



Universidade Federal
de Campina Grande

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**PROCESSOS DE CONVERSÃO AO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM
CAMPINA GRANDE-PB E AS HIPÓTESES WEBERIANAS SOBRE A RELAÇÃO
ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE**

Maylle Alves Benício

Orientador: Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho

Campina Grande – PB

2015

MAYLLE ALVES BENÍCIO

**PROCESSOS DE CONVERSÃO AO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM
CAMPINA GRANDE-PB E AS HIPÓTESES WEBERIANAS SOBRE A RELAÇÃO
ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE**

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal de
Campina Grande (PPGCS/UFCG) como
requisito para a obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais.**

Orientador: Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho

Campina Grande – PB

2015

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

B467p Benício, Maylle Alves

Processos de conversão ao Movimento Hare Krishna em Campina Grande-PB e as hipóteses weberianas sobre a relação entre religião e sociedade / Maylle Alves Benício. – 2015.

95 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2015.

"Orientação: Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho".

1. Estratificação Social. 2. Conversão Religiosa. 3. Movimento Hare Krishna. 4. Afiliação Religiosa. 5. Weber. I. Guerra Sobrinho, Lemuel Dourado. II. Título.

21. ed. CDD 371.33

MAYLLE ALVES BENÍCIO

**PROCESSOS DE CONVERSÃO AO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM
CAMPINA GRANDE-PB E AS HIPÓTESES WEBERIANAS SOBRE A RELAÇÃO
ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE**

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal de
Campina Grande (PPGCS/UFCG) como
requisito para a obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais.**

Aprovada em ___ / ___ / 2015

BANCA EXAMINADORA

Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho (PPGCS/UFCG – Orientador)

Dr. Rodrigo Azeredo Grünwald (PPGCS/UFCG – Examinador Interno)

Dr. Adriano Gomes de León (PPGS/UFPB – Examinador Externo)

Campina Grande – PB

2015

AGRADECIMENTOS

Gratidão é o sentimento que colore todo o meu ser e transborda para o universo nesse instante. Eu agradeço especialmente aos meus pais, Bonifácio Benício e Maria Noêmia, que unidos por um amor divinal são tão perfeitos como pais, que cada um é simultaneamente uma mãe-pai ou um pai-mãe e que me acolheram com amor e muita paciência em todos os momentos de intranquilidades durante esse período. Aos meus irmãos, Talícia Maria e Antônio Wlisses, partes de mim que me trazem felicidade, paz, conversas edificantes e aprendizados novos a cada dia. A Thayse e Helline que se fizeram irmãs, por todas as alegrias e tristezas compartilhadas durante esse tempo em que dividimos o mesmo apartamento. Ao meu mais que querido orientador, o brilhante professor Lemuel Guerra, por quem nutro inenarrável admiração e que tem me brindado com grandes progressos intelectuais e pessoais, sou grata por todo incentivo, ensinamento e compreensão. Aos professores Arilson e Ricardo por toda ajuda e pelos preciosos conhecimentos a mim transmitidos a respeito do Movimento Hare Krishna. A todos os devotos da ISKCON-PB por se mostrarem sempre tão receptivos e dispostos a colaborar com a pesquisa. Ao CNPQ por ter me concedido o suporte material indispensável durante esses dois anos. A todo o quadro de professores, funcionários e colegas do PPGCS-UFCG. Aos professores Adriano de León e Rodrigo Grunewald por terem aceito com prontidão abrilhantar minha banca examinadora com suas presenças. Gratidão a todos os amigos e a tudo que de alguma forma serviu como fonte de inspiração, proporcionando-me a energia necessária para a concretização dessa dissertação.

RESUMO

A presente dissertação teve como **objetivos norteadores** a identificação do perfil sociodemográfico dos adeptos ao Movimento Hare Krishna em Campina Grande-PB e a descrição dos processos que compõem esse modelo de conversão, com o intuito mais amplo de testar empiricamente a hipótese weberiana da associação entre estratificação social e afiliação religiosa, bem como sua hipótese mais geral da influência da vinculação dos indivíduos a éticas religiosas e suas ressonâncias na significação de suas práticas cotidianas. Nossa **metodologia** consistiu da realização de observação participante nas reuniões e cotidiano da Comunidade Hare Krishna de Campina Grande-PB; no levantamento de dados sobre trajetórias dos conversos; na aplicação de 39 questionários com componentes das famílias residentes no condomínio *Naimisharanya* e com estudantes do Instituto *Jaladuta* durante o ano letivo de 2014; e na realização de 14 entrevistas semiestruturadas com uma amostra não aleatória de conversos, constituída por indivíduos-tipo.

Palavras-chave: Conversão Religiosa, Movimento Hare Krishna, Estratificação Social, Afiliação Religiosa, Weber.

ABSTRACT

This *dissertation* aimed to identify social and demographic profiles of converts to Hare Krishna Movement in the city of Campina Grande-CG, moreover to describe the processes that compound this model of conversion, with the major objective to putting into question the Weberian hypothesis of association between social stratification and religious affiliation, besides his more generalist hypothesis about the influence of the linking to religious ethics and its resonance on the meaning of daily practices of converts. Our methodology consisted of participant observation in the meetings and daily at the Hare Krishna Community in Campina Grande-PB; in data on trajectories of converts; the application of 39 questionnaires with components of households in Naimisharanya Houses Complex and with students of the Jaladuta Institute during the academic year 2014. We also carried out 14 semi-structured interviews with a non-random sample of converts, composed of individuals-type.

Keywords: Religious Conversion, Hare Krishna Movement, Social Stratification, Religious Affiliation, Weber.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I: O Movimento Hare Krishna: origens, crenças, práticas e desdobramentos	15
1.1 Contextualização histórica: do hinduísmo exclusivista ortodoxo aos processos de conversão ao vaishnavismo Gaudiya no ocidente	15
1.1.2 Crenças e práticas fundamentais	22
1.2 - Inserção do Movimento Hare Krishna no Brasil e o seu florescimento em Campina Grande –PB	27
CAPÍTULO II: A análise weberiana sobre a relação entre religião e sociedade e a revisão do campo conceitual socioantropológico sobre a conversão	31
2.1 A estratificação social e a afiliação religiosa sob o olhar de Weber	31
2.1.1 Os estratos sociais e o hinduísmo	40
2.2 O conceito de conversão religiosa nas ciências sociais e a especificidade do fenômeno relativa ao Movimento Hare Krishna	43
CAPÍTULO III: Conversão ao Movimento Hare Krishna em campina grande-pb: a análise dos dados empíricos	57
3.1 O processo investigativo	57
3.2 O perfil sociodemográfico dos adeptos	58
3.3 Sobre a hipótese weberiana das afinidades eletivas entre estratificação social e afiliação religiosa	63
3.4 Tornando-se um Hare Krishna: etapas e relatos	67
3.4.1 Primeiros contatos e fatores motivacionais	67
3.4.2 Socialização e interiorização de novos valores	70
3.4.3 Oficialização da condição de devoto	75
3.4.4 Repercussão da conversão na vida cotidiana	78
CONCLUSÕES	82
REFERÊNCIAS	86
APÊNDICES	90
Apêndice A – Modelo de Questionário aplicado aos devotos moradores e não moradores do Condomínio	90
Apêndice B – Modelo de Questionário aplicado aos alunos do Instituto Jaladuta	92
Apêndice C – Modelo do roteiro para as entrevistas semiestruturadas	94

LISTA DE TABELAS E DIAGRAMAS

Tabela 1 - Dados sobre os adeptos pertencentes ao grupo 1 (residentes do condomínio <i>Naimisharanya</i> e devotos externos)	58
Tabela 2 – Dados sobre os adeptos pertencentes ao grupo 2 (estudantes do Instituto Jaladuta)	62
Diagrama 1 – Tipologia weberiana original	63
Diagrama 2 – Tipologia weberiana adaptada	64

INTRODUÇÃO

As sociedades ocidentais contemporâneas vivenciam, em diferentes intensidades, o redimensionamento da religião, ressignificada em seu papel sociocultural. Desde a última metade do século XX é perceptível a explosão e a multiplicação de novos modelos de religiosidade, que tem sido acompanhada de um relevante trânsito religioso, delineado por diferentes experiências de conversão/desconversão/reconversão e pelo sincretismo. O Brasil não escapou à essa lógica e em meio ao seu abrangente leque de opções religiosas encontra-se o Movimento Hare Krishna.

Para além da esfera teológica, o supracitado movimento abarca a dinâmica do comportamento humano em suas várias esferas, desde a indumentária, permeada por típicas peças indianas, e a alimentação – regida por uma dieta lactovegetariana – até à organização familiar e social, ao passo que a síntese de suas crenças e simbologias confere-lhe um *ethos* próprio.

É pertinente destacar, desde logo, que a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON)¹, comumente denominada de Movimento Hare Krishna, é uma tradição religiosa advinda do vaishnavismo Gaudiya, uma das vertentes do que hoje se conhece por hinduísmo. Por sua vez, o hinduísmo é, em última análise, um conjunto multifacetado de diversas vertentes religiosas, que apesar de compartilharem de alguns princípios básicos e similar origem histórica, reservam entre si diferenças em seus ritos, cultos, doutrinações e interpretações filosóficas.

Fazendo parte de um sistema religioso milenar, o Movimento Hare Krishna somente se consolidou no ocidente a partir da década de 1960, quando o líder religioso A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, oficializou em 11 de julho 1966², a ISKCON no estado de Nova York, Estados Unidos. Prabhupada veio para o ocidente com o objetivo primordial de pregar a consciência de Krishna, ampliando significativamente o número de conversos.

Em relação ao Brasil, a ISKCON lançou suas bases na década de 1970 e paulatinamente passou a compor o cenário religioso brasileiro, disputando espaço com outras denominações (GUERRIERO, 2001). Mais de quatro décadas depois de sua chegada, o Movimento permanece atuante, tendo fundado ao longo desse período diversos templos, comunidades rurais, fazendas retiro, ecovilas e centros culturais urbanos distribuídos em praticamente todos os estados de norte a sul do país.

¹ A sigla ISKCON é proveniente do inglês: *International Society for Krishna Consciousness*.

² Dados disponíveis em: http://iskcon.org/founder-acharya#.UgJ_ZNI3tj0 Acesso em: 09 set. 2014.

O recorte empírico da nossa pesquisa volta-se para comunidade Hare Krishna de Campina Grande – PB, que chama atenção por reunir devotos provenientes de diversas partes do Brasil e inclusive de outros países. A cidade abriga, em um mesmo complexo, o condomínio *Naimisharanya* – onde residem famílias de devotos –, um templo com programações regulares e o Instituto Jaladuta – que possui uma proposta de educação vaishnava, oferecendo o ensino das principais obras da literatura indiana que embasam teoricamente o Movimento. Vale ressaltar que esse Instituto é único de toda a América, assim sendo, a comunidade Hare Krishna alocada em Campina Grande retrata um importante polo da ISKCON, não apenas no âmbito nacional, mas internacionalmente.

Objetivos da pesquisa

Os objetivos norteadores desta dissertação referem-se à identificação do perfil sociodemográfico dos adeptos³ ao Movimento Hare Krishna em Campina Grande-PB e à descrição dos processos que compõem esse modelo de conversão, com o intuito mais amplo de testar empiricamente a hipótese weberiana da associação entre estratificação social e afiliação religiosa (Cf. WEBER, 1987, 2002, 2012), bem como sua hipótese mais geral acerca das reverberações na vida social prática dos indivíduos geradas pela vinculação destes a uma dada ética religiosa (Cf. WEBER, 2004, 2012).

A relevância deste estudo refere-se significativamente à necessidade de continuar as reflexões de Weber sobre a relação entre estratificação social e afiliação religiosa especialmente no tocante a essa vertente específica do hinduísmo – tendo em vista que as suas análises apenas alcançaram o período embrionário do Movimento Hare Krishna, retratado pelo vaishnavismo Gaudiya, ainda em solo indiano.

Nossa pesquisa também justifica-se pelo fato do recorte temático apresentado ainda não ter sido trabalhado no Brasil⁴, em especial no âmbito sociológico. As poucas investigações em torno do Movimento Hare Krishna no país (GUERRIERO, 1989; SILVEIRA, 2000; ADAMI, 2005) trazem importantes contribuições ao debate, mas não abarcam nossas intenções de teste empírico da hipóteses weberianas mencionadas, para o qual é central o levantamento de dados sobre o perfil social dos conversos.

³ Utilizaremos tanto a categoria de “adeptos” quanto a de “devotos” para designar os indivíduos conversos, assim como os que se encontram em processo de conversão.

⁴ Na literatura acadêmica estrangeira também não foi encontrada nenhuma pesquisa com intenções similares às nossas.

É importante observar que há tabelas elaboradas pelo IBGE⁵ que viabilizam correlações entre religião por um lado e itens como "anos de estudos", "nível de instrução" ou "classe de rendimento mensal", por outro lado. Esses referidos quadros satisfazem a busca para respectivas informações em relação ao catolicismo romano, ao campo dos evangélicos e ao espiritismo kardecista, por exemplo, todavia não possibilitam o cruzamento de dados a respeito de nenhuma das religiões orientais. Na realidade, as últimas são incluídas na generalizante e vaga categoria "outras religiosidades" (USARKI, 2013, p. 255). Dito isto, tornam-se claras as lacunas que existem – não só em termos de produção acadêmica, mas também nas estatísticas dos Órgãos governamentais, na correlação entre as categorias sócio demográficas e a afiliação a religiões orientais, subcampo em que se insere o Movimento Hare Krishna –, as quais nossa pesquisa, em alguma medida, pretende preencher.

Quadro de referência conceitual e síntese das linhas do estado da arte no Brasil

A adesão ao Movimento Hare Krishna é aqui pensada em termos de conversão, um processo que marca de forma expressiva a trajetória de vida dos devotos de Krishna, na medida em que são poucos os que no Brasil já nascem dentro dessa comunidade de fé.

A conversão religiosa é uma temática que desperta o interesse dos estudiosos das ciências sociais desde há muito tempo, em razão da ressignificação pessoal que os processos de conversão podem reproduzir na vida dos indivíduos, alterando suas visões de mundo e conseqüentemente suas condutas na vida social prática, como veremos no capítulo II, em que apresentamos as principais correntes socioantropológicas da análise do fenômeno (Cf. LOFLAND; STARK, 1965; GARTRELL; SHANNON, 1985; RAMBO, 1993; MAFRA, 2000; FINKE, 2000; HERVIEU-LÉGER, 2008).

É oportuno assinalar que as perspectivas acerca do tema nem sempre são convergentes, entretanto a coexistência de distintas discussões tem evocado questionamentos relevantes a respeito do que pode ser entendido por conversão, como e porque as pessoas se convertem, quais seriam os principais fatores causais e as conseqüências correlacionados com esses processos. Entendemos, nesse contexto, que a conversão constitui-se como processos plurifacetados de transição entre sistemas simbólicos de referência, ao passo que não há como fixá-la em rígidas definições.

⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Além do debate sobre os processos de conversão religiosa, a matriz teórica que utilizamos e colocamos em teste empírico é a abordagem weberiana da relação entre religião e sociedade, tanto no que alude às repercussões da afiliação religiosa na vida prática dos sujeitos – que abarca os debates sobre a conversão – quanto no que se remete à sua teorização sobre afinidades eletivas entre os estratos sociais e as suas escolhas entre modelos de religiosidade disponíveis (Cf. WEBER, 1987, 2002, 2012) a qual enunciaremos sinteticamente aqui – e desenvolveremos com mais detalhes no capítulo acima citado.

As cosmovisões religiosas podem oferecer respostas sobre o mundo e os lugares ocupados nele pelos indivíduos. Weber apresenta duas construções racionais típico-ideais oferecidas pelos diversos modelos de religiosidade historicamente localizáveis: a *teodiceia da felicidade* e a *teodiceia do sofrimento*.

A teodiceia da felicidade está ligada ao sentimento de dignidade a partir do ser, do que se é, é uma ética do presente, que instaura um direito natural o qual permite dar legitimidade à felicidade que se desfruta. Por sua parte, a teodiceia do sofrimento outorga um sentimento de dignidade via uma missão transcendental, um dever de Deus, que justifica o sofrimento atual e sugere uma compensação futura (cf. WEBER, 2012).

Apresentando afinidades eletivas com a estratificação social, segundo Weber (*ibid.*), em geral, a teodiceia de felicidade é apropriada majoritariamente por grupos sociais positivamente privilegiados, enquanto que os negativamente privilegiados tendem a se reconhecer em teodiceias do sofrimento. Weber afirma que a distinção de classes positivamente privilegiadas consiste na consciência de plenitude quanto ao modo de levar a vida, encontrando sua justificação em si mesmas, enquanto que a dignidade dos negativamente privilegiados repousa sobre a esperança em uma redenção justa. Nesse sentido, as camadas positivamente privilegiadas, sob o ponto de vista social e econômico, buscam na religião não prioritariamente a salvação, mas uma legitimação da posição privilegiada que ocupam, enquanto que na outra ponta do espectro, as camadas negativamente privilegiadas focalizam a salvação em primeiro plano.

É indispensável observar que na teologia do Movimento Hare Krishna, está presente um tipo especial de teodiceia que de acordo com Weber (2012) combina de modo simétrico as teodiceias *da felicidade* e *do sofrimento*, expressa como a teodiceia do *Karma*. Nela apregoa-se que toda ação humana tem consequências e toda situação humana seria uma consequência de ações humanas passadas, de forma que as condições de todos os estratos sociais são legitimadas e vinculam-se ao *dharma*, ou dever social (WEBER, 1987; 2002).

Enquanto o estudo das religiões hindus feito por Weber considerava o sistema disposicional referente ao período embrionário do Movimento Hare Krishna ainda em solo indiano, nossa pretensão é estender a análise por ele proposta a um sistema de estratificação diferenciado, no caso o presente na sociedade brasileira. Pensamos que determinadas propensões que se originam tanto de condições materiais quanto da situação de status de grupos sociais diferentes, reverberam em estilos particulares de vida de acordo com os quais algumas ideais religiosas dão expressão e outras não (*cf.* BENDIX, 1986). É nesse sentido que buscamos analisar o perfil social dos devotos de Krishna através do recorte empírico acima mencionado, verificando quais estratos sociais tendem a se aproximar dessa confissão religiosa, correlacionando posição social, crença religiosa e condutas na vida cotidiana dos indivíduos.

Além das apreciações já expostas, a fundamentação teórica lançou mão das abordagens de autores que trouxeram contribuições mais diretas acerca do Movimento Hare Krishna no Brasil – os quais mesmo não contribuindo diretamente para com o recorte da nossa pesquisa, tangenciam o tema de alguma maneira – a exemplo de Guerriero (1989, 2001), Silveira (2000) e Adami (2005, 2013, 2014).

Guerriero é pioneiro no estudo do Movimento Hare Krishna no Brasil. Sua dissertação de mestrado publicada em 1989 trouxe à tona questões acerca do desenvolvimento da ISKCON em terras brasileiras, enfocando sua análise especificamente na comunidade religiosa de Nova Gokula/SP. Posteriormente, desenvolveu trabalhos sobre o processo de assimilação da cultura védica na rotina ocidental, concluindo que a realidade vivida pelos devotos de Krishna no Brasil não é, e nem poderia ser, a mesma da Índia Antiga, tendo em vista que a cultura não é algo que pode ser transplantado de um lugar a outro sem que tenha seus elementos reinventados, recompostos e investidos de novos significados.

Já a pesquisa etnográfica desenvolvida por Silveira (2000) dá ênfase às *performances rituais* realizadas no âmbito do Movimento Hare Krishna, também retratando – a partir de conceitos de Victor Turner (1974; 1988), a ideia de *communitas* e *estruturas* – correlacionando práticas espontâneas e norma hierárquica no referido Movimento.

Por fim, e mais recentemente, as pesquisas de Adami (2005, 2013, 2014) realizadas, a princípio em Porto Alegre, e mais tarde expandidas para Índia, Espanha e Inglaterra, trazem contribuições no sentido de explorar os tipos e graus de institucionalização do Movimento Hare Krishna nas diversas sociedades consideradas. Mediante a análise comparativa de dados coletados em seus trabalhos de campo, foram encontradas dinâmicas institucionais individuais

e coletivas que produzem, em suas palavras “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” (ADAMI, 2013, p. 11).

Metodologia

No que tange à metodologia empregada no desenvolvimento do trabalho, foi utilizada a pesquisa de enfoque qualitativo, sendo composta uma amostra não probabilística de indivíduos, embasada na escolha de indivíduos-tipo para a análise dos perfis sociais e sua eventual relação com a aproximação e afiliação ao Movimento Hare Krishna. Nesse contexto, cabe ressaltar que o universo da pesquisa restringiu-se aos indivíduos convertidos e/ou em processo de conversão ao Movimento Hare Krishna residentes em Campina Grande.

Fizemos sessões sistemáticas de observação direta e participante, durante as quais coletamos dados sobre trajetórias de vida dos conversos através da realização de 14 entrevistas semiestruturadas com os indivíduos-tipo escolhidos para a análise. Também foram aplicados 39 questionários, que contemplaram todo o universo das famílias residentes no condomínio *Naimisharanya*, todos os estudantes do Instituto Jaladuta do ano letivo de 2014, além de uma parte de devotos externos que não residem no condomínio, com os quais foi possível entrar em contato por meio das programações realizadas no templo.

As sessões de observação direta e participante tiveram início em meados do ano de 2013, com cautelosa e lenta inserção no campo, por meio da frequência esporádica às atividades oferecidas pela comunidade Hare Krishna em Campina Grande. Aos poucos o contato com os devotos foi sendo estabelecido e a partir do segundo semestre de 2014 – em especial de agosto a novembro – foi desenvolvida uma frequência intensa, em que participamos não apenas das programações de domingo ocorridas no Templo e das outras atividades e celebrações desenvolvidas pelos devotos, mas estivemos presentes em momentos cotidianos extra-culto, quando a experiência espontânea dos devotos é despertada.

No decorrer desse período de frequência também tivemos a oportunidade de dormir algumas noites no condomínio, na casa dos devotos ou no próprio Instituto. Essas vivências foram de fundamental importância para adentrar mais profundamente na rotina diária e no universo dos devotos, percebendo mais intimamente suas práticas e compartilhando delas, acordando às 04:35 da manhã e participando rigorosamente das atividades propostas. Essa

etapa da pesquisa foi responsável por fomentar uma maior e mais profunda aproximação com o objeto de estudo.

Estruturação do texto da dissertação

A esta introdução seguem-se três capítulos. O primeiro refere-se às origens e às principais características, crenças e práticas do Movimento Hare Krishna. Nele é apresentada a forma como o Movimento Hare Krishna ultrapassou as fronteiras indianas e chegou ao ocidente e quais foram as principais rupturas ocorridas para possibilitar esse processo. Além disso, são apresentados os fatores socioculturais do campo religioso brasileiro que permitiram e facilitaram a inserção do Movimento Hare Krishna e de que forma ele é introduzido na cidade de Campina Grande. Para isso, foi utilizada uma abordagem predominantemente histórica, a partir de documentos da ISKON e da revisão bibliográfica sobre o Movimento Hare Krishna.

Na medida em que nosso objetivo de pesquisa implica no teste empírico das hipóteses weberianas sobre a correlação entre estratificação social e afiliação religiosa e a repercussão desta na vida social prática dos indivíduos – o que abarca os debates sobre a conversão – no segundo capítulo aprofundamos a discussão weberiana a partir de sua sociologia da religião, ao mesmo tempo em que apresentamos as linhas principais do debate socioantropológico sobre a conversão religiosa

No terceiro e último capítulo, analisamos e discutimos – com base no referencial teórico exposto no capítulo II – os dados levantados na pesquisa de campo, coletados através da observação direta; aplicação de questionários e realização de entrevistas a respeito do processo de conversão e do perfil social dos devotos, em referência aos quais testamos a correlação com as já referidas hipóteses weberianas.

CAPÍTULO I

O MOVIMENTO HARE KRISHNA: ORIGENS, CRENÇAS, PRÁTICAS E DESDOBRAMENTOS

Mas, para aqueles que encontraram o ponto imóvel da eternidade, em volta do qual tudo gira, inclusive eles próprios, tudo é aceitável da maneira como é, e pode ser vivenciado como magnífico e maravilhoso. (CAMPBELL, 2010, p.8).

Neste capítulo objetiva-se contextualizar o nosso objeto de estudo. Em um primeiro momento o situamos historicamente – abordando algumas interpretações que revelam de que forma uma tradição religiosa proveniente do hinduísmo exclusivista conseguiu expandir-se para o ocidente – bem como apresentamos suas principais crenças e práticas. No momento seguinte, discorreremos sobre os fatores socioculturais que facilitaram a sua inserção no Brasil, um país tradicionalmente cristão, e sobre seu desenvolvimento em Campina Grande-PB. Para tanto, foi utilizada uma abordagem predominantemente histórica – a partir de documentos da ISKON – conjugada à revisão bibliográfica concernente ao Movimento Hare Krishna.

1.1 Contextualização histórica: do hinduísmo exclusivista ortodoxo aos processos de conversão ao vaishnavismo Gaudiya no ocidente

A ISKCON, usualmente denominada de Movimento Hare Krishna, é um modelo de religiosidade proveniente do vaishnavismo⁶ *Gaudiya*, uma das inúmeras vertentes da tradição religiosa que hoje se conhece por hinduísmo.

Ao longo da história, o hinduísmo reuniu à sua volta multidões de seguidores, sendo classificado por Weber (2002) como uma das cinco religiões mundiais⁷. No entanto, é indispensável esclarecer que o termo “hinduísmo” era ausente nos idiomas e dialetos da Índia até ter sido designado pela primeira vez pelos muçulmanos, durante o período em que vigorou a dominação islâmica no país. Similarmente, o termo “hindu” foi empregado por tais governantes estrangeiros para denominar os nativos da região não convertidos ao maometismo (WEBER, 1987), os quais não se valiam desse termo de modo autorreferencial.

A auto identificação com os termos “hindu” e “hinduísmo” somente floresce – embora não de forma unânime – na modernidade, quando passam a ser frequentemente aplicados com

⁶ O termo vaishnavismo refere-se à adoração ao deus Vishnu.

⁷ Na análise de Weber (2002) os outros quatro sistemas religiosos que integram o conjunto de religiões mundiais são: o confucionismo, o budismo, o cristianismo e o islamismo. – acrescenta-se tangencialmente o judaísmo por fornecer condições históricas basilares para a compreensão do cristianismo e do islamismo.

o intuito de estabelecer fronteiras identitárias e comunitárias. Em termos legais, o primeiro critério fixado pela Suprema Corte indiana, em 1966, na tipificação de “hinduísmo”, é o de aceitação dos textos sagrados dos Vedas como a mais alta autoridade em assuntos religiosos e filosóficos (HOWARD, 1999).

Todavia, não se deve incorrer no erro de considerar o hinduísmo como uma filiação religiosa monolítica, através de uma ótica generalista que descarta as suas múltiplas polifonias internas. O hinduísmo é, em última análise, um conjunto multifacetado de diversas vertentes religiosas que apesar de compartilharem de alguns princípios básicos e similar origem histórica, reservam entre si diferenças em seus ritos, cultos, doutrinações e interpretações teológicas.

