

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

Models and molds of traditions: the hermeneutic of Hare Krishna movement (ISKCON) upon the Gaudiya Vaishnava tradition.

Vítor Hugo Adami¹
vitorhugoadami@gmail.com

Resumo

A tradição Vaishnava tem seu fundamento canônico nos Vedas e por princípio supremo a devoção e o serviço a *Visnu-Narayana*. Na iconografia religiosa indiana existem diferentes modelos de comunidades organizadas em torno de uma norma que procura estabelecer as bases sobre o que possa ser considerado como um autêntico processo e serviço devocional a Vishnu. Para este texto, a análise terá por objetivo procurar demonstrar como foi construída a norma que legitimou a Gaudiya Vaishnava como um modelo de tradição Vaishnava e, também, se fará a mesma reflexão quanto à norma que consagrou o movimento Hare Krishna (ISKCON), no Ocidente e depois na Índia, como uma tradição estabelecida à parte da Gaudiya *Vaishnava*. Ou seja, quando o molde acaba se tornando em um modelo de tradição para a sua própria tradição de origem.

Palavras-chaves: tradição, legitimidade, identidade e comunidade.

Abstract

The Vaisnava tradition is based on Vedas and its main core principle is the process and service to *Visnu-Narayana*. Along the religious Indian iconography there are different models to relate god as Vishnu. All of these models are communities organized by a distinct norm. Each of them tries to settle legitimacy as an authentic process and devotional service to Vishnu. The purpose of this text is to demonstrate how was built the norm which established Gaudiya Vaishnava, the tradition that is supposed to be a model of Hare Krishna movement (ISKCON). And in the same way how the Hare Krishna movement (ISKCON) is consecrated in the westward and in India as a norm in order to become a tradition apart from Gaudiya Vaishnava. I mean when the mold has become a model of its original tradition.

Keywords: tradition, legitimacy, identity and community

¹Estudante do Programa de Doutorado em Antropologia Urbana da universidade pública de Tarragona (Universitat Rovira i Virgili) – Tarragona – Espanha. Realizei pesquisas etnográficas em comunidades Hare Krishna no Brasil (2002-2004), Índia (2006), Espanha (2007) e Inglaterra (2008).

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

Chaitanya 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 Chaitanya Mahaprabhu. His place of birth was the simple village of Navadvipa, also known as Mayapura, West Bengal. (Rosen, 2004, p.65)

Na segunda narrativa sobre Chaitanya, Rosen (2004) baseou-se sua definição em hagiografias:

In the traditional hagiographies, of which seven are most prominent, Chaitanya 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, p.62)

A expansão da identidade de Chaitanya significando um sentido mais amplo que o próprio Vishnu e o reconhecimento de Chaitanya 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 Chaitanya foi transformada em Krishna. E a partir desta transformação, como a Gaudiya Vaishnava e o movimento Hare Krishna (ISKCON) se firmaram enquanto modelos e moldes de tradições Vaishnavas. Para ambas as questões existem componentes históricos, melhor esclarecendo, tal como definiu Lévi-Strauss (1962, p.286), “historicidades” são as histórias que os homens fazem sem saber. Dependendo como as utilizam se definirá o prevailecimento de uma tradição sobre a outra. 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 autênticas.

1 – De santo bengali a Krishna: as transformações biográficas da identidade de Chaitanya Mahaprabhu

Chaitanya Mahaprabhu não foi o criador do Vaishnavismo na Bengala, mas, indiscutivelmente, segundo S.C. 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. A tamanha vitalidade do seu movimento religioso se manteve intensa ao longo de três séculos, mesmo depois de sua morte. Conforme Mukherjee (1995):

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. Chaitanya was able to supply this and for that reason he was instantaneously acclaimed as a ‘messiah’, a prophet. Like all great religious leaders, Chaitanya had to take recourse to spreading the contagion of ‘bhakti’ through the effective medium of ‘*sankirtana*’ or community song. (Mukherjee, 1995, p. 72).

Faz-se importante destacar o termo que Mukherjee definiu o movimento de Chaitanya: “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 entusiastas, 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 converteu-se ao Vaishnavismo bengali. Foi desta maneira que “as ondas de devoção a Krishna puderam se expandir por toda Índia” (Mukherjee, 1995, p. 72).

