsibilidade em sua atuação social. Neste caso, a referência pela igualdade dar-se-ia mediante

as regras e condutas estabelecidas pela instituição da tradição do movimento Hare Krishna:

No me he adaptado fácil a seguir las reglas o las normas, porque a lo mejor no me sentía inspirado o veía que para seguir a alguien me tenía que sentir inspirado, ¿no? Lo hacía a lo mejor cuando no tenía más remedio, pero eso de alguna manera... bueno, pues, tampoco me hacía ningún bien porque lo hacía de un modo... me iba al otro lado ¿no? (...) Al encontrar la autoridad de Prabhupada y de los devotos de alguna manera me convenció. Acepté la guía de algunos devotos serios que realmente se preocuparan por mí. Y me dieran hasta lo que yo merecía, ¿creo no? Esas personas las considero líderes, mis superiores. Uno de ellos es mi maestro iniciador. Hay dos personas también que son como instructores, que me han instruido en algún momento particular.

O depoimento acima de Ananda demonstrou um conflito de ordem social na relação entre indivíduo e coletivo. Discuto, então, a questão sobre autoridade, em nome de uma tradição, exercida sobre o indivíduo. Em outras palavras, toda relação de autoridade sobre o indivíduo é imposta por coletivos de pessoas. Neste sentido, não se atribui a origem da autoridade a um líder carismático específico, mas aos devotos que reforçavam e reavivavam localmente sua mensagem. São as pessoas que ratificam, legitimam e perpetuam ou não a autoridade de um líder carismático representante de uma instituição. A coerção coletiva ocasiona conflitos no relacionamento do indivíduo com ele mesmo. Quero dizer que, a partir do momento que a disciplina é incorporada e reproduzida numa prática diária, se instaura o conflito entre o que possa ser natural e espontâneo ao indivíduo e o artificial e mecânico do coletivo:

Y finalmente, claro, uno llega a una madurez, de una forma natural surge esa renuncia natural. Yo me auto impuesto esa disciplina y eso también por un lado hace un daño aunque por otro lado también me ha beneficiado me ha dado cierta capacidad de fortaleza, ¿no? Es cuando uno come demasiado y el siguiente paso lo mejor es el ayuno, ¿no? Pero luego tiene que volver a comer de nuevo. No va quedar siempre ayunando.

Percebi outro aspecto importante a se levar em conta nesta relação entre indivíduo e coletivo. A sujeição do indivíduo a uma disciplina coletiva para garantir ordem e segurança pessoal. No momento que o devoto reproduz uma

experiência institucional, ele passa a atuar a partir de um senso de identidade e comunidade dado pela instituição da tradição. Novamente, ilustro isto com a metáfora do quadrado. Ou seja, o pertencimento a uma instituição como uma fortaleza quadrada que assegura igualdade e previsibilidade na atuação social. Ao mesmo tempo, isso vem obscurecer a expressão singular da pessoa, pois o que é espontâneo não pode ser ordenado. A ordem sempre é coletiva e institucionalizada.

Tanto na entrevista de Ananda como na de Kátia foi possível constatar essa necessidade de eles buscarem uma associação com pessoas para racionalizarem e compartilharem seus projetos com afins para existirem coletivamente. Em suma, encontrar um espaço coletivo onde eles pudessem validar as suas expectativas pessoais num contexto associativo.

Ananda comparou a sua vida coletivizada entre os Hare Krishna a uma “dieta”, um jejum, para organizar a “digestão” da sua existência. Ao mesmo tempo que reconhecia a disciplina institucional como indispensável para ordenar a sua pessoa, ele também a percebia com um mal necessário. Observei esta oscilação de percepção como uma hierarquia de valores. Os valores, em questão, eram a disciplina e a espontaneidade. A disciplina como um sentido de valor para fomentar o público e coletivo e a espontaneidade como um significado de valor para expressar sua individualidade, sua percepção privada.

Nesse sentido, o espontâneo não poderia ser disciplinado. Por isso, vejo como uma hierarquia desses valores que se articulam em forma de englobamentos. O aporte teórico em Dumont (1997: 117) ajudou-me a entender o termo hierarquia como uma gradação, que não quer dizer, unicamente, uma analogia de poder nem de autoridade:

Aqui, ao contrário, porque se trata de hierarquia e em termos mais gerais de representações, e de sociologia, o englobante é mais importante que o englobado, do mesmo modo que o conjunto é mais importante que as partes ou que, para um determinado grupo, seu lugar num conjunto comanda sua organização própria (Dumont, 1997: 129).

O que definiu este jogo hierárquico de valores foi a percepção da experiência concebida pela consciência de Krishna. Ao longo da caminhada, perguntei a Ananda o que era ser consciente de Krishna. Em princípio, ele não tinha uma resposta pronta. Disse que não saberia explicar. Depois de uns 20 minutos caminhando em silêncio aconteceu um fato que lhe permitiu definir o que significava para ele ser consciente de Krishna. Em realidade, o significado surgiu a partir de uma experiência que compartilhamos.

Convidei-o para tomar algo. Entramos num bar na beira da estrada, pedi um café e ele um suco de laranja. Notei que ele ficava calado e olhava para todo lado. Estava fazendo frio e chovia muito. Ao sair nos deparamos com uma vaca que mugiu. Então Ananda começou a explicar o que era para ele ser consciente de Krishna:

Mis padres tenían un negocio de venta de carne y yo trabaja de hecho en ello. Llevado por una situación, para mi resultaba cómodo. Y recibía así dinero, y bueno, pues cuando resolví cortar con el nexo familiar o económico surgieron todas las posibilidades. Viajé a Cádiz y en un anticuario encontré una forma de búfala y una cuchara. Y luego, cuando conocí los devotos pues las dos cosas que empecé hacer fueron cocinar, bueno, aprender a cocinar la cocina Védica, la cocina de los devotos, y los cuidados de las vacas. Empecé a tratar con ellas, a ordeñarlas. Eran dos cosas que las yo hacía de manera muy natural. Luego más adelante, pues, mi maestro también me inspiraba para que siguiera con las vacas, cocinando (...). Son señales de que ese es el camino, de que estoy vivo.

Introduzo, aqui, a noção de memória seletiva para me ajudar a explicar o vínculo à tradição. Ananda fez uma relação de dois símbolos pessoais que lhe chamavam atenção antes de conhecer o movimento Hare Krishna. Uma guampa de boi (*cuerno*) e uma colher (*cuchara*). Este dois símbolos agregavam sentidos importantes para ele direcionar sua identidade como devoto Hare Krishna. Arrisco afirmar que eles funcionavam como uma ponte que unia a subjetividade de Ananda à coletividade da tradição do movimento Hare Krishna. Percebo, então, os símbolos decretados por uma tradição como sentidos para direcionar as individualidades em individualismos institucionalizados.

No entanto, a eficácia da representatividade dos símbolos como um valor predominante somente acontece quando o devoto o reconhece como fazendo parte de sua experiência pessoal anterior. Por isso, é um processo de composição entre o sentido que os símbolos oferecem e os significados que eles podem atrelar aos devotos:

Curiosamente, normalmente, los devotos Hare Krishna no entran en los bares. Yo de hecho he seguido los principios muy estrictamente en eso 13 años, pero ahora siento como que tengo que abrir un poco esa rigidez, tengo que abrirla... pero de una forma inteligente. Y por ejemplo tú ahora me has facilitado eso, ¿no? El hecho de que he entrado contigo en el bar y así relajado y luego salí... Pero me he dado cuenta dentro del bar del yugo, porque yugo implica... es algo muy importante porque yoga viene de unión. He visto que realmente ese es el propósito, esa unión. A más, claro, el trabajo con los bueyes es algo que tiene una particularidad, en el sentido de que tengo que hacer el servicio que quiero hacer, que quiero desarrollar. Bueno de hecho ahí tenemos también toros. Es algo que me va a vincular mucho con Krishna y con el maestro espiritual. Y cada vez que me encuentro con esas señales yo veo que ok, que de alguna manera estoy en esa dirección.

Importante ter sido testemunha do vislumbre de Ananda sobre o que representava a experiência sobre a consciência de Krishna em sua vida. No local onde estávamos (um bar), ele conseguiu selecionar, via lembranças pessoais, os sinais que lhe comunicavam o que era ser consciente de Krishna a despeito de não estar num templo ou na companhia de devotos. Quero dizer que os sinais transformados em símbolos da tradição lhe facultaram uma atuação individualizada, logo mais espontânea. Neste sentido, o valor de sua experiência espontânea foi englobado pelo símbolo que representa a tradição. Quero dizer com isso que, ao invés de Ananda sentir-se um produto em série de uma instituição, ele conseguiu, através dela, experimentar de forma singular o que é ser para ele consciente de Krishna:

Consciente de Krishna veo cuando fluye de una forma particular que yo lo siento en el corazón es algo mas, algo fuerte, ¿no? Un sentimiento fuerte aunque no esté de acuerdo con los principios religiosos pero son experiencias momentos determinados, humanos, de sentimientos (...) está más allá de las reglas ortodoxas.

Realizando um recorrido das duas entrevistas anteriores – Kátia e Ananda – encontrei similaridade quanto à importância do símbolo para sinalizar a passagem do processo coletivo, que diz respeito à instituição, para a individualidade, que privilegia a singularidade do indivíduo.

Kátia em momentos de conflito em seu entorno existencial, tanto na convivência com os devotos como fora do templo, baseava-se na orientação de sua voz interior para que guiasse o rumo de sua vida. Ao longo do convívio com os devotos e o conhecimento da tradição do movimento Hare Krishna, ela definiu para si que aquela voz interior, que sempre lhe falava, era o próprio Krishna. O mesmo aconteceu com Ananda quando ele se deparou com *el cuerno y la cuchara* como os sinais que lhe simbolizavam o caminho pela experiência da consciência de Krishna. Observei nessas duas entrevistas que o símbolo pode ser apropriado pelos indivíduos de uma maneira tanto privada (particular) quanto pública (coletiva), discernindo, assim, o que possa ser uma experiência da individualidade do devoto e uma experiência totalizante da instituição, respectivamente.

A experiência singular (privada) é aquela que gera alteridade do devoto frente a seu coletivo e é considerada pelo indivíduo como espontânea. Ele se diferencia diante dos demais devotos quando se utiliza dos símbolos como um depósito pessoal para significar a sua percepção de experiência. Quando ele consegue perceber o símbolo fazendo parte de sua idiossincrasia, a experiência da consciência de Krishna toma um sentido de espontaneidade, pois somente ele a vive desta maneira.

Por outro lado, dependendo como a experiência acontece, ela pode ser considerada como transgressora à instituição. Isso foi evidenciado no depoimento de Kátia quando ela “percebeu Krishna estampado na camisa de um alemão bêbado que estava comendo um sanduíche com carne”. Da mesma maneira, quando Ananda deu-se conta da consciência de Krishna num local onde se vendia álcool e se comia carne.

Este tipo de “experiência transgressora” sobre a instituição pode reforçar, mais ainda, o vínculo da identidade de devoto com a tradição, pois o indivíduo consegue encontrar no seu “saber totalizante” aquilo que diz respeito

somente a ele. Desta maneira, o valor da regulação institucional é englobado pelo valor espontâneo da individualidade do indivíduo.

A seguir, os relatos abaixo foram baseados em entrevistas realizadas no templo da ISKCON em 30/03/2009 em Barcelona. Aproveitei a oportunidade para entrevistar duas senhoras devotas que estavam de passagem pelo templo para ministrar um seminário que abordava questões sobre “morte e consciência de Krishna”. A proposta inicial da entrevista foi verificar como a ISKCON e a consciência de Krishna possibilitavam construir os sentidos e os significados de suas identidades de devotas e os seus pertencimentos em comunidades Hare Krishna. Ao longo da entrevista, constatei, em comum para as duas devotas, que o fato da morte transformou-se num símbolo que as levou a perceberem-se como conscientes de Krishna. Portanto, não foi uma coincidência elas abordarem essa temática em seus seminários.

4.4 – O símbolo da morte para RM *mataji* e JB *mataji* existirem na consciência de Krishna.

A primeira entrevista foi com RM *mataji*. Uma senhora, próximo dos seus sessenta anos, que se filiou a ISKCON em Amsterdam, Holanda, em 1988. Inicialmente, ela explicou como conheceu o movimento Hare Krishna:

Two *matajis* [*female devotees*] came to visit us. We were very much impressed by the books. Four books, *Bagavad Gita* and three cantos of *Srimad Bhagavatham* and we decide to take the books and also a vegetarian cook book. We were already many years vegetarians. And we got the books. We gave a nice donation. And then they invite us for the Sunday feast. And for the two days later, we decide to go to Amsterdam and look for ourselves. And we never heard anything about Hare Krishna. But I found out that I was studying already for two years *Bagavad Gita*. But it was *Bagavad Gita* course from an impersonalist. He was a teacher giving a course on *Bagavad Gita*. I was very much interested in philosophy. I went there every month, months by month's sessions. I was dissatisfied because I couldn't grasp what he really wanted to explain. But when an impersonalist starts to explain the *Bagavada Gita* you can understand nothing. Because they are telling you that Krishna and the horses, that Krishna is not really god which that means our senses or ears, our noses... and this and I couldn't related it that all. I became more and more frustrated. And that moment, actually, I was praying to God: 'if you exist can you please show

me something to me that I can see with my eyes?’ And the telephone was ringing and these girls. I was a little bit reluctant to take on the telephone because I was little bit emotional. But I took it any way. That was the first appointment.

O que motivou RM *mataji* e seu marido a unirem-se aos Hare Krishna foi a possibilidade de terem conseguido explicações mais concretas e objetivas sobre suas dúvidas e incertezas existenciais. Os estudos sobre o *Bagavad Gita* com um professor, considerado por ela como impersonalista (tradição filosófica religiosa que não concebe a existência de Deus como uma pessoa), não ofereciam um significado e um sentido plausível para que eles pudessem compreendê-lo no contexto de suas vidas. Segundo ela, esse mesmo livro, levado pelos devotos Hare Krishna, traduzido, interpretado e explicado por Prabhupada, conseguiu realizar tal êxito:

But I didn't know that they were Hare Krishna. Because they were saying *Saskia* and another name and when they came in front of my door I still didn't know that they were devotees, they were dressed like a devotee. Because I had never seen devotees before. Oh my God! Where I am going to into? Because I have already met some many spiritual people Jeovah of witness in my house regularly to talk with them and the Mormons came also regularly to visit us to talk with them philosophy but all of these people and many others I was not satisfied. It was missing something but I didn't know what was missing. When these Hare Krishna came in front of my door oh, no!!! Another one who is explaining... But that day was completely different, completely different. We bought the books and we started to read it immediately. I was thinking I have already the *Bagavad Gita*. And I looked at my books' shelve and I saw that I had a little *Bagavad Gita* only the verses not the explanations of Prabhupada (...) I got the *Bagavad Gita* and to start to read it. And I told my husband that we had to go to this temple. It was really something special. Few days later we went to Amsterdam and we were received very well. Because we were the people who took the books. And we got *japa mala* and start chanting immediately.

Importante frisar que RM *mataji* e seu marido estavam buscando um conhecimento que lhes convencesse, ou melhor, que lhes oferecesse um significado e um sentido mais aproximado às suas expectativas de buscas existenciais.

Eles já haviam estado em contato com outras filosofias religiosas. No entanto, antes do primeiro contato com os livros de Prabhupada, nada os satisfazia intelectualmente. Até mesmo o fato de terem tido acesso a uma edição anterior do *Bagavad Gita* ainda não lhes trazia sentido. Foram as interpretações e as explicações de Prabhupada que conseguiram sensibilizá-los e fazer com que buscassem pessoas que comungassem com aquilo que eles perceberam subjetivamente e assim encontrar um sentido em comum de comunidade.

Portanto, faço aqui uma abstração sobre o que move o indivíduo a se “comunalizar”, ou seja, a procurar se unir com outras pessoas para compartilhar um sistema de símbolos em comum. Refiro-me aos símbolos sobre duas óticas, não excludentes entre si: por um lado como público, numa conotação de “símbolos hegemônicos”, que são enfatizados por uma grande maioria. Quero dizer, como formas de comunicar a atuação dos agentes sociais em termos amplificados. Por outro lado, como privado, que vai de encontro à individualidade do indivíduo. Ou seja, quando os símbolos conseguem informar algo que é singular à pessoa e, por conseguinte, o impacto de sua ênfase limitar-se-á ao indivíduo. Nesta lógica, vou de encontro à definição de símbolos abarcada em Firth:

In raising the questions – ‘what is a symbol?’ – and ‘what does it mean?’ – I have tried to show the complexity of the issues involved. Our concept of what a symbol is depends our view of the nature of reality. We can take the view that reality, if not an illusion, is at least undiscoverable, and that we are operating therefore only with symbols. Or we can hold that for much of our life we deal with reality, in our relations with people and things, both mental and physical, and that symbolization is a mode of operation which is basic and ubiquitous, but not the sole mode of dealing with reality. Its functions are those of convenience and simplification, of giving scope for imaginative development, of providing disguise for painful impact, of facilitating social interaction and co-operation. (...) On the other hand, I have reservations about such labels as ‘master symbols’ or ‘dominant symbols’ because they seem to assume too great uniformity in reaction of the people concerned. I would prefer to speak of ‘emphatic symbols’ and ‘non-emphatic symbols’ with reference to their being a focus of attention and an object for manipulation, without assuming that they necessarily exercise control (Firth, 1973: 90-91).

As considerações acima em Firth permitiram encontrar um denominador comum entre os símbolos e as experiências individuais e coletivas dos devotos. A ideia de símbolos privados, alusiva à sua apropriação para a subjetividade da pessoa, não quer dizer que estes sejam diferentes dos símbolos públicos. São os mesmos símbolos hierarquizados em graus de percepções diferentes. Quando o indivíduo posiciona-se como um sujeito mais representativo diante da realidade, os símbolos são operacionalizados como sentidos e significados pessoais. Eles tornam-se privados em relação às expectativas da sua individualidade. A mesma ótica dos símbolos pode se dar ao revés. O coletivo reconhece no indivíduo os símbolos que compartilham de forma igualitária, institucionalizados pela tradição. Nessa abordagem os símbolos tendem a se encaixar para todos.

Um sistema de símbolos estabelecidos por uma instituição religiosa é um mecanismo unificador. Diria mais, um aglutinador de propósitos individuais passíveis de serem igualados dentro de um núcleo de entendimento comum. Cito como exemplo de sistema simbólico o “aperceber-se devoto de Krishna”. Pelo lado do indivíduo, ele busca unir-se a um sistema que lhe diz respeito que, efetivamente, consegue tocar sua subjetividade. No caso do coletivo, a busca é pela igualdade de uma atuação de tal maneira que, conjuntamente, se fortaleçam o propósito institucional e o da manutenção do grupo como um todo. Esses diferentes nortes – a união por parte do indivíduo e a igualdade por parte do coletivo – geram fragmentos de identidades que buscam conciliar um significado de identidade com um sentido de comunidade. Em outras palavras, é uma tentativa de unir, ou fundir, o indivíduo no coletivo e vice-versa. A hipótese que se levanta para este conflito institucional é atribuída à dificuldade de se conciliar “união” e “igualdade”. Pois enquanto a união aceita a alteridade, a igualdade não. Para o indivíduo se considerar igual ao seu coletivo, ele tem de afastar-se de si próprio (individualidade) para atender às demandas das suas comunidades pleiteadas.

Para cada indivíduo que busca pertencimento a um coletivo, existe um tipo de experiência que pode ser convergente ou divergente aos interesses do grupo. No caso de Kátia, por exemplo, não houve uma convergência equilibrada entre a sua pessoa e a comunidade dos devotos no templo da

ISKCON. No caso de RM *mataji*, a associação com os membros da ISKCON lhe ofereceu o suporte necessário para que ela pudesse conciliar as suas expectativas particularizadas com as demandas igualitárias da instituição. No depoimento seguinte, pode-se constatar tamanha entrega e dedicação que RM *mataji* depositou ao sentido existencial de se considerar parte da ISKCON:

In 1993 my husband passed away, and I became widow. In 1990 I got my first initiation and 1992 I got my brahmanic initiation already. And in 93 my guru fell down – Ananda Svarupa - he fell down on his platform as guru. He was a disciple of Srila Prabhupada and he was not really following complete anymore and I was a little bit affected. Because when my guru fell down I was thinking for myself that it was the end of my spiritual life. But at least I had very good association and the devotees were welcome to my house too. So keep me going. And two months later my husband passed way (...) and then I went to India and I took shelter from Lokanatha swami maharaje and he saved my spiritual life. Actually because he gave me instructions to move to Radhadesh [*ISKCON temple in Belgium*]. He told me: “now you are alone your husband is not there anymore and I feel responsible for you because now you are my disciple”. I was very happy actually. I was eager to do that. It went very fast. I sold my house and I went to Radhadesh and in Radhadesh they gave me a little place in the gurukula [*place where is located a school*], on the floor, but I didn't mind. I was thinking, at least, I was in the right association and I saved my spiritual life. I am still in Radhadesh now for 16 years (...) I am very pleased the way Krishna arranged my life. Now I can still do service. I am very active, a lot of passion, that I can use for Krishna. I am preaching a lot. I am in the tour programme, already for 12 years. I have been giving guidance every day. I am counselor in prisons in Belgium and also in Holland.

Ressalto no depoimento anterior o poder cooperativo e corporativo para manter a corporação, ou seja, a manutenção do corpo institucional a partir da associação com os devotos. Mesmo tendo “caído o mestre espiritual” de RM *mataji*, ela permaneceu na ISKCON. Isso aconteceu, principalmente, devido ao apoio recebido pela comunidade dos devotos. O poder de associação com outros devotos a encorajou a encontrar outro mestre espiritual que lhe pudesse acolher e dar-lhe um novo sentido de existir espiritualmente e socialmente. Ela mesma se referiu a seu novo mestre como “aquele que salvou sua vida espiritual” – e, complemento ainda, como “aquele que lhe ofereceu uma nova

performance espiritual”. Quero dizer com isso que antes da “queda do seu mestre” e da morte do seu marido RM *mataji* tinha uma atuação institucional diferente. Era uma devota brâmane casada, não vivia em templos. Tinha uma vida mais privada mesmo estando em serviço para a comunidade dos devotos na Holanda. Depois dos fatos ocorridos, seu novo mestre a orientou para que ela fosse morar num templo da ISKCON na Bélgica (Radhadesh) e com isso passou a levar uma vida mais coletivizada, realizando pregações e dependendo exclusivamente do apoio financeiro e emocional da instituição. Esta análise que faço mediante o depoimento de RM *mataji* tem o propósito de direcionar para uma reflexão mais ampla sobre o desdobramento do indivíduo em coletivo e vice-versa e as formas de experiência “da” e “sobre” a consciência de Krishna.

A seguir, RM *mataji* procurou distinguir o que seria para ela movimento Hare Krishna e consciência de Krishna. Tal definição esclareceu sua necessidade de buscar um coletivo de pessoas que comungassem dos mesmos interesses. Não quer dizer, necessariamente, que foram interesses iguais. Friso isso para retomar a questão que já mencionei anteriormente de que o indivíduo busca a união dos seus interesses pessoais à instituição e esta tende a igualá-los através de uma identidade em comum compartilhada:

The movement is an organization which gives the possibility to associate with like-minded people that what I experienced at least. And like-minded people include people from different levels. We can grow and we have the possibility to help others to grow and that is for me very important. That is important for me to meet people who are looking for spiritual life. They found me and I also found them, and through the devotees I could make the connection. I think for many people they need a movement to feel at home, to feel care and ISKCON is actually a movement who gives the possibility for people to meet each other in a place, in a temple.

A instituição não é algo à parte dos membros de uma comunidade de pessoas que dizem pertencê-la. As pessoas vinculadas a uma determinada lógica institucional são, cada uma, uma parte dela. A grande questão que se instaura é que cada pessoa, indivíduo, ao vincular-se a uma comunidade o faz para buscar um sentido coletivo aos seus interesses individuais e particulares. Quando se forma um corpo de pessoas que reconhecem pertencer a uma mesma identidade comunitária, os interesses singulares dos indivíduos são,

predominantemente, diluídos em meio aos interesses da manutenção do corpo institucional. Essa constatação foi evidenciada por RM *mataji* quando ela explicou o sentido da consciência de Krishna:

For me Krishna Consciousness ... I was looking so much for absolute truth in my life. I looked almost at many different places. Because I was very eager, because when I was 36 years old I had a near death experience in a hospital during a surgery and of course it was for some purpose. It was not happening for nothing. I had a very serious operation and I died. I saw everything happening on the monitor's screen that it fell, that I died and I was watching and I was thinking ok, that's it. I didn't care with it. (...) that's happened. Because I went to the operation with wrong consciousness and it happened. But I had to come out because the time was not ready. (...) It was before joined movement, because of all this happened to me I was more convinced to look for the truth. I was searching for information in libraries, books and shops to find books about reincarnation. And of course you find a lot of books. I read a lot of books concern this subject. It was true what happened there but you couldn't talk to anybody. They didn't believe me even though the doctor.

Segundo seu depoimento, ela passou por uma experiência próxima da morte numa mesa de cirurgia. O médico que a atendeu não confirmou tal acontecido. No entanto, RM *mataji* se dizia consciente de que algo havia acontecido e o médico estaria escondendo a verdade. Isso desencadeou um impulso pela busca de uma “consciência verdadeira”. Na leitura dos livros de Prabhupada ela conseguiu ter o suporte intelectual que conseguiu unir a sua consciência pessoal sobre o acontecido na sala de cirurgia com a consciência de Krishna:

I was 36 years old when it happened and I was 44, 18 years later when I met the devotees. Because what happened during the surgery I was out of my life, out of my body. So other entities came inside my body. Some others entities came in and took over me. And that was really bad experience. I have to fight back. I got all kinds of phobias after the operation. Serious phobias, all of them they were not me. (...) Finally, with some treatment and some helps and praying. I got some therapist, a lady. It wasn't Krishna consciousness yet. I was looking for help and then I found a therapist who was doing groups therapy, normal therapy, a new age therapy. I was going in different exercises and participating, I did rebirthing, and then it came out. I thought to myself Ok: I got my life back and the phobias were gone away. Because of this whole experience it has formed my life and makes me also a

receptacle very much for Krishna consciousness. Because of this experience. Finally when I read the *Bagavad Gita* the Srila Prabhupada's purports I was thinking, uau!!! That's it! That's what I was looking for but I didn't know! I was so immense grateful for Prabhupada and I still I am. I will never forget it. His purports and his books are very special for me. Special because of this whole experience that happened to me. [*meaning of your life?*] Definitely, definitely. That's why I can practice, actually, so fully. So faithfully without delay. There is nothing in this world to enjoy for me, nothing.

RM *mataji* deixou evidente no seu depoimento que buscava por uma lógica que lhe permitisse explicar, intelectualmente, a verdade sobre a “experiência de morte” que ela considerou ter passado. Neste sentido, a sua noção de experiência pela consciência de Krishna estava diretamente atrelada à sua experiência pessoal anterior. Quero dizer que todas as suas inquietações pessoais foram esclarecidas através de uma racionalidade aqui denominada “consciência de Krishna”.

Reflito sobre o termo “consciência de Krishna” como um tipo de suporte intelectual que tende a oferecer certezas e coerências ao devoto sobre suas experiências pessoais. Com isso, ressalto a relação entre “consciência de Krishna”, “tradição” e “movimento Hare Krishna”. Aparentemente, são termos similares, porém, diante do relato das experiências dos entrevistados, observei que se podem agregar diferentes matizes de significados e sentidos a eles.

Para Kátia, Ananda e RM *mataji*, consciência de Krishna foi uma experiência particular. Diz respeito à individualidade do indivíduo. Importante frisar que tanto para Kátia como para Ananda o sentido de experiência pela consciência de Krishna se desvinculava da noção de tradição e movimento Hare Krishna. Em suas experiências pessoais, eles viveram momentos em que se reconheceram como “conscientes de Krishna” estando em lugares ou realizando atividades que a tradição e as comunidades dos devotos provavelmente não os identificariam desse modo, como “conscientes de Krishna”.

Contudo, no caso do depoimento de RM *mataji*, pareceu que ela conseguiu explicar as suas experiências pessoais convergindo com o que diz a tradição e o coletivo comunitário Hare Krishna. Quero dizer que houve uma simetria entre a sua individualidade e o coletivo Hare Krishna. De certa

maneira, isso vem justificar a sua postura de devoto da ISKCON mais institucionalizada do que a dos outros entrevistados acima.

Com isso, quero ressaltar que os sistemas simbólicos que envolvem o conhecimento da tradição podem caminhar juntos em termos de sentidos e significados institucionais para o devoto. Neste caso, os símbolos são considerados como públicos, ou seja, é a congruência entre a apercepção simbólica do indivíduo devoto com os símbolos institucionais. Isso vem ratificar os símbolos institucionais como públicos, porque dizem respeito a todos os devotos, mesmo sendo significados de forma congruente ou não por cada devoto. Neste caso, o relato de RM *mataji* exemplificou essa congruência entre propósitos.

No momento que os símbolos subjetivos encontram significados diferentes sobre os sentidos dos símbolos institucionalizados, o indivíduo devoto particulariza o sistema simbólico da tradição em prol de sua apercepção simbólica privada. É neste aspecto que eles são reconhecidos como privados. Os relatos de Kátia e Ananda evidenciaram essa constatação.

O indivíduo devoto é quem vai decidir o quanto ele pode ser totalmente convergente com o sentido institucional ou não. Tal poder de escolha depende da qualidade de experiência que o devoto compartilhou com o coletivo de devotos.

A experiência de Kátia junto à comunidade Hare Krishna na Itália e até mesmo na Espanha não foi uma relação de irmandade. Ao contrário, segundo ela, sentia um sentimento de muita frieza da parte deles. De alguma maneira, essa falta de receptividade por parte da comunidade ISKCON fez com que ela estabelecesse seu próprio significado e sentido de experiência pela consciência de Krishna.

No caso de Ananda, ele se permitiu ser “educado pelos devotos”. Ele dizia que necessitava uma organização em sua vida espiritual. Viver na comunidade rural da ISKCON em Brihuega teve um sentido de aprendizagem. Ainda que ele tenha vivido treze anos com os devotos, Ananda conseguiu abstrair um significado de experiência pela consciência de Krishna de uma maneira mais individualizada do que coletivizada. Isto foi demonstrado quando ele se referiu aos seus sinais particulares que demonstravam, naturalmente e espontaneamente, o que era estar consciente de Krishna.

RM *mataji* encontrou na consciência de Krishna uma racionalidade que lhe possibilitou entender sua experiência de morte numa mesa de cirurgia. Entendi, aqui, a morte como um símbolo que mediou a sua interação pessoal e coletiva com a experiência da consciência de Krishna. A sua experiência de morte tornou-se um marco divisório em sua vida. A partir daí, ela passou “a buscar a verdade”, segundo ela. Melhor dizendo, uma “consciência sobre a verdade”. Neste caso, a consciência de Krishna foi a racionalidade elegida para explicar as suas verdades pessoais.

Está evidente nos depoimentos anteriores que, para qualquer um deles, a experiência pela consciência de Krishna já tinha sido um desdobramento de uma experiência anterior do devoto. Quero dizer, alguma coisa já vivida que fez com que o indivíduo percebesse na tradição do movimento Krishna uma racionalidade que pudesse explicar e/ou sustentar a sua própria experiência pessoal.

O próximo depoimento é de JB *mataji* que também se utilizou do símbolo da morte para “renascer para consciência de Krishna”. JB *mataji*, tal qual RM *mataji*, já ultrapassava seus cinquenta anos. No seu depoimento foi possível perceber o simbolismo da morte significando “morrer para o materialismo e o impersonalismo para, assim, conseguir ser feliz através da consciência de Krishna”. Em sua entrevista foi perguntado sobre a sua experiência como consciente de Krishna, o significado de movimento Hare Krishna e em que circunstâncias de sua vida ela tomou a decisão de tornar-se devota:

When I was 16 I had a child I gave the child for adoption but I didn't process the whole experience. I was very unhappy, I didn't know why. And I was looking for shelter, obviously. And I was stupid I couldn't done different things I was a big blocked. I didn't have much faith in material happiness and at the same time I didn't find any good spiritual alternative. (...) I was 19 when I found devotees on the street. When I was 18 in Canada, in Vancouver [*first time*]. I was asking who is this? [*to a friend*]. She was in to this impersonal thing. She said they are Hare Krishna, they are very high people. And then I said ok. But, finally some months later someone gave me a magazine; a devotee gave me a magazine. I couldn't afford to give any money but he gave the magazine for free so I carry the magazine with me around. I didn't read in that time but I liked that, very colorful pictures.