Não há no hinduísmo uma *Religião* nem uma *Igreja* nos moldes da concepção cristã desses termos. O que mais se assemelha ao que o mundo ocidental classifica como religião, constituída por um conjunto de indivíduos que partilham aspirações comuns e seguem o mesmo caminho em busca do sagrado, são as *sampradayas* (WEBER, 1987; SILVEIRA, 2003), ou seja: as correntes de sucessão discipular, a exemplo da *Brahma Madwa Gaudiya Sampradaya*⁸, que é uma corrente de sucessão discipular vaishnava em que se insere o Movimento Hare Krishna.

As raízes primeiras do Movimento Hare Krishna encontram-se fincadas na cultura védica e na ortodoxia bramânica. A cultura védica emerge na Índia antiga aproximadamente no ano 7.000a.C.⁹ e a sua sustentação filosófica e espiritual alicerça-se nos conhecimentos contidos nas escrituras dos já citados Vedas, que são um vasto corpo de literatura sânscrita, em que se destacam originalmente o *Rig Veda*, o *Yajur Veda*, o *Sama Veda* e o *Atharva Veda*. Esses textos são tidos como as escrituras mais antigas da humanidade e sendo considerados de inspiração divina, atuam como fonte de autoridade suprema para a doutrina védica.

Segundo o indólogo Louis Renou (1969), a religião védica constituiu o aspecto mais remoto sob o qual são apresentadas as formas religiosas na Índia. Essa é essencialmente uma religião ritualista, na qual o praticante define a fé mediante a convicção que possui sobre a precisão e a efetividade do rito. O referido autor acrescenta que o período védico é o estágio

⁸ Desmembrando os termos que compõem a denominação da corrente discipular *Brahma Madwa Gaudya Sampradaya*, tem-se que Brahma é o Deus ao qual essa corrente está associada, ao passo que *Madwa* refere-se ao líder religioso vaishnava que lançou as bases desse culto, por fim, *Gaudiya* indica a localização em que o referido culto se desenvolveu inicialmente, na Índia.

⁹ A especulação e a teorização sobre as origens do período védico renderam amplos debates, contudo, mediante descobertas arqueológicas realizadas no ano de 1921 e posteriormente em 1984-1985 comprovou-se o início do período védico em aproximadamente 7.000a.C. Ver: OLIVEIRA, Arilson. A Índia Muito Além Do Incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo. **Revista História em Reflexão**, vol. 3, Dourados, jan/jun 2009.

embrionário da mitologia indiana clássica e das características do hinduísmo desenvolvidas ao longo do tempo. Nas escrituras sagradas dos Vedas, de data e inspiração variadas, encontram-se uma imensidão de hinos às divindades, descrições minuciosas de ritos e rituais sacrificiais, fórmulas mágicas etc. Embora muito da literatura védica tenha sido conservado e perpetuado até os dias atuais, acredita-se que simbolize apenas uma pequena parte do que existia nas origens do período védico.

O período histórico seguinte ao primordial período védico é representado pela ortodoxia bramânica, que tem seu início aproximadamente em 3000 a. C. e é marcado pela forte divisão da sociedade em castas¹⁰, em que os brâmanes detêm um poder central na conduta dos rituais e são vistos como “agentes sociais capazes de orientar toda a sociedade para o além-mundo” (OLIVEIRA, 2009, p.1), agindo como um instrutores da sociedade em todas as suas esferas. Durante esse período, além da exaltação da centralidade do brâmane, também é preservada a autoridade das escrituras védicas e é enfatizada a sacralidade do sânscrito, o idioma em que os Vedas foram escritos.

A Índia, contudo, é palco de uma imbricada sequência de movimentos religiosos muitas vezes não convergentes. Nesse contexto, após o período de vigência da ortodoxia bramânica ocorre a ascensão de duas grandes heterodoxias, quais sejam: o budismo e o jainismo.

Essas religiões difundiram-se por toda a Índia, reverberando um período de heterodoxias que tem início por volta do século VI a.C., de acordo com Huston Smith (1997). Elas colocaram em xeque os pressupostos ortodoxos que haviam prevalecido até então, rechaçando os ritos sacrificiais de animais, tendo uma posição contrária à hierarquização da sociedade em categorias distintivas – eram anticastas – e questionando a autoridade dos Vedas. Usarki (2007) reflete que ao criticar o valor religioso do sacrifício, o budismo confrontava diretamente o ato ritual central do bramanismo. Além disso, menciona que o próprio Sidarta Gautama, o Buda, não pertencia à casta dos brâmanes e negava com veemência que o papel social/ religioso de um indivíduo pudesse ser determinado pela casta.

As referidas heterodoxias fortaleceram-se no decorrer do tempo e o budismo, em especial, universalizou-se e permaneceu como religião dominante na Índia por mais de mil anos, indo do século VI a.C. ao século VII d.C. (Cf. OLIVEIRA, 2009, p.17), quando posteriormente, em contrapartida, foi implementada a restauração ortodoxa do hinduísmo. Com a retomada da religiosidade tradicional, os preceitos ortodoxos foram novamente trazidos à tona.

¹⁰ A divisão da sociedade em castas está detalhadamente explicada no capítulo II, na seção: Os estratos sociais e o hinduísmo

A nova ortodoxia não se isentou completamente de algumas características herdadas do jainismo e do budismo, ao passo que o vegetarianismo universal foi incorporado e a questão das castas foi “redefinida, dentro do estilo de vida ritualístico das seitas¹¹ hindus, cuja filiação é, em princípio, voluntária” (SILVEIRA, 2003, p. 271).

Concomitantemente ao declínio das duas grandes heterodoxias, há o florescimento de inúmeras vertentes hinduístas, que emergem dos mais distintos lugares espalhados pela Índia, cada qual com seus próprios líderes religiosos e com seus cultos centrados em diferentes deuses. É após a restauração da ortodoxia bramânica que há o aparecimento de Caitanya Mahaprabhu (1486 – 1533), um líder religioso e renunciante bengali que será de máxima importância para o desenvolvimento do Movimento Hare Krishna, sendo responsável por lançar suas principais bases.

Resumindo sinteticamente o percurso histórico descrito até aqui, tem-se que o vaishnavismo remete, portanto, suas raízes mais longínquas ao período da ortodoxia bramânica com influências da cultura védica, passando pelas turbulências do período heterodoxo e finalmente aparecendo remodelado a partir da restauração da ortodoxia.

Em sintonia com o que fala Mukherjee (1995), Caitanya é um dos grandes responsáveis pela popularização do culto a Krishna na Índia. Embora o vaishnavismo já existisse desde tempo remotos conforme visto, ele foi o motivador da revitalização dessa fé no período que compreende o final do século XV e início do século XVI. É justamente nessa época – equivalente ao período ao medieval europeu – que Krishna passa a ser identificado por seus seguidores como a *Suprema Personalidade* e reconhecido como a manifestação original do deus Vishnu.

Segundo o autor supracitado, o referido culto estava degenerado devido, dentre outros fatores, às tiranias sociais e às orgias tântricas. As pessoas estavam buscando um “desvio da ação para a emoção”, e Caitanya, por ter conseguido possibilitar isso, mediante seu fervor religioso e suas práticas, foi rapidamente identificado como um messias. De fato, mais do que um messias ou um profeta, Caitanya passou a ser reconhecido como uma encarnação dual da divindade em seus aspectos masculino e feminino: Krishna e Radha respectivamente. Esse reconhecimento é fundamental para os alicerces do vaishnavismo Gaudiya e para o Movimento Hare Krishna.

¹¹ O termo seita, nesse caso, refere-se às vertentes hinduístas que surgem mediante à restauração ortodoxa do hinduísmo. Para Weber (1987, p. 15): “una secta en el sentido sociológico de la palabra, es decir, una asociación exclusivista de virtuosos o de específicamente cualificados em términos religiosos, se recluta por admisión individual cuando se há comprobado la cualificación del pretendiente”.

Caitanya Mahaprabhu, como *revelação máxima dessa manifestação divina*, prega o yoga da devoção e o canto congregacional do mantra Hare Krishna¹² como formas de atingir a libertação (*moksa*) do ciclo de nascimentos e mortes (*samsara*) do mundo material, o que se constitui como objetivo maior dos devotos. É em torno dessas premissas que o Movimento Hare Krishna desenvolve suas práticas.

Dessa forma, além da prática diária do cantar dos santos nomes – que reproduz em algum nível a diferenciação simbólica entre os que já estão em consciência de Krishna e os que estão iniciando o processo¹³ – há forte ênfase na busca pela desvinculação com o modo de vida materialista, que é simultaneamente o meio e o fim a ser alcançado. Essa desvinculação não implica uma não-ação do indivíduo, mas sim uma ação desapegada. Os ensinamentos presentes no *Bhagavad Gita*, obra central para o Movimento, propõem uma ação desinteressada, sem apego aos consequentes frutos materiais e direcionada plenamente para o Senhor Supremo, Krishna.

Guerriero (1989) explicita que o *Bhagavad Gita* acaba por justificar todas as ações, incluindo as consideradas profanas. “Por não gozar dos seus frutos, ‘o homem transforma os seus atos em sacrifícios’, isto é: em dinamismos transpessoais que contribuem para manter a ordem cósmica” (ELIADE, 1983 *apud* GUERRIERO, 1989). O autor prossegue avaliando que a via de transformação das atividades profanas em rituais é possibilitada mediante o *yoga*, em especial por meio de *bhakti yoga*, o *yoga* da devoção.

No vaishnavismo *Gaudiya*, em concordância com Silveira (2003), a liberação e a autorrealização do indivíduo tornam-se superior ao ritualismo de casta. Dessa forma, cumpre mencionar que Caitanya, embora tenha reincorporado os valores ortodoxos da doutrina brahmânica – tais como a autoridade dos Vedas, a sucessão discipular, a sacralidade do sânscrito e a centralidade do brâmane – ele rompeu completamente com o sistema de castas, aceitando devotos de diferentes origens sociais e popularizando o culto.

É importante ressaltar que essa abertura religiosa não ocorreu sem que houvesse algumas forças contrárias de resistência, não somente por parte dos muçulmanos que por tanto tempo estiveram à frente do governo islâmico na Índia, mas principalmente por parte dos próprios hindus ortodoxos e seus brâmanes de casta. Eaton (1992) pontua que na visão dos brâmanes ortodoxos, o movimento de Caitanya provocava perturbações à ordem pública e o

¹² O cantar do maha-mantra: “Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare / Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare” constitui, de acordo com o vaishnavismo de Caitanya, a via de salvação nessa era de desavenças (*Kali Yuga*).

¹³ A prática de cantar os santos nomes e esse tipo de hierarquização citada podem ser melhor entendidas após o histórico, no tópico: **A prática de cantar os santos nomes.**

responsabilizavam por ter usurpado dos brâmanes de casta o monopólio sobre o uso dos mantras e os difundido pelas classes mais baixas, deslegitimando o seu poder sacramental.

Entretanto, foi justamente em virtude dessa autonomia frente ao sistema de castas que, ao superar as forças resistentes, fez com que o vaishnavismo *Gaudiya* conseguisse expandir suas fronteiras, se disseminando no ocidente e viabilizando a conversão de pessoas nascidas em outras confissões religiosas, o que anteriormente, no hinduísmo tradicional ortodoxo, seria impraticável.

Até aproximadamente o século XV, quando emergem os movimentos religiosos provenientes da restauração ortodoxa, não havia possibilidades de conversão ao hinduísmo (WEBER, 1987). Atualmente, de modo contrário, os movimentos pertencentes ao vaishnavismo *Gaudiya* espalhados pelo ocidente, como o Movimento Hare Krishna, são compostos em sua maioria por membros não nascidos em famílias hindus, que passaram por processos de conversão.

No que tange à institucionalização do Movimento Hare Krishna a partir de Caitanya, Adami (2013) observa que essa foi viável inicialmente graças à atuação dos seus seis discípulos mais próximos – conhecidos como os seis *goswamis*¹⁴ – que na posição de brâmanes de reconhecida erudição, escreveram inúmeros impressos com o fito de articular uma teologia própria adequada a esse movimento religioso. O referido autor acrescenta que até o início do século XX, a tradição vaishnava levada a cabo por Caitanya permaneceu centrada no leste indiano e na cidade de Vrindavana, até que um dos seguidores de Caitanya, denominado Bhaktisiddhanta Saraswati fundou uma ramificação do *Gaudiya* vaishnavismo: o *Gaudiya math*. Essa iniciativa facilitou a propagação dos ensinamentos de Caitanya por toda a Índia, chegando inclusive a enviar missionários para o ocidente.

Aqui entra em cena A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, mestre espiritual e discípulo do acima citado Bhaktisiddhanta Saraswati, que veio para o ocidente com o objetivo primordial de pregar a consciência de krishna, ampliando significativamente o número de conversos ao Movimento. Ele é responsável por registrar oficialmente a ISKCON, em 11 de julho de 1966¹⁵ no estado de Nova York, nos Estados Unidos, sendo consagrado como o fundador oficial do Movimento Hare Krishna no ocidente.

¹⁴ Os seis Goswamis são: os irmãos Rupa Goswami e Sanatana Goswami, Raghunatha Bhatta Goswami, Jiva Goswami, Gopala Bhatta Goswami e Raghunatha dasa Goswami.

¹⁵ Dados disponíveis em: http://iskcon.org/founder-acharya#.UgJ_ZNI3tj0 Acesso em: 09 jul. 2014.

Silveira (2000), em sua tese sobre o processo ritual do *harinama sankirtana*¹⁶, verificou que a vinda de *swamis* indianos para o ocidente, a exemplo de Prabhupada, obedece a um determinado padrão que de acordo com ele é estabelecido da seguinte forma:

(1) formação espiritual em território indiano. (2) estabelecimento formal na vida renunciada em território indiano. (3) Partida para o Ocidente em missão espiritual de pregação e conversão (4) aceitação dos discípulos, formação de comunidade de adeptos, estabelecimento de templos no Ocidente. (5) Retorno à Índia com o estabelecimento de comunidade de adeptos e templos em território indiano. (6) Trânsito entre a Índia e os países onde a missão foi estabelecida (*ibid.* p. 53).

Esse processo, em relação a Prabhupada, ocorreu no decorrer de doze anos, entre 1965 e 1977, nos quais ele peregrinou pelos países ocidentais em busca de difundir seus ensinamentos e angariar novos adeptos. Prabhupada foi recepcionado por indianos residentes nos Estados Unidos e posteriormente a esse contato inicial, ele saiu à procura de seu próprio espaço para pregação, quando inicia suas atividades de *kirtanas* e palestras, atraindo em especial a atenção dos jovens (*ibid.*).

As dinâmicas culturais da sociedade americana do pós-guerra, expressas no movimento da contracultura, tiveram forte influência na rápida propagação do Movimento Hare Krishna, facilitando a aquisição de adeptos, que eram inicialmente, em sua maioria, hippies. Nesse contexto, funcionou com um veículo de protesto contracultural organizado no contexto religioso, que se adequou ao perfil dos que rejeitavam a ordem até então estabelecida (*Cf. JUDAH, 1974*).

Daner (1976), em sua pesquisa etnográfica sobre o estilo de vida do devoto da ISKCON – realizada entre março de 1971 e junho de 1974 em Boston, Nova York, Londres e Amsterdã – acrescentou que o sucesso inicial do Movimento relaciona-se tanto com o desgosto massivo da juventude com os valores de sua geração de origem quanto com a crise de identidade que assola as sociedades contemporâneas. Sob sua ótica, os templos da ISKCON funcionavam como uma instituição total, nos termos de Goffman (1974), oferecendo uma identidade bem definida para os seus membros, que ao se converterem, abriam mão de todas as suas outras atividades.

Somado a esses fatores, é considerável também o carisma inerente ao líder religioso A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Ketola (2002), em sua dissertação de mestrado, desenvolve uma densa análise sobre Prabhupada como um líder carismático da ISKCON, determinante na visibilidade conquistada pelo movimento no Ocidente. Raramente indisposto,

¹⁶ O cantar congregacional dos nomes de Krishna.

evocava percepções de juventude e até de infantilidade, pela inocência e espontaneidade que demonstrava a seus observadores atônitos, ao mesmo tempo em que com sua natural autoridade, conseguia facilmente manipular suas audiências (Cf. KETOLA, *ibid*).

Prabhupada, com o intuito de difundir os preceitos vaishnavas para o maior número de pessoas quanto possível, implementa algumas adaptações em relação à tradição hindu. De acordo com Guerriero (1989), a primeira e mais significativa adaptação realizada foi a de que discípulos fossem iniciados à distância, mantendo contato com o *Guru* somente por meio de livros, o que quebrou a tradição hindu segundo a qual os discípulos – quando na etapa de vida em que são *bramacharys*, estudantes castos – deveriam habitar a mesma casa que o mestre espiritual.

Na visão de Guerriero (*ibid.* p. 73), tal ruptura relaciona-se não apenas com a forma de transmissão de sabedoria, mas modifica também o conteúdo do conhecimento passado, na medida em que Prabhupada realiza a adaptação dos versos traduzindo-os e interpretando-os “ao seu modo, não se tratando, portanto, de nenhum guardião da cultura védica, mas sim de alguém que para vender seu produto no ocidente, teve que adaptá-lo às exigências do mercado”.

1.1.2 Crenças e práticas fundamentais

Apresentado o histórico que situa o nosso objeto de estudo e esclarece de que forma foi possível sua vinda do oriente ao ocidente, seguimos com a apresentação das suas principais crenças e práticas, fundamental para uma maior compreensão sobre o Movimento Hare Krishna.

Os Vedas sob a ótica da ISKCON e a cosmovisão hinduísta acerca do tempo

Para os devotos de Krishna, bem como para os seguidores de outras vertentes religiosas do hinduísmo, há outros textos que são considerados védicos além dos quatro vedas já mencionados.

Prabhupada (2013, pp. 29-37), disserta que a raiz verbal sânscrita de *veda* significa *conhecimento*. Os princípios védicos são, portanto, aceitos como verdades axiomáticas para os que neles creem. Ele relata que, em princípio, havia apenas um veda e não havia necessidade de lê-lo, “pois as pessoas daquela era possuíam inteligência e memória aguçada, compreendendo-o mesmo após o mestre espiritual recitá-lo somente uma única vez” (*ibid.* p. 26).

Com base nos conhecimentos védicos, a cosmologia hinduísta acerca do tempo explica que há um eterno ciclo universal, o qual compreende a alternância de quatro grandes eras (*yugas*): *Satya*, *Treta*, *Dwapara* e *Kali*, cada uma com duração e características específicas¹⁷. As eras iniciais evidenciam períodos prósperos de grande espiritualidade que vão degradando-se até atingir a última era e reiniciar o ciclo.

De acordo com esse sistema, a era atual é a *Kali Yuga*, designada como um período de vícios, conflitos e degradação. Para as pessoas desta era, Prabhupada (*ibid.*) afirma que Vyasadeva, há cinco mil anos, escreveu os Vedas, “por saber que com o decorrer do tempo as pessoas teriam vida curta e memória pouco aguçada”:

Foi em virtude disso que passou a ensinar o conhecimento védico sob a forma escrita. Ele (Vyasadeva) dividiu os Vedas em quatro: *Rg*, *Sama*, *Atharva* e *Yajur*. Então deixou-os a cargo de diferentes discípulos e pensou na classe de seres menos inteligentes – sudra e dvija-bandhu. Dvija-bandhu refere-se àqueles que nascem em família elevada, mas não têm a devida qualificação. Um homem que nasce em família de brahmanas, mas não tem qualificação bramânica, chama-se dvija-bandhu. Para essas pessoas Vyasadeva compilou o *Mahabharata*, chamado a História da Índia, e os dezoito *Puranas*. Compõe a literatura védica os *Puranas*, o *Mahabharata*, os quatro Vedas em si e as Upanishads (...) Por fim, na obra chamada Vedanta-sutra, Vyasadeva resumiu para os eruditos e filósofos todo o conhecimento védico. O Vedanta-sutra é a palavra final dos Vedas. (PRABHUPADA, *ibid.*, p. 35)

O trecho acima descreve quais são os conhecimentos considerados védicos para os seguidores de Prabhupada no Movimento Hare Krishna. Inserido em um desses textos – especificamente no épico *MahaBharata* – está o *Bhagavad Gita*, uma das obras mais importantes e influentes para os devotos de Krishna, por reunir seus princípios norteadores, propondo uma ação desinteressada, sem apego aos consequentes frutos materiais. Nessa obra, Krishna aparece como um dos personagens na batalha de *Kuruksetra* e revela-se como a divindade suprema encarnada, o conhecedor dos Vedas, o conhecimento último.

Em razão dessas circunstâncias, Prabhupada (2013), em outro momento, enfatiza que o movimento da consciência de Krishna é orientado pelos princípios védicos. Percebe-se em sua fala uma nítida preocupação em legitimar os ensinamentos do Movimento Hare Krishna, procurando evidenciar a ligação entre suas pregações e os princípios védicos já consagrados.

A trimurti hindu e a importância do deus Vishnu

¹⁷ Duração de cada era: Satya Yuga (1.728.000 anos), Treta Yuga (1.296.000 anos), Dwapara Yuga (864.000 anos), Kali Yuga (432.000 anos). A soma dessas eras equivale a 4.320.000 anos e equivale, na mitologia hindu, a um dia de vida do Deus Brahma, que vive cem anos.

O vaishnavismo caracteriza-se pela adoração ao deus Vishnu em suas muitas formas. No panteão do hinduísmo, Vishnu é um dos deuses mais citados e reconhecidos. Juntamente com Brahma e Shiva, ele forma a trimurti que dá sentido à concepção hinduísta do eterno ciclo do universo, no qual Brahma é o criador, Vishnu o mantenedor e Shiva o destruidor. Essas três principais divindades são denominadas de *guna-avatars*, ou seja, controladores dos modos da natureza (*gunas*). De acordo com as escrituras sagradas do hinduísmo, são três os modos da natureza que permeiam tudo que há no universo: o modo da paixão (*rajas*) que está atrelado ao dinamismo e relaciona-se ao deus Brahma; o modo da bondade (*sattva*) que remete a noções de equilíbrio, ordem e pureza, controlado pelo deus Vishnu; e por fim o modo da ignorância (*tamas*) que refere-se tanto à tendência à inércia e à letargia quanto a estados caóticos e destrutivos, sendo o modo correlacionado ao deus Shiva.

Sob a ótica hindu, os modos da natureza e a sua ligação com Brahma, Vishnu e Shiva não têm o intuito de atribuir-lhes valores maniqueístas de bem e de mal, posto que todos provêm de uma natureza divina e são complementares. A destruição perpetrada por Shiva é, nessa linha de raciocínio, tão importante quanto a criação, sendo-lhe indispensável, pois é o que possibilita a renovação. Todavia, para os vaishnavas, Vishnu é o Senhor Supremo (*Bhagavan*), fonte de todas as outras encarnações divinas e não deve ser comparado a nenhuma outra personalidade. Segundo o manual vaishnava (2013, p. 21), é considerado uma das dez ofensas ao santo nome de Vishnu:

Considerar que os nomes dos semideuses, tais como o Senhor Shiva e o Senhor Brahma, estão a altura ou são independentes do nome do Senhor Vishnu”. Essa afirmação é constantemente lembrada e repetida durante as cerimônias que reúnem os devotos de Krishna.

Enquanto todos os vaishnavas concordam que o Senhor Supremo é Vishnu em qualquer uma de suas inúmeras formas, Gupta (2007) deixa claro que os vaishnavas seguidores de Caitanya direcionam sua devoção particularmente a Krishna.

Para eles, a preeminência de Deus não está necessariamente em sua majestade, opulência ou poder. “A divindade suprema é acima de tudo o senhor da doçura em tons de azul, o vaqueirinho que encanta a seus amigos e familiares com palavras doces e ao som de sua flauta” (GUPTA, 2007, p. 5). Krishna seria o próprio criador de todos os universos e a fonte de todas as divindades. No entanto, sua ocupação principal é a tarefa de apreciar as relações de reciprocidade amorosa com os seus devotos.

Radha, a amada de Krishna

Na abrangente literatura indiana, muitos são os poemas dedicados aos passatempos amorosos que descrevem extensamente a relação entre Krishna e Radha. Ramm-bonwitt (1987) avalia que as seitas Krishnaístas estão intimamente ligadas a essa relação amorosa e que em seu misticismo erótico, o amor a Deus é interpretado como uma intensa experiência sentimental de unidade, completamente ligada à expressão desse amor em cada ato da vida. A autora observa que a união entre Krishna e Radha atua personificando uma “condição divina” que similarmente a *performances (lila)* que levam à redescoberta da espontaneidade primordial (*Sahaja*). Essa espontaneidade primordial aparece constantemente nos cantos de amor indianos e simboliza uma atividade da alma que só ocorre supondo a existência de liberdade e independência interior, na qual há um amor livre de ego.

Os vaishnavas Gaudiya enxergam Radha como o amor infinito formado pelo ser de Krishna, sendo sua energia suprema de prazer. Gupta (2007) argumenta que Krishna possuiria infinitas energias (*shaktis*) que criam e permeiam tudo o que existe. Ele expõe que Krishna e suas energias são ao mesmo tempo um e diferentes, em uma relação na qual as energias de Krishna coexistem com ele e simultaneamente são dependentes e controladas por ele. Krishna e Radha seriam, então, manifestações de uma única realidade absoluta. Essa conjuntura demonstra a conexão do tantrismo com as concepções subjacentes ao Movimento Hare Krishna. Nas palavras de Ramm-bonwitt (1987, p. 22): “Mostra-se aqui a influência do tantrismo, que conclui daí que o ser humano possui em seu próprio corpo tanto o masculino quanto o feminino”.

A prática de cantar os santos nomes

Nos templos do Movimento Hare Krishna, em especial de manhã cedo, podem-se visualizar devotos andando de um lado para o outro ou senão sentados, entoando - geralmente em voz baixa ou silenciosamente - o mantra Hare Krishna. As repetições são contadas em uma espécie de rosário (*japa-mala*) que possui 108 contas, comprometendo-se os iniciados a completá-lo 16 vezes diariamente, o que totaliza 1728 repetições diárias do mantra. Esse número foi estipulado por Prabhupada na ocasião de sua vinda para o ocidente.

Em vários outros momentos o mantra também é cantado em conjunto, livre de contagens, no templo ou pelas ruas, no chamado *Harinama Sankirtana* - o cantar congregacional dos nomes de Krishna. Mergulhados em êxtase religioso coletivo, os devotos cantam e dançam energicamente. No *Padyavali* (RUPA, 2008, p.38), uma antologia de versos

devocionais compilados por *Sri Rupa Goswami* – um dos principais discípulos de Caytania – há a seguinte afirmação vinda da fala de um devoto: “As pessoas ‘faladoras’ vão nos repreender, não é? Mas, não nos importamos. Vamos beber o licor do amor do Senhor Hari. Nós ficaremos completamente embriagados, rolaremos pelo chão e dançaremos em êxtase¹⁸”.

No caso do movimento religioso de Caytania, busca-se atingir o êxtase por meio do cantar dos *nomes santos*. A atualização do êxtase é, no seio do Movimento Hare Krishna, como bem observaram Guerriero (1989, p. 38) e Silveira (2000 p.9), uma prática “diária, permanente e compulsória que revitaliza-se dialeticamente dentro da ‘espontaneidade’ que a sua rotinização propõe”.