O sentido de comunidade que contemplava um significado amplo para todos se reunirem, embalados pela sonoridade e a dança em locais públicos sob a forma de devoção a deus tornou-se “marca registrada da identidade de Chaitanya”. Em Mukherjee (1995) encontrou-se que Chaitanya promoveu a integração entre pessoas de diversas religiões, assim, gerando um sentimento de fusão entre eles atrelados a sua identidade:

Though, Chaitanya 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 Chaitanya 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 Chaitanyaism are no less component parts of the same. Chaitanya fused the different elements of Vaishnavism extant in the country into a devotional fervour for Krishna. The followers of Chaitanya gave it a form – perpetual and strong; but, none of them has succeeded in effecting the stamp of personality, so firmly put it by Chaitanya. Chaitanya's life became the 'norm', by which the songs about Radha & Krishna were interpreted. (Mukherjee, 1995, p.73)

Chaitanya como o próprio sentido de norma para a 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 isto, refiro-me a Chaitanya como uma “identidade aglutinadora” que conseguiu reunir diversas modalidades de significados por identidades e sentidos de comunidades em prol 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 legitimizar às comunidades consideradas como autênticas representantes do Vaishnavismo de Chaitanya. 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 biografias da vida de Chaitanya que surgiram logo após a sua morte. As biografias acabaram se tornando referências tangíveis para fundamentar comunidades religiosas ao redor de Chaitanya:

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, p. 26)

Ressalta-se aqui que as biografias de Chaitanya foram escritas em sânscrito e em bengali. Chaitanya foi professor de sânscrito e a sua língua materna era o bengali.

Por outro lado, o sânscrito era a língua falada pela grande maioria dos brâmanes ortodoxos hindus da época. Ou seja, existiu um critério classificatório das biografias de Chaitanya em torno das línguas que essas foram escritas.

Nos estudos de Tony Stewart (2010) constatou-se tal critério que privilegiavam as biografias em sânscrito como representantes de uma tradição mais erudita em contraponto as biografias escritas em bengali consideradas como de vanguardas:

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, p. 18)

O surgimento de várias biografias logo após sua morte foi entendido como uma necessidade de se procurar perpetuar uma unidade diante da diversidade de comunidades que se consideravam seguidores de Chaitanya. O processo de legitimação de tais biografias permitiu que se construíssem modelos de “tradições Vaishnavas a la Chaitanya”. Para existir a representatividade de um modelo sobre o outro fez-se necessário estabelecer critérios para legitimá-los. Um dos critérios estava voltado a língua que tais bibliografias foram escritas, em sânscrito ou em bengali. Essa duas línguas representavam dois tipos de autoridades distintas: o sânscrito conforme citou Stewart (2010), baseado em Sheldon Pollock (1996), tinha uma conotação social de expressar “algo como realmente real, que transcendia o que era mundano”. O poder de influência do sânscrito estava em sua conotação de carregar o classicismo histórico das tradições religiosas da Índia. O bengali na época de Chaitanya era considerado uma língua vernacular, com conotação popular. Mesmo assim, possuía seu valor por ser a língua materna de Chaitanya e, também, de expressar com mais espontaneidade e simplicidade o sentimento de bhakti (devoção) a deus, que foi o ensinamento principal de Chaitanya. Os biógrafos estavam na incubência de descrever o estado de devoção de Chaitanya. As bibliografias escritas em sânscrito permitiam uma leitura mais racional, por outro lado, aquelas em bengali, mais emocional.

Conciliar descrições bibliográficas da vida de Chaitanya entre o racional e o

emocional foi o grande diferencial da tradição Gaudiya Vaishnava. Isto foi conseguido através da empresa dos *Goswamis* (seguidores mais próximos de Chaitanya) que analisaram as biografias existentes e empreenderam uma biografia específica que pudesse reunir textos em sânscritos 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 p: 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 Chaitanya escrita por Krishna Dasa Kaviraja (1999) empreendeu outro projeto pessoal de analisar tal biografia como uma “gramática” que conseguiu construir pontes entre as comunidades de tradições Vaishnavas em sânscrito e em bengali que remetiam a “Chaitanya como o próprio Krishna”. O autor considerou tal biografia como “a palavra final” que gerou autenticidade a tradição Gaudiya 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, p: 21)

Stewart (2010) apropriou-se da terminologia “gramática da tradição” para poder explicar como a partir das hagiografias e depois biografias de Chaitanya se construíram 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 Chaitanya 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 uniam. Na crença conjunta que “Chaitanya 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 *Vaisnava* population were eventually brought together – and, perhaps more importantly, the extension of those principles to create a replicable, self-correcting strategy that could be applied to future communities without breaking from the past. The most material and urgent of these principles generate for the group what I have unoriginally dubbed a “grammar of tradition” that comes to substitute in large part for the missing centralized authority (Stewart, 2010: x).