Retomando a análise da relação entre experiência individual e a identidade de devoto, observei que para o indivíduo reconhecer-se devoto, necessariamente, ele deve passar por uma “experiência limite”. Isto foi verificado nas narrativas de Kátia, Ananda, JB *mataji* e RM *mataji*. Todos eles, de alguma maneira, passaram por situações pessoais limites. 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 encontradas.

A experiência limite para JB *mataji* foi uma gravidez prematura e a entrega da criança para adoção. Segundo ela, depois deste acontecido, não conseguiu “processá-lo bem” e, com isso, não se sentia estimulada a viver uma vida feliz. A leitura de um artigo escrito por Prabhupada, numa revista impressa pelo movimento, fez com que ela pudesse refletir sobre o que realmente lhe poderia trazer satisfação e realização pessoal:

And then I a year later I met devotees again. In this time, it was the same devotee. He told me the same: 'oh, you are very intelligent you must be a university student' and yeah, yeah... Anyway I said I didn't have any money because someone has stolen me. Anyway have it for free he told me. I saw him in Calgary is like about a 1000 miles from Vancouver, a year later he told me the same. He didn't remember me but of course I remembered him. That morning I have just moved to the new apartment (...) I was reading this magazine there were four boys in that square and one of them came to me, a different one. He said: do you have any question? Yeah... how can I join it? When I read the article, it was said, it was Prabhupada, the article was said that God is not void and life is not zero. The first paragraph was saying that materialism never satisfied you. He said also impersonalism does not satisfied, even though the Buddhism. He said because the soul is by nature has sense and a mind and they have to be properly connected to God to Krishna in personal way.

Neste dia em que JB *mataji* estava lendo a revista de Prabhupada ela estava de mudança. Saindo da casa de sua irmã para compartilhar residência com uma amiga. Isso era um acontecimento novo em sua vida. Quero notar que já havia de sua parte uma disposição de “experimentar o desconhecido”. Comentou que se deixava guiar “por vozes que lhe falavam” durante os momentos de dúvidas. Uma dessas vozes ela classificou como uma voz

negativa que procurava convencê-la de que o que estava lendo não era verdade. A outra era uma voz mais amigável. Com o passar do tempo, “deu-se conta que era a voz de Krishna”:

I think it was Krishna. He was saying: 'yes that's what you are looking for' and I tried. 'This is exactly what you want' (...) and another voice was saying Krishna is not god. I didn't like this voice. Other voice was very friendly very kind so I listen to the right voice. The devotee asked me if I had any question. He told me that it was not so easy to be a Hare Krishna. I replied him saying that anything was better than the life I used to live. Finally, when I read this article I was ready. The time was right and I joined. I think it took me another, let me see, took me at least another 20 years before I could look back and see clearly the events that led to my journey. That came dramas (...) [*What about the family?*] They didn't... I left. That day my friend was sleeping in the apartment I went there to get a few little things. I left she was sleeping there (...) And my family didn't know where I was (...) Anyway now my connection with my family is very good, very, very good. Finally, it took a long time. First of all it took a long time to find out where I was. Second, the clear understanding about the situation. Actually, they understood the reasons. I mean the family. The history was quite difficult so they haven't asked me why I left home, why I left everything. They've known it.

A adesão de JB *mataji* ao movimento Hare Krishna teve um significado e um sentido muito mais amplo que simplesmente passar a adotar uma identidade de devota de Krishna. Do ponto de vista de uma análise sociológica, o movimento passou a ser a sua família, onde lhe foi possível ter o refúgio emocional e amparo financeiro para existir socialmente. O fato de ter abandonado a família biológica teve para ela um sentido simbólico de morte. Ela estaria morrendo para sua família biológica e nascendo para o lar da ISKCON. A comunidade dos devotos a educou para desenvolver várias atividades e novos hábitos e costumes que deveriam ser adquiridos para viver entre eles:

The whole time I have lived in temples. First in Vancouver and then I was trading with another devotee. I was the only woman going out to sell books. There were only boys. I was having difficulties. I was always buying chocolates. I was feeling very guilty. I wouldn't buy a little I bought a lot. Then I went to California after that I was trading again to Seattle and then we went to Philadelphia, and that time we just went wherever they told us. And

then to New York and then to New Jersey. Eventually in New York they arrange the married for me and my husband came over to Europe. [*Was it like an Indian customs?*] Yeah, they tried to do that way. They didn't do the right way. We didn't talk about our background. Nobody knew each other really. It was *maya* [*illusion*] talk about those things. So we didn't know who match with whom, it was a bad match. So I am a happy lady divorced woman.

Conforme JB *mataji* comentou acima, falar sobre o passado entre os devotos era considerado uma ilusão. Quase como um “pecado ao estilo cristão”. O passado representava a identidade anterior a se tornar devoto. Falar de sua vida anterior não era bem-vindo para a instituição. A proposta era “morrer para sua identidade laica” e “nascer para a identidade de devoto”. Percebo com isso que a vida em comunidade entre os devotos era verticalizada a partir da experiência que eles viviam entre si. A memória dos fatos anteriores deveria, idealmente, ser esquecida para que eles buscassem performatizar uma experiência de devotos de Krishna mais igual possível. Entendi, assim, que estava no passado de cada um as suas respectivas individualidades, pois ninguém poderia ter um mesmo passado. Por conseguinte, a alteridade entre eles era promovida pelas lembranças dos seus passados. Situação essa praticamente inviável para se manter e sustentar o modelo de conversão, pois esse procurava igualá-los numa única experiência institucional de consciência de Krishna. No caso de JB *mataji* ela a compreendeu da seguinte maneira:

My experience with Krishna Consciousness is that very reliable, a establish tradition of spiritual practice and anyone who practice seriously will get a result. You will be able to get realization. Krishna says at *Bagavad Gita* that who practice Krishna Consciousness gets direct experience. (...) The most secret of all secret gives direct perception of the self by realization and it says eternal, everlasting and joyfully performed that's how Krishna Consciousness is shown.

Percebeu-se aqui na explanação de JB *mataji* um argumento totalmente voltado ao discurso da tradição. Inclusive ela cita o próprio *Bagavad Gita* como referência. O que ela comentou foi o modelo ideal de conversão que diz que “aquele que segue rigorosamente os preceitos da consciência de Krishna, o próprio Krishna se revela na experiência do devoto”. A questão que se

apresenta é como se poderá conciliar o que diz a tradição, como um ideal a ser seguido em termos igualitários, com os interesses singulares dos devotos. Quero dizer, quando o indivíduo procura convergir as suas demandas privadas aos ditames públicos da tradição. Assim, percebi que o conflito entre o indivíduo e o coletivo se instaura na tentativa de procurar convergir alteridade em igualdade:

Off course, it is a movement. It has people. It has a structure. It is not easy to manage these variables. But we know that practice Krishna Consciousness doesn't depend on any material circumstance. Even if when like I was getting restless I knew that was material thing that I was getting rest. I know that there is nothing wrong with Krishna Consciousness. But I needed something to do that engages according to my capacities. Finally when the college came I could realize my own way. For many years I did different services: cooking, deity worship, *sankirtana*, but as I got old than the body is not so strong. (...) Now, I teach some English, some scripture courses at college in Radhadesh.

Até a data da entrevista, JB *mataji* vinha vivendo na comunidade da ISKCON na Bélgica e neste mesmo lugar ensinava na faculdade de filosofia Vaishnava. Devotos de diferentes partes do mundo, principalmente jovens ocidentais pertencentes à segunda geração de filhos de devotos e filhos de pais indianos, costumavam frequentar este centro de educação Vaishnava para buscarem uma instrução formal e profissional baseada nos princípios dessa tradição.

O impasse que mencionei sobre a dificuldade de se convergir os interesses privados dos devotos aos interesses públicos da instituição foi constatado no depoimento de JB *mataji* quando ela disse que “necessitava fazer algo que pudesse vir de encontro com suas capacidades pessoais”. Deu-se conta que já havia feito todo o tipo de serviço que era exigido para se viver em comunidades Hare Krishna. Com o tempo, percebeu que tinha de fazer algo que pudesse satisfazer suas expectativas individuais. A possibilidade de dar aulas no *College* foi considerada uma conquista particular por ter conseguido unir seus interesses pessoais aos interesses da comunidade. Quando esse tipo de relação acontece numa simetria satisfatória fortalece-se o poder institucional. Em outras palavras, a hegemonia institucional não precisa ser abrangente para todos os membros. Por outro lado, aqueles que ainda não

conseguiram unir seus interesses privados aos interesses públicos da instituição permaneceram com o dever de um dia realizá-lo. Em outro sentido, é a esperança de uma realização que mobiliza a coerção e a coesão institucional.

Outro aspecto importante a ser comentado sobre o seu último depoimento foi quando ela disse que “consciência de Krishna não depende de circunstâncias materiais”. “Não existe nada de errado na consciência de Krishna”. JB *mataji* afirmou que mesmo quando se afastou por um período do movimento comprovou que “não se afastava da consciência de Krishna, mas das coisas materiais sobre a consciência de Krishna”. Aqui ela demonstrou o quanto a consciência de Krishna tornou-se desvinculada da sua forma institucional e particularizada a sua individualidade.

De fato, conciliar os interesses singulares, particulares dos devotos, aos interesses da instituição ISKCON não é uma empresa fácil. Em realidade, penso que isto só pode acontecer via lógicas de englobamentos. Quero dizer, momentos da experiência do devoto em que ele consegue englobar os símbolos da tradição ao seu simbólico pessoal.

A lógica que permite convergir uma relação singular (do indivíduo) para o plural (do coletivo) dependerá dos símbolos que irão comunicar o tipo de experiência do devoto. Não estou querendo dizer que experiência seja um símbolo, mas ela não existiria se ele não a expressasse. Conforme Firth (1973) argumentou acerca da relação entre símbolos e comunicação:

A major function of symbols is in facilitating communication. Utterance of words – a basic form of symbolic action – allows us to dispense with many kinds of manual and bodily actions in providing stimulus or conveying meanings. In a ritual field, performance of a symbolic act allows ideas to be shared and reformulated without use of words, or with minimal verbalization. (Firth, 1973: 79).

A experiência demonstrada através de símbolos é atribuída ao fato de que tanto indivíduos quanto coletivos depositam significados sobre eles:

Symbols as stores of meaning help to cope with problems of communication overt time, aiding recall and obviating to some extent a need for reformulation of ideas. As such they are a cultural asset. Condensation, the encapsulation of many forms, or many meanings, in one symbol by processes of contraction, suppression, transformation, can also facilitate

communication by giving a common reference point for a variety of originally disparate ideas (Firth, 1973: 81).

Quando se comunica algo se adentra na percepção da experiência. Essa pode ser uma experiência de ator, quando o indivíduo reproduz os símbolos da tradição de forma igualitária. Os significados dos símbolos comunicam um sentido compartilhado para todos os indivíduos envolvidos num mesmo sistema simbólico. Ou os símbolos são operacionalizados pelo indivíduo e, em sua singularidade, ele os converge aos seus significados particulares. Isso perfaz uma experiência de autor, pois essa vem acarretar alteridade diante dos demais.

Ao longo das narrativas de suas histórias de vidas constatei experiências limites que, através da interação com os símbolos da tradição Vaishnava, eles puderam compreender e mediante essa percepção sustentar suas identidades de devotos e pertencimentos a comunidades Hare Krishna. Ao referir-me a respeito da atuação através dos símbolos, levo em conta tanto os sistemas simbólicos que carregam os indivíduos de forma privada como aqueles advindos da tradição, que resultam em símbolos públicos, pois são compartilhados pelas comunidades dos devotos.

Cabe acrescentar que foi constatado em todos os depoimentos que o significado da experiência sobre a consciência de Krishna começou no indivíduo. No caso de Kátia, o seu símbolo privado ressaltado foi a percepção de uma voz interior que a guiava antes de conhecer o movimento de Prabhupada e que, com o passar do tempo, ela identificou como “a voz de Krishna que sempre lhe falava”.

Em Ananda, uma “cuchara y un cuerno” foram símbolos que já haviam aparecido como sinais em sua vida antes de conhecer os devotos. O fato de ele ter se tornado cozinheiro no templo e também de se ocupar com o cuidado das vacas fez com que entendesse a experiência pela consciência de Krishna como “sinais que vinham do coração e lhe possibilitavam caminhar naturalmente”. Isto ficou evidente quando estávamos juntos e ele percebeu o “cuerno” dentro de um bar e logo, ao sair, viu e escutou uma vaca mugir. Para ele, esses foram os seus símbolos privados que sinalizavam espontaneamente a consciência de Krishna, independentemente de estar num templo ou associado com devotos. O mesmo aconteceu com Kátia. Ela conseguiu

significar sua experiência pela consciência de Krishna quando avistou na estampana de uma camiseta a imagem de Krishna sendo usada por um alemão, bêbado e comendo carne. Neste momento, Kátia percebeu que Krishna poderia estar em qualquer lugar. Que sua conexão com Krishna não estaria limitada unicamente aos templos da ISKCON.

Desviando o foco para análise da experiência institucional da ISKCON é notório que essa dependerá dos símbolos da tradição Vaishnava para existir. Em termos genéricos, é uma experiência de performance que os devotos procuram reproduzir, igualmente, para serem reconhecidos como devotos da ISKCON. Poderia dizer também que é uma experiência mimética sustentada, por exemplo, no processo ritual diário nos templos, nas cerimônias de adorações das deidades nas casas dos devotos, na repetição do mantra Hare Krishna 16 vezes num rosário de 108 contas ou no serviço devocional a Krishna. São rituais que se repetem em diferentes lugares procurando seguir um sentido de igualdade entre eles.

Através deste processo mimético e igualitário reproduz-se uma lógica institucional segundo a qual cada indivíduo devoto possa fazer parte de uma mesma coisa. No entanto, em nome da igualdade institucional, acabam se afastando uns dos outros para reservarem espaço para suas diferenças pessoais, as quais sustentam suas individualidades.

No momento que o indivíduo percebeu-se devoto de Krishna ele já convergiu seus símbolos pessoais numa racionalidade da consciência de Krishna. O próximo passo a verificar é o tempo que essa racionalidade se sustentará vinculada a uma instituição do movimento Hare Krishna. Esse vínculo pode estar vulnerável a problemas de perda de credibilidade institucional, como já aconteceu com a ISKCON. Porém, isso não quer dizer que o devoto romperá de vez com a sua identificação aos símbolos da tradição, pois foi ele o agente que tomou a iniciativa de se apropriar deles e, com isso, deu significado e sentido ao seu pertencimento de identidade e comunidade. Ele poderá romper com a instituição, todavia, os símbolos ainda prevalecerão representativos na individualidade do devoto. O que é passível de acontecer é a incorporação dos símbolos a outras formas institucionais ou eles serem readaptados na própria instituição a fim de atender uma demanda maior por novos sentidos e significados. Em suma, isso seguirá como um processo

contínuo de permeabilização dos símbolos aos novos significados e sentidos institucionais encontrados pelos indivíduos.

Neste processo de reformulação dos símbolos privados e públicos surgem as fragmentações de identidades e comunidades, as quais possibilitam a formação de novos modelos e moldes de tradições, conforme já abordei no capítulo anterior.

Retomo a questão já explanada anteriormente de que o símbolo é um mediador intelectual que medeia tanto a relação do indivíduo com ele mesmo como com o coletivo que o rodeia. Através da atuação entre símbolos individualizados e coletivizados estabelecem-se as performances sociais. Compreenderam-se dois tipos de performances respectivamente. Uma pode ser aquela que reproduz fielmente o roteiro institucional. Acontece quando o indivíduo se situa como ator no cenário da instituição. A outra ocorre quando o indivíduo atua a partir de uma (re) significação subjetiva dos símbolos da tradição para dar razão às suas demandas individuais. Neste caso ele passa a ser um autor do roteiro social. Tanto na condição de “ator” como na de “autor” da experiência, o indivíduo está enraizado no cenário institucional. A opção por uma atuação mais independente (como autor) parte de um princípio que se aproxima mais às suas necessidades particulares. Mesmo assim, não quero dizer que tais demandas tenham origem no indivíduo.

Em termos hipotéticos, sugiro que o nascedouro do conflito entre a conciliação das demandas individuais com as coletivas está na reprodução de um discurso hegemônico que impõe uma necessidade de definir identidades e pertencimentos comunitários. Quero dizer, o sujeito para ser reconhecido como tal deve ser alguém e pertencer a algo. Em outras palavras, digo que o conflito origina-se no processo de transformação do sujeito em um objeto de identidades e comunidades.

O discurso hegemônico pela “necessidade de saber” é um sistema de coerção social que limita, gera fronteiras entre os indivíduos e, ao mesmo tempo, lhes oferece segurança na atuação social. Nesse sentido, identidades e pertencimentos comunitários são considerados aqui como formas sociais que oferecem um roteiro regular e seguro para se atuar.

Para uma reflexão acerca de como acontece o processo de atuação social entre indivíduos e sociedades, sugiro um caminho de mapear de que

maneira se estabelecem os significados e os sentidos dos símbolos apropriados por ambas as partes. A via dessa apropriação segue pela “memória do símbolo e o símbolo da memória”. Quero dizer, inicialmente, o indivíduo intelectualiza uma experiência limite e a codifica num símbolo que lhe comunica um sentido pela busca de um significado. Depois, ele encontra no coletivo institucional, neste caso uma tradição religiosa, símbolos que possam lhe fazer lembrar e dar sentido aos seus símbolos privados. Logo, o símbolo privado do indivíduo passa a ser diluído no símbolo público da tradição. Surge, então, uma forma de atuação simbólica.

Contudo, levanto, aqui, a importância da memória para poder organizar todo este processo simbólico entre indivíduos e coletivos. Para abordar a temática da memória busquei um texto de Paolo Jedlowksi que abordou uma análise da memória apropriando-se dos estudos de Georg Simmel.

Jedlowksi (1990) fez algumas considerações sobre memória e experiência na modernidade valendo-se sobre como Simmel procurou entender o sentido de experiência na modernidade. Mesmo tendo reconhecido que a temática da memória não foi algo que se destacou nos estudos de Simmel, Jedlowksi reconheceu que seria possível utilizá-los na medida em que Simmel fundamentou um paradigma de análise sobre a vida pessoal (interior) do indivíduo e suas memórias em sociedades modernas. Para Jedlowksi, a distinção simmeleana entre cultura objetiva e cultura subjetiva possibilitou desdobrar uma reflexão acerca da dialética entre memória individual e memória coletiva. Além disso, Simmel levantou como hipótese que o ritmo das grandes metrópoles e a intelectualização da vida interior (privada) poderiam ser atribuídos a uma problemática particular com o passado.

Inicialmente, Jedlowksi (1990:131) reporta-se a Maurice Halbwachs, que foi considerado como aquele que fundou um ramo de estudo na Sociologia sobre a memória, principalmente quando Halbwachs (1952) escreveu o ensaio denominado “Les cadres sociaux de la mémoire and La mémoire collective”. A grande ênfase de Halbwachs foi demonstrar que as imagens do passado conservadas pelos indivíduos não são, unicamente, algo que os indivíduos procuram reviver, mas um produto ativo de reconstrução. Tais reconstruções de memórias são enraizadas e formatadas por interesses, sentimentos e categorias de pensamentos compartilhados por grupos de indivíduos no

momento presente. Foi mediante a análise do relacionamento entre memória coletiva e memória individual que Hallbwachs abriu uma reflexão sobre a existência de processos de institucionalização da memória na sociedade e sobre as maneiras que tais processos afetavam a lembrança do indivíduo. Em suma, Hallbwachs considerou que as imagens do passado contidas na memória coletiva e individual mudam com o tempo. No entanto, não retratou em sua obra que as atitudes culturais através da memória também mudam, moldam-se, ao longo do curso da história (Jedlowksi, 1990:132). O autor ressaltou que distintas culturas em diferentes tempos históricos olharam para a memória de diferentes maneiras. Segundo Jedlowksi, baseado em constatações nos estudos de Simmel, a modernização das sociedades Ocidentais no final do século XVI foi marcada por dois processos distintos de consciência: um deles foi a “ênfase ao indivíduo”, enquanto o outro foi o aumento da “externalização da memória”. A ênfase sobre o indivíduo se caracterizou como um fato histórico observado, principalmente, no Renascimento italiano. Tal percepção colocava o conhecimento do indivíduo como uma empresa nobre em detrimento da autoridade de qualquer tradição que o reivindicava. As diferentes maneiras de se reportarem aos feitos dos indivíduos ao longo do século tiveram como consequências formas diferenciadas de se apropriarem da memória e, assim, defini-la. Um exemplo que o autor citou para comprovar tal fato foi o aumento do gênero literário de autobiografias ao longo do século XVIII (Jedlowksi, 1990: 132).

Por outro lado, o desenvolvimento da noção de individualidade provocou um aumento na separação entre indivíduos e sociedade. Jedlowksi, apropriando-se de Simmel, disse que a sociedade veio se tornando cada vez mais complexa, diferenciada e tecnologizada e, por conseguinte, provocando tensão e coerção sobre as pessoas:

The body of collective knowledge incorporated by the “objective culture” is not proportional to the individuals's possibility of coherently interiorizing it. In relation to memory, this observation means, first of all, the increasing disproportion between individual experiences and collective knowledge incorporated in specialized agencies. The huge growth of libraries, archives and museums since the end of the XVIII century in Europe realized in fact an increasing exteriorization and objectification of collective memory, in face of

which the meaning itself of individual memory had to be reshaped (Jedlowksi, 1990: 132-133).

A ideia que perpassa a noção de indivíduo na modernidade é que ele passou a depender de uma história que lhe assegurasse a continuidade de sua identidade. O indivíduo interagindo com outras memórias fez com que ele construísse sua própria historicidade. Segundo Jedlowksi, o que veio caracterizar a identidade do indivíduo na modernidade foi a sua “identificação” maior com as suas construções de memórias individuais do que com a memória de uma tradição qualquer:

From a schematic perspective, we may say that, while premodern cultures could look at personal memory as a source of the identification of self only in a broader frame of collective thoughts and activities, modern individuals can look at their own memory as the very source of their own particular identity. At the same time, modern individuals become aware of the existence of a past transcending their personal life in a way never possible before. These two related processes encompass modern experience of the past (Jedlowksi, 1990:133).

Esquemáticamente, tanto para o indivíduo pré-moderno como para o indivíduo moderno existiu uma forte relação com o tempo passado (narrativas históricas) para a fundamentação de suas identidades no presente. O que diferencia um do outro é que o primeiro se utilizava da memória coletiva para estabelecer sua identidade enquanto o segundo construiu sua identidade valendo-se de suas próprias memórias como referências. Portanto, entendi que foi mediante esse segundo momento de apropriação do “símbolo da memória” (privado ao indivíduo) que se vislumbrou a busca de uma individualidade em substituição à predominância da “memória do símbolo” fomentada pelo coletivo de pessoas (público).

Assumo que qualquer tipo de memória não é algo original e restrito a um indivíduo. No próprio fato de lembrar já se está articulando com um coletivo de pessoas. Ninguém consegue lembrar de algo sem que esse esteja, necessariamente, associado a uma memória coletiva.

A partir da noção de “intelectualização da experiência”, fundamentado nos estudos de Simmel, ressalto a distinção que o autor fez entre “cultura objetiva” e “cultura subjetiva” para, assim, poder compreender a noção de

experiência na modernidade. Cabe ressaltar que o que se define como “moderno” é a condição de uma sociedade em constante mudança. Por conseguinte, o conhecimento compartilhado em termos de memória coletiva também segue este fluxo contínuo de mudanças. Isso veio acarretar a noção de experiência como um objeto de conhecimento apropriado pelo indivíduo. Este processo de apreensão da experiência como um objeto trouxe suas consequências, conforme Jedlowski abordou:

In its consequences, this theme suggests not only a separation between individual experience and an overwhelming body of social knowledge, but also the partial interiorization of this body of knowledge in the individual himself *as an object*. Culture becomes objectified even in its incorporation by the individuals (Jedlowski, 1990:144).

A redução da cultura a um estoque de informação e o seu próprio processo de objetivação acarretou um tipo de experiência para o indivíduo que ele mesmo transformou em seu objeto. De acordo com Jedlowski (1990:136), Simmel se reportou a Walter Benjamin, principalmente baseado no seu ensaio “Some Motifs in Baudelaire”, para explicar o que seria “o fim da experiência na modernidade”. Importante distinguir duas noções de experiências a que Benjamin se referiu: *Erlebnis* querendo dizer a “experiência vivida, um tipo de experiência interior do indivíduo” e *Erfahrung*, que não é unicamente uma experiência pessoal, mas aquela experiência que está na mente do indivíduo, onde ele percebe o mundo independente das ações familiares que se repetem. Esse tipo de experiência faz com que o indivíduo consiga dar continuidade à sua experiência interior no mundo. A noção de *Erfahrung* – experiência acumulada – foi a experiência que, para Benjamin, teve fim com a modernidade. Diante disso, Jedlowski (1952) resumiu, brevemente, como se caracterizou a noção de experiência do indivíduo na modernidade:

He knows many things, has many “experiences” (*Erlebnisse*), but he has not *Erfahrung*. His “living through” the events and his knowledge of information is made superficial by the absent incorporation of the contents of his life in a frame which gives coherent meaning and continuity to actual experiences (Jedlowski, 1990: 146).

A breve reflexão sobre a experiência do indivíduo na modernidade é importante para o contexto deste estudo, pois diante dos relatos das experiências sobre a consciência de Krishna dos entrevistados foi possível constatar tal característica moderna de experiência.

O movimento Hare Krishna, institucionalizado no Ocidente por ISKCON, tornou-se uma referência de memória de símbolos para os seus membros filiados fazerem associações com suas memórias pessoais e desta maneira estabelecerem um conceito pessoal de “experiência pela consciência de Krishna”. Procurando ser mais preciso na argumentação do texto acima, identifiquei os parâmetros que possibilitaram ao indivíduo devoto conceitualizar para si como “vivendo uma experiência pela consciência de Krishna”.

A ISKCON, sendo parte da tradição Vaishnava, é um tipo de memória coletiva que vem existindo a partir dos seus devotos, que procuram fazer com que ela se mantenha mediante a identificação pessoal de cada devoto com os símbolos que essa tradição propaga. Ou seja, o devoto indivíduo incorpora o seu conhecimento pessoal (sua subjetividade) ao conhecimento objetivado da tradição que a ISKCON representa. No momento que existe a congruência intelectual entre estes dois objetos de saberes – a subjetivação do indivíduo sobre ele mesmo via memória pessoal individualizada e a objetivação da instituição via memória coletiva da tradição Vaishnava – estabelecem-se as bases para denominar tal experiência como “experiência da consciência de Krishna”. No caso, esse tipo de experiência seria muito mais próxima à ideia de *Erlebnis* – experiência vivida e compartilhada entre os devotos mediante a memória dos símbolos públicos institucionalizados pela tradição do movimento Hare Krishna. Por outro lado, a experiência acumulada (*Erfahrung*) dos devotos teve seu fim a partir do momento em que eles se apropriaram dos símbolos públicos para significar e dar sentido à memória dos seus símbolos privados anteriores. Nesta linha de raciocínio, faz-se importante ressaltar como foi operacionalizado o termo identificação que sustenta a relação entre “experiência pública” e “experiência privada” com a memória dos símbolos:

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco” – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está

sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui (Hall, 2000: 106).

O termo “sutura” que Hall definiu para promover o processo de identificação faz sentido aqui para explicar que a identidade do devoto é, metaforicamente, um tipo de “costura cirúrgica” onde esse sujeito, via memória privada, tende a “costurar-se” à memória coletiva da tradição do movimento Hare Krishna. Nesse processo de identificação estabelecem-se as formas de experiências simbólicas: ora mediante a predominância dos símbolos públicos, demarcando, assim, a experiência institucional coletivizada, ora com o englobamento dos símbolos privados, que resultaria na experiência institucional privatizada à individualidade do devoto.

Nessas identificações “de mais” ou “de menos” por alteridades e igualdades oscilam as fronteiras das identidades dos devotos pesquisados. Portanto, o conceito de identidade definido por Hall (1999), acerca do sujeito sociológico construído na modernidade, torna-se pertinente como um suporte teórico:

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior e o exterior” - entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (Hall, 1999: 11-12).

A ideia de “sutura” da identidade do sujeito (devoto) a uma formação institucional (ISKCON) é condizente para entender, até certo ponto, de que maneira se esquematizam a apercepção do indivíduo devoto com ele mesmo e com as comunidades Hare Krishna atreladas à experiência institucional da tradição Gaudiya Vaishnava.

A noção de experiência analisada numa perspectiva privada e pública trouxe a seguinte reflexão: O que acontece com o sentido de identidade e comunidade quando essas instâncias se fragmentam? Quero dizer, quando a “sutura” entre esses dois pólos se rompe?

Em outras palavras, o particular e o coletivo passam a não mais corresponder, respectivamente, à totalidade das expectativas das experiências individualizadas e coletivizadas com relação à instituição. No caso da ISKCON, perfaz-se uma lógica de “perda de identidade” (Hopkins, 2007) e para os seus devotos uma ampliação de sentidos de pertencimentos comunitários, conforme já fora demonstrado no capítulo anterior, ‘Modelos e moldes de tradições’. Que tipo de análise mais aprofundada se poderia realizar para este contexto de identidades e comunidades fragmentadas? Partindo daí, esse será o questionamento que introduzirá as considerações finais a seguir.

5. Discussões e análises dos resultados.

No primeiro capítulo, procurei relacionar dados empíricos com dados teóricos a fim de considerá-los como conhecimentos generalizados da pesquisa. O processo de análise estabelecido para construir uma referência classificatória diante do conjunto dos dados coletados foi mediante o uso de analogias. Enquanto dados, eles são analogias funcionais, pois expressam formas de conhecimentos com sentidos e significados diferentes. Abordei também de que maneira o conhecimento é objetivado tanto em seu teor empírico quanto teórico. Para demonstrar tal percepção, vali-me da minha pessoa na condição de indivíduo e pesquisador acadêmico. Então, a primeira analogia estabelecida foi a própria relação entre conhecimento empírico e teórico. Procurei evidenciar, num breve relato pessoal, de que maneira foi transformado o conhecimento da religião de um dado empírico até um dado teórico. Utilizei-me da minha história reflexiva quanto ao conhecimento da religião até o encontro com o conhecimento empírico do movimento Hare Krishna.

As analogias foram úteis para realizar certas aproximações teóricas e, assim, ampliar o leque de interpretações e os desmembramentos dos termos afins. Por exemplo, o caso da analogia de “comunidade como uma identidade expandida”. Isto permitiu-me “suturar” o indivíduo à noção de comunidade e, por conseguinte, os seus discursos individuais de pertencimento à tradição do movimento Hare Krishna. Observou-se que, para ser explicado tal fato, houve o desmembramento da experiência pública (ator da experiência), performatizada conjuntamente em termos globais, da sua experiência privada (autor da experiência), aquela atuada de maneira individual de acordo com o local em que o devoto vivia. No entanto, até então, esta análise de desdobramentos por igualdade e alteridade, unicamente, mapeava a existência do fenômeno religioso. Agora, nesta parte final, proponho-me a refletir sobre como o conhecimento da religião se organiza para a existência de suas semelhanças e diferenças. Quero dizer: onde se localiza o conhecimento da religião? Está no indivíduo? No coletivo? Caso tenhamos que pensar acerca da existência de “um lugar para a religião”, ela só poderia “localizar-se na mente das pessoas”. Ou seja, uma racionalidade que pode ter um sentido lógico na mente dos

indivíduos. Mediante esta assertiva, no capítulo sobre identidade e comunidade, procurei demonstrar que o “indivíduo é uma comunidade latente” e o conhecimento de uma tradição religiosa consiste em modos institucionais para organizar a formação de identidades e comunidades.

A premissa básica para entender tal hipótese foi encontrada em Cohen (1985), quando o autor disse que “comunidade está na mente das pessoas”. A partir do momento em que o indivíduo incorpora o conhecimento de uma tradição religiosa, ele passa a atuar, predominantemente, até certo ponto, enquanto comunidade. A pessoa hierarquiza este conhecimento como um valor predominante diante dos valores dos seus conhecimentos anteriores. Assim, faz sentido o termo “sutura” em Hall (1999; 2000), pois é o indivíduo o agente e o paciente deste processo social. Ademais, ele é “a linha” que costura a sua relação com ele mesmo, bem como com o coletivo que o rodeia. Citei como exemplos a própria transformação das identidades de Caitanya e Prabhupada em eixos aglutinadores para formarem comunidades Hare Krishna.