Chandramukha Swami (2007, pp.5-10), mestre espiritual da ISKCON, expõe que inicialmente uma pessoa canta no estágio *namaparadha*, quando o *santo nome* é pronunciado de forma ofensiva, pois em função “da pessoa não compreender a identidade espiritual do santo nome, ela não consegue fixar sua mente no som espiritual e está impregnada de muitos maus hábitos. Assim, ela não leva a sério sua vida espiritual, pois seu interesse maior é o gozo dos sentidos”

No estágio intermediário, chamado *nama-bhasa*, espera-se que o indivíduo já tenha despertado o desinteresse pelo modo de vida materialista, e na busca por felicidade espiritual, são feitos votos de cantar um número fixo do *maha-mantra*.

No último e mais elevado estágio – denominado de *suddha-nama* – é dito que com a prática intensa, o devoto passa a perceber que o cantar dos santos nomes é a solução para todos os problemas e com a mente fixa na vibração sonora do *maha-mantra*, “ele não perde mais seu precioso tempo com ‘necessidades desnecessárias’ da vida material (*ibid.* p. 6).

É pertinente observar que a prática de cantar os santos nomes, a mais importante de todas dentro do Movimento Hare Krishna, de maneira subjetiva ou não, hierarquiza e distingue os indivíduos na escalada para alcançar a consciência de Krishna. Os neófitos ocupam a menos elevada das posições, por ainda estarem “contaminados” em suas práticas de egoísmo, sendo seu canto visto como uma “ofensa”.

Para que seja considerado realmente efetivo, o mantra deve ser recebido pelo devoto de um mestre espiritual fidedigno, ou seja um mestre que pertença à sucessão discipular que se acredita provir inicialmente do próprio Krishna. Prabhupada (2013b, p. 21) ratifica metaforicamente que “a existência material pode comparar-se a um vasto oceano de nascimentos e mortes. A forma humana de vida é comparável a um barco capaz de cruzar esse

¹⁸ Tradução livre.

oceano e o mestre espiritual é o capitão”. O Guru, ou mestre espiritual, possui uma localização central no sistema de posições da ISKCON. Sua figura denota a disciplina e o senso de obediência, de forma que o devoto é estimulado a levar em alta consideração as orientações dadas por ele. É visível também que a legitimação da eficácia do mantra tende a vincular o devoto ainda mais à instituição, já que é necessário a intermediação de um mestre espiritual oficial, reconhecido e institucionalizado.

1.3 - Inserção do Movimento Hare Krishna no Brasil e o seu florescimento em Campina Grande –PB

O pluralismo religioso notadamente marca o contexto atual da realidade social brasileira. Esse pluralismo é evidenciado pelo aumento significativo das alternativas religiosas nas últimas décadas. Em comunhão com o pensamento de Pierucci (2013), percebe-se no Brasil a ascensão de um regime desregulamentado e de livre concorrência entre as mais diferentes formas de expressão religiosa. Embora seja uma concorrência evidentemente imperfeita e assimétrica, isso não impede o afloramento de inúmeros empreendimentos religiosos, nascidos aqui ou advindos de outras partes do mundo, como é o caso do Movimento Hare Krishna.

Um dos relevantes fatores que favoreceram a inserção do Movimento Hare Krishna no Brasil é a perceptível inclinação ao misticismo que se faz presente em seu campo religioso (Cf. CAES, 2006). A experiência religiosa que permeia o Brasil foi e continua sendo bastante influenciada por uma espiritualidade de caráter imagético repleta de narrativas míticas que formam um conjunto de cosmovisões orientadas em grande medida pela espontaneidade (RIBEIRO, 2013).

Dessa forma, apresentando uma matriz religiosa bastante diversa, transpassada por elementos mágicos, resultado de uma múltipla associação entre religiões indígenas, africanas e provenientes do catolicismo ibérico (Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003), o Brasil forneceu um terreno fértil para o desenvolvimento de uma miríade de tradições religiosas. Sobre esse aspecto, Usarki (2013) enfatiza que a imigração asiática, somada ao interesse pela espiritualidade alternativa em meio à efervescência da contracultura nos anos de 1960 e 1970, bem como as atividades de *lamas*, *gurus*, *mestres* e líderes missionários de correntes religiosas oriundas do sul, sudeste ou oeste da Ásia contribuíram, no decorrer do século XX e início do século XXI, para a introdução de religiões de origem oriental no campo religioso brasileiro.

É em virtude desse cenário acima descrito que a ISKCON pôde estabelecer-se no Brasil e permanecer até hoje, mais de quatro décadas depois, como uma sólida instituição religiosa não vinculada a grupos étnicos¹⁹, tendo fundado um Instituto de educação vaishnava, diversos templos, comunidades rurais, fazendas retiro, ecovilas e centros culturais urbanos distribuídos em praticamente todos os estados, de norte a sul do país.

Em relação à sua trajetória histórica e à sua consolidação no Brasil, Guerriero (2001), identifica três distintos períodos: o primeiro momento, de 1974 a 1977, é caracterizado pela existência de alguns grupos isolados de devotos que trouxeram dos Estados Unidos e da Europa um pouco do legado literário deixado por Prabhupada.

Nessa época, era possível perceber a formação de pequenas comunidades nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador, mas não havia templos e a presença dos devotos ainda causava espanto na sociedade mais ampla.

O segundo período é o mais próspero e desenvolve-se entre 1977 até o início da década de 1990. Foi um momento de institucionalização e crescimento, em que vários templos foram construídos e por meio de um marketing agressivo os devotos se fizeram aparecer nas mídias. A sociedade em geral já mostrava-se mais aberta para ouvir o que os devotos tinham a dizer, a pregação era alicerçada na venda dos livros escritos por Prabhupada e o crescimento editorial propiciou uma significativa arrecadação de recursos que subsidiava a manutenção dos templos e auxiliava na expansão do Movimento.

O terceiro e último período é verificado após a década de 1990, sobre o qual Guerriero (*ibid.*) argumenta ser o momento da *consolidação*, em que o Movimento deixa de ser revolucionário e inovador, tornando-se apenas mais uma religião dentre as várias disponíveis na sociedade brasileira, adquirindo as características próprias de uma instituição religiosa.

Por sua vez, no que diz respeito ao desenvolvimento da ISKCON em Campina Grande-PB, não há registros escritos que sistematizem sua história. Posto que até então nenhum estudo acadêmico foi elaborado sobre o tema, a presente pesquisa torna-se pioneira. Não havendo fontes escritas específicas, recorreu-se ao método qualitativo de história oral para angariar as informações necessárias, tendo sido entrevistados, por meio de entrevistas semiestruturadas, 3 devotos antigos que participaram do despertar do Movimento Hare Krishna em Campina Grande.

¹⁹ A ISCKON não é vinculada a nenhuma etnia, inclusive porque no Brasil nunca houve uma expressiva imigração indiana. (GUERRIERO, 2001).

Envolvidos e encantados por uma canção, é esse o sentimento descrito pelos devotos entrevistados ao rememorem a primeira vez em que escutaram a entoação do mantra Hare Krishna. Essa experiência de primeiro contato aconteceu no final da década de 1970, quando alguns membros da ISKCON passaram por Campina Grande e despertaram simultaneamente *espanto, curiosidade e interesse* por parte de alguns jovens, que posteriormente se tornariam devotos.

A partir da década de 1980, um pequeno grupo de interessados em conhecer mais os ensinamentos e fazer parte do Movimento Hare começou a reunir-se. O grupo ganhou a simpatia das famílias indianas que residiam na cidade, ao passo que essas deram certo apoio, cedendo inclusive alguns espaços físicos para o embrionário núcleo Hare Krishna que estava se desenvolvendo.

De todo modo, até que se consolidasse, as reuniões mudaram, no mínimo, quatro vezes de endereço. Desde uma sala de hotel, cedida pelo dono de nacionalidade indiana, até um espaço no restaurante de um devoto já estabelecido há mais tempo, que veio de Caruaru –PE, juntamente com outros devotos, com o intuito de dar maior suporte ao grupo, auxiliando na compreensão da literatura, ensinando sobre as práticas rituais etc.

A partir de meados da década de 1990, o Movimento Hare Krishna em Campina Grande passa a ganhar mais visibilidade, graças ao *Encontro da Nova Consciência*, através do qual pode ser visto nas mídias e expor suas concepções no espaço público da cidade. Os devotos intensificam suas abordagens nas ruas, vendendo livros de Prabhupada, cantando e dançando em louvores a Krishna.

Na década de 1990, o Movimento Hare Krishna já disponibilizava uma programação devocional semanal aberta ao público, todos os sábados. Todavia, ainda não havia um templo. Nesse sentido, estava progredindo de maneira diferente do que era visto em todas as outras cidades em que o padrão era um grupo de jovens monges, com roupas e cortes de cabelo típicos do vaishnavismo na Índia, que residiam em comunidades rurais ou templos urbanos.

Em 1997 é criado o projeto “Campina Durma Sem Fome”, mediante o qual é feita a distribuição gratuita, de segunda a sexta-feira, de alimento lactovegetariano para as camadas menos favorecidas da população. O alimento é chamado de *prasada* – “misericórdia do Senhor” - por ser preparado cumprindo determinados rituais devocionais, sendo oferecido primeiramente ao “Senhor Supremo, Krishna” para que se torne, na visão dos devotos, um alimento espiritual e abençoado. Esse projeto é vinculado a um programa maior da ISKCON denominado *Food for life* e funciona até os dias atuais.

Apenas recentemente, depois do início dos anos 2000, é que foi instalado em Campina Grande um templo, com deidades tradicionais ao subcampo dos Hare Krishna, e programação devocional diária. A partir de então, as famílias de devotos começaram a residir no mesmo complexo em que se situa o templo, no condomínio *Naimisharanya*.

Finalizando este capítulo, cabe destacar que depois de estabelecido, o Movimento Hare Krishna em Campina Grande tornou-se um polo referencial de atividades da ISKCON em âmbito nacional e internacional, em virtude do Instituto Jaladuta. Esse é um projeto de educação vaishnava, com aulas voltadas para jovens e adultos e com duração anual de oito meses. No curso é trabalhada a literatura clássica do gênero devocional da Índia, por meio de 4 obras de grande importância para o Movimento, quais sejam: o *Bhagavad Gita*, o *Sri Isopanisad*, o *Néctar da devoção* e o *Néctar da instrução*. Por esse ser um projeto único em toda a América, atrai estudantes e devotos de diferentes países, todos os anos. Os estudantes ficam internos no Instituto no decorrer do curso, passando por um período contínuo de disciplinarização física, mental e espiritual que será discutida no terceiro capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO II

A ANÁLISE WEBERIANA SOBRE A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE E A REVISÃO DO CAMPO CONCEITUAL SOCIOANTROPOLÓGICO SOBRE A CONVERSÃO

As camadas positivamente privilegiadas dos pontos de vista social e econômico dificilmente sentem por si a necessidade de salvação. Antes, passam à religião o papel de ‘legitimar’ seu modo de viver e a situação em que vivem (WEBER, 2012, p. 334).

Neste capítulo – objetivando expor o quadro teórico que alicerça as discussões sobre os dados empíricos da pesquisa – apresentamos as teorizações de Weber tanto no que concerne à sua hipótese sobre afinidades eletivas entre os estratos sociais e as suas escolhas entre modelos de religiosidade disponíveis, quanto no que se refere ao seu pensamento acerca das repercussões da afiliação religiosa na vida prática dos sujeitos – o que abarca os debates sobre a conversão. Nesse ínterim, apresentamos também uma revisão da literatura socioantropológica sobre o conceito de conversão religiosa.

2.1 A estratificação social e a afiliação religiosa sob o olhar de Weber

Em seu legado sociológico acerca do fenômeno religioso, Max Weber trouxe à tona uma vastidão de temas que explicitam a conexão entre as interpretações religiosas do mundo e a vida social prática dos indivíduos, em suas diversas esferas. Sob sua ótica, a religião orienta as experiências dos indivíduos e está sobremaneira vinculada às ações cotidianas (WEBER, 2012), sendo para ele importante observar a relação entre as diferentes camadas sociais e os tipos de confissão religiosa.

Definir o conceito de religião – a exemplo do esforço empreendido por Durkheim em “As formas elementares da vida religiosa” – não constitui o foco da análise weberiana. Em outra direção e com base em sua metodologia compreensiva – que intenciona compreender interpretativamente a ação social²⁰ e explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos –

²⁰ A ação social designada como a conduta humana movida pela racionalidade dos sujeitos com relação ao comportamento dos outros, requer por parte do agente algum nível de racionalidade, incluindo aquelas que são definidas vulgarmente como irracionais, podendo ser agrupadas em quatro tipos ideais especificados por Weber: ação social racional com relação a fins, ação social racional com relação a valores, ação social afetiva e ação social tradicional (WEBER, 2012).

Weber buscou entender as instituições religiosas em suas condições e repercussões de determinado tipo de ação comunitária, o qual a seu ver só pode ser alcançado a partir das vivências e fins subjetivos dos indivíduos. Nesse âmbito, a religião figura como uma ‘ação comunitária’ que atua sobre a ação dos indivíduos e é direcionada pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo (*ibid.*), enfocando o seu caráter congregacional, que dispõe de um conjunto de parâmetros compartilhados pelos que pertencem a dada comunidade.

A estruturação de sua análise gira em torno dos cinco sistemas religiosos que lograram congregar à sua volta multidões de seguidores e foram denominados de ‘religiões mundiais’, quais sejam: o confucionismo, o hinduísmo, o budismo, o cristianismo e o islamismo – acrescenta-se tangencialmente o judaísmo, por acreditar que esse fornece as condições históricas basilares para a compreensão do cristianismo e do islamismo (*ibid.* 2002).

Weber trata das especificidades dessas religiões e de seus níveis de influência na vida prática, investigando, primordialmente, a incidência do processo de racionalização sobre suas cosmovisões. Segundo seu pensamento, a racionalização sociocultural do ocidente é um caminho sem volta, um fenômeno irreversível que se revela no campo religioso por meio do ‘*Entzauberung der Welt*’ – ‘desencantamento do mundo’. Esse sintagma é um dos pontos chave de sua sociologia da religião e refere-se ao milenar processo de gradual descenso da magia no mundo ocidental, que tem início com as profecias do judaísmo antigo – que rejeitava todo e qualquer meio mágico como via de salvação – e alcança seu ápice no protestantismo ascético (PIERUCCI, 2003).

Em razão da ênfase dada aos processos de desmágicização e de racionalização em seu corpo doutrinal, o protestantismo ascético em sua matriz calvinista é visto como o fomentador de um ambiente propício para o desenvolvimento inicial do capitalismo, ao colocar a ‘ética econômica’ em presença da cosmovisão da matriz religiosa mencionada. A ética calvinista se referiria a certos impulsos práticos de ação que estão inseridos nos contextos pragmático e psicológico dessa vertente do protestantismo reformista, sendo considerada por Weber como um dos determinantes da ética econômica capitalista (WEBER, 2002). A perspectiva weberiana percebe a margem de autonomia do campo econômico e também do campo religioso (MARTELLI, 1995), mas estabelece um quadro de ligação entre crença religiosa, conduta de vida e ação econômica.

Essa abordagem é evidenciada em *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo* (WEBER, 2004), em que a tradição protestante puritana – responsável por divinizar o trabalho e exaltar o senso de dever e disciplina em um contexto intramundano – é apontada como o

enraizamento moral e simbólico da cultura capitalista cujo desenvolvimento foi fortemente notável no final do século XIX, nos países de maioria protestante. Indo na contramão da ‘fuga contemplativa do mundo’ como caminho para a salvação, o protestantismo ascético buscou o ‘domínio do mundo’, com o intuito de racionalizá-lo eticamente *de acordo com os mandamentos de Deus*. Tal pragmatismo religioso racional teve influência prática e ideológica no modo de ver e de viver dos indivíduos imersos nesse conjuntura. A acumulação de capital e a riqueza, por exemplo, que por tanto tempo foram desprezadas e vistas de forma negativa nas prédicas católicas, sob a égide do calvinismo passam a ser consideradas um sinal de *graça divina e de predestinação* ao céu.

Com base na linha de raciocínio exposta, Weber (2004, 2012) conclui que os protestantes, em sua matriz calvinista, com sua forma de religiosidade/ético marcada pelo rigor e disciplina, mostram inclinação específica para o racionalismo econômico – externando assim já parte da sua reflexão sobre afinidades eletivas entre religião e as esferas sociais e econômicas.

Ainda em referência à obra supracitada, há um capítulo de especial destaque para o prosseguimento de sua reflexão e para nossa análise, intitulado “Confissão religiosa e estratificação social”. Nele são articuladas essas duas variáveis em função da associação entre determinadas camadas sociais e afiliação religiosa ao protestantismo. Voltado para o universo alemão de sua época e instrumentalizando estatísticas ocupacionais do país, Weber (2004) ressalta que o perfil dos adeptos ao protestantismo remete-se substancialmente às camadas superiores da mão de obra qualificada, da burguesia empresarial e do pessoal de mais alta qualificação técnica – o que estaria atrelado, dentre outros inúmeros fatores, ao tipo técnico de educação proferida pelos países protestantes em oposição à educação humanística. De acordo com o autor, a aproximação entre essas camadas da sociedade e essa específica confissão religiosa foi percebida não só no leste da Alemanha, mas também nas estatísticas de vários outros países com similar desenvolvimento capitalista.

Decorre dessas observações e inferências a tese weberiana de que as condições de existência e as orientações de vida dos indivíduos lhes sugere a adesão, ou ao menos a inclinação a determinada crença religiosa. Como uma via de mão dupla, a religião a que uma dada camada da sociedade com características disposicionais semelhantes aproxima-se também influencia e molda a vida dos adeptos em sintonia com o modelo de ética que lhes imputa. Entretanto, é oportuno salientar que o fato de certos estratos sociais – com condições

de existência e orientações de vida similares – aproximarem-se de confissões religiosas específicas não significa dizer que haja uma condicionalidade inequívoca (*ibid.*).

Ao longo de suas obras são notáveis os exemplos dessa teoria, que tem aspecto ainda germinal em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, atingindo maior abrangência e solidez posteriormente em seus ensaios em que focaliza as religiões universais, nos quais são identificadas para cada uma delas as camadas cujo estilo de vida foram predominantemente decisivos.

No volume 1 de *Economia e Sociedade* há uma complexa síntese sobre sua sociologia da religião e sobretudo nas seções intituladas *Estamentos, classes e religião* e *O problema da Teodiceia* é possível identificar claras passagens que ilustram a tese em questão. Antes de nos determos propriamente às explicações e aos modelos elucidativos contidos nessas seções, convém expor algumas considerações sobre como é concebido o tema da estratificação social pelas lentes de Weber e quais significados ele atribui às categorias de ‘estamentos’ e ‘classes’.

O estudo sociológico da estratificação social designa, em grande medida, a preocupação em compreender os sistemas de posicionamento dos indivíduos na sociedade e os mecanismos que engendram as distinções sociais entre eles. A maneira pela qual os indivíduos organizam-se socialmente demanda o entendimento mútuo da coerência do modelo de estratificação vigente e requer que o sentido dos seus princípios seja comungado pela coletividade envolta em tal arranjo estrutural, legitimando a hierarquia nele vigente (LEMOS, 2012).

Em concordância com Weber (2002), a problematização em volta dos esquemas de estratificação social está intrinsecamente relacionada à noção de poder, sendo os ‘estamentos’, e ‘classes’, categorias típico-ideais, fenômenos resultantes da sua distribuição dentro de uma dada comunidade²¹. Segundo Weber (2004), o poder pode ser entendido, de forma geral, como “a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua vontade própria numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação” (*ibid.* p.126). Aqui é válido dizer que o poder não é condicionado apenas economicamente, sendo também traduzido socialmente em termos de prestígio e honras sociais.

²¹ A construção dos “tipos ideais” está aliada consideravelmente ao pensamento de Weber sobre a realidade, que ao dialogar e receber influências das definições filosóficas de Nietzsche e de Kant, presume ser a realidade infinita, sendo possível apreender apenas fragmentos de sua abrangência. Com isso, considera imprescindível a elaboração de um instrumento de análise que oriente o recorte da pesquisa. O ‘tipo ideal’ cumpre essa função e atua como uma construção teórica abstrata que não implica um modelo a ser alcançado, mas sim um instrumento comparativo de análise, útil para a compreensão de uma determinada realidade, que pode aproximar-se com maior ou menor intensidade do tipo puro idealizado (NOBRE, 2004; SAINT-PIERRE, 1994).

A sociedade estamental caracterizar-se-ia efetivamente pelos grupos de *status*, determinados por uma estimativa específica da honraria associada a determinada posição social. A honra estamental geralmente é expressa por um estilo de vida específico que é esperado por todos os que desejam pertencer ao um determinado círculo. Atinente aos estamentos está um conjunto de direitos e deveres que fundamenta as hierarquias, na medida em que as distinções são preservadas por leis ou convenções que asseguram aos grupos certos privilégios e monopólios.

A estratificação em estamentos conecta-se com a monopolização de bens materiais e ideais. Além da honra estamental específica, que se baseia na distância e na exclusividade, é possível constatar vários tipos de monopólios: “As preferências honoríficas podem consistir no privilégio de usar roupas especiais, comer pratos especiais que são tabu para os outros, portar armas *etc.*” (WEBER, 2002, p. 133).

Em suma, a ordem estamental representa a estratificação por meio de “honras” e estilos de vida peculiares aos estamentos como tais. No seio da sociedade estamental, mesmo que de forma reduzida, há algum nível de mobilidade social, diferentemente do sistema hermético das castas – que será detalhado no próximo tópico deste capítulo.

No que diz respeito às ‘classes’, representam, em termos weberianos, em última instância qualquer grupo de pessoas que compartilhem, em suas oportunidades de vida, de um componente causal específico. Esse componente é constituído pelos interesses econômicos da posse de bens e das oportunidades de renda e é representado sob as condições de mercado de produtos ou mercado de trabalho. Esses requisitos em conjunto geram uma mesma ‘situação de classe’ que é descrita como:

(...) a oportunidade típica de uma oferta de bens, de condições de vida exteriores e experiências pessoais de vida, e na medida em que essa oportunidade é determinada pelo volume e tipo de poder, ou falta deles, de dispor de bens ou habilidades em benefício de renda de uma determinada ordem econômica. A palavra classe refere-se a qualquer grupo de pessoas que se encontram na mesma situação de classe. (WEBER, 2002, p. 127)

Segundo Florestan Fernandes (1971), a definição de classe aplicada por Weber é demasiado ampla. Contudo, a sua caracterização em relação a ‘situação de classe’ simbolizou um verdadeiro marco na história da sociologia, ao depositar a ênfase na significação da existência do mercado e da posição ocupada no mercado, em termos de valorização socioeconômica de bens e trabalho.

Delineados os conceitos de ‘estamentos’ e ‘classes’ no contexto da estratificação social, retomemos à suas ligações com a esfera da religião. Para teorizar sobre as afinidades

entre a estratificação social e a afiliação religiosa, Weber parte da ideia de que os estamentos e classes normatizam regras que se refletem em estilos de vida específicos. Assim, indivíduos em mesma situação de classe ou do mesmo estamento, experimentam componentes causais em termos de prestígio ou de mercado, tendendo a desenvolver hábitos sociais análogos, inclusive no âmbito religioso (WEBER, 2004).

As representações sociais, inerentes à ação, nos termos weberianos, em alguma medida influenciam a forma como os grupos sociais se apropriam da religião, construindo sentidos para o que fazem de modo a atender a necessidades práticas e simbólicas. As necessidades dos indivíduos os atraem para as propostas religiosas, ao mesmo tempo em que as teologias e concepções das religiões se traduzem em regulamentos de vida, sistemas éticos, catalisando os indivíduos para determinadas práticas. As imagens de mundo religiosas condicionam a construção de sentido para as ações, de maneira a acomodar ou permitir a contestação dos grupos e classes no tipo de vida que levam e que lhes parece ser ideal reproduzir ou modificar (GIGANTE, 2013).

Na já referida seção sobre “Estamentos, classes e religião” contida em “Economia e Sociedade” (2012), Weber apresenta ilustrações da relação entre estratos sociais e afiliação religiosa, iniciando sua exposição partindo das camadas camponesas. Observando a ligação dos camponeses com a natureza, dependendo sua atividade da força física, sendo economicamente poucos propensos à racionalização, afirma que muito raramente eles tenham originado ou sido portadores de algum tipo de religiosidade não-mágica. “Em regra, a camada camponesa permanece fixada na magia meteorológica e na magia animista ou no ritualismo” (*ibid.* p. 322).

Para Weber (*ibid.*), as características específicas do cristianismo como uma religião de ética de salvação, bem como de devoção pessoal, encontra maior espaço de desenvolvimento nas cidades, em oposição ao sentido ritualista, mágico ou formalista favorecido pelos poderes feudais. Considerando as classes urbanas dos locais em que o cristianismo desenvolveu-se, houve as que – de acordo com suas condições de existência – se aproximaram mais de uma vertente cristã do que de outra.

No tocante à nobreza guerreira, ele afirma que somente de forma muito excepcional essa camada seria portadora originária de uma religiosidade ético-racional. Em razão do seu modo de viver, o guerreiro não teria afinidades eletivas com a ideia de uma providência bondosa, muito menos com as exigências éticas de um deus supramundano, na medida em que as noções de pecado, redenção e humildade não só estão apartadas do sentimento de

dignidade dessa camada, mas também a ofenderiam. Entretanto, percebe-se que historicamente algumas crenças religiosas dão suporte ou passam a adequar-se ao estilo de vida dos guerreiros, em especial quando as promessas são postas em direção aos combatentes pela fé, anunciando paraísos celestiais para os heróis que morrem em batalha, como no caso do islamismo.

Após destacar alguns exemplos como os supracitados, Weber (2002, 2012) continua sua argumentação sobre a relação entre os estamentos, as classes e a religião, passando a apresentar como o sentimento de dignidade das camadas mais privilegiadas está baseado na consciência da perfeição de sua condição de vida. Vivem para o presente, exaltando o seu glorioso passado e esperam da religião uma legitimação de sua felicidade. De outro modo, o sentimento de dignidade das camadas negativamente privilegiadas repousa em uma promessa garantida voltada para o futuro, neste ou no outro mundo, que se vincularia a uma missão providencial que lhes fora atribuída e a uma crença em uma honra específica perante Deus.

A religião funcionaria como fonte privilegiada de teodiceias, explicações com base religiosa, por um lado, da felicidade dos privilegiados e por outro dos recorrentes infortúnios, imperfeições e desempoderamento dos socialmente desfavorecidos, tendo como função social produzir a significação do mundo e das coisas muitas vezes apaziguadores ou reconfortantes. (Cf. BERGER, 2013).

O problema da teodiceia apresentou soluções inúmeras no decorrer do tempo e Weber (1987, 2012) as compila em dois grupos básicos que são expressos como o das teodiceias da felicidade e o das teodiceias do sofrimento. Partindo desses agrupamentos são feitas as relações mais diretas com os estratos sociais. Além dessa análise mais abrangente, Weber também faz apreciação de quatro tipos específicos de teodiceias que ele considera como os mais ‘puros’ do ponto de vista racional.