Para esta reflexão não pretendo aprofundar-me na discussão sobre como conseguiram dar evidências para demonstrar que Chaitanya seria a manifestação dual de Krishna e Radha. Na obra de Stewart (2010) pode-se recorrer com profundidade sobre a divindade de Chaitanya. O que me interessa, aqui, é ressaltar que a Gaudiya Vaishnava construiu sua própria norma afirmando ser “Chaitanya o próprio Krishna” através da biografia escrita por Krishna dasa Kaviraja. Foi a partir disso que esta tradição se consolidou como um modelo autêntico de tradição Vaishnava diante das outras.

No depoimento de um monge renunciado (*swami*) do movimento Hare Krishna (ISKCON) foi possível perceber o peso desta norma como algo irrevogável. A entrevista com o *swami* espanhol Yadunandana aconteceu ao longo de uma caminhada pelo Caminho de Santiago. Foi um evento da ISKCON – Espanha - denominado por “*padayatra*” 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, a data de chegada em Santiago de Compostela. Estive a todo 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* Yadunandana a sua compreensão sobre movimento Hare Krishna e por ISKCON:

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 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* o seu 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 Chaitanya como Krishna a partir de sua biografia escrita por Krishna Dasa Kaviraja foram as bases que engendraram os significados das identidades dos devotos e os sentidos das comunidades Gaudiya Vaishnava num princípio de unidade diante das diferenças. No entanto, o sentido de unidade somente se consolidou quando existiu autenticidade. O discurso institucional da tradição assegura o que é autêntico para que todos possam se reconhecer “como parte de uma mesma coisa”. Para isto, se definiram critérios para agregar a tradição um valor de autenticidade. Conforme mencionou o *swami*, um dos critérios foi à erudição acadêmica da biografia escrita por Kaviraja *Goswami*. O outro foi à fidelidade de sua escritura por ter sido baseada em registros de pessoas que estiveram vivendo bem próximo a Chaitanya:

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. Em base com essas 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 baseada a partir dos ensinamentos dos seis *Goswamis*. Importante destacar que a tradição Gaudiya Vaishnava surgiu a partir da empresa de seis brâmanes discípulos de Chaitanya 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 de unidade 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 Chaitanya”.

Outro critério foi constar na biografia de Kaviraja Goswami que “Chaitanya 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*. Tem acadêmicos que falam de um desenvolvimento gradual [sobre a transformação de Caitanya em Krishna]. É uma aproximação muito ocidentalizada a 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, desde o 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*, monge da ISKCON, corroborou, em partes, com o que foi encontrado nas pesquisas dos acadêmicos citados De (1942) e Stewart (2010). Contudo, no último depoimento do *swami*, ele declarou que existiram controvérsias sobre a divindade de Chaitanya. Inclusive, sendo isto também reconhecido por parte de um membro da ISKCON que fez seu doutorado em Oxford. Diante destas narrativas por 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 modelos e moldes de tradições Gaudiyas Vaishnavas que vieram a se estabelecer ao longo do tempo até chegar à versão ocidentalizada do movimento Hare Krishna (ISKCON). A seguir, através de um breve recorrido histórico, se demonstrará como foram criados os moldes do modelo Gaudiya vaishnava.

O Vaishnavismo Gaudiya se consolidou, aproximadamente, setenta e nove anos

depois da morte de Chaitanya (1533) mediante o pró-ativismo dos seis *Goswamis* de Vrindavana em conseguir instituir a biografia da vida de Chaitanya 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 (*saniasi*) estabelecendo, assim, a Shri Chaitanya Math, um monastério templo em Mayapur. Ele veio a fundar a Gaudiya Math em Calcutá (1920) 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, considerado por alguns autores como o “mundo Gaudiya Vaishnava”, possuía classificações por 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 p: 77)