Na mesma sequência teórica do raciocínio entre “mente e comunidade”, Mead (1973: 168) considerou que a pessoa torna-se um objeto para si a partir do momento em que ela estabelece uma relação reflexiva. Ou seja, a pessoa pode ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de si mesma. Isso levou-me a pensar que a objetivação do indivíduo segue um sentido de comunidades, de pluralidades, onde ele “a vive por camadas institucionais”: ora por experiências privadas, ora através de experiências públicas. A ideia de “camadas” torna-se pertinente, pois isso significa dizer que não existe exclusão de experiências, mas suas sobreposições. Ou seja, uma camada privada não elimina a pública. É uma lógica de englobamento. Então, a questão que se instaurou foi procurar evidenciar as fronteiras dessas camadas e em que momento elas são operacionalizadas na vida social do grupo pesquisado em termos de modos institucionais.

Diante dessas constatações teóricas e empíricas, aproximei-me dos estudos que envolviam a relação entre cognição e religião. Em realidade, voltei-me aos clássicos da sociologia e antropologia, como, por exemplo, Durkheim (1989), Fleck (1986) e numa discussão mais recente em Geertz

(2001), quando o autor mencionou as polêmicas em torno da teoria etnográfica sobre a natureza mental da cultura e a natureza cultural da mente.

Geertz (2001:179-180) mencionou os estudos de Tylor sobre as insuficiências cognitivas da religião primitiva, realizados na década de 1870 e passando pelas teorias de Lévy-Bruhl sobre as participações simpáticas e o pensamento pré-lógico, na década de 1920, até as de Lévi-Strauss sobre a *bricolage*, os mitemas e *la pensée sauvage*, na década de 1960, com a questão da “mentalidade primitiva”. Além desses teóricos, também Boas, em “A mente do homem primitivo”, Malinowski, em “Magia, ciência e religião”, e Douglas, em “Pureza e perigo”, em um sentido generalizado, buscaram realizar conexões entre pensamento e sociedade e colocar numa relação inteligível “o interno e o externo”, “o privado e o público”, “o pessoal e o social”, “o psicológico e o histórico”, “o vivencial e o comportamental”.

Outro autor que veio a contribuir para a reflexão acerca da existência de distintas camadas institucionais permeadas por formas de “apercepção cognitiva individual e coletiva” foi Victor Turner em sua dialética entre *communitas* e estrutura. Turner (1988:103) considerou que a vida social é um processo dialético que envolve indivíduos e grupos em experiências sucessivas caracterizadas por alto e baixo, *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. Em suma, o autor, com base em suas pesquisas, assegurou que a experiência de vida de cada indivíduo continha a alternância entre “estrutura e *communitas*”, ou melhor, ele poderia alternar de um sistema estruturado, diferenciado e hierárquico (estrutura) para uma forma *liminal*, que é a sociedade enquanto *comitatus*, comunidade, ou mesmo comunhão. Neste sentido, Turner levou-me a pensar na dialética social sobre o que possa ser público ou um fator de homogeneização coletiva. Por outro lado, o privado corresponderia à forma de diferenciação dos indivíduos. Percebendo-se, assim, que eles poderiam alternar de um modo de institucionalização pública para um modo de institucionalização privada e vice-versa.

Nesta sequência, os estudos sobre a religião dentro de uma abordagem simbólica levam em conta aspectos cognitivos que situam os símbolos como conhecimentos intelectualizados que permitem a atuação do agente social com

ele mesmo (indivíduo) e com o seu entorno (coletivo). Desta maneira, procurei classificar os símbolos numa dialética do público e privado como uma referência analítica para poder evidenciar as fronteiras institucionais do indivíduo com ele mesmo e com relação à tradição religiosa adotada.

Em outras palavras, assumo que a eficácia de uma doutrina em prol de um conhecimento de uma tradição religiosa depende do quanto o indivíduo a intelectualiza em seus processos cognitivos. Tais processos podem recorrer caminhos mais privados e/ou públicos. Essa classificação entre o público e o privado tende a medir formas de institucionalização que podem ou não assegurar fortes vínculos institucionais a uma determinada organização religiosa. Contudo, foi constatada a premissa de que existe um vínculo maior com a organização religiosa daqueles indivíduos que conseguiram racionalizar de forma predominante os interesses pelas suas compreensões subjetivas (privado) aos interesses coletivos da organização (público).

O sentido público do conhecimento da religião relacionado ao seu significado privado foi discutido no capítulo primeiro quando citei Beyer (2006). O autor demonstrou em sua discussão que o sentido do conhecimento para a religião é um produto encontrado na história mundial das grandes colonizações. Por outro lado, o significado da religião tornou-se uma corporação institucional privatizada ao mundo acadêmico, onde cada pesquisador ou grupo de pesquisadores estabeleciam seus significados de tal maneira a serem reconhecidos como legítimos diante das outras pesquisas.

Conforme estabelecido no quarto capítulo, com a representação gráfica sobre os sentidos e significados das experiências institucionais do movimento Hare Krishna, o formato quadrado ilustra o sentido público que os devotos deveriam seguir. Em seu turno, o círculo representava o significado privado que o indivíduo devoto atribuía a partir de sua experiência local, que, às vezes, poderia ser diferente da experiência pública, que fora consensualizada junto ao coletivo de devotos.

A minha análise levou a estabelecer que existiam quatro sentidos públicos que envolviam e estavam em respectiva conexão com quatro tipos de significados privados: um sentido público de religião vinculado a um significado

privado para a religião, um sentido público de comunidade vinculado a um significado privado para a identidade, um sentido público de tradição vinculado a um significado privado para a “gramática” da citada tradição e, finalmente, um sentido público dos símbolos vinculados a um significado privado desses mesmos símbolos em um âmbito comum de experiência. Por sua vez, todos os significados privados estavam interconectados entre si quando se referiam à construção de uma identidade sócio-religiosa que, conforme foi visto, possuía sua própria especificidade em se tratando do movimento Hare Krishna.

Além disto, cabe ressaltar que tanto o público quanto o privado são formas institucionalizadas. Não se quer dizer com isso que o significado privado de reconhecer-se devoto, seguir a tradição Vaishnava e experimentar a consciência de Krishna de forma particularizada asseguraria a isenção da influência institucional. A instituição está permeada tanto do sentido público das comunidades Hare Krishna como do significado individual (privado) de aperceber-se devoto.

Por outra parte, constatou-se que foi a linguagem dos símbolos do movimento Hare Krishna que conseguiu gerar vínculos de identificações e por pertencimentos, tanto no formato público como privado, desta tradição religiosa. Neste sentido, entendeu-se que essa linguagem poderia ser expressa com um teor de coerção ou consenso. Tais características levaram a perceber dois tipos de experiências acerca do seu mencionado âmbito comum de realidade, a de ator e a de autor de tal experiência. Quero dizer que no momento em que os devotos experimentavam a atuação coletiva como atores da experiência da consciência de Krishna, existia, subliminarmente, certo tipo de coerção institucional. Eles deveriam *atuar* como devotos, tal como é esperado pela “gramática da tradição”. Entretanto, quando eles passavam a agir como *autores* da experiência pela consciência de Krishna, havia um consenso quanto a interpretação da linguagem dos símbolos. Em outras palavras, os símbolos tornar-se-iam objetos de interpretações subjetivas à realidade privada do devoto. Neste sentido, a “gramática da tradição” tenderia a normatizar os significados atribuídos pela singularidade do indivíduo.

Retomando a questão quanto aos símbolos privados e públicos, esclarece-se que o privado, necessariamente, não diz respeito unicamente ao indivíduo singular. A comparação entre as duas etnografias realizadas no templo ISKCON de Porto Alegre e no de Barcelona demonstraram uma apropriação dos símbolos públicos aos interesses particulares de um grupo de devotos.

No terceiro capítulo, evidenciei um conflito no templo ISKCON de Porto Alegre por causa das deidades (um bem público a todos os devotos pertencentes a ISKCON) estarem instaladas nas dependências de um restaurante de uma família de devotos. Era frequente perceber alguns membros da congregação expressarem insatisfações pelo fato de as deidades situarem-se num espaço privado. Escutei comentários que atribuíam o sucesso do restaurante à presença das deidades no local. Alguns deles ressaltavam que “era injusto que as deidades ajudassem a prosperar somente aquela família de devotos que as mantinha”.

Na pesquisa de Barcelona constatei que as deidades possuíam uma sede própria da ISKCON e também existia um restaurante que mantinha as despesas do templo. Ali, o estabelecimento estava registrado legalmente como uma instituição religiosa pela consciência de Krishna. No entanto, foi percebido que também havia o mesmo conflito de apropriação dos símbolos públicos aos interesses particulares de um grupo minoritário de devotos que viviam no local. Em algumas entrevistas tal questão foi ressaltada quando afirmavam que o templo de Barcelona estava “monopolizado aos interesses de um grupo de devotos que o administrava”. Foi citado que nem o balanço financeiro de entradas e saídas do restaurante era publicado para que todos pudessem verificar o seu faturamento. Levando-se em conta que este restaurante era um negócio do templo e não de uma família de devotos, conforme demonstrado na comunidade ISKCON de Porto Alegre.

Diante disso, os símbolos públicos da instituição do movimento Hare Krishna podem ser apropriados de forma privada, particular e local aos interesses de uma minoria de devotos, bem como, unicamente, a um indivíduo devoto. Desde então, a questão que se propôs para este último capítulo foi

procurar analisar de que maneira as camadas institucionais dos símbolos públicos e privados alusivos à instituição do movimento Hare Krishna tenderiam a processar informações na mente do indivíduo para que ele pudesse atuar predominantemente como indivíduo e/ou como coletivo?

Para realizar tal empresa, procurei situar-me em dois tipos de abordagens. A primeira baseada nos estudos de Goffman (2006) sobre a análise de quadros (*frame analysis*). Em certo sentido, fundamentar-me em Goffman significa caminhar pela corrente do interacionismo simbólico ou como o mais visível expoente de uma perspectiva “dramatúrgica” da vida social (Nunes, 1993: 35-36). Em um segundo momento, realizei outra análise com o processo de transmissão da religiosidade sob o ponto de vista da teoria cognitiva da religião, baseando-me, principalmente, na teoria dos modos de religiosidades em Whitehouse (2004). De fato, o intento foi conjugar uma análise entre as vertentes do interacionismo em Goffman e os modos de cognição religiosa abordados em Whitehouse. Por conseguinte, assumiu-se dois tipos de interações simbólicas: os símbolos privados que vêm de encontro aos significados dos indivíduos devotos e os símbolos públicos que comunicam o sentido das comunidades Hare Krishna. Em outros termos, com isso, dispus-me aproximar o que é privado ao interacionismo cognitivo e o público ao interacionismo simbólico, vertente de conhecimento amplamente utilizada por sociólogos e antropólogos.

Cabe ressaltar que as terminologias que Goffman utilizou para sua teoria foram atribuídas a contextos específicos do cotidiano da vida social. No meu caso, reconheço sua utilização para análises tanto de uma perspectiva institucional macro (comunidades) como micro (indivíduos). Isso implica afirmar que não estou utilizando sua teoria de quadros conforme ele a utilizou, mas apropriando-me e operacionalizando-a no conteúdo da minha pesquisa. O mesmo aconteceu quanto à teoria dos modos de religiosidades em Whitehouse. Em outros termos, quero dizer que tais teorias foram consideradas como “mapas teóricos” para localizarem as discussões propostas para este estudo.

De início, baseando-me no conteúdo dos dados explorados, estabeleci os quadros simbólicos (*frames*) tanto sobre o ponto de vista do indivíduo como dos coletivos Hare Krishna. Com relação ao entendimento de quadro, Goffman o definiu da seguinte maneira:

Parto do pressuposto de que as definições de uma situação são construídas de acordo com princípios de organização que determinam os acontecimentos – pelo menos os acontecimentos sociais – e o nosso envolvimento subjetivo neles; quadro é a palavra que uso para me referir àqueles dentre estes acontecimentos básicos que sou capaz de identificar (Nunes, 1993: 10-11).

Em seguida, realizei uma transversalidade com a teoria dos modos de religiosidades em Whitehouse, procurando evidenciar alguns critérios que facultavam a compreensão dos acontecimentos observados em um esquema cognitivo de transmissão da religião. A proposta, então, foi procurar dar evidências sobre de que maneira a cognição organizava a transmissão do conhecimento da religião no indivíduo e com isso demonstrava que a partir do momento que ele pensava sobre tal conhecimento ele estaria se institucionalizando. Mesmo que o agente social religioso não fizesse parte, formalmente, de uma comunidade religiosa. Com isso, propus-me a evidenciar que o pensamento e suas formas de organização mental (cognição) são fatores que institucionalizam e fundamentam a latência dos indivíduos enquanto identidades e comunidades.

Em termos mais simples, quando o indivíduo pensa, ele se torna um agente coletivo num modo mais individualizado, privado. Por outro lado, quando interage mediante este pensamento, ele passa a atuar o coletivo pensado, ou seja, torna-se publicizado.

A teoria dos modos de religiosidades em Whitehouse ajudou-me a descrever como poderia acontecer a passagem dos símbolos privados para os símbolos públicos e vice-versa no sentido de transformar indivíduos em comunidades. Em suma, estamos falando acerca do processo de institucionalização do indivíduo tanto em sua “esfera” privada como no seu “quadrado” institucional coletivo.

A seguir, toda esta análise será abordada mediante um breve exame das sete entrevistas elencadas ao longo deste estudo. A proposta foi selecionar fragmentos dos seus discursos que facultaram organizar estes dados empíricos com as respectivas teorias de Goffman (2006) e Whitehouse (2004).

5.1 – As rupturas dos quadros de devotos analisados sob a perspectiva do *Frame Analysis*.

Erving Goffman baseou-se no artigo de Gregory Bateson (1972) para fundamentar a sua noção de quadros. Goffmann iniciou com o conceito de “quadros primários”:

Quando un individuo en nuestra sociedad occidental reconoce un determinado acontecimiento, haga lo que haga, tiende a involucrar en esta respuesta (y de hecho a usar) uno o más marcos de referencia o esquemas interpretativos de un tipo que podemos llamar primario. Digo primario porque la aplicación de este marco de referencia o perspectiva, por aquellos que lo aplican, se considera que no depende de – ni remite a – ninguna otra interpretación anterior u “originalidad”; un marco de referencia primario es aquel que se considera que convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido de la escena (Goffman, 2006: 22).

Segundo o autor os quadros de referência primários são organizados em naturais e sociais:

Los marcos de referencia naturales identifican los sucesos que se consideran como no dirigidos, orientados, animados ni guiados, los “puramente físicos”. Tales acontecimientos no guiados son aquellos que se entienden como totalmente debidos, de principio a fin, a determinantes “naturales”. Se considera que no hay ninguna agencia que se interfiera deliberada, causal ni intencionalmente, que ningún actor dirige continuamente el resultado. Un ejemplo corriente de ellos sería el estado del tiempo, tal como se ofrece en un parte meteorológico. (...) Por otra parte, los marcos de referencia sociales proporcionan una base de entendimiento de los acontecimientos que incorporan la voluntad, el objetivo y el esfuerzo de control de una inteligencia, de una agencia viva – siendo el ser humano la más importante de ella -. Esa agencia lo es todo menos implacable, y puede ser engatusada, adulada, insultada y amenazada. Lo que hace puede describirse como “haceres guiados” [*guided doings*]. (...) Un ejemplo de hacer guiado sería el pronóstico del tiempo en un noticiario.

Así pues, se trata de hechos y no de meros acontecimientos (Goffman, 2006: 24-25).

Para o contexto da pesquisa entre os indivíduos e as comunidades Hare Krishna, estabeleço como quadro primário a condição de serem todos considerados devotos de Krishna tanto em nível local como global, pois este é o elemento central de autoconhecimento que promove uma apercepção comum entre eles, mesmo pertencendo a distintas culturas. De acordo com Goffman:

Considerados en su conjunto los marcos de referencia primarios de un determinado grupo social constituyen un elemento central de su cultura, especialmente en la medida en que emerge una comprensión relativa a los principales tipos de esquemas, a las relaciones de estos tipos entre sí y la suma total de fuerzas y agentes que estos diseños interpretativos reconocen que se hallan sueltos en el mundo. Debemos intentar formarnos una imagen del marco o de los marcos de referencia de un grupo – su sistema de creencias, su “cosmología” -, aun cuando éste sea un ámbito que los fieles estudiosos de la vida social contemporánea se han complacido en dejar a otros (Goffman, 2006: 29).

De fato, o tornar-se devoto de Krishna como um quadro primário é implicitamente uma agência social que, por conseguinte, já o caracteriza com uma referência de quadro social. Quero dizer com isso que parto deste quadro social primário para poder avaliar de que maneira foram incorporados por indivíduos e comunidades Hare Krishna outros quadros secundários para compor interações simbólicas mais individualizadas ou mais comunalizadas.

Conforme citou Nunes (1993: 36-38) sobre a teoria de quadros em Goffman, os agentes sociais em suas vidas cotidianas avaliam a realidade, ou “literalidade”, por diferentes sequências de atividades. Diferentes contextos sociais e históricos tendem, assim, a gerar diferentes repertórios de quadros primários. Nesse sentido, os quadros podem estar sujeitos à transformação e cada transformação implica a adição de uma *laminação*, que remove a atividade transformada da atividade literal em que se baseia. Com relação ao conceito de transformação:

Uma transformação é um processo que toma uma atividade associada a um quadro primário como modelo, produzindo “cópias”, que podem ser de dois

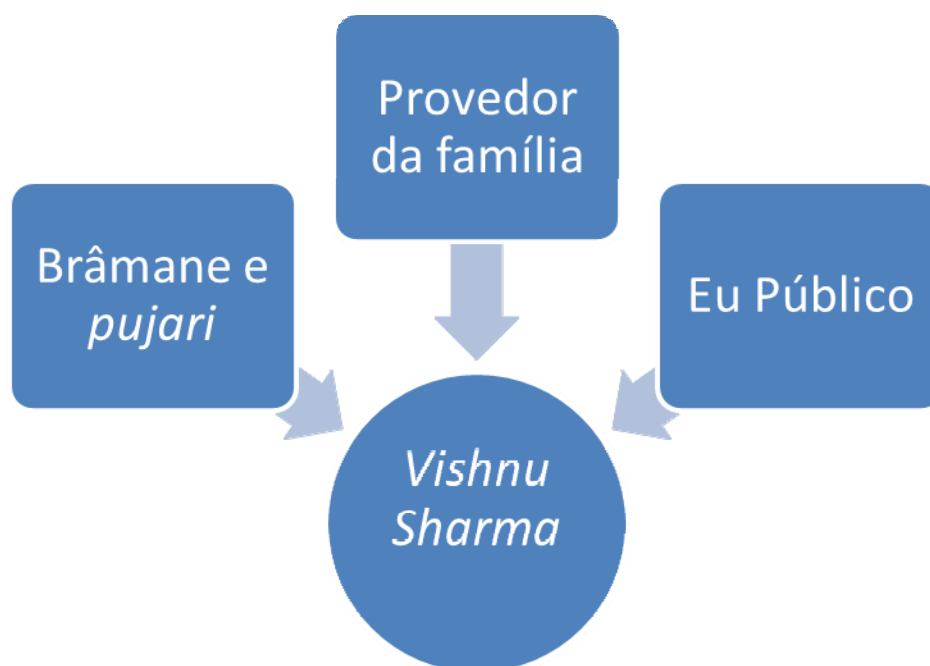
tipos: modalizações (*keyings*) e fabricações. A atividade que serve de modelo ou de “original” para essas transformações caracteriza-se pela “literalidade”. No caso de uma atividade submetida a modalizações, os participantes nessa atividade reconhecem o seu caráter “transformado” e aderem ao seu domínio próprio de “realidade” dentro de limites estabelecidos pelo processo de transformação (Nunes, 1993: 37).

Um exemplo de transformação foram os modelos e moldes de tradições abordados no capítulo três sobre a tradição Gaudiya Vaishnava. Todas elas foram baseadas na referência de um quadro primário, ou seja, grupos de devotos Hare Krishna, que, em determinado período de tempo, organizavam modalizações da tradição Vaishnava para expressar uma nova conduta de ser devoto. Isto foi evidenciado na transmissão da tradição Gaudiya Vaishnava desde os Seis Goswamis de Vrindavana para Bhaktivinoda e Bhaktisidhanta e estes, ao criarem a Gaudiya math, construíram um molde a partir do modelo da Gaudiya Vaishnava, que desde então alastrou-se até Prabhupada. Tornando-se, assim, um desdobramento do modelo da tradição Gaudya math até ele fundar a ISKCON nos Estados Unidos.

Por outra parte, conforme abordado nos capítulos dois e quatro acerca das narrativas de história de vidas e entrevistas feitas com os devotos, foi possível perceber “rupturas de quadros” a partir do momento em que os agentes sociais em questão passaram a dar novos sentidos e significados a suas atuações como devotos de Krishna. É importante deixar claro que considerar-se devoto de Krishna são marcos de divisas nas vidas desses devotos e, por isso, a análise parte do quadro dessa premissa. O simples fato de os indivíduos organizarem mentalmente suas experiências subjetivas como devotos permitia que cada um reconhecesse e distinguisse certas classes de fenômenos sociais que culminariam, necessariamente, em “rupturas de quadros”. Tornou-se, então, importante analisar tais rupturas da identidade de devoto para demonstrar os níveis e graus de institucionalização em relação à tradição do movimento Hare Krishna.

No capítulo dois foi focalizada a narrativa de vida do indiano *Vishnu Sharma*. Interpretei o seu pertencimento ao quadro de devoto de Krishna de uma maneira mais pública em função da predominância do seu sentido pelo

cuidado a coletivos: cuidar das deidades herdadas pela sua avó, cuidar da família e cuidar de si (suas identidades de brâmane de casta, pai, neto e *pujari*). O seguinte esquema resume a análise do seu quadro:



Um exemplo de ruptura de quadro com relação ao seu pertencimento ao quadro de devoto de Krishna aconteceu quando os seus interesses privados predominaram sobre a sua condição pública de considerar-se devoto.

No primeiro período de trabalho de campo na Índia, estive vivendo em sua casa em Vrindavana em março de 2006. Em um domingo, estava em meu quarto quando *Sharma* bateu à porta e me perguntou se eu iria ficar em casa durante o período da tarde. Respondi que sim, pois estava muito quente para sair e também teria que lavar roupas e colocá-las para secar no pátio. Desta maneira, *Vishnu Sharma* pediu-me que tomasse conta da casa, pois ele iria ao templo Hare Krishna para realizar sua prédica dominical. Avisou-me também que provavelmente chegaria um amigo dele e que eu o acomodasse em um dos quartos que estava vazio. Sem nenhum constrangimento aceitei, uma vez que o seu filho viajara com a família e, assim, a casa estaria vazia. Melhor seria, então, que estivesse alguém em casa para cuidá-la.

Cabe informar que *Vishnu Sharma* alugava quartos a viajantes para curtas e longas temporadas. Os quartos rodeavam um grande pátio no centro.

Em um dos quartos estava o seu templo Hare Krishna pessoal, onde ele tinha as deidades que havia herdado de sua avó. Era o lugar onde ele fazia suas cerimônias todos os dias de manhã, a partir das quatro horas, e ao longo do dia em diferentes horários. Logo depois que ele saiu, quando estava pendurando a minha roupa no varal, localizado no centro do pátio, chegou um casal de indianos, uma moça jovem usando *saree* e um rapaz aparentando uns quarenta anos. A moça calada e o rapaz quase não falava inglês. Como eu sabia que alguém deveria estar chegando, tal qual *Vishnu Sharma* me avisou, levei-os até um dos quartos. Achei um pouco estranho que não levavam malas, sacolas, enfim, algo que indicasse que eram viajantes. Passados uns 40 minutos, observei que o rapaz saiu do quarto sozinho. Em uma fração de minutos, dei-me conta que estava indo em direção ao quarto da jovem outro homem indiano mais velho, sendo que ela ainda estava lá. Fui atrás e perguntei o que ele estava fazendo ali. Ele me olhou, “balançou a cabeça ao estilo indiano” e balbuciou algumas palavras em híndi. Falei que ele não estava autorizado a entrar! A moça saiu do quarto. Os dois me olharam. Ele tentou falar algo em inglês, mas não foi possível entendê-lo. Alterei-me um pouco, exigindo que os dois saíssem do quarto e esperassem *Vishnu Sharma* no pátio para falar com ele. Não permiti que estivessem no quarto. Ao final, eles saíram e não voltaram mais.

No final da tarde, *Vishnu Sharma* retornou à casa e, prontamente, fui comentar o acontecido. Já afirmando que a moça que acompanhava o primeiro rapaz deveria ser uma prostituta, pois ela ficou esperando a chegada de um segundo rapaz. Faz-se importante ressaltar que, no meu imaginário, o fato de existir um templo Hare Krishna no local faria com que a casa toda tivesse o sentido de “um lugar de sacralidade”. O enquadramento de *Vishnu Sharma* como um brâmane de casta e *pujari* (guardião das deidades/Deus) oferecia subsídios suficientes para identificá-lo como devoto de Krishna de uma maneira mais “genuína”. Portanto, em teoria, ele deveria seguir estritamente os preceitos morais que a sua tradição religiosa pregava.

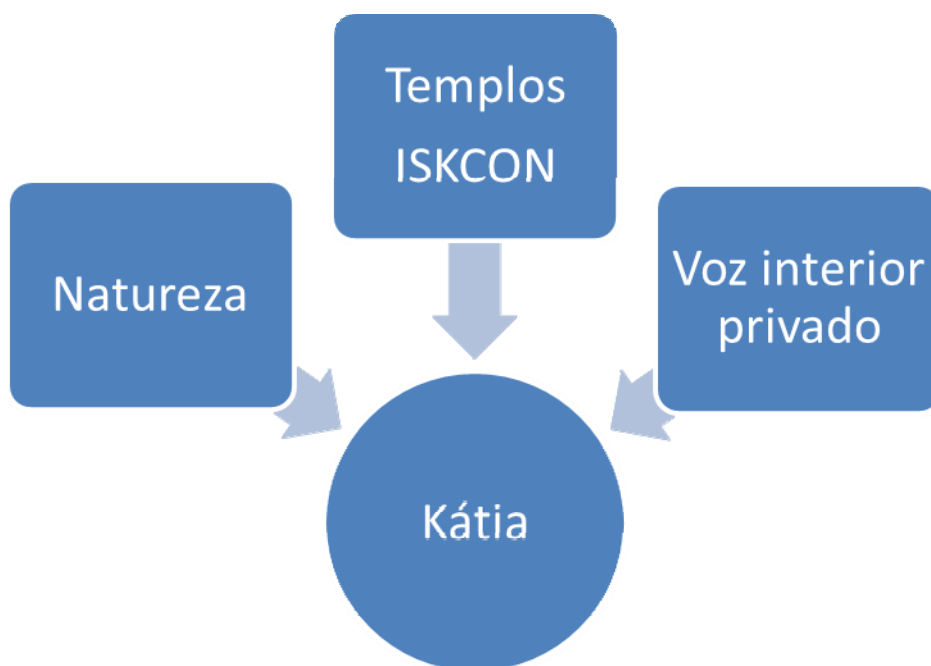
De fato, seu quadro de devoto de Krishna rompeu-se diante de mim quando, depois que expliquei euforicamente toda a situação, ele perguntou-me, naturalmente, se algum dos rapazes havia deixado dinheiro pelo uso do quarto.

Perguntei, com um semblante de espanto, se deveria ter cobrado? Naquele instante, *Vishnu Sharma* olhou diretamente nos meus olhos e pediu-me desculpas. Em seguida, ele desviou a sua atenção com a cabeça baixa, dizendo que saberia como encontrar tais rapazes. Não falamos mais nada a respeito do acontecido.

Esta breve narrativa vem exemplificar uma ruptura do quadro social de *Vishnu Sharma* como devoto de Krishna. Nem eu, nem ele esperávamos por tal ruptura. Eu não imaginava que ele pudesse alugar quartos para encontros sexuais, sendo sua casa considerada um templo para mim. Entretanto, ele não esperava a minha surpresa diante do acontecido, tanto foi que ele me pediu desculpas.

A avaliação sobre como os quadros podem ser passíveis de sofrer rupturas diz respeito a lógicas de sentidos públicos e significados privados. No caso de *Sharma*, o seu pertencimento a um quadro de identidade e coletividade Hare Krishna foi rompido em função dos seus interesses privados. Além de reconhecer-se como devoto de Krishna, ele também tinha que agregar um significado particular de sustentação financeira de si e de sua família. Quero dizer que o seu sentido pelo cuidado atendia tanto demandas públicas (ser um brâmane de casta, ser um provedor de família, ser um guardião das deidades) como, também, a sua demanda privada por interesses financeiros particulares.

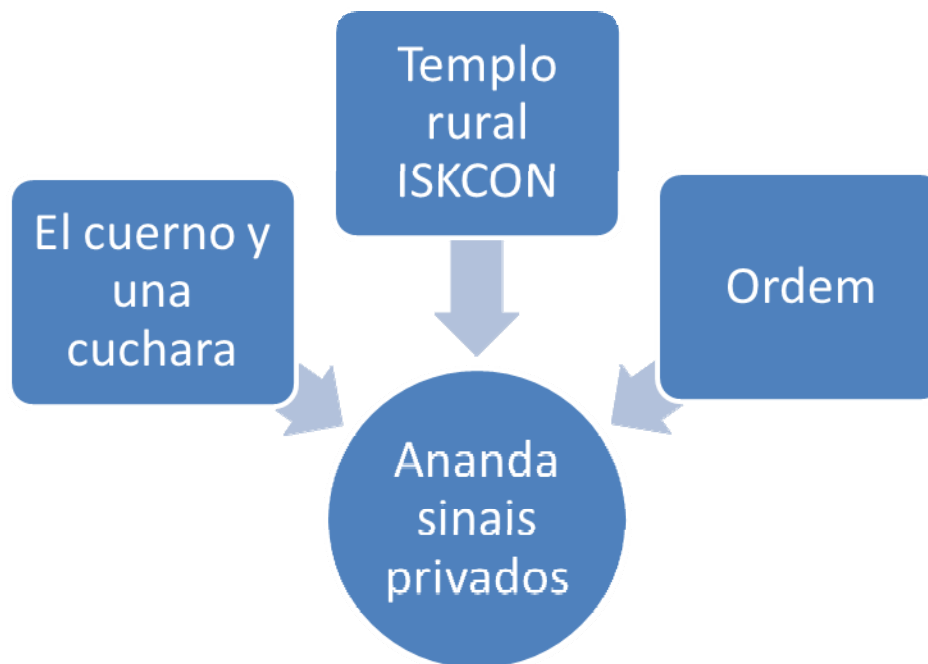
O segundo caso de ruptura foi verificado na entrevista de Kátia (capítulo quatro). Neste caso, as rupturas apareceram na vivência em um templo do movimento Hare Krishna. Kátia não conseguiu permanecer por muito tempo convivendo com devotos num templo na Itália. Ao mesmo tempo, quando ela estava fora do convívio das comunidades Hare Krishna, sentia a necessidade de voltar a experimentar um sentido de espiritualidade coletivo. Isso acontecia quando o seu significado particular de reconhecer-se devota, através da “voz de Krishna”, às vezes se calava e, então, ela necessitava voltar à experiência pública de estar entre os devotos. O esquema, a seguir, resume o seu quadro:



A relação do significado privado de Kátia em considerar-se devota acontecia quando ela se permitia “ouvir a voz interior” e quando vivia com “espontaneidade”, principalmente, em lugares onde predominava a natureza. Esta era uma experiência oposta à no templo, que era de um ritualismo mimético. O rompimento do quadro institucional da ISKCON aconteceu quando ela explicou que conseguiu “perceber Krishna no meio de pessoas comendo carne e usando álcool”. Neste instante, seu quadro de apercepção de devota Hare Krishna institucionalizou-se para um significado mais privado, quero dizer, mais flexível com relação à ortodoxia que pregava a tradição do movimento Hare Krishna.

Uma análise similar aconteceu no quadro de Ananda como devoto Hare Krishna. Ananda abandonou sua família, mulher e um filho para seguir uma “voz que vinha do coração”. De acordo com seu depoimento, o fato de ele ter encontrado uma comunidade Hare Krishna rural, onde podia trabalhar com vacas e cozinhar para Krishna, lhe trouxe a compreensão de que o significado de ser devoto deveria surgir espontaneamente a partir da “observação dos sinais” que surgiam para ele. Quando percebia tais sinais, ele se convenciu que estava vivendo de uma maneira consciente de Krishna. Ao mesmo tempo, dava-se conta de que era uma pessoa desorganizada, que necessitava uma

ordem em sua vida. A convivência com os devotos Hare Krishna em comunidade lhe oferecia a possibilidade de organizar sua experiência e, assim, perceber os sinais subjetivos de se reconhecer como consciente de Krishna. Desta maneira, o seu quadro de devoto de Krishna possuía uma conotação mais privada, conforme o esquema a seguir:



Faz-se importante esclarecer que, na narrativa de Ananda, apareceu o paradoxo pela busca de ordem. Ao mesmo tempo em que ele dizia “seguir seu coração” de uma forma espontânea, reconhecia também a necessidade de organizar sua vida. Nesse sentido, reconhecer-se como devoto de Krishna foi o seu quadro pessoal assumido tanto para organizar-se em uma disciplina de comunidade monástica como normatizar sua espontaneidade para reconhecer-se consciente de Krishna.