Os quatro tipos ‘puros’ de teodiceia identificados são: a promessa de compensação neste mundo, a promessa de compensação num ‘além’, o dualismo e a doutrina do *karma*. Em resumo, a promessa de compensação neste mundo está atrelada às escatologias messiânicas, que se revelam na crença da vinda de um deus ou herói responsável por uma transformação político-social que colocará seus adeptos na posição que merecem, havendo o advento do reino divino neste mundo. A promessa de compensação que coloca as esperanças num ‘além’, tem por premissa a ideia de que o sofrimento vivido neste mundo será compensado no céu, essa teologia possui três vertentes principais, quais sejam: a da providência, a da retribuição e a da predestinação. Por seu turno, a justificativa do dualismo para as anomias desse mundo é a

de que deus não é todo poderoso e as injustiças e sofrimentos são causados pela turvação da bondade e pureza dos deuses bons com as trevas, matéria impura a qual permite que uma força ‘demoníaca’ também opere sobre o mundo. Quanto à chamada doutrina do *Karma*, essa é alicerçada na transmigração da alma e entende que o mundo é um cosmos incessante de retribuições éticas, para Weber (2012, p. 354) a explicação contida nessa abordagem é “a solução formalmente mais perfeita do problema da teodicéia”.

As teodiceias, em sua relação com os estratos sociais, podem servir para legitimar o poder dos poderosos, bem como o desempoderamento dos fracos. Tanto os estamentos e classes privilegiadas quanto as desfavorecidas encontram significados que justificam sua riqueza ou pobreza, sua boa ou má sorte. Em todo caso as teodiceias resultam na manutenção do mundo e de uma dada ordem institucional. Uma mesma teodiceia pode servir a ambos os grupos do mesmo modo. Mas, em grande parte dos casos é visível nas sociedades uma teodiceia do sofrimento para um grupo e uma da felicidade para outro (Berger, 2013).

As camadas positivamente privilegiadas, sob o ponto de vista social e econômico, buscam na religião não prioritariamente a salvação, mas uma legitimação da posição privilegiada que ocupam. Além disso, desejam sentir-se merecedores da felicidade que possuem “como recompensa por virtudes gratas a Deus” (WEBER, 2012, p. 335). Com muito pouca frequência um indivíduo feliz contenta-se com a posse de sua felicidade. Ele quer sobretudo o direito a ela, a consciência de tê-la merecido em oposição ao menos afortunados – que por sua vez devem ter de alguma forma merecido sua infelicidade e desgraça. A boa sorte na saúde corporal, na competição erótica, nos destinos da política, na economia e na posse dos bens que constituem a honra, consolidam a fórmula geral do serviço de legitimação que a religião, com ênfase na teodiceia da felicidade, efetua no interior das camadas mais privilegiadas – as quais mais facilmente são atraídas por esse tipo de teodiceia (*ibid.*).

Na outra ponta do espectro que compreende os estratos sociais, as camadas negativamente privilegiadas tendem majoritariamente a se refugiarem em *teodiceias do sofrimento*. Se os indivíduos desafortunados podem ser vistos pela teodiceia da felicidade como vítimas da cólera divina, pela ótica da teodiceia do sofrimento essa premissa é invalidada e tais indivíduos resgatam suas esperanças em uma redenção justa. Há nessa teodiceia a resignificação do sofrimento, que deixa de ser encarado como sintoma de uma culpa velada ou do ódio divino e passa a significar uma promessa de felicidade futura. Na situação dos que são negativamente privilegiados a necessidade de salvação se sobressai. O tipo e o grau de esperanças depositadas na salvação e na retribuição divina variam de acordo

com a natureza das esperanças evocadas pelas promessas religiosas, que podem ser voltadas para um futuro neste mundo ou situado além da existência atual (*ibid.*).

Cada religião formula uma cosmovisão que contém teodiceias, que podem ser consideradas em relação à tipologia apresentada por Weber. É interessante destacar um dos tipos ‘puros’ de teodiceia, anteriormente mencionados, que combina de modo simétrico as teodiceias *da felicidade e do sofrimento* e merece ser destacado, qual seja: a doutrina indiana do *karma*. Em seu contexto explicativo, o mundo representa um cosmos de retribuição éticas. As ações dos indivíduos, sempre regidas pela lei da ação e reação, são infalivelmente retribuídas dentro do mundo, seja nesta vida ou em vidas futuras pelas quais a alma transmigra, renascendo em existências animais, humanas e até mesmo divinas.

De acordo com essa visão, o próprio indivíduo cria o seu destino e não tem a quem culpar por seus infortúnios, a não ser a ele mesmo, na medida em que os sofrimentos da vida atual – que poderiam parecer injustos – são entendidos como expiações de ‘pecados’²² de uma vida passada. Nessa teodiceia, todas as posições sociais são simultaneamente legitimadas (BERGER, 2013; WEBER, 2012).

A teodiceia está sempre relacionada com noções de pecado e salvação²³, mesmo que sob intensidades diferentes. As várias concepções a respeito dessas temáticas podem evidenciar tendências diversas, de acordo com as circunstâncias ‘de que’ e ‘para que’ deseja-se ser salvo. Essas circunstâncias têm a ver diretamente com as camadas sociais em que prolifera uma determinada confissão religiosa, que por sua vez, quando consolidada influi substancialmente no comportamento prático da vida dos indivíduos.

Nesse cenário, Weber em seu ensaio “A psicologia social das religiões mundiais” (2002) e de forma mais aprofundada em sua obra: “Ensaio sobre a sociologia da religião (1987)” – discorre sobre as camadas portadoras e propagadoras das religiões universais, discutindo também sobre os caminhos de salvação que cada uma dessas religiões seguiu e sua influência na condução da vida dos indivíduos.

Segundo sua investigação, as classes e/ou estamentos cujo estilo de vida mantinham maiores afinidades eletivas com cada uma das religiões universais – e foram predominantemente decisivos para suas formações – são: para o confucionismo, os burocratas ordenadores do mundo, homens cultos possuidores de uma educação literária; para o

²² O ‘pecado’ em sentido rigoroso não existe, mas apenas violações do interesse próprio de escapar da roda sem fim de renascimentos (WEBER, 2012, p.355).

²³ No hinduísmo, a salvação é melhor entendida como liberação: a liberação da alma do *samsara*, conforme já explicado no primeiro capítulo.

hinduísmo, os magos ordenadores do mundo, uma casta hereditária de letrados indianos; para o budismo, os monges rigorosamente contemplativos que perambulam pelo mundo; para o islamismo, os guerreiros, que subjagam o mundo; para o judaísmo, os comerciantes ambulantes; e para o cristianismo, os artesãos jornaleiros itinerantes, de caráter essencialmente urbano.

Essa exposição, que deixa clara a estreita vinculação percebida por Weber entre os estratos sociais e a afiliação religiosa não tem a pretensão de generalizar nos diferentes tempos e espaços. Convém notar que as camadas sociais citadas acima, que mobilizaram historicamente a formação inicial das religiões universais, não são entendidas como expoentes de suas profissões ou conglomerados de ‘interesses de classes’ materiais, “mas sim como portadoras ideológicas de uma ética ou doutrina de salvação que se enlaçava com maior facilidade com sua situação social.” (WEBER, 2012, p. 347). A seguir estudaremos mais detidamente a relação entre o hinduísmo – por ser o berço do Movimento Hare Krishna – e os estratos sociais a ele correlacionados.

2.1.1 Os estratos sociais e o hinduísmo

O sistema de castas é a base da estratificação social por meio da qual a sociedade da Índia se estrutura, tendo proporcionado o suporte necessário para o desenvolvimento do hinduísmo. Em conformidade com Weber (2002, pp. 275-285), a casta é uma instituição fundamental do hinduísmo, na medida em que “sem casta não há hindu”. As castas podem ser entendidas como uma associação social e possivelmente ocupacional que se insere em uma comunidade maior. Regras de endogamia, de dieta e de comensalidade são características desse universo. Além disso, o autor pondera que a ordem de castas no hinduísmo possui uma orientação religiosa em proporções que jamais foram alcançadas, nem aproximadamente, em outros locais. Ainda hoje perpetua-se essa rígida divisão da sociedade em castas, apesar de ter passado por algumas modificações.

De acordo com Oliveira (2008), o sistema de castas origina-se nos tempos remotos da antiguidade indiana e continua tendo expressão até os dias atuais em praticamente toda a Índia, embora tenha sido explicitamente combatido pela constituição indiana desde a década de 1950. Nas suas palavras: “as castas, tal e como as reconhecemos, têm sido engendradas, conformadas e perpetuadas sob mudanças políticas e sociais, impérios estrangeiros, invasões diversas e proselitismos cristão e islâmico” (*ibid.*, p.12). A ordem das castas continua vigente

e representa um elemento organizador do espaço sócio-religioso, produzindo a coesão social por intermédio da hierarquia.

Em sua obra *'Homo Hierarchicus'* (1997), Dumont reitera que a hierarquia intrínseca ao sistema de castas faz com que o englobante seja visto como mais importante do que o englobado, na proporção em que o lugar que um indivíduo ou grupo ocupa num conjunto coordena e orienta a sua organização própria. A teodiceia hinduísta do *karma* também legitima a ordem de castas, reconhecendo-a como eterna e absolutamente justa, tendo em vista que são as ações praticadas em uma vida anterior que determinam o renascimento em uma casta específica (WEBER, 2012).

Embora atualmente na Índia haja uma imensidão de subcastas, elas estão ligadas essencialmente a quatro castas principais: a casta dos brâmanes, a dos *kshatriyas*, a dos *Vaishyas* e por fim a dos *Shudras*, conforme explicado no primeiro capítulo. Todavia, sabe-se que o estamento decisivo para o hinduísmo em sua origem eram os brâmanes, os quais afastados de qualquer cargo e em virtude de sua erudita formação intelectual, atuavam como centro da ordem social. Weber (*ibid.*), pontua que durante muitos séculos, o saber sagrado bramânico somente foi transmitido através da tradição oral, ao passo que a forma escrita, em grande parte das vezes, era até mesmo repudiada. Isso porque tal saber só poderia ser possuído pelos qualificados, ou seja, pelos brâmanes, tidos como 'nascidos duas vezes'. Era considerado grave pecado comunicar o saber sagrado a um indivíduo considerado 'não qualificado', em razão de sua casta.

Nesse contexto, Weber em "Ensaio sobre sociologia da Religião" (1987), no tomo II – dedicado especialmente ao hinduísmo e ao budismo – argumenta o quão exclusivista era o hinduísmo tradicional. De acordo com suas palavras, não havia nenhum outro meio de acesso à comunidade e seus círculos sagrados que não pelo nascimento: "O hinduísmo não tem em absoluto a pretensão de abarcar a humanidade. Quem não nasce hindu, sejam quais forem as suas crenças e o seu modo de viver, fica fora, como um bárbaro a quem está vedado o acesso aos bens de salvação" (*ibid.* p. 16). A impossibilidade de conversão, fez do hinduísmo, por longo período de tempo, uma religião voltada completamente aos indivíduos intelectuais, das castas superiores da Índia.

Contudo, a aproximação exclusiva com as camadas socialmente privilegiadas não configurou um cenário imutável na relação estabelecida entre estratos sociais e confissão religiosa no tocante à história do hinduísmo. Weber (2012) alerta para o fato de que uma religiosidade de salvação pode frequentemente ter sua origem vinculada às camadas mais

privilegiadas, mas com o passar do tempo mudar o seu caráter, estendendo-se aos círculos leigos, que não estão habituados a cultivar o intelectualismo. Quando isso ocorre, há uma notória e inevitável adaptação da religião às necessidades das massas, destacando-se pelo menos um traço comum dessa adaptação: o foco em um salvador pessoal, sendo a condição para a salvação baseada nas relações que os indivíduos estabelecem com ele.

É exatamente esse o processo pelo qual o hinduísmo passa. Depois do período de completa vinculação com a casta dos brâmanes, um grupo estamental não-brãmame, formado por ascetas, começou a imiscuir-se em meio aos círculos religiosos sagrados e durante o período que equivale à Idade Média, o hinduísmo passou a representar uma religiosidade sacramental *do salvador* e se difundiu entre as camadas inferiores, negativamente privilegiadas. É nessa época, conforme já mencionado, que figuras heroicas, a exemplo de Krishna, foram *embelezadas* com mitos de infância, amor e luta e se tornaram o centro de um fervoroso culto devocional. Krishna, nesse sentido, passa a ser anunciado como o salvador individual e universal, salvando a todos que buscam refúgio nele (WEBER, 1987, 2002).

Esse período de popularização do culto está precisamente atrelado aos movimentos reformadores do hinduísmo do século XV, que romperam com o sistema de castas, como o ainda embrionário Movimento Hare Krishna – levado a cabo por Caitanya através do vaishnavismo *Gaudiya*. É imprescindível perceber que a mudança em relação ao perfil dos adeptos não poderia ter ocorrido sem que parte da própria religião fosse redesenhada, atendendo as necessidades emocionais das novas camadas sociais de adeptos a que passou também a se dirigir.

O que é interessante observar na análise weberiana é a sua acuidade em reconhecer a não-rigidez dos fenômenos sociais, em especial no campo religioso. Com os olhos postos nas recorrentes transformações, Weber faz perceber que o estudo da relação entre estratos sociais e confissão religiosa deve ser constantemente atualizado, pois de acordo com as condições histórico-sociais, os perfis dos adeptos e as camadas sociais predominantes em uma dada religião podem se modificar, apresentando concomitantes implicações na forma em que a religião se reorganiza e é ofertada.

A institucionalização do Movimento Hare Krishna como hoje é conhecido ocorre muito posteriormente à existência de Weber, de forma que suas análises apenas alcançam o período inicial de origem e disseminação do movimento de devoção a Krishna – nos moldes ditados por Caitanya, ainda em solo indiano. De lá pra cá, muita coisa mudou. Sua vinda do oriente para o ocidente reverberou em diversas mudanças e adequações em vários aspectos em

relação à tradição original na Índia. Desse modo, em um novo contexto, é possível que as camadas sociais adeptas e o perfil dos devotos também tenham se modificado. O que é visto como ofertado pela religião aqui no ocidente pode ter atraído outros estratos sociais, com condições de existência diferentes das camadas negativamente privilegiadas que predominavam na aurora do movimento. O intuito do nosso trabalho, é tentar, mesmo que de maneira limitada, trazer contribuições nesse âmbito, atualizando, em alguma medida, a análise de Weber sobre estratificação social e afiliação religiosa em relação a essa vertente específica do hinduísmo.

2.2 O conceito de conversão religiosa nas ciências sociais e a especificidade do fenômeno relativa ao Movimento Hare Krishna

É preciso desviar-se para virar-se em direção a si. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto o que está em jogo na conversão. (FOUCAULT, 2006, p. 263)

A religião, entendida como um fenômeno de caráter tanto privado quanto público, revela destacada importância no direcionamento da vida prática dos indivíduos e nos processos de construção de suas identidades. Essas funções passam a ser ainda mais valorizadas quando contextualizadas na realidade atual de um mundo fragmentado e diverso, ausente de valores absolutos e abalado pela perda de plausibilidade de antigos paradigmas norteadores.

A esse respeito, Bourdieu (1974) reitera que se a religião cumpre funções sociais tornando-se passível de análise sociológica, isso se deve ao fato de que os sujeitos não esperam da religião somente justificativas que os livrem da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Na verdade, os indivíduos procuram na religião, em grande medida, justificativas de existir em uma dada posição social, “de existir como de fato existem, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes” (*ibid.*, p. 47).

A irrupção da efervescência religiosa nos últimos tempos e a multiplicação de novos modelos de religiosidade – visualizada principalmente nas sociedades ocidentais contemporâneas – tem sido acompanhada de um relevante trânsito religioso, delineado por diferentes experiências de conversão/desconversão/reconversão e pelo sincretismo. No que se refere ao Movimento Hare Krishna, os processos de conversão marcam de forma expressiva a trajetória da maioria de seus adeptos no Brasil, tendo em vista que ainda são poucos os que já nasceram inseridos nessa comunidade de fé. Nesse sentido, é crucial analisar como podem ser

compreendidos esses processos e qual o grau de ressignificações que eles podem mobilizar na vida dos indivíduos conversos.

Embora o estudo da conversão religiosa tenha tomado novo fôlego e alcançado lugar privilegiado na atual pauta de discussão da sociologia da religião, não é nova a preocupação em entender esse complexo fenômeno. De fato, essa temática tem sido abordada desde há muito tempo, constituindo um abrangente arcabouço teórico no âmbito sociológico. As perspectivas nem sempre são convergentes, todavia a coexistência de inúmeras discussões acerca do tema tem evocado questionamentos importantes sobre o que pode ser entendido por conversão, como e porque as pessoas se convertem, quais seriam os principais fatores causais correlacionados com esses processos e quais suas principais consequências.

Buscando respostas para essas interrogações, os pesquisadores têm elaborado quadros conceituais em que a categoria “conversão” assume diversos significados de acordo com a conjuntura em que se insere. Dessa forma, é encontrado um *continuum* de abordagens que tratam desde uma perspectiva da conversão em massa, imposta forçosamente por governos e religiões, muito presente no período imperialista (Cf. HEFNER, 1990; HWANG; BARRO, 2007) até abordagens individualistas que focalizam na autonomia do indivíduo, as quais podem ser inclusive apresentadas em termos de escolha racional baseada em custos e benefícios (Cf. GARTRELL; SHANNON, 1985; STARK; FINKE, 2000; FRIGERIO, 2008).

Inicialmente, antes de pretender enquadrar os processos de conversão como sendo uma experiência forçada ou livre, súbita ou gradual, interna ou externa, abrupta ou sutil, é fundamental ter em mente que tais processos de transição entre sistemas simbólicos de referência são multifacetados e não há como fixá-los em rígidas definições. Disto isto, serão apresentados a seguir diferentes pontos de vista sob os quais a conversão pode ser percebida, apontando em um primeiro momento os seus primeiros usos, para depois seguir com a sistematização de modelos sobre o tema no campo das ciências sociais.

Nesse sentido, Foucault (2006) na obra “A Hermenêutica do Sujeito”, traz contribuições valiosas sobre os primeiros usos da noção de conversão, afirmando que essa é historicamente a mais espessa e densa “tecnologia do retorno a si” (“*convertere ad se*”), remontando à Antiguidade. Com base nisso, o autor destaca três modelos de conversão: o modelo platônico, o helenístico e o cristão. Na *epistrophé* platônica é identificado o elemento da conversão como forma de desviar o olhar das coisas do mundo, retornando-o sobre si mesmo: “Desviar-se para virar-se em direção a si” (*ibid.*, p. 254). Essa concepção é comandada por uma oposição fundamental entre este mundo e um outro, em que os processos

de liberação da alma em relação ao corpo estão atrelados ao “conhecer-se”, explicitando que o autoconhecimento é o verdadeiro conhecimento e este é libertador²⁴.

A ideia de conversão helenística, ao contrário do apresentado no modelo platônico, não tem a feição de uma liberação da alma em relação ao corpo. O objetivo do processo de conversão aqui está em estabelecer uma relação completa e adequada de si para consigo, mas também através do desvio do olhar de qualquer outra coisa que não o seu próprio ser.

No que diz respeito, por fim, à concepção cristã, é dito que a ideia de conversão que se desenvolveu no cristianismo em especial a partir do século III é descrita como *metanoia*. Esse constructo significa para os cristãos tanto penitência, como também mudança – mudança radical no sentido moral, intelectual e espiritual. Para que haja conversão é necessário um acontecimento único, histórico e simultaneamente meta-histórico que transtorne e transforme o modo de ser de um indivíduo. Nesse processo, ocorre a passagem “de um tipo de ser a outro, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz, do reino do demônio ao de Deus” (*ibid.* p. 260).

O elemento principal do modelo cristão é, portanto, a ruptura por meio da qual o converso renuncia a si mesmo, renascendo em um novo eu, sob uma forma completamente diferente no seu modo de ser, nos seus hábitos e no seu *ethos*. A diferença entre esse modelo e os preceitos helenístico e romano da conversão é que os últimos relacionam-se com uma “ruptura em torno do eu, em proveito do eu, mas não com uma ruptura do eu – como professado pelo cristianismo”²⁵ (*ibid.*, p. 262). Cabe ressaltar que a ideia de conversão cristã teve uma forte influência sobre o mundo ocidental, tendo os seus traços essenciais presentes em grande parte da conceituação dos estudiosos da religião, como veremos a seguir.

Tratando-se da sistematização dos modelos de conversão sob a ótica das ciências sociais, pode-se dizer que o modelo processual proposto pela primeira vez por Lofland e Stark (1965) tem sido um dos mais influentes. A pesquisa em que o mesmo se baseia foi realizada com base na observação de um culto milenarista situado em *Bay City*, costa oeste dos Estados Unidos, no início da década de 1960. Os autores se questionavam a respeito de como seria possível identificar quando uma pessoa realmente adere a uma perspectiva religiosa diferente e quais são as razões motivacionais para esse tipo de comportamento. Com esse intuito, realizaram um uma intensa observação participante, entrevistando não apenas os conversos,

²⁴ É interessante perceber a próxima relação de suas concepções com aquelas apregoadas pelo hinduísmo acerca da salvação, na medida em que tal perspectiva salvaguarda um ponto de intersecção entre os preceitos hindus e as noções iniciais de conversão.

²⁵ Dentro do cristianismo, o movimento Gnóstico, todavia, mantém aproximação com o modelo platônico (FOUCAULT, 2006, p. 312).

mas também seus familiares e amigos, além de pessoas interessadas pelo movimento que não chegaram a se converter. Lofland e Stark (*ibid.*) argumentam que embora seja um estudo baseado em apenas um único grupo, o seu modelo de conversão sugere elementos iniciais para a abordagem mais ampla acerca da conversão.

Para explicar o processo mediante o qual as pessoas se convertiam, foram investigados dois conjuntos de condições ou fatores. O primeiro referiu-se à conjuntura em que estavam inseridas as pessoas antes de se converterem, dando ênfase ao contexto histórico-cultural e às suas características sócio demográficas; o segundo, remetia-se às contingências situacionais que viabilizavam de fato a conversão, pois criavam as disposições necessárias para o ato, essas estruturadas em uma sequência que pode ser definida em seis etapas.

A primeira é marcada por um período de forte tensão, repleto de frustrações e privações. O sujeito nesse estado pode buscar diferentes formas de resolução de problemas, por exemplo por via política – se a raiz da insatisfação estiver localizada em problemas de estrutura social – por via psiquiátrica, religiosa *etc.* Caso o indivíduo adote uma perspectiva religiosa como resolução dos seus problemas, adentrará no que se considera a segunda etapa, denominada: “*Seekership*”²⁶. Nesse ponto, o indivíduo porta-se como um buscador, alguém que está propenso a aderir a um sistema religioso que lhe seja satisfatório, que possa interpretar e mitigar o seu descontentamento. Na terceira etapa, o indivíduo ainda está vivenciando um ponto crítico na sua trajetória de vida quando finalmente entra em contato com um determinado modelo de religiosidade. Na quarta etapa, ocorre então o estabelecimento de vínculos afetivos entre o indivíduo e os já conversos. É muito importante que seja propiciada uma rede de amizade com as pessoas já adeptas, para que o indivíduo passe a introjetar a perspectiva de dada confissão religiosa como sua construção pessoal da realidade. A etapa seguinte, reflete o afrouxamento das relações que o indivíduo mantinha anteriormente com outros grupos extra-culto. Na sexta e última etapa é dado o passo final para que a conversão se concretize. Nesse momento, são intensificadas as interações com o grupo central da comunidade de fé, o que facilita um controle informal sobre a crença, ao mesmo em que favorece um maior comprometimento do indivíduo com a doutrina (*ibid.*). Os autores pontuam ainda, que a conversão quando consolidada toma a forma de um conto de regeneração, sobre o quanto a vida era terrível anteriormente e o quanto ela é fantástica agora.

Ampliando o espectro de sua abordagem, Rodney Stark, em conjunto com Roger Finke (2000) discorre, sobre a teoria das economias religiosas, dando ênfase ao paradigma da

²⁶ Traduzimos essa palavra como *buscador*.

escolha racional. Esse paradigma tem como uns de seus destacados expoentes Gartrell e Shannon (1985), que analisam a conversão religiosa como uma escolha individual em que pese o cálculo sobre os custos e benefícios que podem ser notados ao aderir a uma nova confissão religiosa. Partindo dessa avaliação racional, os indivíduos buscariam opções religiosas em que as compensações ou ganhos – cognitivos, sociais *etc.* – sejam mais representativos do que os custos investidos, em termos de tempo, dinheiro, dedicação, dentre outros. Stark e Finke (2000) acrescentam que um dos pontos decisivos na avaliação dos indivíduos quando estes optam por aderir a um novo modelo de religiosidade refere-se ao capital religioso. Segundo os autores, interessa às pessoas ampliarem ou ao menos manterem o seu capital. Sendo assim, para indivíduos comprometidos com uma tradição religiosa, a conversão ocorre, em geral, dentro de uma tradição semelhante – para que não haja significativas perdas no capital religioso acumulado pelo então converso.

No livro “*Acts of faith: explaining the human side of religion*”, Stark e Finke (2000, p. 85) definem o pressuposto da racionalidade humana da maneira seguinte: “Dentro dos limites de sua informação e compreensão, restringidos pelas opções disponíveis, guiados por suas preferências e gostos, os humanos procuram realizar ações racionais”. Essa definição é relevante pois reconhece os condicionamentos a que os indivíduos estão submetidos, a partir das quais eles buscarão maximizar as compensações em relação ao custos implicados (FRIGEIRO, 2008).

Nesse contexto, um dos limites com os quais os indivíduos devem lidar no momento de empreenderem suas opções religiosas diz respeito aos distintos graus de regulação sobre as chamadas economias religiosas, que estão compreendidos em um *continuum* que vai desde uma condição de monopólio religioso assegurado pelo Estado até a *situação de mercado* – em que se desenvolve o pluralismo religioso.

Quanto menor o nível de regulação, maior a diversidade religiosa. No momento atual, em que o pluralismo faz-se presente em grande parte das sociedades ocidentais contemporâneas, as firmas religiosas têm maiores chances de moldar seus atrativos de acordo com as necessidades de segmentos específicos do mercado – que é composto por inúmeros ‘nichos’, cada qual com suas preferências e expectativas particulares (*ibid.*).

Ainda em relação aos processos de conversão religiosa na contemporaneidade, é indispensável citar a contribuição de Danièle Hervieu-Léger (2008), para quem a característica mais marcante da religiosidade nas sociedades atuais é a dinâmica da transição, do movimento e da proliferação de crenças. Na medida em que o poder regulador das

instituições religiosas se enfraquece, mais fácil torna-se a saída de uma dada religião, abrindo também espaço para as múltiplas possibilidades de adesão e formas de participação em outras alternativas religiosas. Nessa paisagem, emergem duas figuras centrais: a do *peregrino* e a do *convertido*. É oportuno atentar para o fato de que esses personagens são cristalizados sob uma forma ideal-típica, de modo que há uma escala de possibilidades nas quais os indivíduos podem se adequar entre os dois polos.