Pode-se chegar à compreensão que o padrão institucional monástico estimulou a formação de comunidades Vaishnavas considerando o templo como uma expansão da própria casa do devoto. Isto foi reproduzido por Bhaktisiddhanta Saraswati quando ele fundou a Gaudiya Math. Importante mencionar que Bhaktisiddhanta não tinha um perfil ascético de buscar um total abandono e desconsideração mundo. Pelo contrário, conforme comentou Brzezinsk (2004), ele foi um intelectual que se dispôs a dar continuidade à missão iniciada por seu pai 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, p, 81-82)

De certo modo, a Gaudiya math pode ser considerada como um molde da tradição Gaudiya vaishnava que veio a se transformar num modelo de tradição para o movimento Hare Krishna (ISKCON). Cabe ressaltar que Prabhupada seguiu o mesmo padrão institucional de comunidades monásticas, propagação, expansão da tradição pela via da distribuição de impressos tal qual Bhaktisiddhanta Saraswati adotou em seu tempo. Na sequência, será possível verificar de que maneira este padrão de comunidade Vaishnava veio se reproduzir no Ocidente por intermédio de Prabhupada.

2 - O movimento de Prabhupada e a contracultura norte americana na década de sessenta².

A migração de Prabhupada da Índia para os Estados Unidos na década de sessenta, segundo consta em sua biografia (Satsvarupa, 1986), foi com 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 aos fiéis a procurarem a viverem em torno da lógica do templo, quero dizer, residindo ou mantendo uma assídua 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 sustentassem os propósitos da tradição.

Pode-se dizer que Prabhupada ao migrar para os Estados Unidos encontrou um terreno fértil para ele dar vazão “a 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

² Resumo de um texto da minha dissertação de mestrado em Ciências Sociais pela PUCRS. Ver Adami (2005).

perfil desses jovens, considerados na época como “a periferia social”, pois eles representavam a oposição ao sistema social 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. Por um lado, havia os membros da contracultura, na grande maioria *hippies*, que buscavam por “algo diferente”. O discurso de Prabhupada de “vida simples e pensamento elevado” foi uma retórica que contrariava o sistema americano e veio conciliar com as expectativas dos seus futuros discípulos.

Entendi tal polaridade como o momento simétrico oportuno para estabelecer uma negociação tácita entre Prabhupada e os seus discípulos a fim de estabelecer a tradição Gaudya vaishnava em solo americano.

De acordo com Rochford (1984), nos primórdios do movimento, Prabhupada percebeu que seus discípulos não estavam interessados em abandonar seus estilos de vida em função de “tornar-se conscientes de Krishna”. Com isto, o guru indiano não tentou restringir de vez as atividades que envolviam ações não permitidas pela tradição Gaudiya. Como, por exemplo, não os obrigou de vez a “parar de comer carne”, foi flexível quanto ao “uso de drogas”, a realização de “sexo ilícito” e jogar “jogos de azar”. Em suma, os quatro 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 foi 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 Prabhupada morava e fazia suas pregações. Rochford (1984) constatou que na primeira fase do movimento o processo pela “consciência de Krishna” foi levado de uma maneira mais simples, sem muitos rigores quanto às exigências de profundas mudanças culturais. Tal flexibilidade de Prabhupada mudou com o tempo no momento em que os seus discípulos passaram a viver nos templos em comunidades fechadas.

Além de o estilo inicial mais flexível de Prabhupada, outra estratégia considerada foi o que se concebeu como “alternativo/exótico”. Tanto Prabhupada como os jovens contraculturais possuíam em comum um “teor alternativo e exótico” contrastando 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 se consideravam por materialismo, possuíam em comum características exóticas e alternativas que possibilitaram gerar uma mesma base de 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 lhe ofereceram um sentido de coesão comunitária. Quero dizer, um lugar onde eles puderam caminhar unidos, ideologicamente, num princípio social diferente e contrastante ao “americanismo”. De certa forma, foi uma maneira que eles puderam conciliar sua oposição ao sistema social numa racionalidade de uma “cultura diferente”. Isto é evidenciado em uma bibliografia do movimento:

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, p. 111).

A “lojinha” no *lower east side* de Nova Iorque foi 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 (1984) constatou em suas pesquisas que o ritual de *sankirtana* estava classificado em três tipos de atividades: a “distribuição de livros”, quando os seus discípulos saíam com o objetivo de pregar em locais públicos e “trocar” os impressos por doações de dinheiro para manter o templo e a tradução (impressão) da literatura que Prabhupada fazia das escrituras védicas. O *harenam* tinha como característica as atividades de saírem para pregar, cantar e dançar nas ruas, mas sem a “distribuição” de

impressos e 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 tese, 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 por Prabhupada, 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 a 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, p.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, p.72)

Nos anos iniciais do movimento, a competição entre os jovens era tão acirrada para o propósito de distribuir os impressos de Prabhupada que ele instituiu medidas procurando mediar à 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 com o templo criava uma “ponte entre mundos”. Era 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 única unidade em 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 eles combatiam.