Um exemplo de ruptura do seu quadro público enquanto devoto de Krishna aconteceu quando estávamos caminhando juntos ao longo do Caminho de Santiago onde entramos em um bar num dado momento. Dentro do estabelecimento, ele observou na parede um cabresto de boi (*yugo*) que fez com que ele interpretasse esta peça como um sinal de união (*yoga*). Em suas palavras, o cabresto fazia com que o boi caminhasse de forma ordenada. Ao

sairmos do restaurante nos deparamos com uma vaca que mugiu. Estes dois fatos foram interpretados por Ananda como os sinais que lhe informaram o que era ser consciente de Krishna de forma privada. O fato de ter entrado em um bar onde se vendia álcool e se comia carne fez com que ele se percebesse consciente de Krishna independente de estar vivendo com devotos no templo. Em outras palavras, ele conseguiu transcender a normativa institucional que publica como e onde se deve ser consciente de Krishna para a sua forma espontânea e privada de percepção. Ele reconheceu que a experiência pela consciência de Krishna poderia acontecer fora do quadro institucional da ISKCON e até mesmo sem a presença de outros devotos.

Importante frisar que reconheço esta “experiência espontânea” de Ananda também como institucional. A ruptura do quadro institucional foi com o coletivo, neste caso, aqui, compreendido como aquilo que é público para todos os devotos. No entanto, a instituição ainda perdurava em sua mente de uma maneira individualizada. O que ele entendia como espontâneo foi ter reconhecido os sinais em sua experiência pessoal fora dos templos da ISKCON e de suas comunidades. Isso oferecia uma sensação de alteridade diante dos outros devotos. Visto que somente ele poderia perceber-se como consciente de Krishna da maneira que aconteceu, pois aqueles sinais representavam seus símbolos privados.

Os três exemplos citados acima demonstraram a ruptura do quadro de devotos. A partir disso foi possível constatar o desdobramento de modos institucionais, ou seja, da “camada pública” (coletivo institucional mais amplo) para a “camada privada” (a singularidade do indivíduo devoto). Conforme foi possível perceber, o momento da ruptura caracterizou-se quando o indivíduo procurava experimentar ou percebia um tipo de experiência mais privada. Neste sentido, entendeu-se que as rupturas com os quadros institucionais públicos (pertencimento a comunidades de devotos) facultavam afunilar a um modo de experiência institucional mais privada ao indivíduo.

Até então, foram destacados aspectos centrais da teoria *frame analysis* de Goffman. Vejamos agora de que maneira a teoria dos modos de religiosidades em Whitehouse tornou-se um suporte teórico para a

complementação da análise proposta. Neste caso, a tônica de análise foi voltada à relação entre os modos de transmissão da religião e o tipo e grau de institucionalização à tradição do movimento Hare Krishna.

5.2 – Os modos de transmissão da religião e os modos de institucionalização na tradição.

Whitehouse (2002: 293-294) distinguiu dois tipos de modos de religiosidades - o doutrinário e o imagístico - para explicar de que maneira o conhecimento da religião tenderia a ser organizado e transmitido a partir de mecanismos cognitivos. Para isso, o autor fundamentou-se nos estudos da religião, que tem uma tendência a ser analisada sob modos englobantes e contrastantes de dinâmicas. Por exemplo, em Max Weber (1930; 1947) ao distinguir entre as formas carismáticas e de rotinização; em Ruth Benedict (1935) com o contraste entre Apolo e Dionísio; Ernest Gellner (1969) ao explorar as formas alfabetizadas do Islã em centros urbanos e a imaginada prática muçulmana de coesão entre os aldeões de zonas rurais; Jack Goody (1968;1986) ao ressaltar dicotomias entre religiões alfabetizadas e não alfabetizadas; Victor Turner (1969; 1974) ao distinguir rituais de fertilidade e rituais políticos como práticas de expressão das características contrastantes que ele denominou de “communitas” e “estrutura”; I.M.Lewis (1971) ao concentrar sua análise entre os “cultos centrais” e “cultos periféricos”; Fredrik Barth (1990) quando distinguiu o “regime dos *gurus*” propagados por líderes religiosos e o “regime dos reveladores”, no qual as revelações religiosas aconteciam na experiência ritual coletiva. Esses foram alguns exemplos de pesquisadores que abordaram e caracterizaram modos de experiências religiosas do ponto de vista de contrastes e divergências com relação ao conhecimento da religião.

As raízes dessa dicotomia residem no princípio de que algumas práticas religiosas são emocionalmente mais impactantes na vida dos confessos como, por exemplo, estados alterados de consciência, rituais de exorcismo e outras neste mesmo sentido. O que prevalece nestas práticas são elevados estímulos emocionais. Por consequência, isso vem a fortalecer laços de afinidades entre os participantes envolvidos nesses tipos de rituais.

Entretanto, em contraste, existem outras formas de atividades religiosas que são emocionalmente menos estimuladas. Elas tendem a ser repetitivas ou rotinizadas. Tais práticas, geralmente, são acompanhadas por complexas teologias e doutrinas e tendem a demarcar extensas comunidades religiosas (Whitehouse, 2004).

Ao ressaltar a tendência divergente da experiência religiosa, Whitehouse (2002) acrescentou dois esclarecimentos chaves que promovem o vínculo às práticas rituais e às crenças religiosas: o primeiro é fazer com que as pessoas possam lembrá-los (memória) e o segundo é a motivação para experimentá-los. Nesse sentido, memória e motivação compõem uma combinação de fatores cognitivos que facultam aos indivíduos e às comunidades se manterem coesos sobre determinadas experiências religiosas.

Em se tratando de aspectos cognitivos, Whitehouse (2002), baseando-se em estudos clássicos sobre a memória, esquematizou o seu funcionamento no sentido de procurar delimitar e classificar quais são os tipos de memórias que podem nortear os divergentes modos de religiosidades:

There are basically two kinds of memory: implicit and explicit (Graf and Schacter, 1985), implicit memory deals with things we know without being aware of knowing (such as the varied forms of procedural competence required in successfully riding a bicycle). Explicit memory deals with things we know at a conscious level, and can be further sub-divided into two types: short-term and long-term. Short-term memory enables us to hold onto concepts for a matter of seconds (e.g., a new phone number, which we might remember just long enough to write it down before forgetting it). Long-term memory enables us to hold onto concepts for hours, and in some cases for a whole lifetime. Long-term memory can also be sub-divided into two types: semantic and episodic. Semantic memory consists of “general knowledge” about the world (e.g., how to behave in restaurants or what is the capital city of France, etc.). We can seldom recall how or when we acquired this sort of knowledge. By contrast, episodic memory consists of specific events in our life experience (e.g., our first kiss, the death of a beloved relative, the day war broke out, etc). These types of memory are activated very differently in doctrinal and imagistic modes of religiosity (Whitehouse, 2002: 296).

A diferenciação entre a memória semântica e a episódica é o que caracteriza o modo doutrinário e imagístico da experiência religiosa respectivamente. Whitehouse discerniu os tipos de memórias e as suas respectivas formas de transmissão da religião:

One of the central characteristics of the doctrinal mode is the frequent repetition of both ritual and dogma. Many of the ceremonies performed, for instance, in the holy places of doctrinal religions, along with the reciting of texts, prayers, and liturgical formulae, are encoded in *semantic memory*. Routinization is directly connected to the style of codification: the implicational logic of doctrinal systems, expressed, expressed in language (sacred texts, sermons, theological debates, and so on), can only exercise a continuous and stable influence on people's attitudes, beliefs, and actions if it is frequently reviewed. The processing of religious materials in semantic memory has important sociological implications (Whitehouse, 2000: 9).

Por outro lado, a outra tendência de transmissão da religião é pela memória episódica, que leva ao modo imagístico:

By contrast, the rituals and images of the imagistic mode are primarily encoded in episodic memory. In many societies, religious life is focused around very infrequent, traumatic ritual episodes. Rites of initiation, for instance, commonly involve the terrorizing and torture of novices and the challenging of everyday knowledge through the partial transmission of esoteric revelations. Similar patterns may be identified in a variety of ideologically distinct religious systems (from climactic forms of millenarism to diabolical cults). The shock and arousal entailed in such contexts produce enduring episodic memories, and even classic flashbulb experiences. If you ask participants to describe what occurred in a given ceremony of this type several years afterwards, their accounts will not be based primarily on semantic knowledge. On the contrary, we would expect to be told exactly who the participants were, along with many peculiar details of their behavior. Common identity among religious adherents in the imagistic mode is fundamentally particularistic, based on lasting episodic memories of undergoing the traumatic lows and ecstatic highs of sacred events together with a specifiable group of individuals. The longevity and intensity of such memories corresponds to the strength and inviolability of the cohesion which they engender (Whitehouse, 2000:10).

Importante deixar claro que o autor não está querendo dizer que, na transmissão da religião, estes distintos modos de religiosidades aconteçam de

forma separada ou que é possível classificar um determinado ritual como doutrinário ou imagístico. Whitehouse esclareceu que numa mesma tradição religiosa ambos são reconhecidos enquanto tendências:

In the first place, as noted in the previous section, modes of religiosity are attractor positions. (...) So we cannot say that a particular ritual, for instance, is doctrinal or imagistic. We can only say that its long-term reproduction through the innumerable thoughts and actions of many people results in the coalescence of features specified by the modal theory. These features, in other words, are discernible only as marked tendencies within a religious tradition, taken in the round. What the theory of modes of religiosity sets out to explain, then, is the *tendency* for religious systems to gravitate toward divergent attractor positions (Whitehouse, 2004:75-76).

Gostaria de esclarecer que Whitehouse (2004: 75) não considerou a sua teoria como um conjunto específico de regras para construir comportamento individual. No entanto, assumo operacionalizar os modos de religiosidades na transmissão do conhecimento da religião também de forma subjetiva, privada ao indivíduo, bem como coletiva, pública à sua comunidade de pertencimento. Ou seja, no sentido de procurar evidências sobre como pode se dar a tendência dos modos de religiosidades da perspectiva do indivíduo com relação à tradição, parti dos depoimentos dos entrevistados, quando eles abordavam a relação entre memória e motivação para se instituírem como devotos de Krishna. Como base de referência para esta análise, reproduzo abaixo um quadro que contrasta as características psicológicas e sócio-políticas encontradas nos modos de religiosidades da teoria de Whitehouse (2004:74) para assim poder identificá-las aos perfis dos entrevistados.

Figura 1: Os modos de religiosidades em Whitehouse³⁹

VARIABLE	DOCTRINAL	IMAGISTIC
Psychological Features		
1. Transmissive frequency	High	Low
2. Level of arousal	Low	High
3. Principal memory system	Semantic schemas & implicit scripts	Episodic/ flashbulb memory
4. Ritual meaning	Learned/acquired	Internally generated
5. Techniques of revelation	Rhetoric, logical integration, narrativity	Iconicity/multivocality/ multivalence
Sociopolitical Features		
6. Social cohesion	Diffuse	Intense
7. Leadership	Dynamic	Passive/absent
8. Inclusivity/exclusivity	Inclusive	Exclusive
9. Spread	Rapid, efficient	Slow, inefficient
10. Scale	Large-scale	Small-scale
11. Degree of uniformity	High	Low
12. Structure	Centralized	Non-centralized

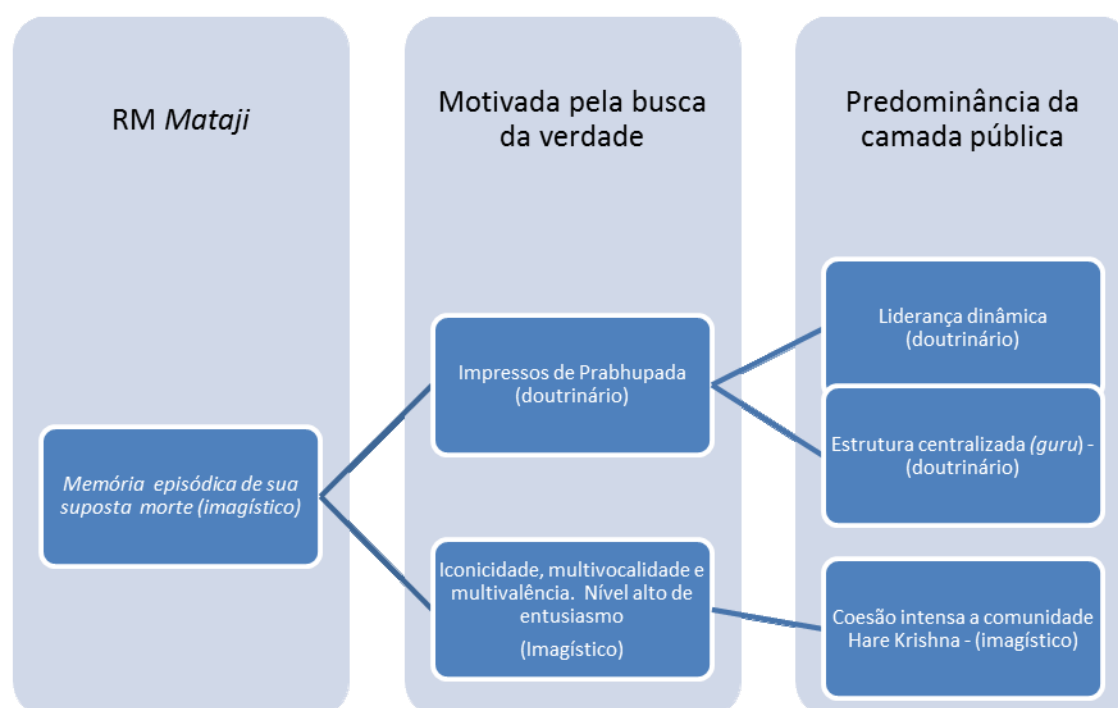
³⁹ Para conservar a fidelidade às categorias e conceitos propostos pelo autor, optei por reproduzir seu mesmo esquema em inglês (ver Whitehouse, 2004). Cabe ressaltar que me baseei em algumas características psicológicas e sócio-políticas para respaldar a minha análise sobre os modos de institucionalização público e privado ao movimento Hare Krishna.

Para a análise que procura distinguir modos de institucionalização privado e público acerca do processo de transmissão da religião, o quadro acima levou-me a assumir as características predominantes do modo doutrinário a uma camada mais pública, que envolvia o coletivo mais amplo de forma igualitária. Por outro lado, o modo imagístico foi caracterizado pela tendência de uma camada mais privada, que delimitava alteridades dos indivíduos e dos grupos minoritários. A partir destas premissas, vali-me das memórias e motivações encontradas nos depoimentos dos devotos, que possibilitaram evidenciar os tipos e os graus de institucionalização em relação à tradição do movimento Hare Krishna.

Os depoimentos de RM *mataji* e JB *mataji* (capítulo 4) narravam suas memórias sobre episódios de mortes e perdas que sustentavam suas motivações para se reconhecerem devotas e integrantes do movimento Hare Krishna. O que estou querendo dizer com isso é que o indivíduo, diante de uma experiência pessoal impactante (experiência limite), está passível de criar fortes vínculos a uma tradição religiosa desde que esta consiga organizar intelectualmente o fato acontecido. Em outras palavras, é uma possibilidade de ele adquirir uma compreensão que possa aliviar a incerteza e a insegurança pelo fato de não ter encontrado as suas respostas. Além disso, um novo significado de identidade pode surgir ao fundamentar o episódio lembrado no conhecimento dado pela tradição religiosa. Classifico isto como um modo privado de transmissão da religião pela via da memória episódica.

No caso de RM *mataji*, ela passou por um “tipo de experiência de morte” numa mesa de cirurgia e reconhecia que mantinha uma memória em que ela via seu corpo morto no centro cirúrgico. A partir deste episódio em sua vida, ela motivou-se a buscar conhecimentos sobre o que realmente havia acontecido com ela. O seu médico foi a primeira pessoa a quem pediu informações a respeito para poder se orientar. Ele lhe assegurou que nada de grave havia acontecido no seu processo cirúrgico. Para provar que estava consciente durante a cirurgia, mesmo com anestesia geral, ela confessou ao médico que havia escutado quando ele havia marcado um encontro amoroso com uma enfermeira na sala de cirurgia. Segundo ela, a reação do médico foi de espanto, ignorando totalmente o assunto, e pedindo a ela que se conformasse

pelo fato de estar viva. A maneira como o médico reagiu deu-lhe a certeza de que havia acontecido algo e, por isso, lançou-se a “buscar pela verdade”. Dezoito anos depois deste acontecido, buscando por respostas em diversas tradições religiosas, RM *mataji*, ao ler os impressos de Prabhupada, compreendeu o que realmente havia acontecido com ela. Este entendimento lhe agregou um novo significado de identidade, a de devota de Krishna, e uma forte coesão à comunidade Hare Krishna. Até hoje ela vive num templo da ISKCON na Bélgica com a dedicação exclusiva de uma pregadora. O esquema a seguir reproduz as características centrais que a motivaram a tornar-se devota de Krishna:



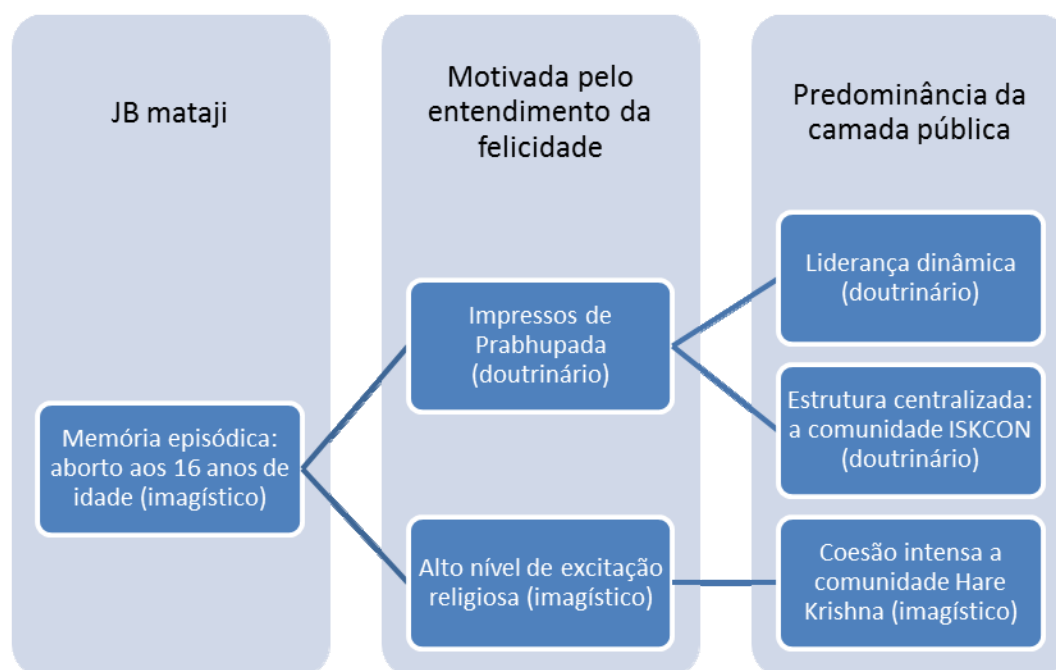
O esquema acima procurou sinalizar os modos doutrinário e imagístico em paralelo ao processo da transmissão da tradição de Prabhupada para RM *mataji*. Não se pode afirmar que foi unicamente a doutrina e a ritualização repetitiva do modo doutrinário ou somente o seu “flash de memória” de uma “experiência de morte”, alusivo ao modo imagístico, que a converteu em devota de Krishna. Percebi que foram os dois fatores que se combinaram entre si e exerceram influência no seu processo de conversão. Assumi que esses fatores possuíam conotações públicas e privadas e se relacionavam com os modos de

religiosidades. Neste sentido, o público foi o fator correspondente ao modo doutrinário, pois este é mais inclusivo, com alto nível de uniformidade e aplicado em grande escala. O fator privado vem de encontro ao modo imagístico, visto que este depende de uma memória episódica, exclusiva, fomentado por um alto nível pessoal para a motivação religiosa. A revelação da tradição partiu do fato de ela ter reconhecido nas interpretações de Prabhupada sobre o *Bagavad Gita* um sentido lógico para o que havia acontecido na sua “experiência de morte”. Prabhupada tornou-se, então, um ícone de referência para o seu entendimento do mundo objetivo (iconicidade). Mesmo diante das outras interpretações (multivocalidade) que ela havia encontrado do mesmo livro dadas por autores diferentes. Outra característica da revelação foram os distintos recursos (multivalência) de práticas médicas e religiosas de que ela se utilizou para entender sua experiência limite e diante disso chegar à conclusão de que “Prabhupada tinha a razão, a verdade”. Tudo isso gerou um forte sentimento de coesão à comunidade Hare Krishna. Quero dizer que a sua memória episódica e a motivação em função de suas características psicológicas levaram-na a ser absorvida pelo modo doutrinário. A liderança dinâmica da ISKCON em definir um novo mestre espiritual para ela e este logo estabelecer o que ela deveria fazer depois que seu marido tinha morrido veio estruturar de vez a transmissão da tradição pelo modo doutrinário.

Parto do pressuposto de que os dois modos não se excluem entre si. São complementares. O que pode existir é a predominância de um modo sobre o outro em determinados momentos. O grau de influência de um modo sobre o outro tende a levar a tipos mais privados ou mais públicos de institucionalização à tradição do movimento Hare Krishna.

Para o caso de RM *mataji*, pode-se considerar, em primeiro lugar, que a transmissão da religião foi articulada por uma via mais pessoal (fator privado), correspondendo assim ao modo imagístico. Em um segundo momento, principalmente em função dos desequilíbrios emocionais e do apoio que seu mestre espiritual e a comunidade dos devotos lhe ofereceram (fator público), ela passou a depender do modo doutrinário como uma estrutura centralizada para organizar e manter seu *self* de devota de Krishna.

Com relação JB *mataji* (depoimento no capítulo quatro), a transmissão da religião em sua vida também surgiu a partir de uma experiência limite. Aos 16 anos de idade, ela fez um aborto e desde então não conseguiu processar um sentido de felicidade em sua vida. Até seu encontro com os devotos Hare Krishna, principalmente na leitura de um impresso escrito por Prabhupada que dizia: “deus não é vazio, a vida não é zero” e “o materialismo nunca vai satisfazer”. Foram tais frases que conseguiram promover uma racionalidade ampla para ela fundamentar a compreensão dos fatos existenciais ocorridos em sua vida. Desde então, essa devota decidiu “morrer” para a vida que levava antes, abandonar a família e juntar-se à comunidade dos devotos. O esquema abaixo vem reproduzir as características centrais que promoveram o seu reconhecimento como devota de Krishna:



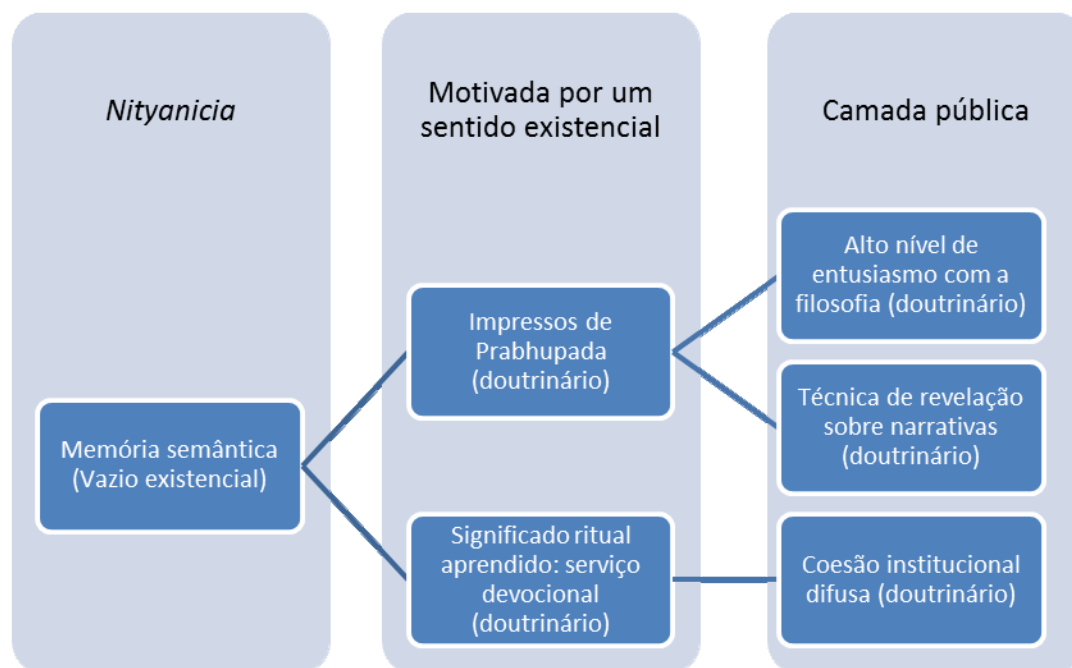
No caso de JB *mataji*, o fator privado que correspondeu à transmissão da religião pelo modo imagístico foi centralizado na busca pela felicidade e por um vínculo comunitário que lhe ajudasse a renascer para uma nova vida. Visto que os acontecimentos no seu passado não lhe ofereciam nenhum sentido de felicidade. Seu alto nível de entusiasmo (fator privado) em tornar-se parte da ISKCON possibilitou que ela se sujeitasse a uma liderança dinâmica que a direcionou para diferentes papéis na instituição. Um deles foi a de ser

considerada a primeira mulher na sua geração, no Canadá, a realizar a distribuição dos impressos de Prabhupada (*sankirtana*) e atualmente ser professora de inglês numa formação universitária em Filosofia Vaishnava no templo da ISKCON na Bélgica. Isso veio justificar a predominância do modo doutrinário na vida de JB *mataji* devido ao seu alto nível de pertencimento institucional nessa organização.

Tanto em RM *mataji* como em JB *mataji* foi percebido um nível alto de institucionalização e fidelização a ISKCON. Quero dizer que ambas passaram por experiências limites que lhes motivaram a transmissão do conhecimento da tradição a partir de Prabhupada. O estímulo inicial surgiu por uma memória episódica (privada), depois elas passaram a reproduzir uma memória semântica, que lhes fazia lembrar fatos de suas vidas a partir da carga doutrinária recebida ao longo da convivência com os devotos. Com isso assumo que houve a predominância da camada pública - modo doutrinário - no processo de transmissão do fenômeno religioso Hare Krishna para estas duas devotas.

Em se tratando do depoimento da espanhola *Nityanicia*, referido no capítulo dois, constatou-se que o tipo de memória que promoveu a transmissão da tradição ao movimento Hare Krishna foi uma memória semântica. Não foi possível perceber em sua narrativa uma experiência limite que pudesse provocar uma memória episódica e, assim, justificasse a sua adesão à identidade de devota de Krishna. *Nityanicia* passava por um “vazio existencial”, que se pode generalizar como uma crise muito recorrente em pessoas bem sucedidas intelectualmente e profissionalmente. Diante disso, pediu demissão de um bom cargo em um jornal na Inglaterra para estudar e se tornar professora de *Kundalini Yoga*. Tudo em função de buscar realizar uma atividade que realmente fizesse sentido para ela existir. Neste meio tempo encontrou com os devotos de Krishna em Cambridge quando estava alugando uma sala para dar aulas de *Yoga*. Em princípio não dava muita credibilidade aos Hare Krishna, considerando-os como uma seita de fanáticos. Ao longo da convivência, por se tornarem vizinhos, deu-se conta da filosofia da tradição do movimento Hare Krishna, principalmente, a máxima de Prabhupada que recomendava “vida simples e pensamento elevado”. Este discurso foi um

catalisador de “apercepção pessoal” ao revelar para *Nityanicia* que, pelo fato de ter mudado de vida, levando uma vida simples como professora de *Yoga*, ela estaria “cultivando um pensamento elevado”. Em outros termos, experimentando um novo sentido de existência para a sua vida. Isso, segundo ela, a estimulou a conhecer de perto a doutrina dos Hare Krishna. O esquema a seguir demonstra as características que estimularam *Nityanicia* a passar pelo processo de transmissão da doutrina Vaishnava:

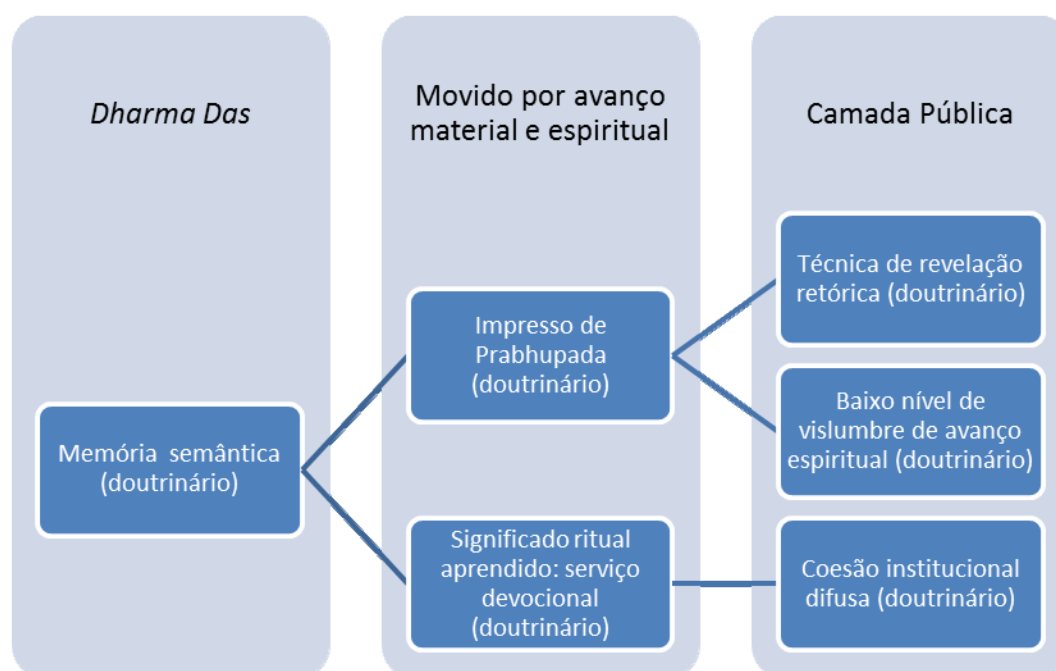


Conforme observado no esquema acima de *Nityanicia*, a grande maioria das suas características pela transmissão da tradição do movimento Hare Krishna estava ligada ao modo doutrinário. Ou seja, norteadas pela camada pública da tradição. Foi possível constatar que ela objetivou intelectualmente o entendimento de tornar-se devota como uma maneira de procurar “viver uma vida simples e pensamento elevado”. Por isso, ela sempre ressaltava que deveria fazer “muito serviço devocional a Krishna” e “ajudar os devotos”, pois, assim, estaria aprendendo a se tornar devota. O mais curioso e paradoxal foi constatar que, por mais que estivesse amplamente influenciada pelo modo doutrinário, *Nityanicia*, até o momento da entrevista, não fora iniciada por nenhum mestre espiritual da ISKCON e não parecia engajada em uma comunidade específica de devotos. Reconhecia que ainda não se sentia

preparada para se tornar “oficialmente” uma devota de Krishna. A justificativa que se pode oferecer para tal percepção foi atribuída à sua transmissão do movimento Hare Krishna respaldada em uma memória semântica que reproduz roteiros dados, os quais não vêm de uma experiência privada impactante. Pode ser que, ao longo do tempo, diante de uma experiência pessoal e limite, ela possa fazer essa ponte de ligação entre doutrina religiosa e a sua subjetividade.

Contudo, torna-se possível refletir que a memória episódica de uma experiência impactante, que mexe profundamente no nível emocional do devoto, é um fator que estimula e motiva muito mais a um alto nível de coesão comunitária. Desde que essa memória esteja fundamentada pela doutrina da tradição.