O peregrino é a personificação da fluidez dos percursos espirituais individuais, refletindo também a mobilidade da associação temporária. O peregrino é autor de sua construção biográfica em termos religiosos. Sem sentir a necessidade de aderir completamente a uma doutrina, segue fazendo bricolagens de inúmeras crenças com as quais se identifica. A sua prática voluntária, autônoma e individual sugere um modelo de sociabilidade religiosa oposto ao do “praticante regular” que evoca uma prática estável, fixa e regida pela instituição.

Já na figura do convertido destaca-se a perspectiva da identidade religiosa em tempos modernos, regida pela escolha individual. É a expressão da busca do indivíduo por grupos religiosos intensivos que lhe ofereça segurança e códigos de sentido prontos, estabelecidos.

Segundo Hervieu-Léger (*ibid.*), distinguem-se três tipos específicos de convertidos, quais sejam: os que por meio de um “protesto sociorreligioso” mudam de religião, rejeitando a tradição herdada; os que eram “sem-religião”, mas a partir de suas trajetórias individuais descobrem certa tradição religiosa e se integram a ela; e, por fim, os “reafiliados ou convertidos de dentro”, que são os que vivenciam de maneira conformista a tradição recebida, até o instante em que redescobrem tal identidade religiosa como uma instância reavivada de produção de sentido, havendo assim uma ressignificação.

A autora avalia que sob todas essas formas, a conversão se consolida como um processo de autonomização do indivíduo, o qual exprime o desejo de uma vida pessoal *reorganizada*. Esse desejo é exteriorizado algumas vezes como um protesto contra a *desordem* do mundo. Nesses casos, os indivíduos nutrem o que ela chama de *aspiração utópica* e buscam adentrar em uma comunidade “ideal”, oposta à sociedade englobante. Essa expectativa pode tornar-se realidade a partir da formação de “um grupo refúgio”, ou seja, comunidades religiosas que, com uma escalada reduzida de conversos, constroem um espaço físico à parte e fomentam relações interpessoais próprias, contrastáveis com a sociedade maior.

Elas simbolizam a “prefiguração de uma nova ordem mundial que depende inteiramente da regeneração espiritual de cada indivíduo, garantida, de fato, por sua integração iniciática

dentro do grupo (*ibid.* p. 125)”. A autora destaca que o Movimento Hare Krishna seria um exemplo que se situa exatamente nessa lógica.

Dando prosseguimento ao seu raciocínio, as conversões podem ter inúmeras motivações que não raro variam de acordo com o nível cultural e social dos interessados. Nesse aspecto de sua análise é possível perceber uma relação feita entre estratificação/classe social e afiliação religiosa.

É dito inicialmente que a identificação religiosa que norteia os processos de conversão está estruturada em quatro dimensões: comunitária, ética, cultural e emocional. Essas dimensões podem ser articuladas entre si. Dentro dessas possibilidades, por exemplo, a articulação comunitário-emocional que gera um tipo familiar de agregação, seria em geral característica de conversos de origem popular e/ou que têm suas trajetórias de vida marcadas pela exclusão econômica, pela marginalização social e pela privação cultural. Esses, na maioria das vezes, descrevem suas experiências de conversão como uma transformação de vida que propiciou o fim de um período tortuoso e assegurou-lhes uma identidade socialmente reconhecida.

Por outro lado, a organização ético-cultural da identificação religiosa – atrelada aos valores universais, à consciência pessoal e à memória cultural de um grupo – seria típica das camadas sociais mais privilegiadas, detentoras de capital social e cultural mais elevados. Pessoas com esses perfis, em grande medida, descrevem a conversão como uma experiência de busca pelo sentido maior da vida, objetivando autoconhecimento e plenitude espiritual (*ibid.*).

Cabe notar que essas categorizações são apenas tendências e não uma norma inflexível que rege os processos de conversão, tendo em vista que o mais forte na teorização de Hervieu-Léger continua sendo a ênfase no crescente direito de escolha dos indivíduos, na medida em que já não há a rígida imposição de uma identidade religiosa herdada.

Sobre esse assunto é relevante fazer um breve apontamento sobre a referida autonomia do indivíduo no campo religioso. A outorgada liberdade de escolha religiosa do indivíduo é resultado, conforme já exposto, não só da liberalização das mais diversas crenças nos Estados Democráticos de Direito, mas também da diminuição da transferência religiosa entre gerações. Isso, todavia, não implica dizer que o sujeito seja completamente livre de quaisquer outras amarras intersubjetivas. Na realidade, acreditamos que a inculcação e a atmosfera religiosa vivenciadas pelos indivíduos, por exemplo na esfera educacional ou familiar, influenciam em maior ou menor grau em suas tomada de decisão no momento de aderir a uma

crença específica. Reitera-se assim que os processos de conversão devem ser encarados de maneira versátil, entendendo que dependem, dentre outros fatores, da trajetória individual de cada um dos sujeitos.

No que se refere ao objetivo de explicar os processos de conversão da forma mais abrangente possível, acredita-se que a abordagem realizada por Lewis Rambo merece lugar de destaque. O seu modelo holístico propõe uma interdisciplinaridade entre a sociologia, a antropologia, a psicologia e a teologia para que sejam angariados maiores subsídios teóricos e empíricos a fim de compreender a complexidade inerente aos processos de conversão.

Em sua obra *Understanding Religious Conversion* (1993), Rambo disserta que a maior parte dos estudiosos da conversão têm falhado em suas discussões por serem reducionistas e não reconhecerem o universo de possibilidades que habita o interior de cada processo de conversão singularmente. Durante mais de dez anos, o referido autor pesquisou efetivamente sobre conversão, explorando particularmente a natureza dos cultos e dos novos movimentos religiosos, à proporção em que também realizou numerosas entrevistas com conversos de uma grande variedade de origens: homens e mulheres que aderiram à igreja da unificação, judeus que se tornaram cristãos, cristãos que se tornaram judeus, japoneses secularistas que se tornaram cristãos *etc.*; concluindo que a conversão, em síntese, é um processo de mudança religiosa que se realiza em um dinâmico campo de forças que envolve pessoas, eventos, ideologias, instituições e orientações.

Segundo sua visão, com a qual concordamos, trata-se de um processo contextual e sendo assim influencia e é influenciado por uma matriz de relacionamentos, expectativas e situações. Ademais, enfatiza que todos os fatores envolvidos no processo são interativos e cumulativos, ao mesmo tempo em que não há uma única causa ou uma simples consequência.

Durante toda sua discussão, mostra-se avesso a polarizações, explicitando que essas somente são úteis se aceitarmos que a conversão pode ocorrer em todo e qualquer lugar entre os polos. Considera, em primeira instância, que a conversão não é um evento e sim um processo, pois as transformações em sua completude muito dificilmente podem ocorrer de forma instantânea, mas mesmo assim não descarta a possibilidade de uma conversão súbita ou de um evento particular que desencadeie a conversão, reafirmando, desse modo, a importância dada a cada pessoa, sua história, seu *ethos* e sua trajetória individual. Argumenta também que a oposição entre religião, como algo institucional *versus* espiritualização, como uma experiência puramente pessoal, pode ser desconstruída pela real experiência de muitos indivíduos. Estando conectados inerentemente ao mundo sociocultural, percebe-se que as

realidades espirituais são compartilhadas e as conversões são mediadas pela associação entre pessoas, instituições, grupos *etc.*

Rambo (*ibid.*) também questiona a diferenciação excludente que implica uma conceituação da conversão como uma experiência ativa ou passiva, projetando uma terceira via diante dessa dicotomia, na medida em que sugere que os indivíduos comportam-se simultaneamente como agentes ativos e passivos durante o processo.

O indivíduo age ativamente ao experimentar a busca pela religião que melhor lhe convém, de acordo com suas afinidades eletivas e com todos os outros fatores associados, enquanto que o seu comportamento passivo revela-se na medida em que é coagido a moldar-se às exigências morais e comportamentais fixadas pela comunidade religiosa em que adentra como membro.

Com base em sua extensa pesquisa, o autor formula uma tipologia das várias possibilidades do que pode ser enquadrado como conversão e um modelo sequencial desses processos, reiterando, contudo, que são apenas constructos heurísticos, que embora objetivem ser o mais abrangentes possíveis, não têm a pretensão de compreender toda a realidade.

Rambo (*ibid.*) cita cinco comportamentos enquadrados como conversão: apostasia, intensificação, afiliação, transição institucional e transição de tradição. A **apostasia** ou deserção, ocorre quando o sujeito repudia sua religião tradicional. Essa ruptura não envolve necessariamente a aceitação de uma nova perspectiva religiosa; pode indicar, inclusive a adoção de um sistema não religioso de valores. Rambo é inovador ao classificar esse tipo de conduta como conversão e justifica sua classificação alegando que a perda de fé ou a saída de um grupo religioso constituem uma importante forma de mudança, tanto individual quanto coletivamente, na contemporaneidade.

A **intensificação**, refere-se ao compromisso revitalizado com o modelo de religiosidade em que o indivíduo já estava inserido, formal ou informalmente.

A **afiliação**, por seu turno, é caracterizada pela transição do indivíduo de um compromisso religioso mínimo ou de nenhum para o total envolvimento com uma instituição ou modelo de fé. Em sua descrição ele adverte que esse comportamento passou a ser visto por alguns como fruto de estratégias manipuladoras de recrutamento levantadas por novos movimentos religiosos, em que é citado como exemplo o Movimento Hare Krishna. O recrutamento articulado seria facilitado por esses perfis em que há poucas forças de contenção quanto à conversão, já que não há enraizamento em nenhuma outra tradição religiosa.

Em relação à **transição institucional** ou “mudança denominacional”, essa descreve a passagem de uma comunidade de fé para outra, dentro de uma mesma tradição.

Por fim, a **transição de tradição** é quando ocorre justamente a mudança de uma tradição para outra. Esse processo é bastante complexo pois acarreta mudança radical no universo simbólico, no sistema ritual e na visão de mundo do converso. Durante o período da expansão colonial europeia esse tipo de conversão ocorreu em grande escala (*ibid.*).

No tocante ao seu modelo sequencial, são organizados em sete estágios um conjunto de temas, padrões e processos operacionais que estão inseridos no âmbito da mudança religiosa e podem ser resumidos da seguinte forma:

(1) **Contexto** micro e macro – é o dinâmico campo de força em que a conversão acontece e pelo qual todo indivíduo é influenciado. As esferas política, religiosa, econômica e cultural são moldadas por indivíduos, ao mesmo tempo em que também os moldam. Os efeitos cumulativos da educação, da formação e das estruturas institucionais como um todo influenciam o converso em potencial.

(2) **Crise** – que funciona como um catalisador para a mudança. As crises podem ter várias causas e ter distintas intensidades e duração, mas em geral são a maior força impulsionadora de mudanças, que faz o indivíduo confrontar suas limitações e buscar resolver seus conflitos e preencher seus vazios.

(3) **Busca** – é quando os sujeitos buscam de forma ativa soluções para seus problemas e se esforçam para encontrar algum significado ou propósito. Essa busca é influenciada em diferentes graus por estados emocionais, intelectuais ou de ordem religiosa e motivada pelo desejo de experimentar uma vida de bem-aventuranças, em que os sofrimentos sejam mitigados e alcance-se o poder da transcendência.

(4) **Encontro** – ocorre quando o potencial converso, ainda em crise, encontra uma alternativa religiosa. Se houver congruências de interesse ou um ajuste dialético entre as partes, torna-se viável a interação e a possível conversão.

(5) **Interação** – as relações interpessoais possibilitam o mais poderoso meio para conectar os indivíduos com novas propostas religiosas. A retórica, os rituais e o jogo de papéis favorecem a internalização de uma nova forma de vida.

(6) **Compromisso** – funciona como a consolidação da transformação. Em geral ocorrem rituais iniciáticos que simbolizam a separação entre a vida passada e uma nova vida. Durante o período de transição, o converso aprende mais intensivamente como pensar, agir e sentir como uma nova pessoa.

(7) **Consequências** – Os efeitos do processo são enormemente variáveis, para algumas pessoas a consequência é uma transformação radical em suas vidas, outras adquirem um senso de missão e propósito ou experienciam sensações únicas de segurança e paz, para outras ainda os efeitos não são satisfatórios e há decepções em relação à expectativa criada pelo converso (*ibid.*).

Apresentada a abordagem holística de Lewis Rambo, prosseguimos – com o intuito de finalizar a apreciação conceitual do tema - dissertando sobre as análises elaboradas por Clara Mafra, que traz igualmente concepções agregadoras de múltiplas possibilidades de conversão contextualizadas no mundo ocidental contemporâneo, tendo suas pesquisas voltadas especialmente para os movimentos pentecostais.

Em primeiro lugar, Mafra (2000) sustenta que a ideia de conversão – fornecida pelos estudos britânicos e estadunidenses na década de 1970 – implicada em um processo de virada dramática na trajetória individual dos sujeitos que aceitam um novo conjunto de crenças, já não dá conta da multifacetada realidade atual. Reitera que hoje é notória uma possibilidade inversa, mais imprecisa e fragmentada de conversão, em que os movimentos de passagem entre alguns cultos incluem um campo amplo de interlocução, preservando um espaço de negociação entre os sistemas simbólicos em questão.

Essas conceituações anteriores abarcavam, em grande medida, a conjuntura da época e ainda fornecem sentido para alguns tipos possíveis de conversão presentes na atualidade, em especial os que são marcados pelo dualismo e pela imposição de rígidas fronteiras – por parte da comunidade de fé – entre o “mundo”, constituído pela *sociedade em geral* e o conjunto de crenças, disposições e costumes compartilhados no âmbito interno pelos conversos. Entretanto, não explicam as recorrentes modalidades de conversão que dizem respeito a uma maior flexibilização, marcada pelo caráter pouco exclusivo, sincrético e menos totalizante das novas adesões (*ibid.*).

Com base nessas observações, Mafra (*ibid.*, pp. 59-61) propõe os conceitos de “conversão maximalista” e “conversão minimalista”. Embora esses conceitos tenham sido construídos e direcionados às experiências de conversão ao pentecostalismo, servem a uma teorização mais abrangente dos estudos da conversão, sendo também aplicáveis a outras realidades.

A conversão *maximalista* é caracterizada por um intenso controle da instituição ou do grupo sobre o indivíduo, no sentido de direcionar de perto o seu percurso para um novo sistema de crenças e práticas, provendo delineamento à autopercepção individual, ao mesmo

tempo em que disciplina o converso a manter uma postura de distanciamento com o mundo externo e secular.

Na conversão *minimalista*, o indivíduo exerce uma maior autonomia para articular sua trajetória anterior com as novas percepções em que está sendo introduzido, de acordo com seu próprio ritmo. Desse modo, é perceptível uma diminuição da coerção e da disciplinarização institucional e do grupo, que passa a dar mais espaço para as sutilezas da experiência de cada indivíduo particularmente.

O ponto mais marcante dessa perspectiva, segundo a própria autora (*ibid.* p. 59) “é a noção de que toda conversão envolve um exercício de *tradução*, cujo resultado é a transformação dos sistemas simbólicos em interação: estes não mais guardam o sentido original, do passado pré-conversão.” Ocorre, de fato, um diálogo intersubjetivo entre o converso e a religião, capaz de redefinir fronteiras.

A definição de conversão como exercício de *tradução* nos remete de imediato aos processos de conversão ao Movimento Hare Krishna na região em que estudamos, que lidam exatamente com a dialética de interação entre sistemas simbólicos completamente díspares: um sistema simbólico oriental, védico e milenar em contato com um sistema ocidental, contemporâneo e cristão.

No que diz respeito ao caso específico dos processos de conversão ao Movimento Hare Krishna em nossa sociedade, é requerida uma especial atenção, já que difere da grande maioria dos outros tipos de conversão, que operam dentro da mesma matriz cristã. Precisamos levar em conta em que medida o encontro entre sistemas simbólicos tão distintos entre si resulta em sincretismo cultural.

Em termos da história da introdução da ISKON no Brasil, o que pode ser percebido é que nos meandros dos processos de conversão, a simbologia oriental e a tradição hindu foram traduzidas e ressignificadas na rotina ocidental dos conversos. Sabe-se que para além da esfera teológica, o Movimento Hare Krishna abarca a dinâmica do comportamento humano em vários outros âmbitos, o que inclui o tipo de alimentação, a sociabilização, a organização familiar, a indumentária etc. Todas essas questões adquirem uma nova roupagem de acordo com as circunstâncias sociais e culturais do Brasil.

Outro aspecto importante relativo às conversões ao Movimento Hare Krishna no Brasil diz respeito à flexibilização sofrida por esses processos. Inicialmente para se oficializar como um devoto de Krishna era necessário seguir normas rígidas de ruptura com o mundo externo. Os conversos deveriam obrigatoriamente renunciar sua família, os estudos, o trabalho, todas

as suas atividades anteriores, tidas como *maya* – ilusão – e aderir a uma vida monástica. Os devotos todos residiam dentro dos templos, utilizavam roupas e cortes de cabelo típicos dos vaishnavas indianos e obedeciam a uma rotina comum voltada para os estudos das obras vaishnavas e suas aplicações na vida prática (GUERRIERO, 2001).

Desde o final da década de 1980, esse tipo de conversão que implica em uma mudança radical na vida do devoto perdeu força. Hoje as pessoas podem converter-se ao Movimento sem que haja a necessidade de abdicar de sua família e de suas atividades cotidianas, sendo notória uma menor rigidez imposta aos processos de conversão a que se submetem (GUERRIERO, *ibid.*). Talvez essa flexibilização possa ser vista como parte da tendência atual dos processos de conversão a que Mafra (2000) classificou como conversão *minimalista*.

Em relação a modelos de conversão que tenham sido construídos dentro de uma perspectiva voltada aos Hare Krishna aponta-se o modelo elaborado por Guerriero (*ibid.*), em sua pesquisa realizada na comunidade de Nova Gokula/SP, entre 1984 e 1989. De acordo com sua interpretação, o ingresso do indivíduo no Movimento e o consequente processo de formação de sua identidade como devoto pode ser sintetizado em quatro principais etapas sequenciais.

A primeira etapa refere-se ao período de transição entre a vida anterior e o encontro com o Movimento. É dito que na vida precedente à conversão, os sujeitos se encontram em um período conturbado, com questionamentos angustiantes sobre a vida e sobre a morte, e desejosos por alguma diretriz que lhes conduza com normas comportamentais, organizando seus desejos corporais e emocionais; em um segundo momento, o indivíduo já se encontra na posição de devoto, mas “anônimo” e com atividades restritas, devido à sua mentalidade ainda “poluída” e distante da consciência de Krishna. É um período caracterizado pela apreensão dos novos valores e pela socialização com os já conversos, representando um estágio de purificação antes de formalizar a iniciação; a terceira etapa compreende dois momentos: a primeira *iniciação*, na qual o indivíduo ganha um novo nome e passa oficialmente a ser integrante de uma corrente discipular milenar, com isso elevando-se seu *status* no grupo; a segunda *iniciação*, na qual o devoto galga mais um degrau na hierarquia, tornando-se um brâmane vaishnava – uma espécie de sacerdote a quem é concedida a permissão para comandar as cerimônias e os rituais. Vale ressaltar que o momento da iniciação é decidido pelos membros superiores, que definem quais devotos já estão aptos; a quarta e última etapa é vista como a fase do devoto mais puro e bem sucedido, diz respeito a uma terceira *iniciação*: a de *sannyasi* ou renunciante, restringindo-se aos homens – os que já possuem iniciação

bramínica – e marca o início de uma vida de renúncia total ao mundo material, dedicada exclusivamente ao desenvolvimento espiritual. São poucos os que atingem essa condição (GUERRIERO, 1989).

Por último, outra abordagem que não reproduz exatamente um esquema de conversão ao Movimento, mas tangencia o assunto com conceitos importantes que valem a pena ser destacados, é realizada por Adami (2013). Ao tratar dos processos de construção identitária dos devotos da ISKCON, o autor propõe que essa experiência bifurca-se em dois tipos: a experiência institucional/regulamentada e a experiência individual/espontânea.

Como consequência dessa diferenciação entre as formas do “perceber-se devoto”, são geradas duas formas de ação que sustentam cada uma das experiências: a atuação como ator, que ocorre nos momentos em que o devoto performatiza em conjunto a experiência institucional; e a atuação como autor, quando o indivíduo de forma autônoma interpreta sua experiência de maneira privada, apropriando-se dos símbolos da tradição de forma particular e sentindo-os nas suas experiências pessoais de vida. As identidades Hare Khrishna não são delimitadas exclusivamente pela instituição, nem tampouco apenas pelos indivíduos, mas pela combinação entre ambos, seguindo uma via de intersecção entre o individual e o coletivo (*ibid.*).

Em vista de todo o exposto, mostra-se o quão fascinante é o estudo da conversão, constituindo um fenômeno completamente abrangente, plural e dinâmico. As múltiplas interpretações acerca do assunto servem para aguçar ainda mais o interesse em decifrar tais processos, que sempre provam ser capazes de se redimensionar de acordo com as circunstâncias. Nessa direção, o quadro conceitual aqui apresentado servirá de matriz comparativa operacionalizada na discussão dos dados empíricos da pesquisa.

CAPÍTULO III

CONVERSÃO AO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM CAMPINA GRANDE-PB: A ANÁLISE DOS DADOS EMPÍRICOS

A consciência de Krishna já existe no âmago do coração de todos. Contudo, por causa de nossa vida materialista condicionada, esquecemo-nos dela (PRABHUPADA, 2013c, p.28).

Neste capítulo final fornecemos a análise dos dados levantados durante a pesquisa, apresentando o perfil sociodemográfico dos adeptos²⁷ e uma descrição dos processos que compõem o modelo de conversão ao Movimento Hare Krishna, com o objetivo mais amplo de testar empiricamente a hipótese weberiana da associação entre estratificação social e afiliação religiosa (Cf. WEBER, 1987, 2002, 2012), bem como sua hipótese mais geral da influência da vinculação dos indivíduos a éticas religiosas e suas ressonâncias na significação de suas práticas cotidianas (Cf. WEBER, 2004, 2012).

3.1 O processo investigativo

A comunidade Hare Krishna alocada em Campina Grande-PB chama atenção por reunir devotos provenientes de diversas partes do país e inclusive de outros países, que estão em busca *de seguir uma vida em maior consciência de Krishna e mais próxima da autorrealização*. Não há estimativa oficial da quantidade de adeptos na cidade, contudo o seu “núcleo duro” corresponde basicamente aos moradores fixos do condomínio Naimisharanya e aos estudantes rotativos do Instituto Jaladuta, somado a alguns raros devotos externos.

O condomínio, situado em um dos pontos mais altos da cidade, metaforiza uma atmosfera de *elevação espiritual*. Ele é dividido em 3 partes: as partes 1 e 2 são destinadas às casas dos devotos – abrigando atualmente 10 famílias – e ao templo, enquanto que a parte 3 compõe o Instituto Jaladuta, onde os estudantes ficam internos durante o ano letivo.

A pesquisa – com o fito de traçar o perfil dos indivíduos que integram essa comunidade de fé e analisar em que medida os tipos ideais de afinidades eletivas entre estratos sociais e modelos de religiosidade pode ser utilizado para compreender o caso aqui focalizado – foi realizada com dois grupos principais. O denominado grupo 1 refere-se ao universo de famílias

²⁷ Utilizaremos tanto a categoria de “adeptos” quanto a de “devotos” para designar os indivíduos convertidos, assim como os que se encontram em processo de conversão.

residentes no condomínio *Naimisharanya* (excetuando-se as crianças) e a uma parte dos devotos externos, com os quais foi possível entrar em contato por meio das programações realizadas no Templo, somando 25 indivíduos. O grupo 2 diz respeito ao universo de estudantes do Instituto Jaladuta do ano letivo de 2014, juntamente com alguns alunos do ano anterior, equivalendo a 13 indivíduos. Os dois grupos totalizam 39 indivíduos aos quais foram aplicados respectivamente os questionários contidos no apêndice A e B desta dissertação.

Conjugada à aplicação dos questionários também foram desenvolvidas sessões sistemáticas de observação participante, com frequência intensa de agosto a novembro de 2014. Durante esse período, foram realizadas 14 entrevistas semiestruturadas (apêndice C) com os indivíduos-tipo escolhidos para a análise. Essa etapa da pesquisa fomentou uma maior aproximação com o objeto de estudo, em que foi possível interagir com os devotos não só durante as reuniões no templo ou nas celebrações festivas, mas em momentos cotidianos extra-culto, quando a *experiência espontânea* – utilizando os termos de Adami (2013) – é delineada. As referidas vivências e as entrevistas serviram como dados empíricos para compreender os processos que envolvem a conversão ao Movimento Hare Krishna.

Com o objetivo de cumprir os objetivos propostos já referenciados, este capítulo estrutura-se em duas partes. Em primeiro lugar serão descritos e analisados os perfis encontrados, correlacionando-os com o postulado da hipótese weberiana sobre as afinidades eletivas entre estratificação social e afiliação religiosa. No momento seguinte, o foco recai na sua hipótese mais geral sobre as influências da ética religiosa na vida prática, sendo apresentada a análise sobre os processos de conversão ao Movimento, suas etapas e desdobramentos.

3.2 O perfil sociodemográfico dos adeptos

Os dados do perfil sociodemográfico dos adeptos pertencentes ao universo de famílias residentes no condomínio e a uma parte dos devotos externos (Grupo 1), encontram-se na tabela 1. Tais dados serão inicialmente descritos e em seguida discutidos.

De acordo com o resultado dos parâmetros estudados, é possível perceber uma relação quase equânime entre os gêneros, sendo 52% identificados como do gênero masculino e 48% identificados como do gênero feminino. Em relação à nacionalidade, a maioria dos devotos desse grupo é de brasileiros (88%), advindos de diversos estados do país, sendo que apenas 12% são campinenses.

Tabela 1 - Dados sobre os adeptos pertencentes ao grupo 1 (residentes do condomínio *Naimisharanya* e devotos externos)

Parâmetros estudados	Números	(%)
Gênero		
Masculino	13	52
Feminino	12	48
Nacionalidade		
Brasileiros	22	88
Estrangeiros	3	12
Naturalidade		
Campinense	3	12
Não campinense	22	88
Faixa etária		
18-25	1	4
26-37	16	64
38-50	2	8
51-60	5	20
>60	1	4
Escolaridade		
Até o 5º ano	0	0
Do 6º ao 9º ano	1	4
Ensino médio incompleto	0	0
Ensino médio completo	2	8
Ensino superior incompleto	11	44
Ensino superior completo	4	16
Pós-Graduação	7	28
Hábito de Leitura		
Leitura anual de até 10 livros	13	52
Leitura anual acima de 10 livros	12	48
Conhecimento de outros idiomas além do nativo		
Tem	18	72
Não tem	7	28
Profissão		
Professor	12	48
Outras profissões	13	52
Renda familiar mensal		
Ganha até 2 salários mínimos (até R\$ 1.449,99)	1	4
Ganha de 2 a 4 salários mínimos (R\$ 1.450,00 a R\$ 2.899,99)	10	40
Ganha de 4 a 10 salários mínimos (R\$ 2.900,00 a R\$ 7.249,99)	11	44
Ganha de 10 a 20 salários mínimos (R\$ 7.250,00 a R\$ 14.499,99)	3	12
Afiliação a outras religiões antes da conversão		
Não afiliados	4	16
Afilizados	21	84
Religião anterior		
Católica	24	96
Evangélica	0	0
Espírita	1	4

Quanto à idade, a maioria é de jovens que se encontram prioritariamente (64%) na faixa etária entre os 26 e 37 anos de idade. Em termos de nível de escolaridade, não encontramos analfabetos, e 60% dos entrevistados têm nível superior (completo ou incompleto), sendo registrados 28% como pós-graduados – além disso, os dados apontam para um hábito de leitura muito acima da média nacional²⁸: 58% disseram ler mais de 10 livros por ano. Os indivíduos, de forma majoritária (72%) informaram também ter conhecimentos de dois idiomas ou mais. No tocante às profissões exercidas pelos adeptos, destaca-se a docência, 48% dos entrevistados são professores. No âmbito financeiro, a maioria dos entrevistados possui uma renda familiar mensal entre 4 e 10 salários mínimos. Por fim, em relação à trajetória individual pré-conversão, a grande maioria (84%) era afiliada a outra religião, dos quais 96% é de origem católica.