Em realidade, percebi que a pregação de Prabhupada em prol de um novo sistema social contra o materialismo americano não existiu. Foi o mesmo sistema, porém, “vestido” por novos sentidos e significados de identidades e comunidades que permitiram mascarar “o velho sistema como novo”. Quero dizer, das identidades de hippies e contraventores eles passaram a ser “devotos de Krishna”. “A distribuição de livros não era venda”. Vender era o que alimentava o materialismo, algo que eles repudiavam. O fato de reunirem-se nos templos depois do *sankirtana* era uma possibilidade de eles reafirmarem os novos sentidos comunitários – realizar serviço devocional a Krishna – e os novos significados identitários – tornarem-se devotos de Krishna.

Considerações Finais

Diante do que foi exposto proponho-me, brevemente, refletir sobre o que é uma tradição religiosa. A questão não é realizar um recorrido teórico sobre o termo, mas demonstrar a maneira que ela é operacionalizada para construir e gerar autenticidades de identidades e comunidades religiosas.

Parto do pressuposto que todas as identidades e comunidades religiosas surgem mediante o conhecimento de sua tradição. Em teoria, tal conhecimento sempre se reportará como uma continuidade de um passado que se “atualiza”, que se “inventa” e que se “seleciona”. Inclusive estas são algumas reflexões teóricas que se afirmam ser uma tradição. Entretanto, todas elas estão em comum acordo em dizer que uma tradição

segue um “imperativo social” (Hobsbawn e Ranger, 1983; Handler y Linnekin, 1984; R. Williams, 1961; Hymes, 1975). Ela se fundamenta num conhecimento passado para agregar valor e autenticidade de uma demanda social no presente.

Conforme estabeleci ao longo do texto o conhecimento que sustenta a tradição Vaishnava foi construído a partir de uma lógica de modelos e moldes. O princípio fundamental de qualquer tradição Vaishnava é realizar o processo e serviço a Vishnu, como “o deus personificado na terra”. 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 “Chaitanya como o próprio Krishna na terra”. Isto acabou se transformando um princípio paralelo ao de Vishnu para viabilizar o surgimento de moldes de tradições Gaudiya.

Observou-se ao longo da história do Vaishnavismo Gaudiya que existiram muitas comunidades que se utilizaram do mesmo princípio para se fundamentarem em tradições. Cada uma delas foram aqui consideradas como moldes uma das outras para poderem existirem enquanto tradição que representava Chaitanya como Krishna. A identidade de Chaitanya é o que aglutinava a todos como Gaudiya Vaishnava. Cada molde de tradição procurou se estabelecer a partir de uma hermenêutica que lhes permitiram diferenciar-se uma sobre a outra. Refiro-me a um sentido hermenêutico porque não foram tentativas de buscarem por um novo significado de tradição Gaudiya, mas de realizarem, em cada época uma (re)leitura de como tal tradição estava sendo vivida e, assim, proporem atualizações interpretativas aos ditames da tradição.

A realização de uma 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. Neste sentido, quero dizer, procurar demonstrar no seu tempo que a tradição sempre funcionou, mas em decorrência de circunstâncias pontuais tornaram-se desgastadas e, assim, propuseram novas maneiras de melhorá-la. A proposta para uma nova abordagem da mesma tradição acabou se tornando até certo tempo um molde para manter a continuidade do modelo tradicional. Podemos verificar isto na interação da Gaudiya math com o movimento Hare Krishna (ISKCON).

Após a morte de Bhaktisiddhanta, a Gaudiya math passou por um período de descrédito teológico que acarretou em cismas dentro da própria tradição. A partir do momento que o movimento Hare Krishna de Prabhupada se expandiu no mundo Ocidental 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 Vaishnava 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 na tradição de maneira similar como aconteceu com a Gaudiya math de Bhaktisiddhanta. O resultado disto foi a formação de diversos modelos organizacionais de comunidades de devotos que não se reconhecem mais pertencentes à ISKCON, mas “seguidores diretos de Prabhupada” (Adami, 2005). Isto implica em pensar que existe uma pré-disposição de se estabelecerem novos moldes de “comunidades de Vaishnavas a la Prabhupada” a fim de serem reconhecidas como tradições a parte da ISKCON. Detalhe, neste contexto Ocidental a oposição é diante da ISKCON, pois a Gaudiya Vaishnava dos seis Goswamis ainda prevalece como modelo de referência para tais moldes tradicionais a serem surgidos.