Na sequência, a narrativa de *Dharma Das*, descrita no capítulo dois, tal qual a de *Nityanicia*, demonstrou que apesar dos anos envolvidos em comunidades Hare Krishna, ele também não tomou iniciação com nenhum mestre espiritual que o oficializasse membro da ISKCON ou de qualquer outra organização do movimento Hare Krishna. Não foi percebido em sua narrativa uma experiência limite que pudesse desencadear um processo de transmissão da religião através de uma memória episódica. A sua memória semântica fora engendrada num esquema de sentido por avanço profissional e espiritual e isto norteava o seu interesse em conviver com os devotos Hare Krishna. O esquema a seguir demonstra as suas características em prol do processo de transmissão desta religião:



Dharma Das chegou a viver em um templo da ISKCON nos Estados Unidos na década de 1970. Seu propósito inicial foi de migrar para este país, levado por uma vontade de “avanço profissional e financeiro”. Quando conheceu os impressos de Prabhupada e em seguida os devotos de Krishna, deu-se conta de que também queria “avançar espiritualmente”. Por um tempo, conseguiu viver em comunidades Hare Krishna. No momento em que o convívio religioso esgotou-se em repetições e retóricas, o seu interesse inicial de querer avançar materialmente voltou a emergir e, assim, ele resolveu sair do templo da ISKCON e foi morar em outro templo Hare Krishna, onde pudesse, paralelamente, viver num templo e trabalhar para ganhar dinheiro para si. Visto que na ISKCON todo o trabalho realizado era “para servir a Krishna”, por conseguinte, não era remunerado. Portanto, a mudança para esse outro templo Hare Krishna lhe permitiu conciliar os interesses das suas camadas pública e privada com relação ao seu processo de transmissão dessa religião.

As narrativas de *Nityanicia* e *Dharma Das*, enquanto dados para análise, coincidem, pois ambos partem de memórias semânticas para acatarem a transmissão do movimento Hare Krishna em suas vidas. Ao mesmo tempo, seus níveis de motivação para pertencer a ISKCON de forma oficial como

devotos eram baixos, pois, até então, não haviam se iniciado com nenhum mestre espiritual dessa tradição religiosa.

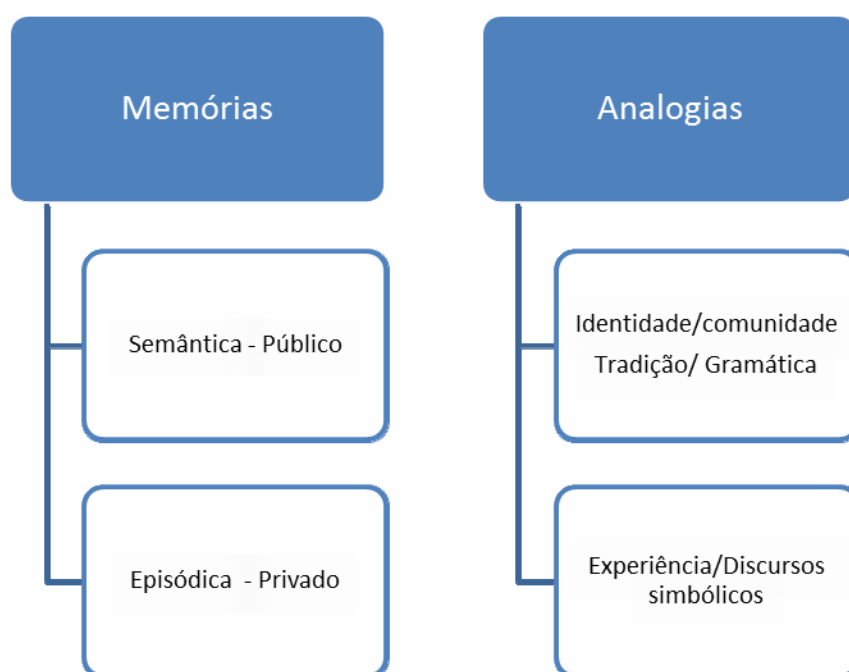
Contudo, cabe considerar que a associação do modo doutrinário à camada pública não significa necessariamente que, quanto mais o público (doutrinário) prevaleça na transmissão da religião, o devoto passaria a ter um nível mais alto de coesão a uma organização religiosa formal. Conforme foi demonstrado, o que vai definir um nível alto de institucionalização a uma organização religiosa é a memória episódica (privada/experiência limite) respaldada na doutrina da tradição. É este ajuste de convergência entre os anseios mais singulares do indivíduo com as pluralidades de uma tradição religiosa que poderá assegurar um alto nível de coesão institucional numa religião.

O conjunto dos dados analisados mediante *frame analysis* em Goffman (2006) e os modos de religiosidades em Whithehouse (2004) trouxeram a possibilidade de operacionalizar a análise do conteúdo da pesquisa em dois enfoques, o simbólico e o cognitivo. Em relação a estudos anteriores onde foram feitas comparações sobre essas duas vertentes epistemológicas destacam-se os estudos de Ohnuki-Tierney (1981), conforme citou Vallverdú:

Ohnuki-Tierney (1981) buscó la convergencia de los enfoques cognitivos y simbólicos, integrando en un modelo único las fases del conocimiento humano desde la percepción hasta la simbolización. Consideró que la antropología simbólica y cognitiva engloban fases diferenciadas de los procesos de percepción, conceptualización y simbolización humana. La antropología simbólica cognitiva se centraría en la fase en que se establecen códigos de memoria (percepción, conceptualización y clasificación elemental), mientras que la antropología simbólica estaría relacionada con el momento en que se formulan códigos analógicos (simbolización, ampliación semántica por adición de nuevas significaciones, iconización) (Vallverdú, 2008: 41).

Importante ressaltar que não pretendo realizar um recorrido histórico e teórico sobre essas duas escolas que organizam formas de conhecimentos antropológicos. O objetivo, então, foi encontrar um elo onde tanto a classificação dos símbolos quanto a das formas de cognição da religião

puedessem se encontrar e, mediante tal ponto, iniciar uma discussão. Ressalto que não me propus a limitar-me a um único modelo epistemológico. Conforme assumi no primeiro capítulo – que tudo são dados, tanto as teorias como os dados coletados –, o intuito foi operacionalizar os dados em geral numa composição teórica para fundamentar as hipóteses propostas. Mediante isto, estabeleço dois tipos de códigos que se relacionam e, seguindo a citação de Vallverdú, perfazem a análise simbólica e cognitiva: o código das memórias, que diz respeito à antropologia simbólico-cognitiva, e o código das analogias, que vem de encontro à antropologia propriamente simbólica, conforme o esquema abaixo:



Observou-se que o indivíduo, quando se reconhecia no “quadro social devoto de Krishna”, fundamentava-se em suas memórias, que no contexto deste estudo foram classificadas em semântica e episódica e, conforme a teoria de Whitehouse (2004), esse dois tipos de memórias correspondem aos modos de religiosidades doutrinário e imagístico respectivamente.

A linguagem dos símbolos, conforme já fora definido a partir de Raymond Firth (1973), é considerada como “substâncias” interpretadas desde o ponto de vista mais privado e/ou mais público. Entendeu-se, com isso, que a forma de organização que o indivíduo incorpora a partir da transmissão da religião pelos modos de religiosidade (Whitehouse, 2004) segue uma lógica

simbólica entre o privado e o público. O desdobramento dessa classificação simbólica vem de encontro ao nível de institucionalização do indivíduo. Quero dizer, o quanto ele pode institucionalizar-se tanto de uma maneira singular (privada) como plural (pública). Diante disso, o que vai definir um “tipo” de institucionalização mais privado ou mais público é o “grau” das analogias. Quero dizer, o quanto o devoto estará “sujeito e sujeitado” ao “grau” de relação entre a sua apercepção de identidade e o pertencimento em comunidades Hare Krishna. Ou então, ao “grau” de comunicação da gramática da tradição como algo mais privado e/ou público e ao “grau” de experiência, através da linguagem dos símbolos, que podem se configurar numa experiência de ator e/ou autor da consciência de Krishna.

Os “tipos” de motivações, classificados aqui como privado e público, respectivamente fundamentados em tipos de memórias – episódica e semântica –, bem como os “graus” de analogias delinearam os mecanismos motivacionais para o devoto “possuir” sua identidade de devoto e “pertencer” a comunidades Hare Krishna. Por outro lado, tudo isto veio também evidenciar as formas de controle social tanto internamente, nas comunidades dos devotos, como externamente, na sociedade mais ampla.

Desta maneira, chegou-se ao entendimento proposto da construção de um “mapa” que demonstrava a relação entre indivíduo (devoto) e sociedade através do conhecimento da tradição do movimento Hare Krishna.

6 - Para concluir

En el primer capítulo fue lanzada como propuesta inicial para este estudio el desarrollo de un "sistema de conocimiento para reconocer el espacio del pensamiento colectivo Hare Krishna". Metafóricamente, esto fue asumido como un "espacio comodín", dado que "el comodín" es un tipo único de carta de la baraja que, en determinado "tiempo, lugar y circunstancia", puede ser extraída para generar controversia o contrariedades. La construcción de identidades y comunidades Hare Krishna se supone inserta en un contexto similar. Con el fin de tratar de definir teóricamente este espacio, me basé en las investigaciones de Knott (2005) y en su propuesta de un "análisis espacial de la religión". En este estudio la autora consideró la dicotomía entre lo religioso y lo secular para poder demarcar las fronteras del espacio de la religión. Siguiendo la misma premisa espacial, Kong (2001) se centró en la dialéctica entre público/privado y social/espacial, en la tentativa de "mapear 'nuevas' geografías de la religión". El enfoque del espacio de la religión definido por Knott sentó un precedente para reflexionar sobre la existencia de un pensamiento colectivo Hare Krishna, que "ocupaba lugar" en la mente de los individuos devotos y conseguía agregarlos en comunidades. Por otro lado, el enfoque de Kong aportó la reflexión en torno a la adopción de dicho pensamiento y sobre la dialéctica entre lo público y lo privado.

En este último caso, el modo adoptado para brindar evidencias de esta dialéctica en constante construcción surgió de la convergencia de tres ejes temáticos (identidad, tradición y experiencia), junto con sus respectivas analogías (comunidad, gramática y discursos simbólicos). Las analogías percibidas entre los ejes temáticos compusieron el enfoque simbólico del estudio. El apoyo complementario del análisis cognitivo, por otra parte, permitió discernir motivaciones individuales basadas en memorias semánticas y episódicas. Tales clasificaciones de las memorias señalaron actuaciones a partir de significados privados y/o de sentidos públicos que vinieron a corresponder a los tipos y grados de institucionalización relativos a la tradición religiosa de la Conciencia de Krishna.

Como se ha visto, lo público y lo privado fueron operativizados como símbolos y dimensiones para retratar dos tipos de clasificación entre los individuos y los colectivos observados. Para que esto fuese posible, debería existir una permeabilidad entre ellos. Quiero decir que los símbolos y las dimensiones públicas y privadas sólo podrían existir mediante formas de conocimientos relacionales permeados por polaridades locales y globales. En este sentido, retomé el discurso de Knott en el que la investigadora enfatiza la dinámica del espacio de la religión como algo permeable y que agrega significados y sentidos de cosas:

Religion, which is inherently social, must also exist and express itself in through space. Moreover, it plays its part in the production and reproduction of social space. Transnational religious communities, for example, root themselves in national contexts and in a variety of local places. They express themselves through their spatial acts, whether mundane, ritual, performative, or even terrorist. They also generate new spaces, for example, the diasporic space – at once real and imagined, physical and social. Space is not something other than or further to the physical, mental and social dimensions that constitute it. It is their dynamic summation (Knott, 2005b: 159-160).

La diáspora en el pensamiento colectivo de la ISKCON fue considerada por Squarcini (2002) en su análisis sobre el "poder del misticismo" y el "misticismo del poder", donde el autor examinó las disputas de poder en esta organización tras la muerte de Prabhupada:

Institutions like ISKCON, created by the extraordinary effects of a single founder, try hard to assure the preservation of charisma, and to guarantee its Weberian 'routinization'. But this attempt does not always succeed, and what originally looks like an autonomous force and a power of transformation, in the social evolution of a collectivity turns to crystallization, stratification, bureaucratization, and loss of its former elasticity and dynamism. As we have seen, the shift from an individual 'mystical-charismatic power' to a 'charismatic *élite*' and again to a collegial 'institution of charisma' explicitly indicates a process of gradual and unstoppable 'diaspora of charisma' (Squarcini, 2002: 357).

La propuesta de los líderes de la ISKCON y de su cuerpo de gobierno (GBC – Governing Body Commission) de mantener un sistema rígido y

autoritario abrió espacios para la formación de nuevos grupos comunitarios Hare Krishna que se apropiaron de manera privada del carisma de su maestro fundador Swami Prabhupada. Aparecieron entonces redefiniciones de significados entre los miembros para reconocerse como devotos y nuevos sentidos para la existencia de comunidades Hare Krishna, que irán al encuentro de un tipo de "diáspora del carisma", conforme apuntó Squarcini.

No obstante, se asumió que todo tipo de redefinición, de reinterpretación sobre el espacio del pensamiento colectivo Hare Krishna, completaba los modos de institucionalización público y privado. Estos modos se referían a las maneras cómo los individuos se apropiaban de la "gramática" de la tradición Gaudiya vaishnava, dando pie a discernir entre lo que podría ser de interés particular del individuo y los intereses de las comunidades Hare Krishna. El punto de inflexión, que permitía distinguir los contrastes entre los intereses individuales y los colectivos, fue verificado mediante la observación del momento en que se rompían los marcos identitarios de los devotos.

La ruptura del marco de referencia para percibirse como devoto de Krishna fue retratada y operativizada a través del *frame analysis* de Goffman (2006), en un momento en el que los intereses de la dimensión privada pasan a prevalecer sobre los de la pública. Esto fue inicialmente analizado desde la perspectiva individual de los entrevistados. Sin embargo, la misma ruptura de identidad se dio en términos públicos (colectivos), es decir, cuando la propia ISKCON empezó a perder su significado de identidad (Hopkins, 2007) debido a los cismas, principalmente tras la muerte de Prabhupada. Esta evidencia fue también constatada en un artículo de Rochford:

This paper describes empirically the events and social forces giving rise to factionalism, group defection, and schism in the aftermath of the death of ISKCON's founding charismatic leader. My analysis of factionalism demonstrates how conflict emerged within the context of long-standing cleavages. My analysis of group defection and schism points to the influence of infrastructural supports and deficits (McCarthy, 1987) in determining modes of exit from exclusive and deviant religious organizations like ISKCON. This analysis also demonstrates the ways in which both structural and ideological concerns can interact to undermine

micromobilization in schismatic religious organizations, leaving them vulnerable to failure. In the broadest sense, this case study looks at the sources of insurgency and the fate of “movement of exit” (Hirschman, 1970) as they seek to establish themselves as independent sectarian organizations (Rochford, 1989: 163).

Rochford se basó en sus datos de investigaciones realizadas durante un periodo de cinco años (1975-1981) en diez comunidades ISKCON de los Estados Unidos. La mayoría de los datos recogidos provenía de la comunidad Hare Krishna de la ciudad de Los Ángeles, siendo ésta la muestra de los procesos que aquí se discuten:

The reason for the intensity of conflict in Los Angeles related most strongly to issues of power. Between 1978 and 1980, there was ongoing and sometimes bitter conflict between the local leadership and various factions of community members. The community witnessed numerous defections, and the purging of a number of devotees who refused to submit to the policies of the leadership, leading ultimately to the formation of conflict groups (Rochford, 1982, 1985) (Rochford, 1989: 165).

De forma resumida, Rochford describió la formación de dos grupos desertores de la ISKCON en Los Ángeles, inmediatamente después de la muerte de Prabhupada:

The Bhaktivedanta Fellowship comprised approximately 20 male businessmen. Several of the group's members were independent entrepreneurs, although the majority held management positions within ISKCON – owned businesses such as Spiritual Sky Scented Products and Bhaktivedanta Book Trust. The group was led by an ISKCON member who owned a successful travel agency. The fellowship became progressively political and strategically confrontational when its economic policy recommendations were rebuffed by the local ISKCON leadership. Within less than a year, the majority of the Fellowship's members abandoned ISKCON. Some defected, but most joined forces with the Fellowship's leader to begin an independent Krishna conscious community. Twenty to 25 families from the Los Angeles ISKCON community purchased 300 acres of land in the foothills of the Sierra Nevada in central California. The group lived in trailers, experimented with alternative forms of technology, and by all accounts continued to live a Krishna conscious lifestyle. The second challenging group was known

as the Conch Club. This group was made up of eight to 10 male “householders” (i.e., married devotees with families), most of whom had previously worked on the staff of ISKCON's *Back to Godhead magazine*. During the previous year, the president of the Conch Club, and one other member of the group, had been dismissed from the editorial staff of the magazine in the face of charges that their recent articles had treated the movement's theology in an overly liberal fashion. After their dismissal from the magazine's staff, neither was offered gainful employment within the community. The Conch club, like the Bhaktivedanta Fellowship, met with the opposition from local leaders. Unlike the Fellowship, however, the Conch Club altered its initial objectives and began laying plans for defection. One year after their defection members of the Conch Club organized themselves and other ex-ISKCON members into an incipient sectarian organization (Rochford, 1989: 166).

Ante estos dos grupos de disidentes formados en la comunidad de Los Ángeles, Rochford (1989) evidenció que el *Conch Club* se esforzó para ser reconocido, ideológicamente, de forma diferente a los que fueron los propósitos iniciales de la ISKCON. Esto se concretó con la creación del *Kirtan Hall*, instituido sobre una propuesta de comunidad Hare Krishna más individualizada, tal como se plasma en la declaración de uno de los miembros del *Kirtan Hall*:

The idea [behind the Kirtan Hall] is to incorporate Americanism within spiritual life. We want people to stay within their daily lives. I mean the whole idea of people searching, like in the 60's, for a guru and some new lifestyle is dead. The guru concept is what is hurting ISKCON now. We want to create an organization where people can participate in a democratic way... This is something ISKCON has gone away from with these gurus (Los Angeles member, 1980) (Rochford, 1989:169).

En el capítulo dos ya se abordó la cuestión de la pérdida de identidad de la ISKCON. Incluso, aclarándose las categorías para jerarquizar grados de legitimidad de los gurús (con las nociones de *rtvik* gurú, *diksa* y *siksa* gurú) utilizados por el GBC y por los maestros espirituales de alto rango de la ISKCON para ejercer disputas de poder entre sí, con los devotos y con sus discípulos. De forma significativa, la declaración que aparece en la cita de Rochford de un devoto americano disidente de la ISKCON de Los

Ángeles en 1980 permite evidenciar un sentido de cambio ideológico de las comunidades Hare Krishna.

A partir de la muerte de Prabhupada en 1977, la ISKCON perdió su eje aglutinador de referencia. Su núcleo de identidad, o para construir identidades. En definitiva, la ISKCON era Prabhupada, y con la muerte de este singular líder carismático tanto ella como el movimiento Hare Krishna pasaron a ser el blanco de disputas de autoridades y poderes. Ante esto, surgieron otros "modos sociales" para que los devotos pudiesen identificarse como miembros de la ISKCON y como devotos independientes del movimiento Hare Krishna. Rochford (1989) observó que en este periodo el propio sentido del movimiento Hare Krishna, que antes era prácticamente un sinónimo de la ISKCON, fue cuestionado y desvinculado de ésta en función de las nuevas comunidades Hare Krishna que empezaron a surgir y a reivindicar sus representaciones colectivas como parte del movimiento Hare Krishna.

La idea que los devotos tenían sobre ellos mismos antes de la muerte de Prabhupada y la que pasaron a tener inmediatamente después de ésta se interpretó como un cambio ideológico. Al mismo tiempo, esa transformación posicionaba al devoto de una forma diferente ante su comunidad. La declaración que sigue viene a demostrar que aspectos privados, íntimos, de los devotos, que antes no habrían podido ser considerados de manera colectiva, iban a volverse pauta para la discusión pública entre algunos grupos disidentes de la ISKCON en Los Ángeles:

While the Conch Club [Kirtan Hall] served as a structure where members could bridge or reframe their cognitive orientations to their past lives in the conventional society (Goffman, 2006; Snow et al, 1980), the group also allowed its members an opportunity to discuss personal issues which cast doubt on ISKCON, if not on Krishna Consciousness itself. One major issue had to do with ISKCON's strict prohibitions against sexual relations (Rochford, 1989: 167).

Una vez evidenciados los cismas colectivos ocurridos en la ISKCON, cabe una diferenciación más concreta entre los de tipo privado y los de tipo público. Entendiendo aquí que lo privado se refiere a los devotos más propensos a discutir cuestiones particulares, de carácter íntimo, junto al

grupo de los devotos desertores. Por otro lado, lo público quedaría centrado en los discursos que no anteponen las particularidades de los devotos, sino las cuestiones generalizadas en pro de una mayor homogeneidad colectiva. Así por ejemplo, una de las expresiones doctrinarias más comunes entre los devotos es la afirmación "yo no soy este cuerpo", la cual pasaría a convertirse, en suma, en un discurso público. Algo que devotos y devotas de Hare Krishna repiten de forma recurrente ajustándose al modelo ideológico institucional. Al mismo tiempo, constaté que tal afirmación tenía el objetivo de "suavizar" la necesidad individual de pensar en las cuestiones subjetivas, ya que es la noción de cuerpo en relación a otro cuerpo la que genera la alteridad. En este sentido, al afirmar esto ellos dejarían intelectualmente de reconocerse en el "cuerpo personal" (privado) para pasar a identificarse con el "cuerpo colectivo" (público).

En el capítulo cuatro se utilizaron los sentidos de público y privado a partir de la forma en qué los devotos se apropiaban de los símbolos de la tradición del movimiento Hare Krishna para reconocerse conscientes de Krishna. El sentido era público cuando los devotos performativizaban conjuntamente los símbolos de la tradición; este tipo de experiencia fue denominada "de actor", ya que todos se reconocían, en términos de identidad, como devotos participantes en una misma "escena". Por lo que se refiere al individuo, cuando éste percibía en los símbolos de la tradición significados que iban al encuentro de cuestiones particulares (privado), el tipo de experiencia constatado fue de alteridad. Por esto la clasifiqué como "experiencia de autor", dado que en determinadas "escenas" los devotos operativizaban los símbolos de la tradición de forma privada, de acuerdo con sus percepciones individuales, promoviendo así un sentido diferencial y particularizado como forma de reconocimiento personal.

Empleado este mismo razonamiento para un análisis colectivo, se encontró lo público y lo privado en la experiencia del cisma y en la formación de los grupos disidentes. De modo que cada grupo disidente de la ISKCON representaba una propuesta de alteridad. En este aspecto, la alteridad reflejaba una lógica por contrastes y de privatización colectiva del grupo desertor. En otras palabras, definí para los grupos disidentes una dimensión privada que se manifestaba colectivamente en tanto que movimiento Hare

Krishna. Por su parte, la capa pública pasaba a ser la propia referencia de la ISKCON y del GBC como representantes del dominio hegemónico de esta tradición en el contexto en el que se establecían los cismas.

El análisis de la dialéctica entre lo público y lo privado abordado por Kong (2001) me dio la posibilidad de reflexionar de forma paralela en términos locales y globales, a partir de la propuesta de la autora de analizar las "nuevas geografías" que enfatizan diferentes lugares de prácticas religiosas distintas de aquellas que podrían considerarse como "oficialmente sagradas":

Thirdly, the above discussion points to the need for analysis at various scales: global, national, regional, local and, indeed, that of the body. The continuance of religious broadcasting and the emergence of the Internet suggest that certain religious groups have a moral global reach than others, exercising influence that is nevertheless mediated by local contexts (Kong, 2001: 226).

Desde hace varias décadas la transnacionalización del movimiento Hare Krishna (ISKCON) a escala global (Beyer, 1988) puede ajustarse también a esta plataforma de análisis. No en vano dicho proceso puede ser considerado un despliegue ampliado (público) que, en buena parte a través de Internet, logró supuestamente globalizar cierto tipo de "moral universal de la ISKCON". Por otro lado, la dialéctica de lo privado se volvería reconocible en las comunidades locales. De modo que, aunque bajo la influencia de la "moral global", cada comunidad local tendería a vivir sus particularidades, ajustadas a un nivel privado de acuerdo a los intereses de sus demandas locales, tanto por parte de los individuos devotos como por parte de grupos minoritarios disidentes de la ISKCON.

La característica predominante de la dimensión pública es la de reforzar la igualdad y la homogeneización entre identidades y comunidades Hare Krishna. Considero que es de esta forma cómo se consigue establecer una autoridad más comprehensiva y centralizadora. Mientras, la dimensión privada lleva a la búsqueda de la alteridad, y su poder de representación queda fundamentado en las diferencias y los contrastes. En el caso de un grupo disidente el factor de la diferencia debería ser resaltado, aunque con ciertos límites o precauciones. Esto respondería el hecho de que contrastes

demasiado radicales con la hegemonía predominante pueden acarrear el descrédito sistemático de los grupos desertores y, de esta forma, hacer inviable el mantenimiento de sus identidades colectivas.

En este contexto, quiso plantearse una orientación globalizadora del movimiento para la Conciencia de Krishna sobre la base de un sentido único de comunidades Hare Krishna. Y señalar al mismo tiempo que sus devotos se fragmentaban en función de significados de identidades a partir de sus demandas basadas en intereses locales. Estos procesos generaron una dinámica social sujeta a constante auto-transformación, de acuerdo con la relación entre las alteridades de los devotos y la búsqueda de la igualdad de las comunidades Hare Krishna. No quiero atribuir con esto la responsabilidad de la transformación de la ISKCON a una especial o exclusiva propensión a la alteridad por parte de los devotos. Tampoco asumí que los devotos cambiaban en función de la imposición de la igualdad decretada por la tradición del movimiento Hare Krishna. Es sabido que todo proceso transformador en un grupo social ocurre dependiendo de la relación proporcional entre la actuación del individuo y la del colectivo. Por tanto, no se trata de una relación causa-efecto, sino de una composición de conocimientos objetivos y subjetivos reflejados, en este contexto, en el ámbito del espacio aglutinador del pensamiento colectivo Hare Krishna.

Por otra parte, la cuestión del cambio colectivo e individual - aquí, cambio entendido como cisma - aparecería según grados de percepción intelectual que podrían ser más colectivizados o individualizados. En este sentido, el tipo más colectivizado correspondería a un grado de institucionalización pública, y el tipo más individualizado a un grado de institucionalización privada al movimiento Hare Krishna. Es importante resaltar que la referencia institucional no surge a partir de la organización religiosa - en este caso, la ISKCON - , sino a partir de la forma como cada individuo o los diferentes colectivos pensaban y traducían para sí la tradición del movimiento Hare Krishna. De ahí que se volviera empíricamente pertinente la analogía de la tradición como gramática.

A un nivel de síntesis, podemos decir que lo social Hare Krishna se vuelve significativamente observable y analizable a partir del individuo. De hecho, en el plano más estrictamente individual, la propia identidad de

Prabhupada se convirtió en un "significado imaginado" para la formación de identidades y comunidades Hare Krishna mediante la (re) interpretación de su sentido del carisma. Tras su defunción todo se centró en lo que se podría hacer con la imagen de su legado institucional. A nivel individual, los devotos comprometidos constituían sus significados existenciales privados por referencia a esta figura carismática y los alineaban a "lo que Prabhupada decía". Por el lado colectivo, las comunidades Hare Krishna disidentes a la ISKCON manifestarán elementos cismáticos respecto al sentido institucional hegemónico y ligado al carisma de Prabhupada de forma selectiva y mesurada. Porque en caso contrario correrán el riesgo de desaparecer o de perder la adhesión de nuevos miembros.

A partir de aquí, cabe plantearse el supuesto de que la alternativa para una reformulación en la forma de "ser Hare Krishna" independiente de la ISKCON podría ser posible mediante el surgimiento de un nuevo líder carismático que (re)propagase el movimiento Hare Krishna con tanto vigor que pudiese desviar la atención del "carisma de Prabhupada" hacia sí mismo y, de esta forma, aglutinar a todos sus miembros bajo otro sentido de comunidades y de identidades para reconocerse como devotos de Krishna.

De forma central en torno a la dialéctica entre lo individual y lo colectivo, interpreté en este estudio que el "individuo es una comunidad latente" y que, desde el momento en que pasamos por cualquier tipo de socialización, renunciamos a la concepción de aquello que pueda ser más original en nosotros mismos en pro de las exigencias de las demandas sociales que nos vuelven personas. En este proceso incorporamos significados simbólicos que se desdoblán en sentidos de dimensión privada o pública para, al mismo tiempo, poder existir como significados de identidades localizadas y sentidos de comunidades globales.

Este estudio ha intentado describir modos de institucionalización a propósito de la tradición religiosa representada en Occidente por el movimiento Hare Krishna. En este marco, la dialéctica entre lo público y lo privado fue escogida para caracterizar, dentro de la lógica institucional, lo que podría ser más alusivo al individuo y/o más al colectivo. Así, se constató que, también en este caso, la institución permeaba de forma importante y decisiva tanto a los agregados colectivos como a los individuos. Se entendió

también que eran las formas de institucionalización privada y pública las que establecían los tipos de percepciones institucionales: el individuo buscando unir sus intereses subjetivos - su alteridad - a los intereses colectivos que, a su vez, tenderían a homogeneizar e igualar a todos los sujetos en un mismo nivel. Hablamos, en definitiva, de la compleja y dinámica relación simultánea entre la idiosincrasia individual y la nivelación colectiva. Con esto, se llegó a la comprensión de que una comunidad, o sea, un proyecto o modelo de identidad colectiva, intentaba, también en el caso objeto de estudio, imprimir un singular sentido común compartido y hacer compartir a los diferentes individuos los mismos significados de identidad. Esto ha querido reflejarse por medio de la analogía entre identidad y comunidad.

Un tercer eje de análisis se centró en la relación entre la experiencia y el lenguaje de los símbolos. Como ya se ha dicho, la gramática de la tradición medió en la comunicación entre lo que podrían expresar los símbolos de reproducción pública (actor de la experiencia) y lo que podrían expresar los símbolos de la performance privada (autor de la experiencia). Fue esto lo que permitió hacer coherente la analogía entre la experiencia y el lenguaje de los símbolos. Finalmente, en términos generales, el "cómo" se habla y se demuestra la experiencia es lo que, a mi modo de ver, va a definir un grado de institucionalización más público o más privado.

Por último, los modos de institucionalización religiosa demostrados permitieron apuntar hacia otras temáticas de estudio, con especial interés hacia lo que se entiende por "patrimonio como construcción social" (Prats, 1997) ¿Qué son una identidad y una comunidad sino un patrimonio? ¿Qué es un patrimonio sino una institución pública? Estas cuestiones, entre otras, apuntarían hacia nuevos estudios sobre las dinámicas y las maneras en que, dentro de tal contexto, se construye un patrimonio. Un patrimonio, cabe resaltar reconocible también como algo inmaterial; esto es, por ejemplo, en la tentativa de perpetuar el significado de una determinada identidad y el sentido de una comunidad que están involucrados en tradiciones históricas. En este sentido, los análisis sobre las analogías entre identidad y comunidad, tradición y gramática, experiencia y lenguaje de los símbolos, pueden ser un buen soporte teórico y metodológico para reflexionar acerca de la construcción de cualquier tipo de patrimonio social en general, así

como para enfocar y desarrollar nuevas investigaciones dentro del ámbito particular de la religión.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Adami, V.H. (2005), *Intransigências e concessões de um Hinduísmo ocidentalizado: um estudo etnográfico sobre o movimento Hare Krishna no Brasil*, Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUCRS.

Adami, V.H. (2007), “Os humores e rumores de Krishna entre Brasil e Espanha”: um estudo comparativo sobre conflito e coesão organizacional no movimento Hare Krishna de Porto Alegre e Barcelona”, *IX Congreso Español de Sociología Poder, Cultura y Civilización – Organizaciones religiosas*, Barcelona: FES.

Adami, V.H. (2008a), “A Índia dentro da Espanha: um espaço de conflitos e consensos entre os frequentadores indianos e os ocidentais no templo Hare Krishna de Barcelona”, *III Seminário Internacional de Organizações e Sociedades*, Porto Alegre: <http://www.pucrs.br/eventos/sios/download/gt6/vitoradami.pdf> (Consulta 22/11/2012).

Adami, V.H. (2008b), “Etnografias como métodos e dados de pesquisas: as experiências etnográficas que atravessam os movimentos Hare Krishna brasileiro e espanhol”, *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, vol.10. XI Congreso de Antropología. San Sebastián: ANKULEGUI.

Adami, V.H. (2009a), “Uma alimentação sagrada: o almoço dos seguidores e devotos do movimento Hare Krishna em peregrinação pela *Gaura mandala area*.” XV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, *GT (08) Religiones, vida cotidiana*, ACSRM/IDEA: Santiago do Chile.

Adami, V.H. (2012), “Modelos e Moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava.” *Sacrilegens*, 9 (2): <http://www.ufjf.br/sacrilegens/actual/artigo9-2-8/>.

Anderson, B. (2006), *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Augé, M. (2012), *La comunidad ilusória*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Barth, F. (1990), “The guru and the conjurer: transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia”. *Man N.S.* (25): 640-653.

Bateson, G. (1972), “A Theory of Play and Fantasy”. In *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, 177-193. New York: Ballantine Books.

Benedict, R. (1935). *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.

Berger, P. (1979), *Introducción a la Sociología*. México: Limusa.

Berger, P. (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós.