Em síntese, o perfil encontrado no grupo 1 pode ser descrito da seguinte forma: são mulheres e homens jovens, brasileiros, não campinenses, com predominância do nível de escolaridade alto e relevante capital intelectual, que possuem uma renda mensal mediana ou alta e foram em sua maioria sociabilizados na tradição católica, antes de iniciar os processos de conversão à ISKCON.

A relação quase simétrica entre os gêneros dos adeptos reflete a realidade dos devotos residentes do condomínio, os quais em grande maioria são casados e possuem cônjuges que compartilham da mesma fé. O casamento endogâmico entre os devotos é incentivado pela ISKCON como forma de expandir o número de famílias *em consciência de Krishna*, desejando-se que os filhos já nasçam dentro dos ensinamentos pregados por Praphubada. Essa relação entre fiéis homens e mulheres contrasta com o observado no campo das igrejas cristãs, as quais contam com uma predominância massiva das mulheres entre os adeptos (Cf. SIQUEIRA; BANDEIRA, 2003).

Um dos fatores de influência para essa configuração com significativa presença masculina, pode ter a ver com as origens remotas do Movimento, no período bramânico do hinduísmo, quando a religião era exclusivamente voltada para os homens²⁹. Com o passar do tempo muitas coisas mudaram, inclusive com a inserção das mulheres nos cultos, mas outras questões relativas à condução da vida que foram definidas pensando apenas nos homens

²⁸ A média de leitura anual do brasileiro é de 4 livros por ano de acordo com o Instituto Pró-Livro e os resultados da 3ª edição da pesquisa Retratos da Leitura no Brasil. Disponível em: http://anl.org.br/web/news/noticia_40.html Acesso em 03/12/2014.

²⁹ Posteriormente, com o florescimento das seitas hinduístas reformadas passou-se a admitir a presença das mulheres, diferentemente do cristianismo que desde os primórdios (cristianismo primitivo) extraiu sua força de propaganda da admissão e inclusão das mulheres (WEBER, 2012, p. 334).

permaneceram, como, por exemplo, a disposição dos *ashramas* (organização social dos estágios da vida, voltada somente para os homens³⁰) que até hoje é reproduzida pela instituição³¹.

Pensando sobre a naturalidade, é curioso que quase a totalidade dos adeptos seja formada por não-campinenses. A cidade de Campina embora seja, no âmbito do imaginário religioso regional, vista como um caleidoscópio sincrético, em que as cores e as formas de diversos credos e modelos de religiosidades se manifestariam com liberdade – devido, inclusive ao histórico do evento denominado de *Encontro Para a Nova Consciência*, que teve até recentemente um significativo espaço na cidade e região – é uma cidade historicamente marcada pelo evangelicalismo e pelo catolicismo. Encontram-se adeptos ao zen-budismo, às religiões ayahuasqueiras como o santo daime, à igreja messiânica, aos cultos afro, mas em minoria quase estatisticamente residual.

Quando a ISCKON se consolidou em Campina e o condomínio foi construído, os lotes foram comprados por devotos de outros diferentes estados, sendo atraídos pela proposta de morar em um ambiente ideal para *conciliar a vida cotidiana com o desenvolvimento do serviço devocional a Krishna de forma ainda mais próxima* através de convites feitos pela liderança dos fundadores locais. Esse núcleo de devotos se fixou, mas a entrada de novos adeptos tem sido escassa. De acordo com os entrevistados, alguns simpatizantes campinenses até participam das festividades, mas poucos estabelecem vínculos com a comunidade. Os casos de campinenses adeptos do Movimento Hare Krishna referem-se aos que participaram da sua formação inicial na cidade.

Além do fator citado anteriormente sobre o histórico religioso da cidade, talvez a própria estrutura do Movimento – com o templo inserido no condomínio fechado – não passe uma mensagem de grande *receptividade* e a localização não seja muito favorável, já que se situa em um lugar bastante afastado dos outros bairros e de difícil acesso. A explicação dada por um dos líderes da instituição, residente em Campina, o *Guru Dhanvantari Swami* (08/2014) é a seguinte:

Eu acho que a culpa, falha ou responsabilidade é nossa, porque nós não divulgamos muito nosso trabalho aqui, divulgamos mais pela *internet e internet* você sabe: não tem fronteira, né? Então a gente atrai pessoas de fora, mas daqui poucos têm se interessado. Também estamos um pouquinho afastados do centro e de tudo e o campinense tem muito medo, medo da

³⁰ Os estágios são: *brahmacharin* (estudante), *grhastha* (chefe de família), *vanaprastha* (retirante) e *sannyasin* (renunciante).

³¹ Atualmente alguns desses estágios têm sido remodelados para a condução da vida das mulheres também, mas outros continuam sendo destinados apenas aos homens, como o estágio de renunciante.

violência. Aí até motoristas de táxi e de moto táxi se negam a trazer as pessoas até aqui.

Sendo a *internet* acessível à comunidade campinense, a primeira parte da explicação perde plausibilidade, sendo, quem sabe, mais consistente a segunda razão aludida.

Outro aspecto importante sobre esses dados diz respeito ao significativamente alto nível de escolaridade dos adeptos e o seu relevante capital intelectual, que condiz com a situação socioeconômica indicada. São, em geral, indivíduos inclinados à intelectualidade – muitos são professores universitários – com interesse na leitura e no conhecimento de outros idiomas. Esse interesse facilita e em grande parte é requisito para o aprofundamento dos conhecimentos sobre a doutrina, tendo em vista que o idioma usado nos textos litúrgicos e em todas as canções devocionais e mantras utilizados pelo Movimento é o sânscrito, de modo que ao menos conhecimentos básicos nesse idioma são imprescindíveis, o que é também considerado importante nas interações entre devotos.

Quanto à maioria dos conversos entrevistados ter vindo do catolicismo, pensamos que repete-se o padrão de conversão nacional a outras religiões, já que o contingente maior de indivíduos, em nosso país em geral e particularmente em nossa região é de católicos, correspondendo esse fato a uma das matrizes culturais mais destacada de nosso povo.

Os adeptos ao Movimento, em sua maioria jovens, refletem também a lógica de um tempo em que a “tradição religiosa herdada” já não é mais imposta, conforme afirmou Hervieu-Léger (2008). De acordo com os relatos dos informantes, muitos nasceram dentro de famílias católicas, tendo recebido até alguns dos sacramentos da igreja, como o batismo, mas não mantinham fortes laços de pertença ou de comprometimento com essa tradição, como afirma o devoto Mahatma Das (10/2014):

Eu me dizia católico, porque, sei lá, venho de uma família católica, fui batizado e até fiz a primeira eucaristia, mas na verdade, lá no fundo, nunca me identifiquei muito com o catolicismo. Não ia à missa, nem participava de nenhum tipo de programação...eu era, no popular, um católico *não-praticante*.

No que tange ao grupo 2, ou seja, aos estudantes do Instituto Jaladuta, o perfil traçado através do resultado dos mesmos parâmetros estudados segue padrão análogo ao do grupo 1 (ver tabela 2). As poucas diferenças dizem respeito à nacionalidade, em que a maioria são estrangeiros (62%); à faixa etária, pois são ainda mais jovens (85% estão entre 18 e 25 anos de idade) e conseqüentemente há uma variação em relação à renda, pois sendo bastante jovens e 77% ainda estudantes, a renda familiar passa a se concentrar na faixa de 2 a 4 salários mínimos. Com relação aos demais parâmetros, também apresentam uma relação equiparada

Tabela 2 – Dados sobre os adeptos pertencentes ao grupo 2 (estudantes do Instituto Jaladuta)

Parâmetros estudados	Números	(%)
Gênero		
Masculino	7	54
Feminino	6	46
Nacionalidade		
Brasileiros	5	38
Estrangeiros	8	62
Naturalidade		
Campinense	0	0
Não campinense	13	100
Faixa etária		
18-25	11	85
26-37	2	15
38-50	0	0
51-60	0	0
>60	0	0
Escolaridade		
Até o 5º ano	0	0
Do 6º ao 9º ano	0	0
Ensino médio incompleto	0	0
Ensino médio completo	5	38,5
Ensino superior incompleto	3	23
Ensino superior completo	5	38,5
Pós-Graduação	0	0
Hábito de leitura		
Leitura anual de até 10 livros	10	77
Leitura anual acima de 10 livros	3	23
Conhecimento de outros idiomas além do nativo		
Tem	11	85
Não tem	2	15
Profissão		
Estudante	10	77
Outras profissões	3	23
Renda familiar		
Ganha até 2 salários mínimos	4	31
Ganha de 2 a 4 salários mínimos	5	38
Ganha de 4 a 10 salários mínimos	4	31
Ganha de 10 a 20 salários mínimos		0
Afiliação a outras religiões antes da conversão		
Não afiliados	2	15
Afiliados	7	54
Hare Krishna desde o nascimento	4	31
Religião anterior		
Católica	6	86
Evangélica	1	14
Espírita	0	0

entre os gêneros com predominância masculina (54%)), são 100% não-campinenses, apresentam nível alto de escolaridade, na medida em que 62% têm ensino superior (completo ou incompleto) e 38% restantes têm ensino médio completo – estando todos inserido no grau de escolaridade esperado pela faixa etária apresentada. Têm conhecimentos em dois ou mais idiomas (85%) e dos anteriormente afiliados a alguma religião (54%) a maioria (86%) era católica.

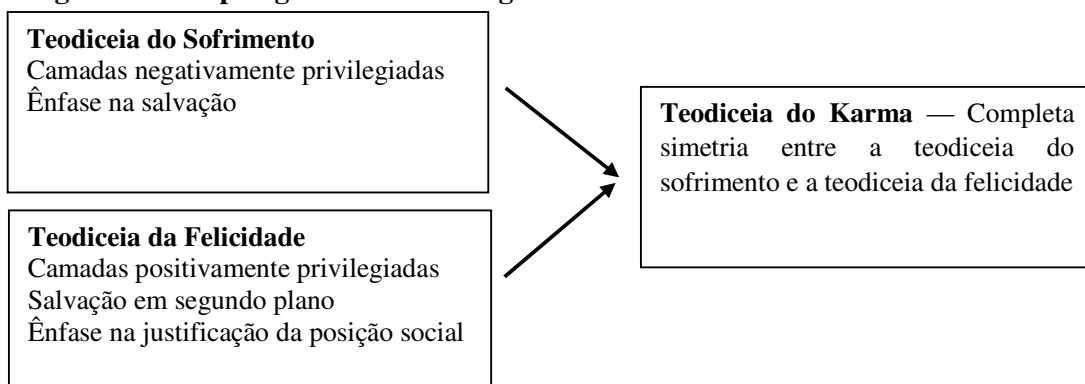
3.3 Sobre a hipótese weberiana das afinidades eletivas entre estratificação social e afiliação religiosa

Em consonância com sua sociologia compreensiva, Weber (2012) concebe as suas proposições sobre o mundo real como construtos típico-ideais, tendo os mesmos, em seus trabalhos, valor heurístico para explicar casos particulares, devendo servir de parâmetros para a interpretação de outras realidades empíricas, funcionando como pontos de partidas, hipóteses que devem ser colocadas em teste, especialmente por meio do método comparativo. Dessa forma, a partir do perfil dos adeptos ao Movimento Hare Krishna em Campina Grande – encontrado na pesquisa empírica – será traçado um quadro comparativo em relação ao que postula Weber em sua hipótese sobre afinidades eletivas entre estratificação social e afiliação religiosa, especificamente no tocante à afiliação ao hinduísmo.

Sintetizando o que já foi discutido extensamente no capítulo II, Weber (1987, 2012), em observância às teodiceias, considera que as camadas negativamente privilegiadas mantêm forte ênfase na salvação e são atraídas por teodiceias que expliquem e deem significado ao seu sofrimento, enquanto as camadas positivamente privilegiadas relegam a salvação para segundo plano, e seriam atraídas tendencialmente por uma justificação de suas posições sociais por teodiceias da felicidade.

A teodiceia do Karma, presente no Movimento Hare Krishna tem uma particularidade, representa uma completa simetria entre esses dois tipos de teodiceias, como formuladas por Weber, conforme mostrado no diagrama abaixo:

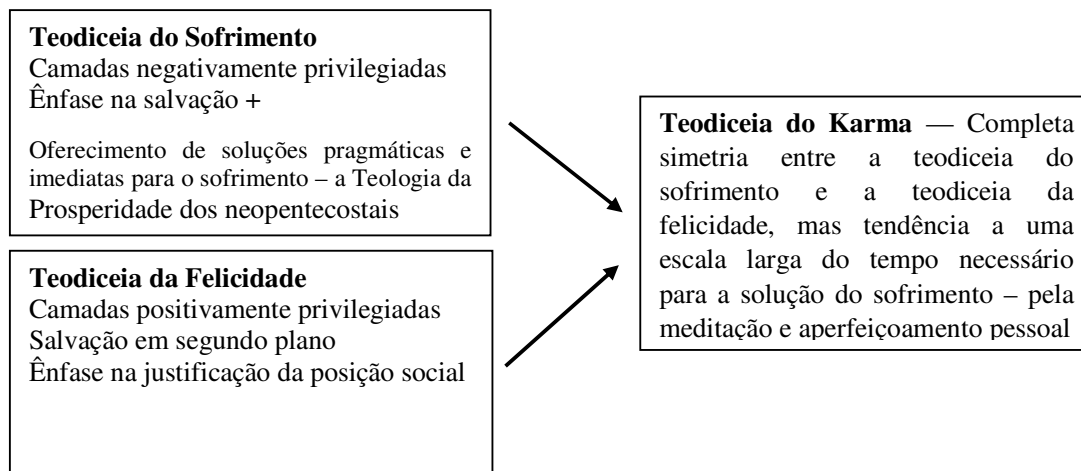
Diagrama 1 – Tipologia weberiana original



A teodiceia do karma, portanto, justifica todas posições sociais, podendo atrair pessoas advindas das mais distintas origens socioeconômicas. No estudo de caso em questão, propomos que a própria tipologia weberiana seja de uma reformulação, na medida em que, no campo religioso contemporâneo brasileiro, as teodiceias do sofrimento têm sido remoldadas no sentido de oferecerem soluções para o sofrimento que se aproximam de uma matriz mais pragmática e imediatista, sendo menos contemplativas e referidas a escalas mais alargadas de tempo, como a presente no Movimento Hare Krishna.

Nossa proposta de análise da explicação da predominância da atração de indivíduos de camadas positivamente privilegiadas, como aponta o perfil sociodemográfico encontrado e acima comentado - na realidade brasileira, considera-se que os adeptos são pertencentes às camadas positivamente privilegiadas porque são indivíduos com nível elevado de escolaridade, com capital intelectual relativamente alto, revelado, por exemplo, em hábitos de leitura acima da média nacional, conhecimento de dois ou mais idiomas *etc.* e com razoável renda mensal – pela ISCKON local deve ser entendida em termos dos fatores já explicados e em relação à tipologia weberiana a partir da agregação à tipologia típico-ideal por ele apresentada nos seguintes termos:

Diagrama 2 – Tipologia weberiana adaptada



Essa constatação coincide com o perfil sociodemográfico encontrado por outros pesquisadores em relação aos adeptos de outros novos grupos de religiosidades emergentes, como é o caso da pesquisa realizada por Siqueira e Bandeira (2003) no Distrito Federal, sobre o perfil dos que aderem aos grupos místico-esotéricos. As autoras argumentam que nos últimos anos – em que as novas religiosidades lograram expansão considerável – houve uma mudança em relação ao perfil dos adeptos, que tradicionalmente eram situados como pertencentes aos setores mais pobres da população e agora passam a ser provenientes das

camadas médias e altas. Nossa hipótese interpretativa desse fenômeno se relacionaria com a agregação, em alguns modelos de religiosidade que oferecem centralmente teodiceias do sofrimento, de estratégias e discursos referidos à sua superação, inclusive em escalas mais imediatas de tempo, como demonstrado no diagrama 2 acima apresentado, elemento não observado em propostas como a do Movimento Hare Krishna.

O perfil sociodemográfico dos fiéis encontrado em Campina Grande também confirma o que disse Guerriero (2001) a partir de sua percepção³² sobre o perfil dos Hare Krishna no Brasil – que a seu ver não difere em relação aos países da Europa ou da América do Norte. Segundo ele, o Movimento nunca esteve voltado para a conversão dos mais pobres. “O discurso exótico do hinduísmo não tem apelo a essas camadas (mais pobres), que não veem a adesão aos símbolos orientais como uma opção de mudança” (*ibid.*, p.51). Em vias de fato, embora haja programas de auxílio e de distribuição de alimentos para as camadas mais baixas da população, os seus adeptos são, em maioria, provenientes dos estratos médios ou médio-altos.

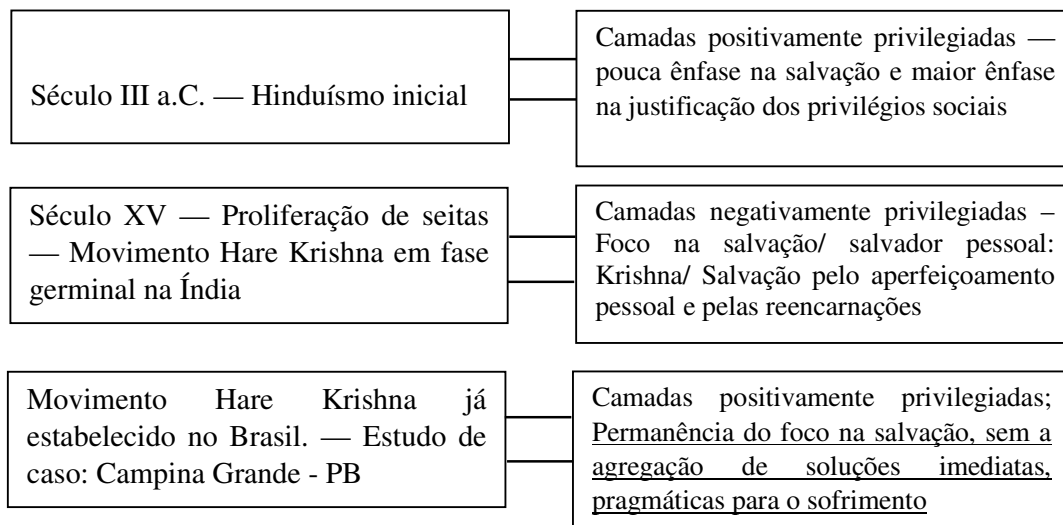
Sendo assim, no que se remete à relação entre estratificação social e afiliação religiosa, percebe-se que como em um espelho invertido, o perfil social dos adeptos ao Movimento Hare Krishna, em seu período germinal na Índia, muda em relação ao dos adeptos no Brasil atualmente. Na Índia, em seu segundo período, o de abertura, constituía-se como um culto tipicamente popular, que por aceitar indivíduos de todas as castas, atraía especialmente os estratos mais baixos da população, que tinham pouco acesso à literatura em sânscrito e realizavam seus encontros em seus próprios templos e na língua nativa (WEBER, 1987).

Essa mudança observada no caso da história do hinduísmo na Índia está de acordo com o que trata Weber (2012) em parte da sua hipótese, ao ponderar que o perfil dos adeptos de uma dada religião pode se modificar em decorrência das condições histórico-sociais. Segundo sua observação, ao longo da história, a teodiceia do Karma pertinente ao hinduísmo atraiu alternadamente um tipo majoritário de camada social. Dependendo do perfil predominante dos adeptos – se pertencentes a camadas positivamente privilegiadas ou não – a ênfase na salvação também alterava-se.

Segundo Weber (1987, 2002), o hinduísmo no seu período inicial (séc. III a.C) era esposado por camadas positivamente privilegiadas e a ênfase na salvação não era tão nítida, havendo prioritariamente foco na justificação das posições sociais, em que o brâmane ocupava lugar central. Seguindo sua linha de raciocínio, apenas no período equivalente ao

³² Guerriero faz a análise do perfil dos devotos de Krishna no Brasil com base na observação, sem exatamente o levantamento de dados a partir de parâmetros específicos.

medievo europeu é que o hinduísmo – a partir da proliferação de inúmeras seitas – começou a representar “a ardente religiosidade sacramental do salvador” (WEBER, 2002, p. 190), passando a ter como principais adeptos dessas seitas, os indivíduos advindos de camadas negativamente privilegiadas. Com isso, infere-se que até a fase germinal do Movimento Hare Krishna (séc. XV, na Índia) a hipótese de Weber era notavelmente confirmada. Entretanto, atualmente, em referência ao estudo de caso em tela há uma importante ruptura que pode ser notada resumidamente no esquema a seguir:



O distanciamento em relação à hipótese de Weber ocorre quando o Movimento Hare Krishna, estudado em Campina Grande, mostra-se composto por camadas positivamente privilegiadas e, diferentemente do previsto pela hipótese weberiana, o foco na salvação permanece. A salvação perdura como ponto crucial da pregação, tendo o mesmo sentido descrito por Weber quando avaliou a fase que se inicia no fim da Idade Média do Movimento, à época tomado pelas camadas negativamente privilegiadas.

O maior objetivo dos devotos continua sendo alcançar a salvação – vista como a liberação da alma – rompendo com as amarras da natureza material e com o eterno ciclo de reencarnações. A busca pela autorrealização sempre destacada pelos indivíduos conversos ou em processo de conversão só pode ser alcançada mediante disciplina espiritual e adoração devotada ao senhor Krishna, que simboliza a *fonte da salvação*. É patente que diferentemente de outras tradições orientais que prezam pelo não-personalismo, a exemplo do budismo, o Movimento Hare Krishna refere-se a Deus como uma pessoa, que tem forma, atributos, qualidades, passatempos preferidos *etc.* e deposita nessa personalidade suprema a esperança da transcendência.

"Aqueles que não são fiéis no caminho do serviço devocional não podem atingir-Me. Por isso, eles voltam a trilhar o caminho de nascimentos e mortes neste mundo material" (*Bg.*, 9.3). Nesse verso do *Bhagavad Gita*, obra central para o Movimento e constantemente citada pelos devotos, fica claro o quanto Krishna e a devoção pura a ele simbolizam para eles *o caminho certo para a salvação*. Não seguir esse caminho implica em estar condenado eternamente à *condição miserável da vida materialista*, em que *a alma, condicionada a corpos grosseiros*, passa sempre por sofrimentos. Para citar mais um verso que focaliza ainda com mais clareza a visão de Krishna como salvador recorre-se a outra obra vaishnava de igual valor, o *Srimad-Bhagavatam* (1.2.34), quando é dito que Krishna veio à Terra “para levar aqueles que estão em bondade pura”. Com o objetivo de lograr esse tipo de *graça*, de *residir na morada de Krishna*, é que os devotos redirecionam suas formas de pensar e agir, se convertem.

Portanto, continuando a cultivar premissas como as supracitadas no ordenamento de suas vidas, é inegável que a salvação/liberação permaneça ocupando um lugar de destaque para aqueles que se convertem ao Movimento Hare Krishna, ao menos no que pôde ser constatado nesta pesquisa em relação aos adeptos de Campina Grande. Entretanto, é fundamental pontuar que a salvação buscada pelos Hare Krishna extrapola o tipo de salvação imediatista relacionada à própria existência temporal ou à miséria concreta do cotidiano, tendo um caráter mais de longo prazo e elaborado, que inspira reflexões intelectualizadas. Essa talvez seja a chave-mestra que revele o porquê do foco na salvação ter permanecido mesmo quando o perfil dos adeptos mudou.

3.4 Tornando-se um Hare Krishna: etapas e relatos

Nesta seção, apresentamos as etapas dos processos de conversão à ISKCON em Campina Grande- PB, a partir dos relatos e trajetórias dos próprios adeptos, correlacionando com o quadro conceitual da revisão de literatura realizada no capítulo anterior e colocando em pauta os desdobramentos desses processos na vida social prática dos indivíduos.

3.4.1 Primeiros contatos e fatores motivacionais

Entrar pela primeira vez em um Templo Hare Krishna é vivenciar a experiência sinestésica de ritmos, cores, aromas, músicas e dança. Flor, incenso, fogo e água oferecidos ritualisticamente em adoração a estátuas vistas como deidades, pessoas vestidas com roupas

indianas típicas, todos descalços, cantando e dançando melodias em sânscrito. Todo esse aparato multissensorial tende a causar sensações múltiplas: do *estranhamento* ao *deslumbre*. Essa percepção parte não só de uma visão particular na condição de pesquisadora. Ela também aparece recorrentemente nos relatos dos conversos que entrevistamos.

A entrada no templo, contudo, raramente constitui o primeiro contato dos indivíduos com o Movimento. Quando questionados sobre como o conheceram, muitas respostas vão na direção de uma sutil abordagem: um trecho de um filme ou uma música que de maneira indireta tratavam do tema, a leitura de um livro de Prabhupada ou o contato por acaso com os devotos realizando *harinama sankirtana* pelas ruas³³. De acordo com alguns dos entrevistados esses primeiros contatos serviram como um *estalo de curiosidade*, o despertar do interesse em conhecer mais sobre algo até então exótico, cheio de símbolos e códigos de mensagens diferentes dos quais, em geral, os indivíduos estavam acostumados. É o que deixa transparecer nos seguintes relatos:

O primeiro contato, eu tinha uns 16 anos e foi num filme chamado ‘Hair’, e falo que foi o primeiro contato porque foi quando eu ouvi o mantra pela primeira vez. Fiquei 2 anos cantando o mantra sozinho. Eu nem sabia o que era exatamente, mas tinha ficado encantado. Depois desse tempo tive a oportunidade de conhecer os devotos, li alguns livros e fiquei cada vez mais fascinado. (Vishnu, 09/2014)

Quando eu tinha uns 13 pra 14 anos, eu recebi um panfleto do centro cultural dos devotos de Recife, cidade em que eu residia na época. Nele tinha o mantra Hare Krishna, a pessoa que me entregou disse que esse mantra traria a felicidade, se fosse cantado todo dia. Aí lembro que fiquei super interessada. (Maharani, 08/2014)

A primeira vez mesmo, eu tinha mais ou menos 18 anos, vi os devotos na rua, perto de onde eu morava, ainda em Minas. Achei estranho, não entendia nada do que eles estavam cantando, mas fiquei curioso. Eu morava a dois quarteirões do templo, mas tinha medo de ir, aí eu encontrava com eles na rua e comprava livro, incenso... (Arjuna, 10/2014)

Conforme exposto, o contato inicial toma forma de um encontro inesperado, que lhes chamou a atenção. A grande maioria dos entrevistados não tinham familiares ou pessoas próximas que já fossem devotos. Então, esse contato não premeditado, por vezes, é visto pelos agora conversos como “um arranjo de Krishna”, o qual possibilitou que os sujeitos tomassem conhecimento sobre o Movimento.