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 com a mesma base de conhecimento tradicional surgiram modelos e moldes da tradição Gaudiya para edificar uma mesma unidade de tradição. Tais comunidades de tradição estariam falando sobre uma mesma coisa, mas atuando de maneira diferentes de acordo com suas interpretações locais. A maneira de como o conhecimento da tradição Gaudiya foi sendo organizado localmente permitiu que se estabelecessem moldes de tradição e com o tempo se transformassem em modelos de tradição. É neste sentido que o termo tradição é aqui utilizado muito mais como um processo operacionalizado nos respectivos contextos sociais do que pela busca de sua definição. Tal qual Pascal Boyer (1990)

concebeu 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, p. 109)

A noção 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.

Referências Bibliográficas

ADAMI, Vítor Hugo da S. *Intransigências e concessões de um hinduísmo ocidentalizado: um estudo etnográfico sobre o movimento Hare Krishna*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2005.

BOYER, Pascal. *Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse*. Cambridge University press, 1990

BRZEZINSKI, Jan. Charismatic renewal and institutionalization in the history of Gaudiya Vaishnavism and the Gaudiya Math. In: BRYANT, Edwin F. and Ekstrand, Maria L. (Org.). *The Hare Krishna Movement – The postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University press, 2004.

DE, Sushil Kumar. *Early History of the Vaisnava faith and movement in Bengal*. Calcutta: General printers and publishers limited, 1942.

GUERRIERO, S. *O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de mestrado, PUC- SP. 1989.

HANDLER, Richard e LINNEKIN, Jocelyn. *Tradition, genuine or spurious*. Journal of American Folklore, 97, 1984, pp. 273-290

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (eds.) *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University press, 1983.

HYMES, Dell. *Folklore's nature and the sun's myth*, Journal of American Folklore, 88 pp. 345-369, 1975.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN, 1962[1976].

MUKHERJEE, S.C. Some Aspects of Chaitanya's contribution to the sócio-religious history of Bengal. In.: BHATTACHARYA, S.C. (Org.) *Vaishnavism in Eastern India*. Calcutta: Firm KLM Private Limited, 1995.

POLLOCK, Sheldon. “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*, pp.197-247. Ed. Jan E.M. Houben. Leiden: E.J.Brill, 1996.

KAVIRAJA, Krishna dasa. *The Caitanya caritamrta*. Trans. Edward C. Dimock, Jr., ed. Tony K. Stewart. Cambridge: Department of Sanskrit and Indian Studies. Harvard University, 1999.

ROCHFORD Jr. Burke. *Hare Krishna in America*. Rutgers University Press, 1984.

ROSEN, Steven. Who is Shri Chaitanya Mahaprabhu? In: J. EKSTRAND, L.M; E.F. Bryant (Org.) *The Hare Krishna Movement – The postcharismatic fate of a religious transplant*. Columbia University Press, 2004.

_____, Steven J. Sri Pancha Tattva: *The five features of God*. New York: Folk Books, 1994

SATSVARUPA, Goswami dasa. *Plantando a semente - Nova Iorque 1965-1966: uma biografia de sua Divina Graça A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*. São Paulo: BBT, 1986.

SHERBOW, Paul H. A.C. Bhaktivedanta Swami’s preaching in the context of Gaudiya Vaishnavism. BRYANT, Edwin F. and Ekstrand, Maria L. (Org.). *The Hare Krishna Movement – The postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University press, 2004.

SILVEIRA. Marcos S. *Hari Nama Sankirtana: etnografia de um processo ritual*. - Série Antropologia, n. 277, 2000, pp. 24 – 62.

STEWART, Tony K. *The final word. The Caitanya Caritamrita and the Grammar of Religious Tradition*. Oxford university press, 2010.

VALLVERDÚ, Jaume. *El cant de la devoció un estudi antropològic sobre els Hare Krishna*. Tarragona. Arola, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *The long revolution*, Nueva York: Columbia University press, 1961.