Berger, P.; Luckmann, T. (1999), *A construção social da realidade*. Lisboa: Dinalivro.

Beyer, P. (1998), "Global migration and the selective reimagining of religions". *Horizontes Antropológicos*, 4 (8): 12-33.

Beyer, P. (2006), "Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales". *Alteridades*, 16 (32):11-27.

Bhaktivanta Swami, A.C. (1991), *Vida simples e pensamento elevado*. Pindamonhagaba, São Paulo: The Bhaktivanta Book Trust International.

Bourdieu, P. (1992), *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

Boyer, P. (1990), *Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse*. Cambridge: Cambridge University press.

Brooks, C.R. (1989), *The Hare Krishna in India*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Bryman, A. (2004), *Social Research Methods*. New York: Oxford University press.

Brzezinski, J. (2004), "Charismatic renewal and institutionalization in the history of Gaudiya Vaishnavism and the Gaudiya Math". In Bryant, E.F.; Ekstrand, M.L. (org.) *The Hare Krishna Movement – The postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University press.

Cohen, A. P. (1985), *The symbolic construction of community*. London: Routledge.

Cohen, A. P. (1994), *Self Consciousness – An alternative anthropology of identity*. London: Routledge.

De, S.K. (1942), *Early history of the Vaisnava faith and movement in Bengal*. Calcutta: General Printers and Publishers Limited.

Douglas, M. (1996), *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Dumont, L. (1985), *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda.

Dumont, L. (1997), *Homo Hierarchicus. O Sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp – Editora da Universidade de São Paulo.

Durkheim, E. (1989), *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Ed. Paulinas.

Durham, E. (1986), "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas". In Cardoso, R. (org.) *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Eaton, R. (1992), "The Bengal of Sri Caitanya Mahaprabhu", en Rosen, S. (org.) *Vaisnavism: contemporary scholars discuss the Gaudiya tradition*. New York: Folks Books.

Elias, N. (1994), *Teoría del Símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Ediciones Península.

Ekstrand, M.L.; Bryant, E.F. (2004), *The Hare Krishna Movement. The postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University press.

Firth, R. (1973), *Symbols. Public and Private*. Ithaca, New York: Cornell University press.

Fisher, M.P. (2003), *Religiones en el siglo XXI*. Madrid: Akal ediciones.

Fleck, L. (1986), *La Génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, M. (2007), *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Geertz, C. (1975), *The interpretation of Cultures*. London: Hutchinson.

Geertz, C. (2001), *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Geertz, C. (2003), "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en Reynoso, C. (org.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Gelberg, S.J. (1991), "The call of the lotus-eyed lord: the fate o Krishna consciousness in the west". In Miller, T. (org.) *When prophets die: the postcharismatic fate of new religious movements*. Albany: University of New York press.

Gellner, E. (1969), "A pendulum swing theory of Islam. In Robertson, R. (ed.), *Sociology of Religion: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Education.

Giner, S. (1991), "Religión civil", *Claves*, (11): 15-21.

Gonzalez, R.; Nader, L.; Ou, J. (1995), "Between two poles: Bronislaw Malinowski, Ludwik Fleck, and the anthropology of science". *Current Anthropology*, 36 (5): 866-869.

Goody, J. (1968), "Introduction". In Goody, J (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman, E. (1989), *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, E. (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Siglo XXI Editores S.A.

Graf, P.; Schachter (1985), "Implicit and explicit memory for new associations in normal and amnesic subjects." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, (11): 501-518.

Guerriero, S. (1989), "O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula". *Dissertação de Mestrado*, São Paulo: PUC- SP.

Guerriero, S. (2000), "L'ISKCON au Brésil: la transformation occidentale d'une religion védique". *Social Compass* 47(2), 241-251.

Hall, S. (1999), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

Hall, S. (2000), "Quem precisa da identidade?", em Silva, Tomaz Tadeu da (Org.), *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Hammersley, M.; Atkinson, P. (1994), *Etnografía*. Barcelona: Paidós.

Handler, R.; Linnekin, J. (1984), "Tradition, genuine or spurious". *Journal of American Folklore*, (97): 273-290.

Hartnack, J. (1987), *Breve Historia de la Filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hinnells, J. (ed.) (2005), *The Routledge companion to the study of religion*. New York: Routledge.

Hirschman, A. (1970), *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press.

Hobsbawn, E; Ranger, T. (1983), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University press.

Hopkins, T.J. (2007), "ISKCON's search for self-identity: reflections by a historian of religions", in Dwyer, G. and Cole, R.J. (org.), *The Hare Krishna movement forty years of chant and change*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.

Hufford, D.J. (1999), "David J. Hufford, the scholarly voice and the personal voice: reflexivity in belief studies", In.: McCutcheon, R.T. (ed.), *The Insider/outsider problem in the study of religion: a reader*. New York: Cassel.

Hymes, D. (1975), "Folklore's nature and the sun's myth". *Journal of American Folklore*, (88): 345-369.

Jedlowksi, P. (1990), "Simmel on memory: some observations about memory and modern experience", in Kaern, M; Phillips, B.S.; Cohen, R.S. (eds), *Georg Simmel and contemporary sociology*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Kapferer, B. (1986), "Performance and the Structuring of Meaning an Experience", in Turner, V.W.; Bruner, E.M. (ed.), *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois press.

Ketola. K. (2002), "An Indian Guru and His Western Disciples: representation and communication of charisma in the Hare Krishna movement". *Academic dissertation*, Faculty of Arts at the University of Helsinki.

Knott, K. (2005), *The Location of Religion: a spatial analysis*. London: Equinox Publishing Ltd.

Knott, K. (2005b), "Spatial theory and method for the study of religion", *Temenos* vol.41 (2):153-184.

Kong, L. (2001), "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity", *Progress in Human Geography* 25, (2): 211-233.

Kaviraja, K.D. (1999), *Caitanya caritamrta of Krsnadasa Kaviraja*. Translated by Edward Dimock, Jr., Harvard Oriental series 56, Department of Sanskrit and Indian Studies: Harvard University.

Laing, R.D. (1967), *The Politics of Experience*. New York: Pantheon.

Leirner, P.C. (2003), *Hierarquia e Individualismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lewis, I.M. (1971), *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.

Lévi-Strauss, C. (1976), *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN.

Lévy-Bruhl, L. (1923), *Primitive mentality*. Boston: Beacon press.

Malinowski, B. (1948), *Magic, science, and religion and other essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books.

Marcus, G.E. (1995), "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, (24): 95-117.

Mauss, M. (2003), "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'" em Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

McCarthy, J. (1987), "Pro-life and pro-choice mobilization: infrastructure deficits and new technologies." In M. Zald; J.McCarthy (Eds.), *Social Movements in an organizational society*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

Mead, G.H. (1973), *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.

Mukherjee, S.C. (1995), "Some aspects of Chaitanya's contribution to the socio religious history of Bengal", en Bhattacharya, S.C. (org.) *Vaishnavism in Eastern India*. Calcutta: Firm KLM Private Limited.

Nietzsche, F. (2008), *Além do bem e do mal*. L&M Pocket.

Nunes, J.A. (1993), "Erving Goffman, a Análise de Quadros e a Sociologia da Vida Quotidiana", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº37.

Nye, M. (2006), *Religion: The basics*. New York: Routledge.

Ohnuku-Tierney, E. (1981), "Phases in human perception/ conception/ symbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification", *American ethnologist*, vol. 8, núm. (3) 451-467.

Pollock, S. (1996), "The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300: transculturation, vernacularization and the question of ideology". In *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language*, Leiden: E.J.Brill.

Prat, J. (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Editorial Ariel.

Prats, L. (1997), *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel.

Ribeiro de Oliveira, P. A. (2010), "A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu", em Teixeira, F. (org.), *Sociologia da religião - Enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Rosen, S. (1991), *Six Goswamis of Vrindavan*. Folk books.

Rosen, S. (2004), "Who is Shri Chaitanya Mahaprabhu?", In Ekstrand, L.M; Bryant, E.F. (org), *The Hare Krishna movement – the postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University Press.

Rochford, E. Burke Jr. (1982), "Recruitment strategies, ideology, and organization in the Hare Krishna movement." *Social Problems* 29: 399-410.

Rochford, E. Burke Jr. (1985), *Hare Krishna in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rochford, E. Burke Jr. (1989), "Factionalism, Group defection, and Schism in the Hare Krishna Movement", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (2): 162-179.

Rochford, E. Burke Jr. (2007), *Hare Krishna Transformed*. New York: New York University press.

Rousseau, J. J. (1982), *El contrato social*. Madrid: Edaf.

Satsvarupa, D.G. (1986), *Plantando a semente – Nova Iorque 1965-1966: uma biografia de sua Divina Graça A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*. São Paulo: BBT.

Sherbow, P.H. (2004). "Bhaktivedanta Swami's preaching in the context of Gaudiya Vaishnavism". In Bryant, E.F.; Ekstrand, M.L. (org.) *The Hare Krishna Movement – The postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University press.

Silveira, M.S. (2000), "Hari Nama Sankirtana: etnografia de um processo ritual", *Série Antropologia*, Brasília: UnB, n. 277, 24-62.

Sivarama, Swami. (2002), *Siksa outside ISKCON?* London: Lal Publishing.

Smith, J. Z. (1982), *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, W.C. (1991), *The Meaning and end of Religion*. Minneapolis: Fortress press.

Squarcini, F. (2002), "'Power of mysticism' and 'mysticism of power': understanding the sociopolitical history of a Neo-Hindu movement", *Social Compass* 49(3), 343-364.

Stewart, T.K. (2010), *The Caitanya Caritamrta and the Grammar of Religious Tradition*. New York: Oxford University press.

Tolle, E. (2003), *O poder do agora*. Cascais - Portugal: Editora Pergaminho.

Vallverdú, J. (2001a), *El cant de la devoció: un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*. Tarragona- España: Arola Editors.

Vallverdú, J. (2001b), "La comunitat rural Hare Krishna: estil de vida i pràctica religiosa", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 15/16.

Vallverdú, J. (2003), "Els negatius de la memòria: les vides (re) compensades", *Revista d'etnologia de Catalunya*, 23: pp. 70-81.

Vallverdú, J. (2008), *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: Editorial UOC.

Turner, V.W. (1957), *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester Univ. Press.

Turner, V.W. (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, V.W.; Bruner, E.M. (ed) (1986), *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University Illinois Press.

Turner, V.W. (1987), *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.

Turner, V.W. (1988), *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, DL.

Weber, M. (2004), *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Weber, M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organization*. Oxford: Oxford University Press.

Wilber, K. (1998), *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*. Barcelona: Editorial Kairós.

Williams, R. (1961), *The Long Revolution*. New York: Columbia University Press.

Whitehouse, H. (2000), *Arguments and Icons. Divergent modes of religiosity*. New York: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2002), "Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, 14, 293-315.

Whitehouse, H. (2004), *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Oxford: AltaMira press.

Zaidman, N. (1996), "The American ISKCON Temple as a Global Site: The Forms of Interaction of Western Converts with Indian Immigrants", *Eastern Anthropologist* 49 (3/4): 373-396.

Zaidman, N. (2000), "The integration of Indian immigrants to temples run by North Americans". *Social Compass* 47(2), 205-21.

BIBLIOGRAFIA GERAL

Adami, V.H. (2009b), “O movimento Hare Krishna em trânsito’: as migrações simbólicas e cognitivas dos devotos de Krishna.” *III Simpósio internacional sobre religiosidades, diálogos culturais e hibridações. Leituras e traduções do contemporâneo*, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande: Editorial UFMS.

Adami, V.H. ; Jungblut, A.L. (2009c), “Nova era & ciberespaço. Ensaio prospectivo sobre suas afinidades eletivas a partir de um estudo de caso”, *Civitas*, 9 (2): 243-262.

Appadurai, A. (1981), “Gastro-politics in Hindu South Asia”, *American Ethnologist*, vol. 8, num. (3): 494-511.

Bauman, Z. (1999), *Globalização. As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Bauman, Z. (2003), *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Bauman, Z. (2005), *Identidade. Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Benjamin, W. (1968), “On some motifs in Baudelaire”, *Illuminations: essays and reflections*. New York: Schocken.

Bhabha, H.K. (2001), *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Burke, P. (2002), *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós.

Cantón, M. (2009), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Editorial Ariel.

Caratini, S. (2013), *Lo que no dice la Antropología. Seguido de diálogo con Maurice Godelier*. Madrid: Disenso.

Castoriadis, C. (2013), *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.

Douglas, M. (1991), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Douglas, M. (2007), *Thinking in circles. An essay on ring composition*. United States: Yale University Press.

Elias, N. (1994), *A Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Elias, N.; Scotson, J.L (2000), *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Foucault, M. (1980), *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada clínica*. Mexico: Siglo XXI.

Geertz, C. (2004), *Observando o Islã. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Goffman, E. (1959), *The presentation of self in everyday life*. London: Penguin Books.

Goffman, E. (1979), *Relaciones em público. Microestudios de orden público*. Madrid: Alianza Editorial.

Goffman, E. (1988), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gruppi, L. (1978), *Conceito de hegemonía em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Ilaiah, K. (2005), *Why I am not a Hindu. A sudra critique of Hindutva philosophy, culture and political economy*. Calcutta: Mandira Sen for Samya.

Knott, K. (1986), *My Sweet Lord. The Hare Krishna movement*. Great Britain: The Aquarian Press.

Kurtz, D.V. (1996), "Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretations". *Critique of Anthropology*, (16): 103-135.

Lambek, M. (ed.) (2002), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Singapore: Blackwell Publishing.

Madan, T.N. (ed.) (1991), *Religion in India*. New Delhi: Oxford University Press.

Madan, T. N. (ed.) (2004), *India's Religions. Perspectives from Sociology and History*. New Delhi: Oxford University Press.

Polanyi, K. (2000), *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Requena, A.T.; Planes, V.C.; Miras, R.M (ed.) (2006), *Teoría Fundamentada "Grounded Theory". La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Cuadernos metodológicos, Núm. 37. Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas.

Rio, K.M.; Smedal, O.H. (2008), "Totalization and detotalization: Alternatives to hierarchy and individualism", *Anthropological Theory*, 8; 233 <http://ant.sagepub.com/cgi/content/abstract/8/3/233> (Consulta: 01/10/2008).

Said, E.W. (2001), *Orientalism*. India-Noida: Penguin Books.

Sahlins, M. (2008), *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Sahlins, M. (2008), *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Taussig, M. (1993), *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Great Britain: Routledge.

Tönnies, F. (1979), *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.

Vallverdú, J. (2012), *Los sin tierra: mística y resistencia en el MST de Brasil*. Tarragona: URV Publicacions.

Velho, G. (1987), *Individualismos e cultura: notas para uma antropología da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Velho, G. (1994), *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Williams, R. (1980), *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Edicions 62.

Anexo 1: Estatutos da ABhav: “Associação Bhaktivedanta Vaishnava.”

41 ANEXO 1
Estatutos da ABhaV : "Associação Bhaktivedanta Vaishnava"

Capítulo I

Da Denominação, Sede, Duração e Objetivo

Art. 1º. A "Associação Bhaktivedanta Vaishnava" (ABhaV), é uma associação civil, com fins sócio-humanitários, sem fins lucrativos, que se regerá por estes estatutos, norteados nos ensinamentos do educador Mestre Acharya Sua Divina Graça A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, e pelas disposições legais aplicáveis.

Art. 2º - A Associação Bhaktivedanta Vaishnava (ABhaV) terá sua sede na Comunidade de São Paulo, Município de São Paulo, foro jurídico na Comarca de São Paulo, Estado de São Paulo, e jurisdição em todo o território nacional, podendo manter seções e atividades em qualquer outra localidade, cuja constituição, filiação e funcionamento se regerão por este estatuto.

Art. 3º. O prazo de duração da associação é indeterminado e o exercício social coincidirá com o ano civil.

Art. 4º. - Constan como objetivos da Associação, a prestação dos seus serviços que possam contribuir para:

- a. Desenvolvimento de atividades artísticas e sócio-culturais junto aos associados, ou para a sociedade em geral.
- b. Empreendimento das questões filosóficas, religiosas e científicas que busquem o aprimoramento das relações humanas, assim como, o esclarecimento de questões relativas às "causas primárias".
- c. Veiculação de informação, incentivos, alertas e práticas das questões sócio-ambientais e de preservação à natureza.
- d. Incentivo de atividades "sócio-econômicas" e ecologicamente corretas, principalmente junto aos associados.
- e. Programas de ajuda humanitária que, entre outros objetivos, visem a ajudar as classes menos favorecidas, atuando em frentes de distribuição de alimentos, distribuição de agasalhos e roupas; formação de orfanatos, creches, escolas ou projetos educacionais para a criança abandonada ou carente; e outros tipos de auxílio como: orientação psicológica, moral, ética e religiosa; ou qualquer outra iniciativa que vise ao melhoramento da sociedade em geral.

Art. 5º - Para consecução do seu objetivo, a Associação poderá:

- a. Adquirir, construir, alugar ou arrendar os imóveis necessários às suas instalações.
- b. Planejar e executar programas de obtenção de fundos ou outros tipos de auxílios; informação técnica, jurídica, administrativa, aquisição de equipamentos, aquisição de imóveis, etc., junto aos associados, a terceiros, pessoas jurídicas ou físicas, a organizações privadas ou públicas, nacionais ou internacionais, que visem a satisfazer às necessidades para condução dos seus objetivos.
- c. Promover cursos, palestras, treinamentos, elaborar jornais, livros e informativos; utilizar os dispositivos da multimídia em geral, produções de CDs musicais, Cd-rom, dos recursos da internet e comunicação eletrônica como divulgação, promoção e ou venda dos seus serviços e produtos para obtenção de fundos e recursos.

d. Executar todas atividades diversas de caráter cultural ou filantrópico, que visem a alcançar seus objetivos, por exemplo: festivais; almoços e jantares beneficentes; excursões; eventos musicais e teatrais; feiras; exposições artísticas e esportivas.

e. Criar, incentivar ou auxiliar a criação de grupos de trabalho, tais como: cooperativas; empreendimentos industriais ou de comércio; agricultura; pecuária de leite; artesanatos, ou outras atividades culturais ou de prestação de serviço quaisquer, que promovam o desenvolvimento econômico e sócio-cultural dos associados.

Art. 6º - Para satisfazer seus objetivos a associação poderá terceirizar seus serviços ou trabalhar em parcerias com outras associações, grupos de trabalhos, setores públicos ou privados, que igualmente visem objetivos semelhantes ou neles se empenhem.

Capítulo II

Dos Associados

Seção I

Da Admissão, Desligamento, Eliminação e Exclusão

Art. 7º - Não haverá restrição para o quadro de associados, porém, a filiação ficará subordinada ao Conselho Administrativo, que julgará questões concernentes à admissão, de acordo com o código de ética e conduta Vaishnava, do qual o postulante devesse ser simpatizante ou conhecedor da filosofia e estar em consonância com os ensinamentos do Mestre Acharya A.C Bhaktivedanta Swami Praphupada, para o bem estar e integridade moral dos ideais da associação.

Art. 8º - A demissão dar-se-á a pedido do associado, mediante carta dirigida ao Conselho Administrativo, não podendo ser negada, e permanecendo o associado responsável por obrigações financeiras assumidas até a data do desligamento.

Art. 9º - A eliminação será aplicada pelo Conselho Administrativo ao associado que infringir qualquer disposição legal ou estatutária, ou que estiver em desacordo com o regimento interno, depois de o infrator ter sido notificado por escrito, cessando desde então seus direitos como associado.

§ 1º - A ele, o infrator, haverá a prerrogativa de recorrer à Assembléia Geral dentro do prazo de 30 (trinta) dias, contados da data do recebimento da notificação.

§ 2º - O recurso terá efeito suspensivo até a realização da próxima Assembléia Geral.

§ 3º - A eliminação considerará-se definitiva se o associado não tiver recorrido da penalidade, no prazo previsto no § 1º deste artigo.

Art. 10º - A exclusão do associado ocorrerá por morte física, por incapacidade civil não suprida, ou ainda por deixar de atender aos requisitos exigidos para a sua admissão ou permanência na Associação.

§ ÚNICO - Os casos omissos serão julgados pelo Conselho Administrativo, que poderá recorrer ao auxílio da Assembléia, geral ou extraordinária.

Seção II

Dos Direitos, Deveres e Responsabilidades

Art. 11. São direitos dos associados:

- a. gozar de todas as vantagens e benefícios que a associação venha a conceder;
- b. votar e ser votado para membro do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal;
- c. participar das reuniões da Assembléia Geral, discutindo e votando os assuntos que nelas se tratarem;
- d. Consultar todos os livros e documentos da associação, em épocas próprias;
- e. solicitar a qualquer tempo esclarecimentos e informações sobre as atividades da associação e propor medidas que julgue de interesse para o seu aperfeiçoamento e desenvolvimento;
- f. convocar a Assembléia Geral e fazer-se nela representar, nos termos e nas condições previstas neste estatuto.
- g. Desligar-se da associação quando lhe convier.

§ ÚNICO - O associado que aceitar estabelecer relação empregatícia com a associação, perderá o direito de votar e ser votado, até que sejam aprovadas as contas do exercício em que deixar o emprego.

Art. 12. São deveres do associado:

- a. observar as disposições legais e estatutárias, bem como as deliberações regularmente tomadas pela Diretoria e pela Assembléia Geral;
- b. respeitar os compromissos assumidos para com a associação;
- c. manter em dias as suas contribuições;
- d. contribuir, por todos os meios ao seu alcance, para o bom nome e para o progresso da associação.

Art. 13. Os associados não responderão, ainda que subsidiariamente, pelas obrigações contraídas pela associação.

Seção III

Tipos de Associados

Art. 14. São previstos seis (6) tipos distintos de associados:

- a) Sócio contribuinte
- b) Sócio Patrimonial Singular
- c) Sócio Patrimonial Familiar
- d) Sócio Fundador
- e) Sócio Honorário
- f) Sócio Benemérito

§ 1º - O sócio contribuinte gozará de todos os direitos e deveres estatutários da Associação, menos o de votar em Assembléia, Geral ou Extraordinária, e de se candidatar a cargos eletivos.

§ 2º - O sócio Patrimonial singular gozará de todos os direitos e deveres estatutários da Associação, inclusive o de votar em Assembléias, e de se candidatar a cargos eletivos.

§ 3º - O sócio Patrimonial Familiar gozará de todos os direitos e deveres estatutários da Associação, inclusive o de votar em Assembléias, e de se candidatar a cargos eletivos. Seus direitos são extensivos aos seus descendentes diretos, a saber: esposa e filhos legítimos ou adotados legalmente.

§ ÚNICO - Seus filhos ficam qualificados na categoria de Sócios Contribuintes até a idade de 18 anos incompletos, passando automaticamente à categoria de Sócio Patrimonial Singular após completarem 18 anos, se assim o desejarem.

§ 4º - O Sócio Fundador gozará de todos os direitos e deveres estatutários da Associação, inclusive o de votar em Assembléias, e de se candidatar a cargos eletivos.

§ 5º - O Sócio Honorário gozará de todos os direitos e deveres estatutários da Associação, podendo votar em Assembléias, mas estará privado de concorrer a cargos eletivos enquanto permanecer nesse Status Quo.

§ ÚNICO - Todos discípulos iniciados na linha de sucessão discipular direta, de Sua Divina Graça A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, e que estejam prestando serviços internos como Monges (Brahmanas) nas instituições da ISKCON, são aceitos como Sócios Honorários, assim como os cidadãos indianos Vaishnavas com o título de "Life Member", outorgado no país de origem.

§ 6º - O Sócio Benemérito gozará de todos os direitos e deveres estatutários da Associação, inclusive o de votar em Assembléias, mas estará privado de concorrer a cargos eletivos.

§ ÚNICO - O título de Sócio Benemérito será outorgado nos casos de associados que tenham contribuído por trinta (30) anos ininterruptos, ao completarem sessenta (60) anos de idade, em situações especiais previstas nos institutos internos ou ainda em casos extraordinários por decisão Magna da Assembléia Geral Extraordinária.

Seção IV

Da Representação

Art. 15. O associado, por motivo de doença comprovada, poderá fazer-se representar na Assembléia por outro associado, desde que esse esteja apropriadamente munido de procuração "Ad Judice", devidamente protocolada com firma reconhecida em cartório, e que ambos estejam em pleno gozo de seus direitos sociais.

§ ÚNICO - O mandatário não poderá ser ocupante de cargo eletivo na associação nem representar mais de um associado.

Capítulo III

Do Patrimônio

Art. 16. O patrimônio da associação será constituído:

- a. pelos bens imóveis de sua propriedade;
- b. pelos auxílios, doações ou subvenções provenientes de qualquer entidade pública ou particular, nacional ou estrangeira;
- c. pelas contribuições dos próprios associados, estabelecidas anualmente pela Assembléia Geral;
- d. pelas receitas provenientes da prestação de serviços.

Art. 17º - A alienação, arrendamento ou gravame de qualquer bem ou direito integrante do patrimônio da Associação se fará:

- a. Em se tratando de bem imóvel, por decisão da maioria absoluta dos membros do Conselho Administrativo, devendo esta decisão ser submetida à aprovação da Assembléia Geral Extraordinária, especialmente convocada para esse fim.
- b. Em se tratando de outros bens, por maioria absoluta dos membros do Conselho Administrativo.

Art. 18º - A receita das atividades da Associação se constituirá:

- a. Das contribuições recebidas dos associados.
- b. Dos rendimentos proporcionados pelos seus bens.
- c. Dos rendimentos eventuais decorrentes de suas atividades.
- d. Das doações diversas de terceiros (pessoas físicas e jurídicas, órgãos públicos ou privados) e provenientes das cooperativas, indústrias, distribuidoras ou comércios filiados a ela.

Art. 19º - O exercício social é de 12 (doze) meses, iniciando-se em 1º de janeiro e terminando em 31º de dezembro.

Capítulo IV

Dos Órgãos Sociais

Seção I

Da Assembléia Geral

Art. 20. A Assembléia Geral dos associados é órgão supremo da associação e, dentro dos limites legais e deste estatuto, poderá tomar toda e qualquer decisão de interesse para a sociedade.

Art. 21. A Assembléia reunir-se-á ordinariamente, uma vez por ano, no decorrer do 1º trimestre e, extraordinariamente, sempre que for julgado conveniente.

Art. 22. Compete à Assembléia Geral Ordinária, em especial:

- a. apreciar e votar o relatório, balanço e contas do Conselho Administrativo e o parecer do conselho Fiscal;
- b. eleger e empossar os membros do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal;
- c. estabelecer o valor da contribuição anual dos associados.

Art. 23. Compete à Assembléia Geral Extraordinária:

- a. deliberar sobre a dissolução voluntária da associação e, neste caso, nomear os liquidantes e votar as respectivas contas;
- b. decidir sobre a mudança do objetivo e sobre a reforma do estatuto social;
- c. deliberar sobre outros assuntos de interesse da sociedade.

Art. 24. É da competência da Assembléia Geral, Ordinária, a destituição do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal.

§ ÚNICO - Ocorrendo destituição, que possa comprometer a regularidade da administração ou fiscalização da associação, a Assembléia poderá designar conselheiros administrativos e conselheiros fiscais provisórios, até a posse de novos membros, cuja eleição se fará no prazo máximo de 45 (quarenta e cinco) dias, obedecendo ao Capítulo V e seus artigos.

Art. 25. O "quorum" para a instalação da Assembléia Geral será de 2/3 (dois terços) do número de associados, em primeira convocação, e qualquer número em segunda convocação.

§ ÚNICO - As deliberações serão tomadas por maioria simples de votos dos associados presentes, exceto nos casos previstos no art. 23, em que é exigida a maioria de 2/3 (dois terços).

Art. 26. A assembléia será normalmente convocada pelo Diretor-Presidente, mas, se ocorrerem motivos graves ou urgentes, poderá também ser convocada por qualquer outro membro da diretoria, pelo conselho fiscal ou ainda por 1/5 (um quinto) dos associados em pleno gozo dos direitos sociais, após solicitação não atingida.

Art. 27. A Assembléia Geral será convocada com a antecedência mínima de 15 (quinze) dias mediante aviso enviado aos associados e fixados nos lugares públicos mais freqüentados.

Art. 28. A Mesa da Assembléia será constituída pelos membros do Conselho Administrativo ou em suas faltas ou impedimentos, pelos Membros do Conselho Fiscal.

Parágrafo único. Quando a assembléia não tiver sido convocada pelo Diretor-Presidente, a mesa será constituída por 4 (quatro) associados, escolhidos na ocasião.

Art. 29. O que ocorrer nas reuniões da Assembléia deverá constar de Ata, aprovada e assinada pelos membros do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal presentes, por uma comissão de 5 associados designados pela assembléia e, ainda, por quantos o queiram fazer.

Seção II

Da Administração e Fiscalização

Art. 30. A administração e fiscalização da associação serão exercidas, respectivamente, por um Conselho Administrativo e por um Conselho Fiscal.

Art. 31. O Conselho Administrativo será constituída por 6 (seis) elementos efetivos, com as designações de Diretor-Presidente, Diretor-Vice-Presidente, 1º e 2º Diretores-Secretários e 1º e 2º Diretores-Tesoureiros, eleitos, para um mandato de 2 (dois) anos, entre associados em pleno gozo de seus direitos sociais, sendo permitida a reeleição.

§ ÚNICO - Nos impedimentos superiores a 90 (noventa) dias, ou vagando, a qualquer tempo, algum cargo da Diretoria, os membros restantes deverão convocar a Assembléia Geral para o devido preenchimento.

Art. 32. Compete ao Conselho Administrativo em especial:

- a. estabelecer normas, orientar e controlar todas as entidades e serviços da associação;
- b. analisar e aprovar os planos de atividades e respectivos orçamentos, bem como quaisquer programas próprios de investimentos;

- e. propor à Assembléa Geral o valor da contribuição anual dos associados e fixar destinadas a cobrir as despesas operacionais e outras;
- d. contrair obrigações, transigir, adquirir, alienar ou onerar bens móveis, ceder direitos, e construir mandatários;
- e. adquirir, alienar ou onerar bens imóveis, com expressa autorização da Assembléa Geral;
- f. deliberar sobre a admissão, desligamento, eliminação ou exclusão de associados;
- g. indicar o banco ou os bancos nos quais deverão ser feitos depósitos do numerário disponível e fixar o limite máximo que poderá ser mantido em caixa;
- h. zelar pelo cumprimento das disposições legais e estatutárias e pelas deliberações tomadas pela Assembléa Geral;
- i. deliberar sobre a convocação da Assembléa Geral;
- j. apresentar à Assembléa Geral Ordinária o relatório e as contas de sua gestão, bem como o parecer do Conselho Fiscal.

Art. 33. O Conselho Administrativo reunir-se-á ordinariamente uma vez por mês e, extraordinariamente, sempre que for convocado pelo respectivo Presidente, por qualquer outro de seus membros, ou por solicitação do Conselho Fiscal.

§ 1º O Conselho Administrativo considerar-se-á reunido com a participação dos seus membros, sendo as decisões tomadas por maioria simples de voto.

§ 2º Será lavrada ata de cada reunião em livro próprio, no qual serão indicados os nomes dos que comparecerem e as soluções tomadas. A ata será assinada por todos os presentes.

Art. 34. Compete ao Diretor-Presidente:

- a. supervisionar as atividades da associação, através de contatos assíduos com os restantes membros do Conselho Administrativo e com o Gerente;
- b. autorizar os pagamentos e verificar freqüentemente o saldo de caixa;
- c. convocar e presidir as reuniões do Conselho Administrativo e da Assembléa Geral;
- d. apresentar à Assembléa Geral, o relatório e o balanço anuais, bem como o parecer do Conselho Fiscal;
- e. representar a associação em juízo e fora dele;
- f. outras atribuições que venham a ser estabelecidas no regimento interno.

Art. 35. Compete ao Diretor-Vice-Presidente:

- a. assumir e exercer as funções de Diretor-Presidente no caso de ausência ou vacância do titular;
- b. executar atribuições delegadas regidas pelo regulamento interno.

Art. 36. Compete ao Diretor-Secretário:

- a. lavrar ou mandar lavrar as atas das reuniões do Conselho Administrativo e da Assembléa Geral, ficando sob sua responsabilidade os respectivos livros;
- b. elaborar ou mandar elaborar a correspondência, relatórios e outros documentos análogos;
- c. zelar para que a contabilidade da associação seja mantida em ordem e em dia;
- d. verificar e visar os documentos de receita e despesa;
- e. substituir o Diretor-Vice-Presidente no caso de ausência ou vacância;
- f. desempenhar outras atribuições que venham a ser estabelecidas no regimento interno.

Obs.: o 2º Diretor-Secretário substituirá o 1º em caso de ausência ou vacância.