³³ A maioria dos devotos conheceram o Movimento Hare Krishna em outras cidades, tendo em vista que a maioria não é campinense.

Nem todas as pessoas que de alguma maneira entram em contato com esse modelo de religiosidade se sentem atraídos por ele. Para que isso aconteça e o sujeito configure-se como um potencial converso ao Movimento Hare Krishna é necessário uma confluência de fatores condizentes com a trajetória de vida de cada indivíduo. Essa predisposição está ligada a questões não apenas sociológicas, mas de diversos outros âmbitos. Nesse aspecto, concordamos com a já citada abordagem de Rambo (1993) sobre a conversão ser um processo *holístico*.

De uma forma geral, é possível dizer que o contexto histórico-social em que os indivíduos estão inseridos, a constituição familiar, o modelo educacional seguido *etc.*, são exemplos de fatores que se associam nos processos de conversão à ISCKON.

O grau de comprometimento anterior com outra religião e o tipo de *habitus* religioso formado ao longo da vida pelos sujeitos também podem influenciar. Ao repensar o paradigma da escolha racional, defendido por Stark e Finke (2000) – o qual postula que o indivíduo, sempre visando a maximização ou manutenção de seu capital religioso, muito dificilmente converte-se a uma religião de tradição diferente daquela com a qual ele mantém um compromisso firmado – seria razoável supor que a interpretação dos autores não se aplicaria ao caso estudado. Todavia, por meio de um olhar mais apurado, é possível constatar que mesmo sendo majoritariamente de origem católica, os indivíduos estudados não demonstraram um alto grau de comprometimento ou sentimento de pertencimento a tal religião e por isso, a conversão não significou uma ruptura radical com um modelo religioso ao qual estivessem profundamente ligados, o que elevaria os custos da conversão, validando assim a abordagem dos referidos autores.

Outro fator de influência diz respeito às condições socioeconômicas dos indivíduos, conforme o que já foi dissertado até aqui, especialmente em relação à hipótese weberiana. Sobre esse assunto, também cabe evocar a perspectiva apresentada por Hervieu-léger (2008) no tocante à relação entre estratos sociais e as dimensões da identificação religiosa. Nesse caso, a dimensão ético-cultural – descrita pela autora como sendo típica das camadas positivamente privilegiadas, em que a conversão é regida pela busca do sentido maior da vida e por uma maior espiritualização – adequa-se perfeitamente aos processos de conversão analisados na pesquisa, tanto em relação ao já identificado perfil dos conversos, quanto em relação às suas motivações para a conversão, segundo demonstram os próximos depoimentos.

Quando os entrevistados foram indagados sobre as motivações que lhes levaram a se converter, foi possível identificar dois tipos de respostas mais frequentes: uma, relacionada à

proposta apresentada de satisfação pessoal, autorrealização e plenitude espiritual; e a outra ligada ao convencimento intelectual ofertado, estando ambas, em alguma medida, correlacionadas:

O que mais me motivou foi o encadeamento lógico das explicações filosóficas e teológicas. Eu tinha um espírito muito crítico com espiritualidade, teve uma época em que eu me definia como agnóstico, porque eu não via sentido em muitas coisas das explicações religiosas. E no Movimento tudo fazia muita lógica e eu sentia uma esperança de entender o que eu ainda não entendia. (Damodara, 10/2014)

O motivo foi perceber que ali eu poderia encontrar as respostas para as perguntas que eu tinha em mente desde sempre. Foi ver na filosofia vedanta o caminho pra eu conseguir tomar conhecimento das coisas reais, enxergar de fato como funciona o mundo e enxergar a presença de Deus em todos os sentidos. (Baladeva, 09/2014)

Os conversos demonstram, de acordo com o que expuseram sobre suas trajetórias pré-conversão ao longo da pesquisa, que tinham questionamentos persistentes sobre o sentido da vida, que mantinham intimamente uma angústia por não encontrar lógica quanto ao funcionamento do mundo. Esses questionamentos, em geral, não estão atrelados a acontecimentos pontuais da vida cotidiana, mas expressam-se como inquietantes reflexões filosóficas sobre o todo, o mundo, o universo.

Nesse ponto é importante destacar que, em comparação aos modelos tradicionais de conversão apresentados no capítulo anterior, a categoria “crise” proposta como situação inicial fundamental da conversão (Cf. LOFLAND; STARK, 1965; RAMBO, 1993) aqui somente é válida caso seja ressignificada. A crise, nesse cenário, não pode ser encarada somente como um período agudo de turbulências, desencadeada por um ou vários acontecimentos que facilmente possam ser identificados pelo indivíduo, tais como: a perda de um ente querido, separações conjugais, a perda de um emprego, o diagnóstico de doença grave *etc.* Na maioria dos casos, os questionamentos que afligiam os sujeitos eram de caráter “permanente” e embora, possivelmente, haja um momento em que esses questionamentos tenham surgido, os indivíduos não conseguem identificá-lo precisamente, conforme relatou acima, o devoto Baladeva: “ali eu poderia encontrar as respostas para as perguntas que eu tinha em mente *desde sempre*”. Dessa forma, a busca por respostas a tais indagações parece ter sido uma constante em suas vidas, até o momento em que se deparam com o Movimento Hare Krishna e percebem nele a possibilidade de preencher suas lacunas existenciais.

3.4.2 Socialização e interiorização de novos valores

A partir do momento em que o indivíduo, na condição de potencial converso, entra em contato com o Movimento Hare Krishna e se sente motivado a seguir essa conduta religiosa, ele passa por um período de transição, em que acontece a assimilação de novas crenças, valores e práticas, ao mesmo tempo em que se intensifica a socialização com os já conversos.

Ocorre, em relação aos indivíduos estudados, o que Rambo (1993) denomina de transição de tradição – no caso, especificamente de uma tradição cristã católica³⁴ para uma tradição hinduísta – reverberando em uma mudança profunda no universo simbólico e ritual dos sujeitos.

Nessa etapa inicial, o futuro converso aprenderá gradualmente, por meio da observação e do convívio com os devotos, condutas elementares de como portar-se no templo – é necessário retirar os sapatos antes de entrar e homens e mulheres posicionam-se em lados opostos -; conhecerá um vocabulário básico em sânscrito – o suficiente para acompanhar os cânticos devocionais; e as mulheres desenvolverão a habilidade de vestir-se com os longos metros de tecido do típico *sari* indiano e passarão a ser chamadas de *mataji*, enquanto que os homens serão tratados por *prabhu*³⁵. Ademais, os indivíduos serão esclarecidos sobre padrões específicos de higiene, sobre a utilização diária da *tilaka* – barro proveniente dos rios sagrados da Índia – como forma de proteção, e sobre as regras da etiqueta vaishnava a respeito de como tratar os devotos *mais avançados*.

Com o passar do tempo e com a intensificação da interação com os devotos já estabelecidos, todo o universo inicialmente exótico e distante terá se tornado próximo e comum, e os indivíduos desenvolverão uma nova forma de olhar o mundo, sob a influência dos *modos da natureza*, uma nova maneira de enxergar a Deus e uma devoção intensa ao líder Prabhupada, conforme segue resumidamente abaixo.

O tema dos modos da natureza

Os modos da natureza, já referenciados no primeiro capítulo, são constantemente mencionados no cotidiano dos devotos no caso aqui estudado. Foi recorrente a menção à

³⁴ Mesmo os poucos indivíduos que se declararam sem religião, na vida pré-conversão, estão inseridos em uma cultura enraizadamente cristã.

³⁵ “*Prabhu*” é um pronome de tratamento que simboliza respeito e pode ser usado para homens ou para mulheres. Mas, de forma unânime, no caso estudado o termo “*mataji*” é o que sempre é utilizado ao dirigir-se às mulheres. “*Mataji*” significa “mãezinha querida” e explicita que os devotos homens são disciplinados a perceber todas as mulheres como uma mãe, exceto sua esposa.

busca de alcançar uma predominância do modo da bondade, ligado ao deus Vishnu, por acreditar que esse modo eleva a um estado de pureza, iluminação e transcendência, para o qual devem ser transformadas, inclusive, as condutas alimentares, que constituem um ponto de grande relevância na prática devocional.

Tendo a oportunidade de cozinhar e compartilhar refeições com os devotos em vários momentos, em especial durante alguns festivais da ISKON em Campina Grande e em João Pessoa, percebemos que o preparo culinário distancia-se de uma prática rotineira comum ao mundo ocidental e associa-se a uma prática ritual de sacralização dos alimentos, por meio da entoação de mantras específicos e oferendas às divindades. Acentua-se a prioridade a alimentos que possibilitariam ao atingimento do modo da bondade, *sattva guna*, a exemplo das frutas e da maioria dos vegetais, ao passo que se evita os alimentos relacionados aos modos da paixão e da ignorância, *rajas* e *tamas gunas*, tais como: cebola, alho, café, bebidas alcoólicas, ovos e carnes em geral³⁶, por serem considerados alimentos que perturbam e entorpecem a mente, causando intranquilidades e doenças.

A relação dos devotos com Krishna

Krishna é visto como a personalidade suprema a quem todos os devotos devem oferecer incessantemente *serviço amoroso puro*. Por ser um deus personificado, o sentimento de aproximação para com ele é facilitado:

Eu me sinto mais próxima de Deus, porque diferentemente do Deus que eu imaginava antes, como sendo um senhor de barba branca, distante e inatingível, sobre o qual eu não sabia muita coisa, agora eu o conheço melhor. Sei quais eram as travessuras que Krishna aprontava na infância, sei suas comidas favoritas, o que gosta de fazer e os seus passatempos preferidos. (Yasoda, 08/2014)

De acordo com as falas dos devotos com quem conversamos, cada indivíduo tem uma relação única e pessoal com Krishna, seja como filho, amigo ou amante, e descobrir essa relação primordial é um dos objetivos da autorrealização. Os citados como maiores exemplos de serviço devocional amoroso movido pelo apego espontâneo são os habitantes de Vrindavana, cidade em que Krishna passou a infância e a juventude, destacando-se Radharani como a mais elevada devota e ao mesmo tempo consorte e energia inseparável de Krishna.

Visão sobre Prabhupada

³⁶ O consumo de carne e de ovos já se excluem da dieta também pelo princípio da não-violência e do vegetarianismo, herdado do budismo, conforme já apresentado.

Sob a ótica dos devotos entrevistados, Prabhupada é visto como o líder *acharya* da ISKCON. O título de *acharya* remete-se a alguém que faz de sua vida um exemplo a ser seguido e promulga um programa específico de consciência de Krishna. Assim sendo, ele é visto como um praticante perfeito, que transmitiu com veracidade os significados das escrituras védicas, sendo adorado pelos devotos.

Em Campina Grande, bem como na maioria dos templos contemporâneos da ISKCON, há um lugar de destaque para a deidade que Prabhupada representa, que é diariamente adorada de acordo com os procedimentos ritualísticos estabelecidos (Cf. KETOLA, 2002). Em síntese, pode-se dizer que indubitavelmente Prabhupada simboliza para o Movimento Hare Krishna o mais forte elo entre o ocidente e a cultura védica. Ele é o responsável não só por trazer os ensinamentos do *bhakti yoga* e difundir o canto congregacional do mantra Hare Krishna, como também por elaborar um padrão institucional para o Movimento, estabelecendo princípios reguladores.

Por fim, ainda em relação a esse período de interiorização de novos valores, é fundamental notar que também trata-se de um período de purificação, “limpeza mental”, para que o devoto torne-se apto a ser iniciado oficialmente. Desse modo, é necessário que o indivíduo passe a fazer observância dos quatro princípios ético-reguladores pregados pela ISKCON: 1) Não ingerir carne nem ovos, a fim de não ferir o preceito da não violência e da misericórdia por todas as entidades vivas; 2) Não praticar jogos de azar, pois vão de encontro ao princípio da veracidade e da honestidade; 3) Não fazer uso de intoxicantes, como uma forma de austeridade e considerando que esses obscurecem *a visão límpida sobre a realidade*; e 4) Não praticar sexo ilícito, como forma de atender ao princípio da pureza e da prática do autocontrole sobre os sentidos. A prática sexual, portanto, somente é permitida dentro do casamento.

No tocante à obediência aos princípios citados, há indivíduos que em seus relatos disseram não ter enfrentado grandes dificuldades para começar a segui-los, pois já tinham interesse e propensão a esse estilo de conduta; outros levavam uma vida contrária a alguns princípios, mas foram convencidos pelos argumentos apresentados pela doutrina e informaram que rapidamente começaram a mudar os hábitos; há ainda casos dos que viviam completamente fora do padrão e sentiram-se motivados a passar por uma completa transformação a fim de adequar-se:

Quando você conhece bem a filosofia, seguir os princípios vira uma coisa natural, você se adapta sem fazer esforço, quase sem perceber. E no caso da alimentação, por exemplo, eu não tive muita dificuldade porque já não comia carne fazia um bom tempo. Ainda comia ovos, mas aí foi fácil...os devotos

fazem receitas muito gostosas sem ovos e a gente aprende rapidinho (Tulasi, 09/2014).

Muito embora eu tivesse uma vida completamente diferente em relação aos princípios, quando eu li a filosofia, como Prabhupada apresentava e as razões que ele dava praquilo...aquilo ali entrou muito profundamente em mim. Pensei 'Ele tem toda razão, sou eu quem não consigo'. Aí foi toda uma história pra mudar meu ritmo de vida (Nityananda, 09/2014).

Eu bebia socialmente com os amigos no fim de semana e comia carne. Só que eu já tinha uns problemas de saúde e já vinha querendo parar com esses hábitos tinha um tempo. Quando li um livro de Prabhupada falando sobre os princípios, parei na mesma hora de comer carne, imediatamente mesmo, depois também fui deixando a cerveja. E digo a você, esses hábitos não fazem falta nenhuma (Dharma, 09/2014).

Para que os indivíduos se adequem totalmente aos princípios regulamentares, é realizado um processo contínuo de disciplinarização de seus corpos e mentes, de maneira que transformem seus hábitos de forma gradual e enxerguem as mudanças como algo completamente *natural*. Para isso, reitera-se que a constância no templo, a participação nas aulas sobre as escrituras e o estreitamento da convivência com os devotos é tão fundamental.

Nesse contexto, o Instituto Jaladuta funciona como um intensificador desse processo. Em um primeiro momento, quando os indivíduos foram interrogados a respeito do que lhes motivou a participar do Instituto, quase de maneira unânime responderam que o principal motivo estava em ter a oportunidade de aliar o aprofundamento dos conhecimentos sobre as escrituras sagradas védicas com um retiro espiritual prolongado. Todavia, para além desses anseios, o Instituto fornece também disciplinarização intensa aos devotos.

Todos os internos têm uma rígida rotina diária a seguir – a qual nos foi possível acompanhar em tempo integral algumas vezes. Os estudantes do Instituto são os adeptos mais presentes no templo e participam efetivamente de todas as programações. Acordam-se no máximo às 4:30h da manhã, higienizam-se, fazem as marcas no corpo com a *tilaka* e às 05:00h infalivelmente já estão a postos no templo, participando do *Mangala Arati* – a primeira cerimônia realizada no dia. Depois disso, cantam a japa, participam das outras cerimônias do período da manhã, tomam *prasadam* – alimento abençoado – e seguem uma intensa rotina de estudo nos turnos da manhã e da tarde, interrompida apenas para realizar as outras refeições diárias e para participar das demais práticas no templo. À noite têm algumas poucas horas livres e às 21h devem recolher-se para dormir.

Durante os oito meses internos, mulheres e homens ficam em *ashrams* – espécie de casas onde residem os estudantes – separados, e por estarem na condição de celibatários devem evitar qualquer tipo de aproximação entre si que não seja necessária, para que não haja

contaminação dos pensamentos – que devem estar completamente voltados para o cultivo da espiritualidade. Durante esse tempo, as atitudes dos devotos são observadas constantemente pelas lideranças locais e qualquer um que desvie das normas estabelecidas é prontamente repreendido. Com isso, os sujeitos estão sempre em estado de alerta em relação aos seus próprios pensamentos e ações, ao mesmo tempo em que são sempre instruídos a serem pessoas *humildes e obedientes*.

Refletindo sobre esse processo disciplinar a que os devotos são submetidos – ainda mais fortemente no Instituto – infere-se que ele sirva não apenas a uma interiorização de novos valores para a ascensão do indivíduo na plataforma espiritual, mas simultaneamente para a manutenção da hierarquia estabelecida no interior da ISCKON. Em comunhão com o pensamento de Foucault (1999), a disciplina forma “corpos dóceis” – submissos e servis – e favorece a alocação desses corpos em um determinado espaço, fazendo-os circular numa rede de relações hierárquicas.

3.4.3 Oficialização da condição de devoto

Consolidado o período de transição, em que ocorre a introjeção dos novos valores e os indivíduos já estão suficientemente socializados e disciplinados, é traçado o caminho para a oficialização da condição de devoto de Krishna, em que o indivíduo firma o compromisso institucional da sua crença.

De acordo com a ISKCON, o período mínimo atualmente para que um adepto receba a primeira iniciação é o de um ano sem interrupção praticando com seriedade os princípios regulamentares e cantando a *japa* com a meta de atingir as 16 voltas diárias³⁷. Durante esse período, o indivíduo escolhe um líder espiritual reconhecido oficialmente pelo GBC³⁸ – *Governing Body Commission*, a organização máxima da ISKCON – para ser seu *diksa-guru*³⁹.

O mestre espiritual ou *guru* tem a função de instruir o discípulo para que esse alcance uma maior consciência de Krishna, transmitindo-lhe fidedignamente os ensinamentos sagrados. Ele ocupa o posto mais alto dentro da hierarquia institucional e na plataforma espiritual é visto como um devoto puro, representante de Deus nesse mundo. Os discípulos

³⁷ O detalhamento sobre a *japa* e as formas de cantar os santos nomes está no capítulo I.

³⁸ O GBC situa-se em Mayapu, na Índia e é o órgão responsável por gerenciar a ISKCON e manter os padrões espirituais estabelecidos por Srila Prabhupada.

³⁹ Existem dois tipos de guru: o *diksa-guru* que é o mestre espiritual oficializado pela GBC e que dá a iniciação ao discípulo e o *siksa-guru*, que caracteriza-se como sendo um devoto avançado que tenha inserido o indivíduo na consciência de Krishna e lhe guie informalmente na vida espiritual.

são instruídos a cumprimentar o *guru* oferecendo-lhe reverências – tocando com a testa no chão – e a prestar-lhe todo o tipo de serviço solicitado.

Na visão dos devotos, com os quais conversamos no decorrer da pesquisa, parece ser consensual a ideia de que o ritual de iniciação não figura o início da prática espiritual, mas apenas sua oficialização e de que toda pessoa que comece a frequentar as programações e a seguir os princípios ético-regulamentares já pode ser tida como um *devoto* de Krishna, como um membro da ISCKON, independentemente de ser iniciado oficialmente ou não. A esse respeito, durante uma das entrevistas o *guru* Dhanvantari Swami (08/2014) advertiu:

Muitas pessoas pensam que se vinculam ao *guru* por meio do processo ritual da iniciação. O processo certamente vincula, mas o que vincula mesmo é a capacidade de interagir com o mestre, com o serviço a ele. É a interação: “eu quero servir a você, estou disposto a obedecer as suas ordens”. Isso é bem característico da relação *guru*-discípulo. *Guru* dá as ordens e o discípulo obedece. Agora imagine em uma sociedade como a nossa, falar nessa linguagem: ordem e obediência. Chocante, né? Mas, não é assim uma coisa ruim, não são ordens que fogem da normalidade. Pelo contrário, a ordem significa: ilumine sua inteligência com o conhecimento, não caia nas armadilhas da ilusão da sociedade como ela é constituída.

A autoridade do *guru*, de acordo com o relato, é inquestionável, e o discípulo na posição de humilde servo deve respeitá-la. Essa relação de obediência só alcança êxito por meio da reprogramação mental dos adeptos acrescida de um sentimento de admiração devotado ao *guru*. Por isso, o processo de disciplinarização citado anteriormente é indispensável, para que os devotos – mesmo inseridos em uma sociedade ocidental que tende a perceber esse tipo de relação como abusiva – consigam enxergar essa interação hierárquica de uma maneira positiva e benéfica.

No que se refere ao que foi dito sobre a iniciação formal não ser um fator de fundamental importância para que o indivíduo seja considerado um membro da comunidade de fé, há de se reconhecer que essa é uma realidade palpável. Há devotos em Campina Grande que levaram vários anos até receberem a primeira iniciação e há ainda os que não receberam. A maioria dos que vivenciam essa situação expôs que mesmo seguindo os princípios, queria *lograr um maior amadurecimento, para não correr o risco de quebrar os votos depois de iniciado*.

Essa é uma característica importante do processo de conversão aqui estudado. Diferentemente de outras religiões, em que o sujeito somente é reconhecido como *converso* após o batismo ou outra cerimônia iniciática, no caso em tela o sujeito já se auto percebe como um Hare Krishna e é assim reconhecido pelos outros devotos, desde o momento em que se mostra empenhado em seguir o Movimento e seus princípios. Possivelmente isso ocorra

porque, sendo a ISCKON uma tradição religiosa totalmente diferente da que os sujeitos estão previamente inseridos, somente o reconhecimento de Krishna como Deus já representa um grande passo e a determinação em seguir seus princípios simbolize o convencimento do neófito em relação ao fundamental dos seus ensinamentos.

Todavia, os processos oficiais de iniciação ainda preservam nível substancial de relevância no âmbito institucional, posto que garantem empoderamento simbólico e conferem identidade ao adepto, pois embora seja reconhecido como devoto, o não-iniciado é ainda um “anônimo” no grupo e suas atividades são restritas, em consonância com o que percebeu Guerriero (1989).

Conforme detalhado no capítulo II, também a partir da abordagem do autor supracitado, há três principais iniciações que seguem uma ordem hierárquica ascendente: a iniciação *harinama*, a *bramínica* e a de ordem renunciada – *sannyasi*. Contudo, a primeira iniciação pode ser entendida como a de maior impacto na vida do devoto, no sentido de romper com a liminaridade em que a posição de devoto/converso lhe coloca. O período liminar, nos termos de Van Gennep (1960) é o período em que, durante um processo de transição, os indivíduos encontram-se no meio de um caminho que leva um “eu social a outro”, estando na maioria das vezes desprovidos de poder e identidade – pois foram despojados de suas antigas identidades, mas ainda não consolidaram uma nova. Nesse caso, os devotos não-iniciados encontram-se em um período liminar, até que tenham a primeira iniciação e sejam empoderados, inclusive ganhando um novo nome, o que lhes confere finalmente uma identidade dentro do grupo. Em suas falas sobre a importância de receber um novo nome, os trechos das falas dos devotos abaixo citados ilustram o que afirmamos acima:

É como um novo nascimento e é a forma como eu sou identificado dentro do Movimento. Por toda parte que eu esteja serei lembrado como um devoto de Krishna. (Bhagavan Prema, 11/2014)

O novo nome é, como eu poderia dizer, significa que você rompeu com uma vida de falta de conhecimento, de falta de espiritualidade. Um vida que você tava nas ondas de *guna* e *karma*. Você rompe com a vida pecaminosa, com seus desejos materiais, então você adquire uma nova identidade. (Sundari, 10/2014)

O processo ritual de oficialização da condição de devoto é realizado por meio de um sacrifício de fogo denominado *Agnihotra* que será descrito a seguir.

O sacrifício de fogo

O som transcendental do mantra e a luz purificante do fogo: essa é a combinação de elementos indispensáveis para marcar uma nova etapa de vida dentro da tradição hinduísta. Como em uma antítese em relação às cerimônias cristãs de iniciação – em que o batismo ocorre nas águas – no Movimento Hare Krishna, é o fogo o elemento central da cerimônia.

No panteão hindu, Agni era o representante do fogo, também visto como a divindade mensageira dos pedidos dos homens direcionados aos deuses. Assim, durante o *Agnihotra* os sacerdotes realizavam oblações de *ghee*⁴⁰ ao fogo, o qual representava a boca do “ser cósmico”. Juntamente com o *ghee* eram oferecidos grãos e frutas e entoados mantras específicos para cada ocasião (HEBNER, 2010).

A ISKCON preserva essa tradição do fogo sagrado, presente em praticamente todas as civilizações antigas. Desde o período indiano védico, as distintas fases da vida são marcadas por rituais de passagem com cerimônias de fogo, os quais sempre obedecem o mesmo padrão identificado por Van Gennep (1960), que envolve três etapas: 1) um período pré-liminar de preparação; 2) o momento ritual, responsável por colocar os indivíduos envolvidos em um posição de liminaridade frente a vida social; 3) a etapa de reintegração pós-liminaridade.

O referido ritual é praticado pelos atuais devotos da ISKCON seguindo o padrão mencionado, marcando todas as importantes transições da vida, como o nascimento, a união matrimonial ou a iniciação espiritual, seja ela a iniciação *harinama*, *bramínica* ou da *ordem renunciada – sannyasi*.

Para os devotos, o fogo e os mantras entoados são uma manifestação de Krishna, que faz-se de testemunha aos votos firmados no momento da cerimônia. A convicção da manifestação de Krishna parte da revelação feita pelo próprio senhor supremo no Bhagavad Gita (9.16): “Mas, eu é que sou o ritual, sou o sacrifício, a oblação aos ancestrais, a erva medicinal, o canto transcendental. Sou a manteiga, o fogo e a oferenda.”

Ainda de acordo com os devotos, os grãos jogados no fogo sacrificial também simbolizam uma forma de eliminar parte de seu *karma*. Com isso, a cada iniciação o indivíduo *liberta-se um pouco mais de suas reações karmicas* e nesse sentido *galga mais um degrau no processo de liberação*.

3.4.4 Repercussão da conversão na vida cotidiana

⁴⁰ O *ghee* é a manteiga clarificada, elemento considerado sagrado pela cultura védica.

Conforme a hipótese weberiana de que a religião orienta as experiências dos indivíduos e suas ações cotidianas (WEBER, 2012), e com base na observação dos processos de conversão e entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo – podemos dizer que, ao tornar-se um Hare Krishna, o aspecto religioso passa a influenciar em todas as esferas da vida cotidiana dos conversos, da alimentação à prática sexual:

Nesse processo de *bhakti yoga*, o que é central pra gente como devoto de Krishna é você colocar sua vida inteira como uma maneira de adoração, é uma prática. Então, quando você cozinha ou quando faz qualquer coisa deve ser com o pensamento voltado para Krishna. (Gaura Lila, 11/2014)

Os próprios parâmetros ético-regulamentares estabelecidos pela ISCKON se referem a adoção de novas condutas práticas pelos devotos, os quais, passando a ter uma nova visão acerca da realidade, modificam suas ações e relações sociais.