- Art. 37. Compete ao Diretor-Tesoureiro:
- arrecadar as receitas e depositar o numerário disponível no banco ou bancos designados pelo Conselho Administrativo;
 - proceder aos pagamentos autorizados pelo Diretor-Presidente;
 - proceder ou mandar proceder à escrituração do livro auxiliar de caixa, visando-o e mantendo-o sob sua responsabilidade;
 - zelar pelo recolhimento das obrigações fiscais, tributárias, previdenciárias e outras, devidas ou da responsabilidade da associação;
 - desempenhar outras atribuições que venham a ser estabelecidas no regimento interno.
- Obs.: o 2º Diretor-Tesoureiro substituirá o 1º em caso de ausência ou vacância.

Art.38. O regimento interno será constituído como base nesse estatuto e em normas estabelecida pelo Conselho Administrativo, baixadas sob a forma de resolução.

Art. 39. Para levantamentos bancários, celebração de contratos de qualquer natureza, cessão de direitos e constituição de mandatários, será sempre necessária a assinatura do presidente e do tesoureiro em exercício.

Art. 40. O Conselho Fiscal da associação será constituído por 3 (três) membros efetivos e 3 (três) suplentes eleitos para um mandato de 1(um) ano, sendo também permitida a reeleição de 1/3 (um terço) de seus componentes.

§ 1º O Conselho considerar-se-á reunido com a participação de todos os seus membros, sendo as decisões tomadas por maioria simples de voto.

§ 2º Será lavrada ata de cada reunião em livro próprio, no qual serão indicados os nomes dos que comparecerem e as soluções tomadas. A ata será assinada por todos os presentes.

Capítulo V

Do Processo Eleitoral

Art. 41. As eleições gerais para os cargos eletivos serão realizadas a cada 2 (dois) anos, preferencialmente no mês de novembro do segundo ano de cada mandato.

§ ÚNICO - O disposto neste artigo não se aplica aos casos de que trata o parágrafo único do artigo 19.

Art. 42. O Diretor-Presidente fará publicar e afixar na sede da associação, com antecedência de quarenta e cinco (45) dias, os componentes editais de convocação, especificando a natureza das eleições, local, dia e hora da realização dos pleitos.

Art. 43. Com uma antecedência mínima de trinta (30) dias, o Conselho Administrativo, instituirá uma "Comissão Eleitoral" com a finalidade de:

- elaborar as instruções gerais das eleições;
- elaborar os modelos de células;
- organizar as mesas receptoras e juntas apuradoras;
- controlar a votação;
- apurar os votos;
- afixar os resultados do pleito;
- dar posse aos eleitos.

Art. 44. A Comissão Eleitoral será composta de sete (7) associados não ocupantes de cargos eletivos ou candidatos do pleito e em gozo dos direitos estatutários.

Art. 45. Cada associado terá direito a um só voto e a votação será secreta.

§ ÚNICO - Antes de depositar o voto, o associado deverá apresentar sua identificação à mesa receptora e assinar o livro de registro.

Art. 46. Concluídos os trabalhos do pleito e entregues todos os documentos e materiais utilizados ao Conselho Administrativo, a Comissão Eleitoral será dissolvida automaticamente, sem maiores formalidades.

Capítulo VI

Da Gerência

Art. 47. Tão logo as condições financeiras o permitam, as atividades da associação serão orientadas, em nível de execução, por um Gerente escolhido e contratado pela Diretoria, entre elementos de reconhecida experiência e capacidade.

§ 1º As atribuições do gerente serão estabelecidas no regimento interno.

§ 2º O Gerente assistirá, obrigatoriamente, sem direito a voto, às reuniões do Conselho Administrativo e à Assembléia Geral, salvo impedimento justificado.

Capítulo VII

Da Contabilidade

Art. 48. A contabilidade da Associação obedecerá às disposições legais ou normativas vigentes e, como os demais registros obrigatórios, deverá ser mantida em perfeita ordem e em dia.

§ ÚNICO - As contas, sempre que possível, serão apuradas segundo a natureza das operações e serviços e o balanço geral será levantado em 31 de dezembro de cada ano.

Capítulo VIII

Dos Livros

Art. 49. A associação deverá ter:

- a) livro de matrícula de associados;
- b) livro de atas de reunião do Conselho Administrativo;
- c) livro de atas de reunião do Conselho Fiscal;
- d) livro de atas da Assembléia Geral;
- e) livro de presença dos associados em assembléia;
- f) outros livros fiscais, contábeis, etc., exigidos pela lei e/ou regimento interno.

Capítulo IX

Da Dissolução

Art. 50. A associação será dissolvida, por vontade manifestada em Assembléia Geral Extraordinária, expressamente convocada para esse efeito, observado o disposto no parágrafo único, do artigo 25 deste estatuto.

Art. 51. em caso de dissolução e liquidados os compromissos assumidos, a parte remanescente do patrimônio não poderá ser distribuída entre os associados, devendo ser doada a uma instituição congênera, legalmente constituída, para ser aplicada nas mesmas finalidades da associação dissolvida.

Capítulo X

Das Disposições Gerais

Art. 52. É vedada a remuneração dos cargos do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal, bonificações ou vantagens a dirigentes, mantenedores ou associados, sob nenhuma forma ou pretexto.

Art. 53. A associação não distribuirá dividendos de espécie alguma, nem qualquer parcela de seu patrimônio ou de suas rendas, a título de participação do lucro de seu resultado, aplicando integralmente o "superávit" eventualmente verificado em seus exercícios financeiros, no sustento de suas obras e atividades e no desenvolvimento de suas finalidades sociais.

Art. 54. O presente estatuto foi aprovado em Assembléia Geral de Constituição, realizada nesta data, na qual foram também eleitos os primeiros membros do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal, cujos mandatos terminarão em 31 de dezembro de 2002

Art. 55. Os mandatos do Conselho Administrativo e do Conselho Fiscal perdurarão até a realização da Assembléia Geral Ordinária, correspondente ao seu término.

Art. 56. Este estatuto poderá ser reformado no todo ou em parte, mediante deliberação tomada em Assembléia Geral Extraordinária, observado o disposto no parágrafo único do artigo 25.

Art. 57. Os casos omissos serão resolvidos pela Assembléia Geral, ouvida as entidades ou órgãos competentes.

(localidade e data)
(Presidente da Associação)
(Secretário da Assembléia)
(Associados Fundadores)

**Anexo 2: Boletim informativo do Brasil- *yatra* - Ano I – nº1 - setembro de
2004.**

ANEXO 2

01/04
22/10/04



**SOCIEDADE INTERNACIONAL PARA A CONSCIÊNCIA DE KRSNA
FUNDADOR-ACARYA A. C. BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA**



NOTÍCIAS DA ISKCON DO BRASIL

Boletim informativo do Brasil-yatra - Ano 1 - nº 1 - setembro 2004

SRILA PRABHUPADA UVACA :

Nós temos espalhado este movimento de sankirtana nos países ocidentais, e em nossa recente viagem por cidades européias como Roma, Genebra, Paris e Frankfurt, muitos intelectuais cristãos instruídos, sacerdotes, filósofos e yogis vieram conosco, e pela graça de Krsna eles concordaram que o movimento da consciência de Krsna, o culto de bhakti, oferece a conclusão mais elevada. Seguindo os passos de Sri Caitanya Mahaprabhu, nós estamos tentando convencer a todos que o serviço devocional ao Senhor é prescrito em todas as escrituras. Se uma pessoa for religiosa, deve aceitar a autoridade suprema do Senhor, tornar-se Seu devoto e tentar amá-Lo. Este é o verdadeiro princípio da religião. Não importa que seja cristão, muçulmano ou o que quer que seja. Ele simplesmente deve aceitar a sublime posição da Suprema Personalidade de Deus e prestar-Lhe serviço. Não é uma questão de ser cristão, muçulmano ou hindu. Deve-se ser puramente religioso e livre de todas estas designações materiais. Desta maneira se pode aprender a arte do serviço devocional. Este argumento atrai todos os homens inteligentes, e conseqüentemente este movimento da consciência de Krsna está ganhando terreno no mundo inteiro. Devido a nossa lógica contundente e a nossa apresentação científica, a predição de Caitanya Mahaprabhu de que a consciência de Krsna espalhar-se-á por toda cidade e aldeia do mundo está pouco a pouco se concretizando.

CC Madhya Lila 25.20-significado

EDITORIAL

Queridos membros do Movimento de Sankirtan de Sri Krsna Caitanya Mahaprabhu, por favor, aceitem minhas humildes reverências.

Todas as glórias a Srila Prabhupada.

É com grande felicidade no coração que estamos publicando o primeiro número do Boletim "Notícias da Iskcon do Brasil".

Pesquisando diferentes textos de Srila Prabhupada para este lançamento, eu encontrei este, que explica de forma prática, a natureza maravilhosa, magnânima, não sectária e profunda, na mensagem de Sri Krsna Caitanya Mahaprabhu.

O Brasil é um país muito afortunado, pois Srila Prabhupada revela no quarto canto do Srimad-Bhagavatam (4.22.36) que o Senhor Krsna, sob a forma do Senhor Ramacandra, tocou com Seus transcendentais pés de lótus, esta parte do planeta, Pindorama.

Portanto, o campo é extremamente fértil para se plantar a semente de bhakti nos corações dos brasileiros.

Ao fazer um levantamento dos templos, comunidades rurais, projetos, centros culturais e outros pontos de pregação que iriam receber este boletim ficamos agradavelmente surpresos ao constatar o grande número de "postos avançados" de pregação que o Brasil possui.

Isto sem contar aqueles que pregam em programas de Nama-Hatha, Bhakti-Vrksa, etc. Observem a lista abaixo.

A união faz a força. Estando a par do que está acontecendo noutros lugares ficamos mais inspirados, determinados e apreciamos o esforço dos outros membros de nossa grande família, a família de Srila Prabhupada e Sri Krsna Caitanya Mahaprabhu.

Sempre ao serviço de Srila Prabhupada e dos devotos,

Param Gati Swami

vaishnava, jóia da sabedoria védica antiga, conforme ministrada por renomados mestres e sábios renunciados desde tempos imemoriais (material compilado do site).

Porto Alegre - O Festival Janmastami confirmou que as festas Hare já são tradicionais entre os gaúchos. Os grandes festivais, como Goura Purnima e Janmastami, tem revelado um caráter eclético muito interessante, envolvendo e atraindo pessoas de diferentes classes sociais e orientações espiritualistas, que tem reunido cerca de 200 pessoas. Foi uma grande oportunidade de difusão da cultura védica. Um eclético bhajan formado por representantes de diversas escolas filosóficas de yoga entoou mantras clássicos reportando o público ao transcendental humor de ouvir e cantar as glórias dos Santos Nomes. O grupo incluiu músicos profissionais como Marta Biecker, da Orquestra da Universidade do Vale dos Sinos, ao violino, e Fábio Mentz, discípulo de Yogananda e músico da Orquestra Sinfônica de Porto Alegre, na flauta. Na tabla, Gopala, representante da Sivananda Yoga em Porto Alegre, Prasantatma nos kartalas, Lila Das, no harmonium e voz, Mahamani e Jambavati no back in vocal. Além da música, a dança encantou os convidados com a apresentação de dois grupos representando dois estilos distintos do Bharatha Natyam. Kirtida e Suprya. Seguindo fielmente as instruções de Srila Prabhupada, o evento foi encerrado com a distribuição de suntuosa prasadam oferecida por Alola Candraka, um dos pioneiros da cozinha hindu em Porto Alegre. Mais de 20 anos de instaladas e agora as deidades do Senhor Jagannatha, Baladeva e Subhadra tiveram, pela primeira vez, suas formas restauradas, o trabalho foi realizado por mataji Kirtida, artista local reconhecida por suas pinturas devoconais. As deidades de Porto Alegre, trazidas da Índia, foram instaladas no final da década de 80 por Ramananda Swami, e foram esculpidas pelo mesmo escultor das deidades de Jagannatha Puri. O Porto Alegre Bhakti Mandir iniciou um grupo de estudos coordenado por Lila Das que visa um estudo mais aprofundado dos livros de Prabhupada, o objetivo é preparar estes novos devotos para a iniciação e para se tornem pregadores. O Bhakti Yoga Ashram, dirigido por Jagannath Das iniciou em setembro uma série completa de cursos sobre a cultura védica. O estudo sistemático do Bhagavad Gita tem atraído um grupo diversificado de pessoas seguidoras de diversas linhas de yoga. Há, ainda um curso sobre a ciência da Bhakti Yoga. Além das atividades teóricas, o Ashram oferece cursos de música (harmonium e mridanga) visando à formação de pregadores completos, peritos nas diversas áreas da cultura védica, para saber mais acesse www.omgopala.com.br ou escreva para gopala@omgopala.com.br (por M. Fabricia)

Recife - O nosso templo aqui esta numa ótima localização, estamos na mesma rua que uma das maiores universidades de Pernambuco a faculdade Católica que tem em média (40 a 50) mil estudantes divididos entre seus três períodos, e isso acaba sendo maravilhoso para nosso restaurante que acaba recebendo uma média de 150 a 250 pessoas por dia entre os dois períodos que o restaurante funciona pela tarde servimos o almoço e da tarde para a noite, vendemos pizza, samosas, bolos, sanduiches (natu-burges), sopas, etc. Aos sábados temos a famosa feijoada vegetariana aonde quase sempre vem o prefeito do Recife. Também somos muito procurados pelos alunos das universidades para apresentarmos a filosofia védica, pois além da Católica que é a principal temos outras faculdades perto do templo. O nosso programa de Alimentos para Vida funciona todas as terças e sextas, onde distribuimos em média 400 a 500 pães e 30 a 40 litros de suco por vez neste programa assim como o restaurante é coordenado e liderado por um casal que mora no templo (mataji-prema-pumarta e pr. Goura -Sundara das) ambos discípulos de Hridayananda Maharaj. O festival de domingo também é muito bom, e esse ano de 2004 o nosso maior festival foi o de Goura-Purnima, esse festival foi maravilhoso nós alugamos um palco, uma aparelhagem de som profissional e fechamos a rua, teve teatro, shows de mantra-rock com a HARI-VENUM band, e outras coisas, quem deu a palestra foi o Maharaj-

TEMPLOS:

Belém - A congregação da ISKCON-PA participou das orações pela saúde de Maharaj Bhakti Tirtha Swami, realizando depois do Govinda até as 17:00h, o japa mala. Recitando o maha mantra Hare Krsna por 10 horas ininterruptas. O Dept° de Comunicação da ISKCON-PA organizou a 1ª Semana do Gita que devido ao sucesso entrará para o calendário de eventos fixos de Belém. O Janmastami foi incrível! Depois do Govinda começou a leitura do Livro de Krsna, que foi até o Aratic das 19:00h, sem interrupção, onde os devotos e simpatizantes revezavam-se na leitura dos passatempos de Krsna. E o entusiasmo foi tão grande que depois do Aratic continuou-se à leitura parando apenas para os Aratics das 21:00h e das 23:30h. Foi uma experiência maravilhosa. No Festival de Radharani houve um momento de meditação, onde a Bn. Indra Nila tocava teclado e Tunga Vidya recitava a poesia de Narotama Thakura intitulada Vrndavana Vasanti Rasa e pedia para que todos fechassem os olhos e tentassem se entregar a esse momento. Captando assim o amor que Radha e Krsna sentem por todos. Foi emocionante! (por Bn. Ilziris e Bhaktin Govinda Prasadam).

Belo Horizonte - Festas do mês de setembro marcam ainda mais os 20 anos das Deidades. Depois do estrondoso sucesso do festival de Balarama em Belo Horizonte, num fim de semana histórico, que celebrou os 20 anos da instalação das Deidades de Sri Jagannatha, Sri Baladeva e Srimat Subhadra Maharani, com a presença ilustre de SS Param Gati Swami, havia um temor pelo Sri Krsna Janmastami e Sri Vyasa-Puja de Srila Prabhupada. Os temores caíram por terra so em 6 de setembro, quando uma equipe de cozinha de dar inveja, liderada pela mataji Krsna Margj, que contava também com Rama Kantha das Mathura Pati devi dasi, Candanti devi dasi, Radha dasi e diversos ajudantes começaram as preparações. Com um belo kirtana, liderado boa parte pelo prabhu Jaya Bankirtana, uma bela palestra, ministrada pelo prabhu Venabhanu! O 100º Vyasa-Puja de Srila Prabhupada conseguiu inspirar ainda mais os devotos com a halava, cozinhada pelo prabhu Trivikrama, e diversas preparações maravilhosas. Além é claro de visitas ilustres, como SS Bhakti-Thirta Swami, que quebrou, inclusive, um hiato de anos nos quais III ficou sem receber estrangeiros, e SS Bhakti Purushotama Swami e III Hari Sauti Prabhu. (por Sri Krsna Murti das)

Curitiba - O templo recebeu nova pintura externa, realizada por Hevananda Dasa, a casa ficou linda! Ranchor Prabhu esteve organizando os Festivais de Janmastami, Ap. do Balarama e Srila Prabhupada, assim como o Radhantami, foram excelente Festas. No Radhastami tivemos até presença de dois indianos que visitavam Curitiba. Purushatraya Maharaj fez um seminário na Unipaz, foi um sucesso. As deidades de Sri Sri Goura-Nitai receberam pintura nova e cabelos novos presenteados por S.S. Paramgati Swami. E a pregação continua, Gourasundara dasa está ministrando cursos do Bhagavad-gita numa escola de Yoga (Sadhana-pada). Gouranga Mahaprabhu dasa inaugura esse mês (Outubro) o novo restaurante Jagannatha, que já é ponto de referencia em Curitiba. (por Gourasundara Prabhu) <http://www.harekrishna.com.br/curitiba>

Lapa-SP - Nesta casa de cultura vaishnava, onde residem devotos do movimento Hare Krsna empenhados em divulgar, em regime de tempo integral, a cultura e filosofia

Purusatraya e ao todo o publico do festival foi dentre 400 a 500 pessoas (por Hlay gouranga Prabhu)

Rio de Janeiro - Mês de festa, Sri Sri Krsna Janmastami, muitos devotos, muitos visitantes, mais de 300 pessoas, templo lotado, não dava nem para andar. Aparecimento de Srila Prabhupada, a congregação toda, com prasada de primeira, Radhastami, uma bela festa com quase 200 pessoas, aparecimento de Vamanadeva Deva, com direito a feijoada completa, aparecimento de Srila Bhaktivinoda Thakura, só festa. Além da presença transcendental, é lógico, do tour histórico de Bhakti Thirta Swami, Bhakti Purushotama Swami e SG Hari Sauri Prabhu ha pouco tempo, com suas lilas com Srila Prabhupada, com quem conviveu diuturnamente por cerca de dois anos, fazia diariamente massagens em nosso Jagad-Guru. Tive a misericórdia de levá-lo para conhecer o Rio, é muito bom quando nos associamos com estas grandes almas, quando encontramos os devotos reunidos, se reencontrando, às vezes depois de muito tempo, quando vemos as Deidades tão belamente decoradas, nestes dias de festa, quando nos associamos com nosso Jagad-Guru, Srila Prabhupada, ao lermos seus livros, e quando sentimos a misericórdia de nosso Guru. (por RSD) <http://www.harekrishnarj.net>

Salvador - Na semana anterior ao 108º aniversário de aparecimento de Srila Prabhupada fizemos leituras do Srila Prabhupada Lilamrta à noite. No sábado (04/09) ocorreu a reunião da UNISOES (União de Sociedades Espiritualistas, Filosóficas, Religiosas e Científicas), da qual fazemos parte, a reunião foi no templo e na ocasião falamos sobre a missão e os ensinamentos de Srila Prabhupada para os representantes das sociedades e no final oferecemos um almoço que agradou a todos. No domingo (05/09) fizemos uma distribuição de prasadam no Dique do Tororó, área de lazer freqüentada por centenas de pessoas nos finais de semana, lá foram distribuídos centenas de katchouris, a preparação preferida de Srila Prabhupada. No dia 06/09 comemoramos o Janmastami, com um grande festival: abhiseka (banho das Deidades), compareceram cerca de 80 pessoas. O Vyasa-puja de Srila Prabhupada ao meio-dia, para nossa surpresa o número de pessoas presentes foi semelhante à noite de Janmastami. No final foi servida a prasadam, e por incrível que pareça o número de oferendas excedeu ao da noite de Janmastami. No pique dos festivais tivemos uma semana transcendental no Restaurante Govinda, na época sob o comando da Bn. Raquel e seu esposo Dominik. De 08 a 11/09, diariamente tinha atividade devocional por lá, exibição de filme sobre reencarnação seguida de discussão sobre o tema, leitura do Srila Prabhupada Lilamrta, leitura dos passatempos do Senhor Krsna e culminou no sábado (11/09) com um desjejum transcendental precedido por uma aula do Bhagavad-Gita. Todos os programas, inclusive o desjejum foram gratuitos. Já Srimati Radharani, a rainha de Vraja, teve duas festas. Uma no dia 21/09, mas, a festa principal mesmo foi no dia 25/09 (sábado) junto com o aparecimento do Senhor Vamanadeva. Neste dia conseguimos fazer o que ha muitos anos nao faziamos em Salvador: oferecemos 120 preparações para Srimati Radharani!!! E logo depois festa de Bhaktivinoda Thakura. (por Aniruddha Prabhu) <http://www.iskconbahia.com.br>

São Paulo -SP Nos empenhamos mais no programa da casa própria do Senhor Jagannatha e demos continuação aos nossos programas de renovação e reforma de nosso Templo e estamos planejando uma maha maratona de distribuição de livros para dezembro!! Aos sábados nosso Templo iniciou um maravilhoso programa que conta com a dedicação e empenho da idealizadora do programa, bhaktin Gleide e um grande incentivador Nandotava

das. Todos os sábados o templo esta realizando o clubinho Sadhu Sanga, onde os pais podem trazer os filhos para realizarem atividades, gincanas festas e estudo no Templo. Enquanto isso muitos dos pais se reúnem ao bellissimo programa de prasadam para a lanchonete no festival de domingo, programa que é organizado por Mataji Sourasyani dd. há vários meses! Tivemos uma grande festa em um desses sábados, Nitay prabhu, filho de Mataji Gopi Janavalaba dd e Rasikananda das comemorou anos, havia muitas crianças e os pais e devotos que estavam no Templo realizaram um contagiante Kirtana seguido de um breve "Ista Gosthi" coordenado por Rama Kumara das, onde muitos devotos revelaram sentimentos de mudança e entusiasmo quanto ao crescimento de nosso Templo e o desenvolvimento de um relacionamento mais amoroso dentro de nossa grande congregação! O festival Radhastami foi muito belo. Foi organizada pelas matajis de nossa congregação, que organizaram tudo, decoração, prasadam, aula, kirtan...Contamos também com a ajuda do grupo bhakti Vriksa premananda de Jandira, que durante alguns fins de semana se dedicaram à organização e reforma de nosso Templo. Os festivais de domingo foram lotados como sempre, contando com uma média de 10 a 20 novos visitantes por festival. Nosso yatra segue com muito entusiasmo a missão de Prabhupada! (por Prana Natha Prabhu) <http://www.nitai.org>

COMUNIDADES:

Goura Vrindavana - Época de plantios, de passarinhos coletando galinhos secos, de ninhos escondidos em arvores ou mesmo dentro daquela velha bota...Os bichos procuram os forros das casas e se aconchegam para ter seus filhotes, e mesmo os gambás e os morcegos revelam os mais nobres instintos maternais, capazes de comover o mais duro dos corações. Típico da primavera... Para saudar tão auspiciosa estação, nada como as bênçãos de Srimati Radharani, a mãe do serviço amoroso a Kṛṇa. Comemoramos o dia de seu aparecimento transcendental no dia 21 de setembro, orando para que Sri Radha nos conceda a misericórdia maravilhosa de ser um devoto de Kṛṇa. Neste dia, toda a Vrindavana está em festa, está florida, está alvoroçada! Se se ouve: Jay Radhe! Jay Radhe! Jay Radhe! Graças ao desejo de Srila Prabhupada, o ocidente também festeja e baila ao som do kirtana dos devotos. Cada templo à sua maneira, do Japão ao Brasil, as comunidades se organizam e as mais lindas oferendas são postas aos pés de lótus de Radha. Pela misericórdia de Radharani, a devoção por Kṛṇa esta presente nesse mundo... (por M. Goura Vrindavana dd) <http://www.goura.com.br>

Nova Gokula - Está havendo um fenômeno bellissimo em Nova Gokula. Logo pela madrugada quando descemos do SEVA para o mangala-arotik de Prabhupada todo o ambiente está permeado de milhares e milhares de vaga-lumes manifestando uma beleza impactante. Como se fossem noites de Natal com suas decorações luminosas. Os festivais Janmāntami e Vyasa-puja foram superexcelentes. Os membros do conselho e residentes de Nova Gokula fizeram todo esforço para oferecer a todos Vaiṣṇavaṁ uma grande celebração. É certamente foi uma grande celebração. Grandes kirtanas, Kṛṇa-katha, sadhu-sanga, devotos revendo antigos amigos, e muita prasada. Foram gastos R\$ 1.500,00 com bhoga, e tudo foi feito no gree. Celebramos alegremente Radhastami. Muitos devotos de fora vieram para terem o darshan belo de Shri Shri Radha Gokulananda. Como tradição Radha Gokulananda estavam belamente vestidos com roupas de flores de Seus pés de lótus ate Seus rostos sorridentes e cabelos cacheados (material compilado do site golden avatara de Maharaj Rasananda) <http://www.harekrishna.com.br/novagokula>

Latino em Nova Gokula No dia 22/08 os devotos já estavam a todo vapor com os últimos detalhes para o festival, SG Hari Sauri já estava em Nova Gokula, e a cada personalidade que chegava os devotos ficavam em êxtase, era como se aquela energia de pregação que existia em Nova Gokula estivesse voltando, era possível sentir que os devotos estavam mais felizes, Sri Radha Gokulananda parecia sorrir de satisfação e feliz de ver os devotos lutando para dar vida para Nova Gokula, para

unir essa família de Srila Prabhupada. No dia seguinte, Manga-Aratik às 4:15 da manhã, mais de 150 devotos esperavam ansiosos pela abertura da porta do Samadhi de Srila Prabhupada; assim como em Vrindavana Dhama, na Índia, Nova Gokula também segue os mesmos padrões de se cantar o Sri Sri Guru-astaka no Samadhi e depois Vibhavari-Sesa na sala do templo. SS Rasananda Swami cantou no Samadhi e depois, SS Purushatraya Swami cantou belamente a canção Vibhavari-Sesa que cativou a todos com seu estilo de tranquilidade de cantar, era fácil ver o sorriso no rosto dos devotos, era como se Prabhupada mesmo estivesse ali no meio de nós. Pouco antes da aula, o Prefeito de Pindamonhangaba abriu o festival dizendo estar muito feliz na presença dos devotos, e a aula contou com a presença de SS Purushatraya Swami, SS Bhakti Purushottama Swami, SG Hari Sauri e SG Lokanaka Prabhu. Pela noite tivemos uma aula no mesmo estilo da manhã, com todos os devotos mentores do nosso movimento e SS Jayapataka Swami. (compilado de mensagem de Tirthatma Prabhu no site www.nitai.org de SP)

Nova Vrajaadhama - (ainda não chegaram notícias deste yatra)

Pirajuí - SP Localizada a aproximadamente 50 km de Bauru, a cidade de Pirajuí abriga esta bela comunidade de devotos de Krishna, situada numa chácara decorada com lindas árvores frutíferas, canteiros de flores, gramados e riacho de águas cristalinas. Nela foi edificado um templo construído no estilo védico para realização de suas atividades religiosas e culturais. (material compilado do site)

Vrajabhumi - (ainda não chegaram notícias deste yatra) [http:// www.vraja.net](http://www.vraja.net)

CENTROS DE PREGAÇÃO:

Brasília - Aqui em Brasília, em Setembro, tivemos um bom Festival de Janmastami. Prabhu Lilesvara organizou um grande festival num teatro alugado. Ele imprimiu 5 mil panfletos coloridos e fez muitos cartazes. Tivemos show de música, bhajans e um bom kirtan. Cerca de 300 pessoas apareceram! De resto, continuamos regularmente fazendo dois encontros semanais num estúdio de yoga de uma devota. Um é dedicado ao Gita (nas Sextas) e o outro ao Srimad Bhagavatam (aos Domingos). É um programa bem no modo da bondade: organizado, limpo e tranqüilo. Com isso temos atraído algumas novas pessoas, todas de alto nível (um diplomata, um assistente de juiz, universitários, etc. (por Giridhari Prabhu)). [http:// www.pandavas.org.br](http://www.pandavas.org.br)

Campinas -SP (ainda não chegaram notícias deste yatra)

Caxias do Sul -RS Comemoramos o Aparecimento de Sri Balarama aqui no espaço cultural que ocupamos (não temos templo aqui). Nosso grupo não era muito grande, mas foi muito auspicioso ouvir e glorificar Sri Balarama neste dia tão especial. O Janmastami aqui foi comemorado no domingo, dia 05, no Espaço e Cia, e havia cerca de 50 pessoas ali reunidas para glorificar Sri Krsna. No dia 06, os devotos que puderam, foram a Porto Alegre para celebrar o Aparecimento de nosso querido Senhor Krsna, junto com nossos irmãos de lá. Comemoramos o Aparecimento de nosso amado mestre Srila Prabhupada com um almoço na casa de Prabhu Gaura Nataraji. Dia 19 tivemos aqui a presença de Prabhu Krsna Kisora. Ele vem uma vez por mês a Caxias por causa do curso que está dando, sobre medicina Ayur Védica. O curso começou em agosto e tem duração de dois anos. Assim, sempre que ele vem para cá, aproveitamos a oportunidade para assistir a suas belíssimas palestras, desta vez, sobre Srimati Radharani. Celebramos o Radhastami, que foi muito auspicioso, na casa de Prabhu Gaura Nataraji. (por M. Madhava Priya e Prabhu Fernando).

Fortaleza - Apesar de estarmos há quase três anos sem as Deidades e passado um período sem local fixo para se reunir, estamos alugando uma academia de yoga aos domingos para realizarmos os programas e trazer sannyasis para pregar, além de recentemente termos iniciado um programa fixo de pregação nas universidades. A grande novidade de setembro foi um passo importante para termos um local definitivo, uma vez que um devoto local comprou um terreno muito bem localizado e iniciará a construção de um templo para Sri-Sri Gaura-Nitai, de posse da ISKCON, local que servirá também para consolidar uma OSCIP que envolverá o Alimentos para Vida e outras iniciativas sociais, bem como abertura para espaço de meditação e yoga. É pura misericórdia de Prabhupada, os devotos estão muito entusiasmados para realizar diversos programas para coletar recursos e dar uma guinada na pregação. (por Dhavali Prabhu e Balarama Prabhu)

Franco da Rocha -SP (ainda não chegaram notícias deste yatra)

Florianópolis - Os Programas de Florianópolis são realizados no "Jagannatha Dhama - Ashram Vaishnava de Meditação e Bhakti-Yoga", que funciona diariamente com práticas de Meditação e Bhakti-Yoga, sendo aberto ao público todos os sábados a partir das 19:30 horas e dias de Festivais Vaishnavas. Este Programa funciona em Florianópolis a mais de 14 anos continua e ininterruptamente e surgiu da instrução de meu Mestre Espiritual Param Gati Maharaja que pediu que eu fizesse de minha casa um local onde pudesse receber amigos e falar-lhes sobre Krsna. Com a participação de mais de 150 pessoas no Janmastami, com Bhajanas, Kirtanas, exibição de Slides, uma apresentação de poesias devocionais com solo de violão. Logo após o Sri Krsna-Janmastami, ainda "embriagados" pelo dia anterior, comemoramos o 108º aniversário de Srila prabhupada, desta vez com um magnífico almoço transcendental. Leitura de oferendas e homenagens a Srila Prabhupada e exibição do DVD sobre a vida e obra de Srila Prabhupada, do nascimento a Lição final. Radhastami é muito especial em Florianópolis já que nossas Deidades são Radha-Govinda. O Programa consistiu num belíssimo Show Acústico com Mantras Védicos tendo como fundo, maravilhosas imagens de Srimat Radharani em slides. O Festival teve seu ápice com a leitura da Aula de Srila Prabhupada de 1969 sobre o Aparecimento de Srimat Radharani, extraída da revista "Back to Godhead", Homenageamos num só dia VAMANA DEVA, JIVA GOSWAMI, BHAKTIVINODA THAKURA e HARIDASA THAKURA. Pedimos, na ocasião, que devotos e membros da Congregação pesquisassem sobre estas personalidades e apresentassem no dia do programa seus trabalhos. Contamos com participações de Prabhu Sri Rama, Prabhu Dhanesvara, Dante Prabhu e Mataji Lea, todos demonstrando grande entusiasmo a aplicação tanto no trabalho de pesquisa, como na maneira de apresentar seus trabalhos. (por Jagannatha Dhama Dasu)

Guarulhos-SP No último dia 12 de setembro foi realizado no Anfiteatro da Biblioteca Municipal o evento "Krsna, Sua música e filosofia", idealizado pela congregação local. O programa foi um sucesso!!! Cartazes, jornais, programa de rádio, tudo contribuiu para que por volta de 85 pessoas adquirissem o convite por R\$5, 00 e pudessem desfrutar de uma noite com bhajanas, dança indiana, explanação sobre a filosofia e um delicioso coquetel indiano (prasada). Universitários, profissionais liberais, representantes de grupos espiritualistas, etc. estiveram prestigiando o evento com muita satisfação. (por Vaikhunta Murti Prabhu) <http://www.harekrisna.com.br/guarulhos>

Jandira-SP - No dia 30 de agosto de 2003, na cidade de Jandira, SP, na casa do prabhu Rama Krsna dasa deu-se início ao programa de Bhakti-yrkaha de Jandira composto com devotos de Jandira e Barueri. Naquele dia, tivemos a presença de 88 Rasananda Brama Maharaj entre outros devotos que vieram a esta inauguração. Havia, entre devotos e convidados, dezessete pessoas participando do evento. Maharaj Rasananda liderou um

kirtana muito extático e então falou sobre a importância de se formar grupos bhakti-vrkshas em todos os lugares onde tiver devotos e simpatizantes do movimento. A congregação do Bhakti-vrksha contava naquela época com seis devotos que eram o pivô do grupo, liderados pelo prabhu Rama Krsna dasa. Hoje, um ano após, o grupo conta com a presença de nove devotos que participam integralmente das atividades do Premananda. (MATERIAL COMPILADO DO SITE GOLDEN AVATARA DE MAHARAJ RASANANDA)

Juiz de Fora - MG Temos uma reunião semanal onde se realiza um programa de pregação chamado "Aulas de Bhakti Yoga". Acontece, impreterivelmente, todas as quartas feiras às 19:30, no Sanga. Os temas são escolhidos para cada semana. Após um bhajam temos uma palestra e depois perguntas/respostas. (por Lokasaksi Prabhu)

Manaus - (ainda não chegaram noticias deste yatra)

Natal - Muito agradecida pelas noticias, certamente estaremos comunicando os acontecimentos do grupo de Natal. Prabhu Yamunacarya é nosso líder e tem realizado belos festivais aqui. Hare Krsna. (por Govinda Charan deví dasi)
<http://www.iskconnatal.hpg.com.br>

Petrópolis -RJ (ainda não chegaram noticias deste yatra)

Ribeirão Preto-SP Todos os dias às 23 H. faço um programa na Rádio Atividade FM 95,5 onde estou lendo o Srila Prabhupada Lillamrta. O programa tem um clima de contato de estória com o maha-mantra de fundo e não de pregação. As pessoas que me ligam, dizem que é muito agradável de ouvir. Eu tenho digitado no word os Livros de Srila Acaryadeva: Prazer Infinito X Verdade Absoluta, Iluminação, Soluções, Soluções 3 e mais 5 livros de receitas os quais estou mandando por e-mail para 795 pessoas diferentes. Quem quiser receber esses livros é só me mandar um e-mail nayana_dasa@yahoo.com.br e site <http://harekrishna.blig.com.br> (por Nayana Prabhu)

São José do Rio Preto -SP Inauguramos o novo altar, no auspicioso dia do aparecimento do Senhor Balarama quando também tivemos 126 oferendas, que foi um recorde em nosso pequeno yatra, recebemos na data a visita do Prabhu Kesava Kashimire e suas belas deidades de Krsna Balarama e também várias Salagramas Shilas, quando nos ofereceu uma bela aula sobre os passatempos transcendentais do Senhor Balarama. Tivemos também no auspicioso aparecimento de Srila Bhaktivinoda a visita de Maharaja Purushatraya e sua equipe quando alem do seminário Corpo, Mente, Consciência, no dia anterior, tivemos nessa data a iniciação do Prabhu Maha Yogi. A ocasião se tornou ainda mais especial quando chegou o Prabhu Jay Gokula com seu grupo de sankirtan de São Carlos. O sacerdote oficial foi o Prabhu Rama Putra de Nova Gokula. (por Avyakta Rupa Prabhu)

Suzano-SP - Situada nas proximidades da Serra do Mar, na região de Mogi das Cruzes, esta comunidade abriga um templo onde se realizam regularmente aulas sobre escrituras da tradição milenar védica, cursos abordando vários temas da cultura e da filosofia vaishnava. (material compilado do site)

Uberaba-MG (ainda não chegaram noticias deste yatra)

Vitória - ES É bom saber sobre o boletim informativo para que possamos estar inteirados das atividades devocionais em todo o Brasil. Todas as glórias aos devotos reunidos. Haribol. Aqui em Vitória estamos fazendo o serviço apenas via internet. Nós conversamos com as pessoas na rua, ou em alguma eventual reunião nama hatha. E depois indicamos a homepage para posterior estudos e futuras perguntas. Mas logo logo estaremos fazendo um projeto de reuniões diárias. No momento é somente pela home que estamos existindo pela graça de Krsna. E o projeto em andamento está sendo a colocação de todas as palestras de Prabhupada em português, ditadas por mim, para facilitar a leitura (e também pensando nos deficientes visuais), já que o processo de ouvir é o mais importante na consciência de Krsna. Se você acessar o link "aulas espirituais" terá acesso às palestras, as quais estamos colocando toda semana para que os devotos e simpatizantes possam se aprofundar mais ainda na filosofia. De forma que este está sendo o nosso serviço. Se isto for colocado no jornalzinho, com certeza, será muito bom para avisar a todos os devotos. <http://www.vitoriakrsnakanti.hpg.ig.com.br/pagina1.htm> (Por Alemão)

SEMINÁRIOS:

Campina Grande-PB Mais de 40 pessoas solicitaram as duas bolsas de estudo, mas Aryamani Devi Dasi/Assis-SP e Radha-Gokulananda Devi Dasi/Salvador-BA, foram as primeiras a fazer seus pedidos e que preenchiam os pré-requisitos. Além da filosofia... No dia 22 de setembro os estudantes da Escola Técnica em Agro-Pecuária Assis Chateaubriand visitaram o Seminário Hare Krsna para conhecer nosso projeto de irrigação e coleta d'água... A coordenação do Seminário começa a selecionar candidatos para o Seminário 2005. Contando com a experiência dos três anos anteriores esta turma atual está sendo orientada a aproveitar melhor o tempo intermediário entre as aulas e os afazeres de rotina, outra característica da turma SEMINÁRIO ANO IV é o encontro diário na hora do pôr do Sol na varanda oeste de nossa sede para a recitação uníssona de todos os slokas exigidos pela Secretaria Internacional de Educação da ISKCON. Esta experiência mística nos levou a gravar um CD que em breve estará a venda com o propósito de ajudar a expansão do Seminário. Outra coisa, muita gente está pensando que os Cursos Bhakti Sastri tanto On-Line como Por Correspondência Postal só podem ser começados no início do ano. Não, você pode começá-los quando quiser. (material compilado do site <http://www.seminario.iskcon.com.br>)

SEVA - Seminario de Estudos Vaishnavas de Nova Gokula, iniciou no dia 8 de setembro o programa "Introdução ao Vaishnavismo" que se estenderá até o dia 7 de dezembro. Foram inscritos cinco rapazes com a média de idade de 20 anos. Neste curso os inscritos aprendem "Etiqueta e Comportamento Vaishnava", a vida de Prabhupada através do livro "O Santo do Século XX", "O Néctar da Distribuição de Livros", "Varnarama". Além do que saem semanalmente a Hare Nama, cantando os Santos Nomes do Senhor Krsna, e saem as ruas em cada mês durante uma semana aprendendo a arte da distribuição de livros de Srila Prabhupada. Participam de toda a programação espiritual em Nova Gokula e se dedicam ao estudo individual da língua inglesa sob a tutoria de Karuna dana. Os rapazes inscritos são José, Marcel e Livingstone, de São Paulo. Mauro de Florianópolis, e Lenin de Quito, Equador. O SEVA também promoveu neste mês diferentes seminários e aulas. Entre os seminários Rasananda Swami ministrou o tema "Liberação dos Anarthas Através de Krsna Katha" que é um estudo do "Caitanya Siksamrta" onde Srila Bhaktivinoda Thakura genialmente detectou diferentes anarthas, ou obstáculos no serviço devocional relacionados com a matança dos diferentes demônios na lila de Krsna. Por exemplo, a matança da bruxa Putana representa o pseudoguru. Maha Krsna Nama Prabhu ministrou o seminário "A Jóia dos Santos Nomes" que é um estudo sobre o Hari Nam Cintamani, também de Srila Bhaktivinoda Thakura. <http://www.rasanandaswami.com.br> (por Rasananda Swami)

Se você tem notícias de quaisquer acontecimentos devocionais, de seu yatra, envie-nas, para engrandecer a obra de Srila Prabhupada e inspirar a todos nós na missão que Caitanya Mahaprabhu nos confiou.

Notícias da ISKCON do Brasil *** Diretor-editor : Param Gati Swami
Secretário: Radhe Syam das Contato: hekrisnakarunasindhu@yahoo.com.br

Anexo 3: Tabela de entrevistas.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

Nota explicativa: relação dos entrevistados.

O quadro a seguir demonstra o total de 37 entrevistas que foram realizadas aos membros do Movimento Hare Krishna desde o início dos trabalhos de pesquisas no Brasil em 2002 até 2011 na Espanha. O critério de seleção para retratar os sete entrevistados que constam de forma mais aprofundada no corpo da tese, em certo sentido, foi baseado numa “escolha aleatória e tendenciosa”. Quero dizer que foram entrevistas que, inicialmente, me impactaram e mediante isto consegui vislumbrar os eixos temáticos propostos para fundamentar a análise deste estudo. Por conseguinte, isto permitiu gerar um padrão de critérios para serem utilizados nas análises das outras entrevistas.

Com relação aos critérios de classificação, **temática** diz respeito aos discursos que se remetiam aos eixos temáticos (identidade, tradição e experiência). Por **memória** refiro-me aos tipos de memórias (episódica alusivo ao indivíduo e semântica correspondente ao coletivo) baseadas na teoria dos modos de religiosidades em Whitehouse (2004). Em seguida, as **analogias** que correspondem aos eixos temáticos. Classifiquei também a **transmissão da religião** a partir dos modos doutrinário e imagístico encontrados na teoria do mesmo autor. Finalmente, cheguei ao um critério que me possibilitou medir o nível de **coesão institucional** a ISKCON. Foi evidenciado que os devotos com maior nível de coesão foram aqueles que valheram-se de suas memórias episódicas em função de suas experiências impactantes, as quais, por sua vez, justificavam a conversão ao Movimento. Em outras palavras, o devoto passaria, inicialmente, por um tipo de institucionalização privada, em função de seus interesses pessoais, e depois se institucionalizaria de forma pública, quando assim reproduzia uma memória semântica, que era a lembrança sobre o que a tradição fazia recordar.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

O PENSAMENTO COLETIVO HARE KRISHNA E SEUS MODOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO: UM ESTUDO SOBRE COMUNIDADES
GLOBALIZADAS E IDENTIDADES LOCAIS

Vítor Hugo Da Silva Adami

Dipòsit Legal: T 541-2014

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
1 - Paramgati Swami (líder ISKCON) (Brasileiro)	30/11/2002	Porto Alegre	Tradição: "Sistema Varnashrama e ISKCON"	Semântica: "Ocidente e Oriente se complementam"	Gramática	Modo doutrinário	Alto/ Discurso simbólico público	60 min.
2 -Purushatraya Swami (líder ISKCON) (Brasileiro)	Fev./2003	Porto Alegre Brasil	Tradição: "Sistema Varnashrama, cultura védica e ISKCON"	Semântica: "Ocidente e Oriente se complementam"	Gramática	Modo doutrinário	Alto/	60 min
3 - Dharma Das (Brasileiro)	Fev./2003	Porto Alegre Brasil	Identidade/ Experiência: "tornar-se devoto brâmane"	Semântica: "conduta decantada dos brâmanes da ISKCON"	Comunidade/ símbolos subjetivos para reconhecer-se um brâmane	Modo doutrinário	Baixo/ Discurso simbólico Privado	60 min.
4 - Jana Das e March Das (pujaris) (Uruguaio e Brasileiro)	26/02/2003	Porto Alegre Brasil	Tradição: "liderança e hierarquia na ISKCON "	Semântica: "Criação de conselhos para administrar templos"	Gramática	Modo doutrinário	Alto/ Discurso simbólico Público	60 min.
5 – Audredasi (Brasileira)	25/03/2003	Porto Alegre Brasil	Identidade / Experiência: "tornar-se devota"	Episódica: "acidente carro com morte"	Comunidade /Símbolos subjetivos vinculado a uma experiência limite.	Modo imagístico e doutrinário	Alto/ Discursos Simbólicos Privado e Público.	60 min.
6 - Rasananda Swami (líder ISKCON) (Brasileiro)	28/04/2003	Porto Alegre Brasil	Tradição: "liderança na cultura védica e expansão da ISKCON"	Semântica: "Ocidente e Oriente se complementam"	Gramática	Modo doutrinário	Alto/ Discurso Simbólico Público.	60 min.
7 - Jana Das (pujari) (Uruguaio)	26/05/2003	Porto Alegre Brasil	Tradição: "ordem e desordem na ISKCON"	Semântica: Homogeneizar a todos como devotos de Krishna (serviço devocional).	Gramática	Modo doutrinário	Baixo/ Discurso Simbólico Público.	60 min.
8 - Prasanta Das (Uruguaio)	10/09/2003	Porto Alegre Brasil	Identidade/ experiência: "perder a identidade pessoal". "Foi expulso da comunidade Nova Gokula – São Paulo"	Semântica: "Imposição da liderança da ISKCON e discriminação coletiva por não seguir as ordens"	Comunidade/ Símbolos subjetivos: "trabalhar para servir a Deus e a família"	Modo doutrinário	Baixo/Público	30 min.
9 - Bhakti Shakti Das (pujari) (Brasileiro)	15/10/2003	São Paulo-Brasil	Identidade/ Tradição: e Experiência: "Buscar outra forma de viver"	Semântica: "Buscar fazer parte de uma comunidade vegetariana e com filosofia religiosa"	Comunidade/ Gramática símbolos subjetivos Baseados na Tradição	Modo doutrinário	Alto/público	30 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
10 - Jana Das (pujari)	22/10/2004	Porto Alegre Brasil	Tradição/ experiência: "ser sustentado por comunidades"	Semântica: "vida monástica". "Não aceita hierarquias de poder."	Gramática	Modo doutrinário	Baixo/privado	30 min.
11 - Anil Jaggi (médico indiano)	23/02/2006	Nova Déli Índia	Identidade/experiência "movimento Hare Krishna é uma filosofia para igualar a todos mesmo diante das diferenças". "Promover uma experiência de bem viver a todos".	Semântica: "movimento Hare Krishna não é religião". "É um estilo de viver em harmonia".	Comunidade/ Símbolos subjetivos:	Modo doutrinário	Baixo/privado	30 min.
12 - Ragu (comerciante) (Indiano)	04/03/2006	Vrindavana Índia	Identidade: "manter sua identidade religiosa" – "adorador de Shiva"	Semântica: "os templos ajudam as pessoas".	Comunidade: "ser adorador de Shiva ajuda seus negócios".	Modo doutrinário Reproduz performance religiosa como hábito diário em Índia.	Baixo/privado	30 min.
13 - Mahakaladas (brasileiro na Índia)	25/03/2006	Mayapur Índia	Identidade/tradição "identidade flexível". Não aceita Autoritarismo". "Vincular-se ao movimento de Narayan trouxe paz no convívio Familiar".	Semântica: "para o devoto nada acontece por acaso, tudo é um arranjo de Krishna".	Comunidade/ Gramática: "manter um padrão coerente entre a vida pessoal e as escrituras".	Modo doutrinário	Baixo/público Dissidente da ISKCON vinculado Narayana maharaje	30 min.
14 - Servaguiadas (devoto Minsk – Belarus) (Russo)	27/05/2006	Mumbai Índia	Identidade/ Tradição: "sankirtaneiro" "se você realmente vive a filosofia Vaishnava acontecerá uma mudança em sua vida".	Semântica: "a literatura dos santos vaishnavas mudaram minha vida"	Comunidade/ Gramática: "aprender Sânscrito e Pali para traduzir as escrituras nas línguas genuínas para a sua língua e assim propagar a filosofia em seu País".	Modo doutrinário	Alto/público	30 min.
15 – Milkadas (pertence a casta de comerciantes) (Indiano)	01/07/2006	Nova Deli Índia	Identidade/ Tradição: "Tornar-se devoto para realmente ser feliz".	Semântica: "a vida material não traz a verdadeira felicidade."	Comunidade/ Gramática: "Tudo entre os devotos é bonito. No mundo material nada é bonito".	Modo doutrinário	Alto/público	30 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
16 - Mantik e Abhik (estudantes indianos na Espanha)	25/01/2007	Tarragona Espanha	Identidade/tradição "tradições religiosas na Índia formam as identidades dos indianos".	Semântica "os brâmanes vaishnavas nascidos na Índia são mais puros que os brâmanes ocidentais"	Comunidade/ Gramática "a verdade estão nas Escrituras (Vedas)	Modo doutrinário	Baixo/público	30 min.
17 - Nityanicia (Espanhola)	28/01/2007	Barcelona Espanha	Identidade/tradição "tornar-se devoto de Krishna e praticar serviço devocional"	Semântica: "vida simples e pensamento elevado"	Comunidade/ Gramática:	Modo doutrinário	Alto/público (fanatismo Institucional sem conversão)	60 min.
18 - Bota - andarilho húngaro - Trabalhava no restaurante (ISKCON) em troca de comida.	Março/2007	Barcelona Templo ISKCON Espanha	Experiência privada "Não sigo uma tradição específica de religiosidade."	Semântica "coleccionar livros sobre a consciência de Krishna."	Símbolos pessoais "Vejo tudo sobre a ótica do amor, paz". "Krishna <i>premma</i> é amor"	Doutrinário	Baixo/privado	30 min.
19 - Kaypichu (Bolívia)	Março/2007	Barcelona Espanha	Identidade "Reconhecimento de sua identidade por ajudar no restaurante"	Semântica "serviço devocional"	Comunidade "Pertencimento ao um coletivo"	Doutrinário	Baixo/privado	60 min.
20 - Kátia (Italiana)	22/04/2007	Barcelona Espanha	Identidade/tradição Experiência: "A instituição é um quadrado que aprisiona o devoto" "buscadora espiritual" "Seguir a voz interior"	Semântica: "Krishna está em qualquer lugar. Até mesmo entre os comedores de carne e alcoólatras."	Comunidade/ gramática/símbolos pessoais: "ISKCON comunidade de frieza". "comunidade dos devotos como uma família." "Krishna é a minha voz interior que guia-me". "Seguir os preceitos da tradição para ouvir a voz de Krishna".	Doutrinário	Baixo/privado Até o momento da entrevista não havia se convertido a ISKCON. Atualmente faz parte do movimento Hare Krishna VRINDA (considerado um movimento menos radical, mais flexível).	60 min.
21 - Gundicha das (Presidente templo da ISKCON Barcelona) (Espanhol)	21/09/2007	Barcelona Espanha	Tradição/identidade	Semântica: "cante os nomes de Deus. Este é o processo para esta era".	Gramática: "Seguir os preceitos e o que pregou Prabhupada" Comunidade: Associação com os devotos para fortalecer a fé".	Modo Doutrinário	Alto/Público	60 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
22 - March das (Brasileiro)	19/11/2007	Lancaster Reino Unido	Identidade, tradição/ Experiência “Tornar-se servo de Krishna”. “Serviço devocional a Krishna.” “Buscar saber a razão de existir”. “Buscar um entendimento espiritual vem de encontro com aceitação de um mestre espiritual.”	Imagístico: “Trabalhava abatendo animais para um açougue”. Semântica: “Ser um brâmane e usar o cordão bramínico (cantar gayatri).”	Comunidade/ Gramática/ Símbolos institucionais e subjetivos: “associação com devotos”.	Modo doutrinário “Tornar-se coerente com o que se prega e o que se vive.”	Alto/privado Sente-se conectado Diretamente a Prabhupada.	60 min.
23 - Sidhanti Swami (Espanhol)	28/04/2009	Barcelona Espanha	Identidade, tradição/ Experiência: “O poder está na associação entre os devotos, no sentido De comunidade” “O grande vilão é <i>maya</i> (ilusão, inconsciência) que procura a desunião dos devotos.”	Semântica: “Todas as glórias aos devotos reunidos.”	Comunidade, Gramática e símbolos institucionais	Modo doutrinário “cantar as músicas em Espanhol”. Isto é um diferencial da VRINDA com relação a ISKCON que unicamente canta em Sânscrito.	Baixo/público Dissidente da ISKCON pertence a Comunidade Hare Krishna VRINDA	120 min
24 - R.M. mataji (Holandesa)	30/03/2009	Barcelona Espanha	Identidade, tradição/ Experiência: “Tornar-se devota”. “Admitir as interpretações de Prabhupada com verdade absoluta”. “Experiência limite da memória de sua suposta morte numa cirurgia”.	Episódica: “memória de sua morte numa cirurgia”. Semântica: “Descobriu a verdade através dos livros de Prabhupada.”	Comunidade, Gramática/ Símbolos pessoais	Modo Imagístico: “símbolo da morte como maneira para renascer para consciência de Krishna.” Doutrinário: Reprodução constante das interpretações de Prabhupada	Alto/privado Alto nível de coesão a ISKCON, pois os símbolos da instituição foram operacionalizados ao sua simbologia privada.	30 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
25 - J.B. mataji (Canadense)	30/03/2009	Barcelona Espanha	Identidade, Tradição/ Experiência: “Tornar-se devoto para saber o que é ser feliz” “Pertencer a uma nova família: a família dos devotos.” “Morrer para renascer para consciência de Krishna”	Imagística: “Aos 16 anos fez um aborto. Não havia sentido de felicidade em sua vida” Semântica: “Servir a Krishna lhe fazia feliz e viver com os devotos lhe assegurava o seu renascimento para uma nova pessoa: devota de Krishna”.	Comunidade, Gramática/ Símbolos pessoais: “a morte do seu ego subjetivo para renascer para consciência de Krishna e tornar-se sua devota.	Modo Imagístico: “Experiência de um aborto aos 16 anos de idade” Doutrinário: “Para ser feliz deve-se abrir mão do materialismo e conceber Deus como uma pessoa a ser servida.”	Alto/privado	30 min.
26 - Devoto Berlin (Alemão)	28/06/2009	Londres Inglaterra	Identidade, Tradição “Considera-se parte da nova escola da ISKCON.” “Nova forma de ser devoto.” “Devotos devem trabalhar juntos, morar próximos um dos outros e estarem Juntos todo tempo.”	Semântica: “Krishna me tirou tudo.” “Já tentei esquecer Krishna, mas não é possível mais.” “Krishna destruiu toda a minha vida material”.	Comunidade, Gramática: “Os devotos devem viver fora dos templos , porém compartilharemos suas vidas. Trabalharemos juntos, ganhar dinheiro, fazer o mesmo como fazem os muçulmanos”.	Modo Doutrinário	Baixo/privado Seu mestre espiritual faz parte da ISKCON. Viveu 15 anos em templos ISKCON em Berlin. Atualmente vive em comunidades ISKCON que se consideram “uma nova escola.”	15 min.
27 – Sheela (Indiana)	28/06/2009	Londres Inglaterra	Identidade, Tradição: “Uma palestra Sobre o Bagavad Gita e a Interpretação de Prabhupada me tornaram devota.”	Semântica: “Temos muitos Deuses, não havia muita diferença entre os deuses.”	Comunidade, Gramática: “Dificuldade para seguir os princípios, principalmente, parar de comer carne.”	Modo Doutrinário “Tornar-me devoto deu-me um sentido para existir.” “Agora eu tenho um objetivo.” “Isto me faz feliz.”	Baixo/público Estava em processo de Conversão.	15 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
28 – Ruckmini (indiana)	28/06/2009	Londres Inglaterra	<p>Identidade, Tradição</p> <p>“A grande maioria dos Gujaratis não são devotos. Comem carne, não seguem os princípios.”</p> <p>“Frequentam o templo para socializarem e competirem uns com outros. São extremamente políticos”</p>	<p>Semântica:</p> <p>“Foi difícil entrar na ISKCON.”</p> <p>Tive que Praticamente empurrar a porta para poder participar da comunidade ISKCON do Bhaktivedanta Manor.</p>	Comunidade, Gramática	Modo Doutrinário	<p>Alto/público</p> <p>Ainda não se Converteu. Não escolheu ainda seu mestre espiritual. Faz parte de programas que o templo Bhaktivedanta Manor promove. “Costura para as deidades”. Ajuda na contabilidade do templo com alguma remuneração.</p>	15 min.
29 – Runner (Brasileiro)	22/07/2009	Londres Inglaterra	<p>Identidade, Tradição/Experiência</p> <p>“Buscava um sentido para a vida, tinha 19 anos.”</p> <p>“Tornar-me devoto foi a possibilidade de educar-me para o sexo.”</p> <p>“Sentia que era viciado em sexo.”</p>	<p>Imagística:</p> <p>“Antes de conhecer os devotos já queria me tornar vegetariano.”</p> <p>“Com 7 anos de idade eu escutava minha mãe namorando com seu namorado com a porta do quarto aberta.”</p> <p>Semântica: “Não praticar sexo ilícito.” “Não comer nenhum tipo de carne.”</p>	<p>Comunidade, Gramática/ Linguagem Símbolos</p> <p>“Prabhupada foi a pessoa que me liberou. Realmente considero o meu genuíno mestre espiritual.”</p> <p>“A tradição serviu para me educar para uma nova maneira de experimentar o sexo.”</p> <p>“Meus pais não me educaram para o sexo.” “Sentia-me um animal.”</p>	<p>Modo Doutrinário</p> <p>No início era totalmente engajado com a ISKCON. Chegava a lutar fisicamente para defender a ISKCON.</p>	<p>Baixo/privado</p> <p>Dissidente da ISKCON em função de a quebra de conduta monástica do seu mestre espiritual (Paramgati Swami).</p>	120 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON
30 - Yamuna das (Venezuelano)	02/08/2009	Londres Inglaterra	<p>Identidade, Tradição/Experiência</p> <p>“Larguei a faculdade de Engenharia civil para ir para Londres estudar Inglês e tornei-me devoto de Krishna.”</p> <p>“os livros de Prabhupada e a orientação do meu mestre espiritual tornaram-se a base para eu viver.”</p> <p>“Meu mestre espiritual confessou para mim que usava LSD e me convidou a experimentar.”</p>	<p>Semântica:</p> <p>“Quando eu li um livro de Prabhupada decidi juntar-me aos devotos.”</p> <p>“Foi um arranjo de Krishna que me fez encontrar o endereço do templo em Londres.”</p> <p>“Por mais que meu mestre espiritual tenha caído em sua plataforma espiritual eu reconheço que ele fez muito pela ISKCON na Europa. Ele foi o responsável pela abertura de muitos templos ISKCON.</p>	<p>Comunidade, Gramática/ Discursos simbólicos públicos:</p> <p>“Praticava Inglês Quando lia os livros de Prabhupada e também aprendia sobre uma nova consciência para poder existir.”</p>	<p>Modo Doutrinário:</p> <p>A ISKCON em Londres estava ajudando com dinheiro e apoio moral devido ao fato de ele ter sido preso.</p>	<p>Alto/público</p> <p>Quando o entrevistei ele estava em prisão condicional por ter sido acusado de assédio sexual que envolvia a filha de sua ex mulher inglesa.</p> <p>Duração da entrevista: 60 min.</p>
31 - Minesh (indiano Gujarati)	19/08/2009	Londres Inglaterra	<p>Identidade/Tradição</p> <p>Reconhece-se fazendo parte da casta dos negociantes (Ksatriya). “Somente os brâmanes têm o direito de tocar Deus. “</p> <p>“Os brâmanes são reconhecidos por nascimento e não por iniciação.”</p> <p>“Vivemos em família, cada membro é obrigado a ajudar um ao outro. Meu pai trabalhou muito para mim e eu agora trabalho para meu filho e para toda a minha família.”</p>	<p>Semântica</p> <p>“Segue a religião que lhe foi ensinado desde criança, de como foi educado.”</p>	<p>Comunidade/ Gramática</p>	<p>Modo Doutrinário</p> <p>Ele é seguidor do movimento Vaishnava que segue Swami Narayan.</p>	<p>Alto/público</p> <p>Duração da entrevista: 30 min.</p>

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
32 - Ruckmini (Indiana)	24/08/2009	Londres Inglaterra	Identidade, Tradição “Aprendi através dos livros de Praphupada o que realmente significava ser uma Devota de Krishna.” “Foi difícil fazer parte da congregação dos devotos Ocidentais. Percebia que existia alguns preconceitos com relação aos indianos, principalmente, os Gujaratis.”	Semântica A minha família sempre me levou a templos em Índia e Inglaterra, mas nunca me explicaram sobre os rituais que tínhamos que realizar”	Comunidade, Gramática “O templo ISKCON na Inglaterra é o lugar de socialização dos indianos. É ali que se realizam os casamentos, batizados e a possibilidade de constituir famílias.	Modo doutrinário	Alto/público Ela faz parte da comunidade Gujarati que frequênta os templos da ISKCON em Londres.	60 min.
33 - Acharyadeva Swami (Americano)	17/09/2009	Porto Alegre Brasil	Identidade, tradição “Guru doutor da ISKCON.” “Cultura védica não é sinônimo de cultura indiana.” “Uma tradição voltada a educação.” “Sair do incesto Intelectual, pois cada um vai se repetindo um a outro, sem compreender o conhecimento aplicado da tradição.”	Semântica “Caitanya é Krishna e é nisto que acredito e mediante isto afirmo ser o que sou hoje.”	Comunidade, Gramática “Uma comunidade de devotos inteligentes que reconheçam o sentido do movimento Hare Krishna independente da cultura indiana”	Modo Doutrinário	Alto/público Acharyadeva é membro do GBC. Foi escolhido por Prabhupada como um dos seus 11 discípulos que iriam se responsabilizar pela sucessão disciplinar depois da morte de Prabhupada.	120 min.
34 – Lalita Gopinatha (Australiana)	16/07/2011	Caminho de Santiago (Ponferrada-Santiago de Compostela) Espanha.	Identidade, tradição “Foram os livros de Prabhupada e a comida servida no templo que me estimularam a tornar-me devota.” “Estava buscando por respostas sobre o sentido da minha vida e as encontrei nos livros de Prabhupada.”	Semântica	Comunidade, Gramática “Viver em templos da ISKCON foi uma experiência para a aprender a viver dependente de uma comunidade.”	Modo Doutrinário “Fui uma pregadora, vivi 4 anos como monge em templos.”	Alto/público Atualmente está casada com um devoto. Vivem em um local longe de templos da ISKCON. O caminho de Santiago foi retomar o espírito de devoção coletiva.	30 min.

Relação dos entrevistados	Data	Local	Temática	Memória	Analogia	Transmissão Religião	Nível coesão institucional na ISKCON	Carga Horária
35 – Ananda (Espanhol)	17/07/2011	Caminho de Santiago (Ponferrada-Santiago de Compostela) Espanha	Identidade, tradição/ Experiência	Episódica:	Comunidade, Gramática e discursos Simbólicos pessoal e coletivo	Doutrinário	Alto/trânsito entre público e o privado	60 min.
36 – Artedasa (Português)	18/07/2011	Caminho de Santiago	Identidade, tradição/ Experiência “Procurar viver uma vida mais original”. “Depois que conheci os devotos percebi que tudo que desejava Krishna me ajudava a conseguir.”	Semântica: “Lembrou de fatos onde Krishna o ajudou a permanecer em associação com os devotos”.	Comunidade, Gramática e discursos Simbólicos “Viver junto com os devotos lhe parecia ser uma vida diferente. Com mais sentido para viver.”	Doutrinário	Alto/Discurso Simbólico privado e público. Coeso a ISKCON em função de sua forte ligação com seu mestre espiritual que é um líder na ISKCON.	60 min.
37 – Yadunandana Swami	24/07/2011	Caminho de Santiago	Identidade, tradição/ Experiência: “Movimento Hare Krishna é a conexão que se tem com Caitanya Mahaprabhu.”	Semântica: “A biografia escrita por Krishna Dasa Kaviraja é a escritura legítima que sustenta a credibilidade do movimento Hare Krishna (ISKCON).”	Comunidade, Gramática e discursos Simbólicos “Caitanya é o próprio Krishna”.	Doutrinário	Alto/ Discursos Simbólicos públicos	60 min.