Um importantíssimo item da vida devocional dos conversos refere-se à associação com outros devotos. Segundo um dos mestres espirituais da ISKCON, Chandramukha Swami (2007b), de acordo com as escrituras védicas, o devoto deve evitar a companhia de pessoas materialistas e buscar a associação com devotos *puros*, postulando que somente na companhia dos devotos é possível apegar-se à vida devocional e desapegar-se das atividades mundanas.

Dessa feita, quanto mais os devotos estreitam relações de amizade entre si, mais tendem ao afastamento das relações sociais que mantinham na vida pré-conversão – essa característica também foi observada nos processos de conversão a outros modelos de religiosidade, como apresentado no trabalho de Lofland e Stark (1965). Seguindo essa direção, até mesmo a interação com os familiares não devotos pode passar por transformações, conforme nos relata o devoto Vyasa (10/2014) sobre sua experiência:

Eu vou visitar meus amigos e familiares...mas, é como se eu tivesse me afastado deles, porque o tipo de conversa não bate com o meu, o tipo de vida não bate com o meu. Eu não me sinto atraído, é só isso. Eu sou grato por tudo que fizeram e fazem por mim, mas eu...o ritmo de vida é diferente, não dá.

Contudo, a experiência de conversão e o grau de impacto na vida de cada indivíduo é variável. Alguns dizem ter sentido uma mudança radical desde o início, enquanto que outros relatam que as mudanças vieram de forma gradual e em razão disso o impacto não foi tão fortemente sentido. Em grande medida, os que disseram ter passado por mudanças abruptas em relação à vida que levavam anteriormente foram os devotos que se converteram há mais tempo, quando o processo para tornar-se um devoto de Krishna implicava na abdicação de todas as atividades consideradas *mundanas*:

No início mudou tudo, completamente tudo, porque eu era um monge de tempo integral. Morando no templo, com uma rotina espiritual de 24 horas por dia. Hoje ainda tem pessoas que moram no templo, que fazem essa opção, só que, por exemplo, na época que eu entrei em 1981, ou você se rendia ou você não era considerado um devoto. (Jagadisa, 09/2014)

Esse relato confirma que quando o Movimento Hare Krishna estava ainda em fase de consolidação no Brasil, as conversões tinham um aspecto maximalista, utilizando os termos de Mafra (2000), tendo em vista o forte controle da instituição direcionando a experiência do indivíduo na adequação ao novo sistema de crenças e o conduzindo a um distanciamento do mundo externo e secular.

Hoje em dia, conforme percebido a partir da pesquisa empírica realizada em Campina Grande, a instituição continua tendo grande peso nos processos de conversão, especialmente na experiência dos devotos internos no Instituto. Todavia, abriu-se espaço para processos de conversão mais fluidos, em que os indivíduos passam por menor coerção institucional do que anteriormente passavam e ganham autonomia para experimentar a conversão de *forma gradual, a seu tempo*. Esse tipo de conversão, classificada como minimalista (*ibid.*), pode ser percebida no caso de devotos externos.

Em relação às famílias que residem no condomínio, deparamo-nos com uma peculiaridade que merece ser destacada: os devotos encontram-se no meio do *continuum* entre o grau máximo e mínimo do controle institucional, tendo em vista que embora cada um resida em sua própria casa e tenha relativa liberdade para desempenhar suas atividades, a regulação institucional engloba toda o ambiente e atividades ali realizadas.

Nesse cenário, torna-se clara a diferenciação feita por Adami (2013) entre as formas de “perceber-se devoto” alternada entre a experiência institucional e a experiência privada. Na primeira, o indivíduo performatiza coletivamente as “maneiras de ser devoto” em consonância com o estabelecido pela instituição – a exemplo de quando os devotos estão reunidos no templo, em geral com trajes típicos indianos, desenvolvendo atividades devocionais padronizadas. Na experiência privada, de maneira oposta, os indivíduos escrevem sua própria experiência, cada um traduzindo a seu modo os símbolos dessa tradição religiosa na sua vida cotidiana.

Com a tendência de maior abertura nos processos de conversão, assegurando uma maior autonomia para que os conversos desenvolvam sua experiência privada – sem que abdicuem de suas atividades *mundanas* – revelou-se uma nova maneira de interação dos devotos com o mundo externo: eles continuam desempenhando atividades tidas como seculares, a exemplo do trabalho, mas visam o desapego aos frutos materiais provenientes dele:

No começo, quando você é iniciante até pensa que tem que renunciar as coisas do *mundo* pra poder ficar perto de Krishna, mas quando a gente amadurece, vê que não precisa renunciar, vê que precisa aprender a entender que não existe nada separado de Krishna e tudo é energia de Krishna. Então, se a gente sabe pegar essa energia e oferecer a Ele, isso é serviço devocional e não precisa se afastar do *mundo*. (Vasudama, 10/2014)

O converso Hare Krishna, portanto, não ignora o mundo ao seu redor, nem tenta fugir dele para evitar os descaminhos da vida pecaminosa, de forma contrária desenvolve mecanismos de mudança de percepção a fim de sacralizar tudo o que está a sua volta, vivendo uma ascese intramundana, nos termos weberianos. Vale ressaltar que essa maneira do converso de ver o mundo e interagir com ele, contrasta substancialmente com o interpretado por Weber (2002) em relação ao hinduísmo inicial, em que segundo o autor os adeptos eram caracterizados como místicos extramundanos, inclinados à fuga contemplativa do mundo.

CONCLUSÕES

Foi uma oportunidade rica de encontro com o Movimento Hare Krishna, que tem suas origens nas místicas terras da Índia antiga e que ao romper com o sistema de castas conseguiu transpor suas fronteiras ao ocidente, fazendo ecoar o canto dos seus milenares mantras até as terras campinenses. Nosso mergulho na literatura sociológica e antropológica sobre o Movimento associada às observações diretas e participantes e às entrevistas realizadas em nosso trabalho de campo, nos colocou diante de muitas estórias/histórias e reconstruções.

O estudo sobre os processos de conversão ao Movimento Hare Krishna em Campina Grande-PB proporcionou um amplo espaço de reflexão, somando contribuições tanto ao arcabouço teórico das ciências sociais acerca das conversões religiosas, quanto à atualização do pensamento weberiano e suas hipóteses de associação entre estratificação social e afiliação religiosa e as repercussões desse tipo de afiliação na vida social prática dos indivíduos – pontos que se constituíram como objetivos centrais da pesquisa.

Por meio do resgate histórico realizado no capítulo de abertura, foi possível compreender o trajeto percorrido pelo Movimento Hare Krishna do oriente ao ocidente, remontando desde suas influências filosóficas encontradas no período védico indiano (séc. VII a.C. – III a.C.) até o seu desenvolvimento na cidade de Campina Grande, há aproximadamente três décadas.

Nesse percurso, foi evidenciada a importância do movimento contracultural nos Estados Unidos na década de 1960, para a oficialização da ISKCON no ocidente, bem como a importância da matriz religiosa brasileira – bastante diversa e permeada por elementos mágicos e míticos – para a facilitação do estabelecimento desse modelo de religiosidade no país, marcado culturalmente pelo cristianismo. Também foram apresentadas as suas principais crenças e práticas, constituindo assim uma abordagem indispensável para que o nosso objeto de estudo fosse melhor situado – retratando sua essência multifacetada, que tem sido redimensionada ao longo do tempo em conformidade com as características socioculturais locais.

No tocante ao marco teórico pautado nas análises weberianas sobre a religião e à revisão de literatura sobre conversão religiosa no campo das ciências sociais – expostos no capítulo II – podemos dizer que foram importantes para nos dar consistência e lastro para a realização do trabalho de campo e da análise dos dados coletados, funcionando como guia do levantamento de informações, das observações realizadas, e como um quadro de elementos para comparar o

campo conceitual com a empiria que encontramos/construímos, sendo fundamentais para a discussão dos dados coletados no trabalho de campo realizado.

Nossa análise dos dados foi apresentada e discutida no capítulo III, em que inicialmente identificou-se o perfil sociodemográfico dos adeptos e foi estabelecida a relação com a hipótese weberiana sobre a vinculação entre estratificação social e afiliação religiosa, especialmente com referência a seus estudos do hinduísmo.

O perfil sociodemográfico dos adeptos encontrado pode ser descrito da seguinte forma: são mulheres e homens jovens, brasileiros ou não, a grande maioria não nascida em Campina Grande-PB, com predominância do nível de escolaridade alto e relevante capital intelectual, possuidores de uma renda mensal mediana ou alta e majoritariamente sociabilizados na tradição católica, antes de iniciarem os processos de conversão à ISKCON. Na realidade brasileira, considera-se que os adeptos do grupo estudado são, portanto, pertencentes às camadas positivamente privilegiadas.

Ficou desse modo demonstrado que o perfil social dos adeptos ao Movimento Hare Krishna no caso em tela é diferente em relação ao dos adeptos deste Movimento em seu período germinal na Índia, quando era caracterizado como um culto tipicamente popular que atraía especialmente os estratos mais baixos da população. Esse tipo de mudança está de acordo com o que aponta Weber em parte da sua hipótese, quando argumenta que o perfil dos adeptos de uma dada religião pode se modificar dadas as particularidades histórico-sociais consideradas.

Contudo, segundo sua conjectura, as camadas positivamente privilegiadas não buscariam na religião prioritariamente a salvação, mas a legitimação de suas posições sociais, enquanto que as camadas negativamente privilegiadas focalizariam a salvação em primeiro plano. Em alusão ao hinduísmo inicial (séc. III a.C.) e à fase embrionária do Movimento Hare Krishna na Índia (séc. XV, na Índia) sua hipótese era amplamente confirmada. Entretanto, neste estudo de caso, verificou-se um afastamento do encontrado por Weber em seus estudos sobre o tema, tendo em vista que encontramos no conjunto dos adeptos uma predominância de indivíduos advindos de camadas positivamente privilegiadas e, diferentemente do esperado pela hipótese weberiana, o foco na salvação permaneceu sendo o ponto crucial da pregação e da experiência dos sujeitos entrevistados.

Na segunda parte do Capítulo III, foram apresentados dados sobre o processo de conversão ao Movimento Hare Krishna no grupo que se reúne em Campina Grande, sendo descritas suas etapas e desdobramentos, os quais foram discutidos à luz da literatura

previamente apresentada – colocando em evidência o pensamento de Weber em relação a sua hipótese mais geral sobre as possíveis ressonâncias na vida prática geradas pela afiliação do indivíduo a uma dada ética religiosa.

Nesse ponto, é importante destacar que, em comparação aos modelos tradicionais de conversão religiosa houve duas constatações que se distanciaram de correntes importantes da discussão sociológica sobre o tema. A primeira remete-se à categoria “crise”, descrita como situação inicial indispensável ao desencadeamento dos processos de conversão. No caso por nós estudado, essa etapa não apareceu significativamente. Para a maioria dos entrevistados não foi um momento agudo de perturbações gerado por situações como separações conjugais, diagnóstico de doenças graves, morte de familiares, perda de emprego *etc.* os momentos iniciais da trajetória de conversão. O motivo predominante na amostra de conversos considerada foi o questionamento que afligia os sujeitos, de caráter “permanente” e embora, provavelmente, haja um momento em que esses questionamentos tenham sido originados, não foi possível aos sujeitos identificá-lo precisamente. O que foi apontado nas falas dos entrevistados como uma tendência marcante foi a busca por *respostas* a tais inquietações, que figuravam como uma constante em suas vidas até encontrarem o Movimento Hare Krishna e sentirem que através deste suas lacunas existenciais poderiam ser preenchidas.

A segunda constatação diz respeito à identificação dos sujeitos como conversos. Diferentemente do observado na conversão a outros modelos religiosos – em que o sujeito somente é considerado converso após o batismo ou outra cerimônia iniciática – neste caso o indivíduo se auto percebe como um Hare Krishna na medida em que começa a frequentar as atividades e celebrações e decide afiliar-se, sendo então reconhecido pelos outros devotos, à medida em que se mostra empenhado em seguir o Movimento e seus princípios.

No que tange às ressonâncias da conversão na vida social prática dos adeptos confirmou-se a hipótese weberiana de que a religião orienta as experiências dos indivíduos e suas ações cotidianas. Ao tornar-se um Hare Krishna, o aspecto religioso repercute em todos os aspectos da vida dos conversos. Os próprios parâmetros ético-regulamentares estabelecidos pela ISCKON propõem a adoção de novas condutas, ao passo que os devotos passam a ter uma visão diferente acerca da realidade, modificando suas ações e relações sociais.

Revelou-se, também, uma nova maneira de interação dos devotos com o mundo. Uma vez flexibilizados os processos de conversão, foi assegurada uma maior autonomia para que os conversos desenvolvessem sua experiência individual sem abdicar de atividades tidas como seculares, a exemplo do exercício de suas profissões. Ficou patente que o converso Hare

Krishna não ignora o mundo ao seu redor, nem tenta fugir dele, de modo contrário, desenvolve mecanismos de mudança de percepção a fim de sacralizar tudo o que está a sua volta – vivendo uma ascese intramundana, nos termos weberianos. Tal observação também aponta para uma direção diferente da proposta por Weber ao estudar o hinduísmo em formação, no qual sob sua ótica, os adeptos apresentavam-se como místicos extramundanos, inclinados à fuga contemplativa do mundo.

A presente dissertação é uma contribuição para a identificação sistematizada do perfil do converso ao Movimento Hare Krishna – que até então não constava na literatura acadêmica ou nas estatísticas dos órgãos governamentais nacionais, sendo também um texto a partir do qual é possível atualizar a análise de Weber sobre estratificação social e afiliação religiosa em relação a uma vertente específica do hinduísmo.

Finalmente, a pesquisa também trouxe contribuições adicionais aos estudos das conversões religiosas no campo das ciências sociais, especialmente ao ressignificar categorias já consagradas como etapas esquemáticas da trajetória de conversão em geral.

No que concerne a eventuais desdobramentos da pesquisa realizada, consideramos que uma possibilidade é a comparação do caso estudado com as dinâmicas observadas em outras regiões do Brasil, bem como a focalização de aspectos específicos como eventuais tensões nas relações de gênero e nos processos de hierarquização interinstitucionais, revelados às vezes no questionamento da relação de total obediência entre gurus e conversos, a qual tem gerado reivindicações que apontam para uma flexibilização das experiências de conversão à ISCKON.

REFERÊNCIAS

- ADAMI, V. H. **Experiência Regulamentada e Experiência Espontânea: Os individualismos e as individualidades para aperceber-se devoto do Movimento Hare Krishna.** Revista Rever, ano 14, vol. 1, 2014.
- ADAMI, V. H. **Intransigências e concessões de um hinduísmo ocidentalizado: um estudo etnográfico sobre o Movimento Hare Krishna no Brasil.** Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUCRS, 2005.
- ADAMI, V. H. **O Pensamento Coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais.** Tese de Doutorado, Tarragona, 2013.
- BHAGAVAD-GITA.** Bhaktivedanta Book Trust, São Paulo 1995.
- BENDIX, Reinhard. **Max Weber: um perfil intelectual.** Brasília: UNB, 1986.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 2013.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social.** Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CAES, A. L. A Devoção a Sathya Sai Baba e a Integração de Aspectos do Hinduísmo ao Universo Religioso Brasileiro e Ocidental In: **Revista de Estudos da Religião**, nº 4, 2006.
- CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus: mitologia oriental.** Palas Athena, São Paulo, 2010.
- CHANDRAMUKHA, S. **Reflexões sobre a Identidade Espiritual dos Santos Nomes.** Petrolina: Vraja Produções, 2007.
- CHANDRAMUKHA, S. **Reflexões sobre os cinco principais itens da vida devocional.** Petrolina: Vraja Produções, 2007b.
- DANER, F. J. **The American Children of Krishna: A Study of the Hare Krishna Movement.** New York: Harvard University Press, 1976.
- DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações.** São Paulo: EDUSP, 1997.
- EATON, R. The Bengal of Sri Caitanya Mahaprabhu, In: Rosen, S. (org.) **Vaisnavism: contemporary scholars discuss the Gaudiya tradition.** New York: Folks Books, 1992.
- FERNANDES, Florestan. **Ensaios de sociologia geral e aplicada.** 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1971.

- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 1999.
- FRIGERIO, A. O paradigma da escolha racional. In: **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 2, 2008.
- GARTRELL, C. David & SHANNON, Zane K. Contacts, cognition and conversion: a rational choice approach. In: **Review of Religious Research**, 1985.
- GIGANTE, L. C. A sociologia da religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais. In: **Estudos de Sociologia**, v. 18, nº 34, 2013.
- GOFFMAN, Erving. **Manicônios, Prisões e Conventos**. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- GUERRIERO, Silas. **O Movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula**. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 1989.
- GUERRIERO, Silas. O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. **Revista de Estudos da Religião**, 2001.
- GUPTA, R. M. **The Caitanya Vaishnava Vedanta of Jiva Goswami**. New York: Routledge, 2007.
- HEBNER, J. Architectura of the vastu Sastra: According to Sacred Science. In: OSBON, D. (Org.) **Science of the sacred ancient perspectives for modern Science**, Hagnos Press, 2010.
- HEFNER, R. W. **Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HOWARD, J. Resnick. For Whom Does Hinduism Speak? In: **Communications Journal**, vol. 7, jun. 1999.
- HWANG, J.; BARRO, R. J. Religious Conversion in 40 countries, 2007. In: **NBER Working Paper**. Disponível em: <http://www.nber.org/papers/w13689> acessado em 16/12/2014.
- ISKCON. **The Official Website of The Hare Krishna Movement**. Disponível em: http://iskcon.org/founder-acharya#.UgJ_ZNI3tj0 Acesso em: 09 jul. 2014.
- JUDAH, J. Stillson. **Hare Krishna and the Counterculture**. New York, NY: John Wiley & Sons, 1974.
- KETOLA, Kimmo. **An Indian Guru and His Western Disciples**. Dissertation to be publicly discussed, by due permission of the Faculty of Arts at the University of Helsinki, 2002.
- LEMOS, M. R. Estratificação Social na teoria de Max Weber: Considerações em torno do tema. In: **Revista Iuminart**, vol. 10, nº9, 2012.

LOFLAND, John & STARK, Rodney. Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective. **American Sociological Review**, 1965.

MAFRA, Clara. Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses. **Mana**, vol. 6, Rio de Janeiro, 2000.

MANUAL VAISHNAVA. Bhaktivedanta Book Trust, São Paulo, 2013.

MARTELLI, S. A. **Religião na Sociedade Pós-Moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MUKHERJEE, S.C. Some aspects of Chaitanya's contribution to the socio religious history of Bengal, In: Bhattacharya, S.C. (org.) **Vaishnavism in Eastern India**. Calcutta: Firm KLM Private Limited, 1995.

NOBRE, R. F. Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento. Belo Horizonte: **Argvmmmentym Editora**, 2004.

OLIVEIRA, Arilson. A Índia Muito Além Do Incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo. **Revista História em Reflexão**, vol. 3, Dourados, jan/jun 2009.

OLIVEIRA, Arilson. A Sacralidade das castas indianas sob o olhar dumontiano. In: **Revista Antropológicas**, vol. 19, nº 12, 2008.

OLIVEIRA, Arilson. **Max Weber e a Índia**: o vaishnavismo e seu yoga social em formação. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009b.

PIERUCCI, A. Flávio. O Crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: **Religiões em Movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PIERUCCI, A. F. **O Desencantamento do Mundo**: todos os passos de um conceito. São Paulo, 2003.

PRABHUPADA, A. C. B. S. **Karma, Samsara y el Tiempo**. China: BBT, 2013b.

PRABHUPADA, A. C. B. S. **Veda**: Segredos do Oriente. São Paulo: BBT, 2013.

PRABHUPADA, A. C. B. S. **Veda**: A ciência da autorrealização. São Paulo: BBT, 2013c.

RAMBO, Lewis. **Understanding religious conversion**. New Haven, CT & London: Yale Universty Press, 1993.

RAMM-BONWITT. **Mudras**: as mãos como símbolos do cosmos. São Paulo: Pensamento-Cultrix LTDA, 1987.

RENOU, Louis. **O Hinduísmo**. Lisboa: Editora Europa- América, 1969.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. In: **Estudos de Religião**, vol. 27, nº 2, 2013.

- RUPA, G. **Sri Padyavali**. New York: Routledge, 2008.
- SAINT- PIERRE, Héctor. **Max Weber: entre a paixão e a razão**. São Paulo: Unicamp, 1994.
- SILVEIRA, Marcos Silva da. “**Hari Nama Sankirtana: etnografia de um processo ritual**”, Série Antropologia, Brasília: UnB, n. 277, 2000.
- SILVEIRA, Marcos Silva da. Max Weber e o Movimento Hare Krishna. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. (Orgs.) **Sociologia das Adesões**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.
- SIQUEIRA, Deis; BANDEIRA, Lourdes. Perfil dos adeptos e caracterização dos grupos místico-esotéricos no Distrito Federal(Orgs.) **Sociologia das Adesões**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.
- SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo: nossas grandes tradições de sabedoria**. São Paulo: Cultrix, 1991.
- SRIMAD – BHAGAVATAM**. Bhaktivedanta Book Trust, São Paulo 1995.
- STARK, R.; FINKE, R. **Acts of faith: explaining the human side of religion**. Berkeley, University of California Press, 2000.
- TURNER, V. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- USARKI, Frank. Facetas da relação entre Budismo e Hinduísmo In: **Revista de Estudos da Religião**, 2007.
- USARKI, Frank. As Religiões Orientais segundo o Censo Nacional de 2010. In: **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VAN GENNEP, Arnold. **The Rites of Passage**. Chicago: Phoenix Books/University of Chicago Press, 1960.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Cia. Das Letras: 2004.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, Vol. 1. Brasília: UNB, 2012.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.
- WEBER, Max. **Ensayos sobre Sociologia de la Religión**. Tomos I y II, Madrid: Taurus, 1987.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Modelo de Questionário aplicado aos devotos moradores e não moradores do Condomínio



PESQUISA DE MESTRADO ACERCA DO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM CAMPINA GRANDE – PROCESSOS DE CONVERSÃO RELIGIOSA E PERFIL SOCIAL DOS DEVOTOS

QUESTIONÁRIO Nº _____

1. Gênero

- 1. () Masculino
- 2. () Feminino

2. Nacionalidade: _____

3. Naturalidade: _____

4. Idade: _____

5. Escolaridade

- 1. () até o 5º ano
- 2. () do 6º ano até o 9º ano
- 3. () Ensino médio incompleto
- 4. () Ensino médio completo
- 5. () Ensino superior incompleto
- 6. () Ensino superior completo
- 7. () Pós-graduação completa () mestrado () doutorado

6. Profissão: _____

7. Quantos livros, em média, lê anualmente? _____

8. Tem domínio ou conhecimentos básicos em outros idiomas, além do português? Se sim, em quais?

9. Renda familiar mensal

- 1. () Até dois salários mínimos (até R\$1.449,99)
- 2. () 2 a 4 salários mínimos (de R\$1.450,00 a R\$ 2.899,99)
- 3. () 4 a 10 salários mínimos (de R\$ 2.900,00 a R\$ 7. 249,99)

4.() 10 a 20 salários mínimos (de R\$ 7. 250,00 a R\$ 14.499,99)

5.() Acima de 20 salários mínimos (R\$ 14.500 ou mais)

10. Você pertencia a alguma religião ou tinha alguma outra crença religiosa antes de aderir ao Movimento Hare Krishna? Em caso afirmativo, especifique.

11. Para você, o que significa ser Hare Krishna?

APÊNDICE B – Modelo de Questionário aplicado aos alunos do Instituto Jaladuta



**PESQUISA DE MESTRADO ACERCA DO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM CAMPINA GRANDE –
PROCESSOS DE CONVERSÃO RELIGIOSA E PERFIL SOCIAL DOS DEVOTOS**

Destinada aos estudantes do Instituto Jaladuta - 2014

QUESTIONÁRIO N° _____

1. Gênero

1. () Masculino

2. () Feminino

2. Nacionalidade: _____

3. Naturalidade: _____

4. Idade: _____

5. Escolaridade

1. () até o 5º ano

2. () do 6º ano até o 9º ano

3. () Ensino médio incompleto

4. () Ensino médio completo

5. () Ensino superior incompleto

6. () Ensino superior completo

7. () Pós-graduação completa () mestrado () doutorado

6. Profissão: _____

7. Quantos livros, em média, lê anualmente? _____

8. Tem domínio ou conhecimentos básicos em outros idiomas, além do português? Se sim, em quais?

9. Renda familiar mensal

1.() Até dois salários mínimos (até R\$1.449,99)

2.() 2 a 4 salários mínimos (de R\$1.450,00 a R\$ 2.899,99)

3.() 4 a 10 salários mínimos (de R\$ 2.900,00 a R\$ 7. 249,99)

4.() 10 a 20 salários mínimos (de R\$ 7. 250,00 a R\$ 14.499,99)

5.() Acima de 20 salários mínimos (R\$ 14.500 ou mais)

10. Há quanto tempo você segue o Movimento Hare Krishna? _____

11. Já possui alguma iniciação formal? Se sim, qual(is)?

12. Você pertencia a alguma religião ou tinha alguma outra crença religiosa antes de aderir ao Movimento Hare Krishna? Em caso afirmativo, especifique.

13. O que lhe motivou a participar do Instituto Jaladuta?

14. O que esse período de vivência no Instituto Jaladuta lhe proporcionou de mais importante?

15. Para você, o que significa ser Hare Krishna?

APÊNDICE C – Modelo do roteiro para as entrevistas semiestruturadas.



**PESQUISA DE MESTRADO ACERCA DO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM CAMPINA GRANDE –
PROCESSOS DE CONVERSÃO RELIGIOSA E PERFIL SOCIAL DOS DEVOTOS**

ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA Nº _____

1. Como conheceu o Movimento Hare Krishna?
2. Há quanto tempo segue o Movimento?
3. O que lhe motivou a seguir essa conduta religiosa?
4. Havia outras pessoas em sua família que já faziam parte do Movimento Hare Krishna anteriormente?
5. Você pertencia a alguma religião ou tinha alguma outra crença antes de aderir ao Movimento Hare Krishna?
6. Já possui as duas iniciações?
7. Como foi seu processo de iniciação? Quanto tempo demorou?
8. Qual a importância do Guru na sua vida?
9. Qual a importância, para você, de ganhar um novo nome?
10. O que mudou na sua rotina desde então? Como assimila os elementos da tradição vaishnava no seu cotidiano? (a forma de vestir-se, o corte de cabelo, o tempo dedicado à recitação dos mantras, a adoração às deidades, etc.) Como é o seu dia a dia?
11. O seu ciclo de amizades e os lugares que costuma frequentar mudou?
12. Houve algum estranhamento por parte de sua família e amigos?
13. Qual foi o passo mais árduo a ser dado durante o processo de conversão?
14. Sua dieta já era lactovegetariana?
15. Gostaria de fazer mais alguma consideração?