

TRÂNSITO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE E FATORES SOCIOCULTURAIS DE CONVERSÃO: UMA ABORDAGEM ACERCA DO MOVIMENTO HARE KRISHNA NO BRASIL

Avanço de investigação em curso

GT 21- Sociologia da religião

Maylle Alves Benício¹

Resumo

A sociedade ocidental contemporânea é palco de inúmeras transformações, em especial no âmbito da religião, que se adequou aos moldes de uma sociedade secularizada e plural, resultando o campo religioso em um ambiente profícuo para a multiplicação de inúmeras crenças. O Brasil não escapou a essa lógica e inserido no seu abrangente leque de opções religiosas encontra-se o Movimento Hare Krishna - uma tradição religiosa advinda do que hoje se conhece por hinduísmo. Nesse ínterim, o presente artigo além de abordar o fenômeno religioso e o seu papel nas complexas sociedades contemporâneas, objetiva discorrer a respeito dos processos de conversão relacionados ao Movimento Hare Krishna no Brasil, expondo como a cultura védica e a simbologia oriental são ressignificadas e assimiladas pelos conversos.

PALAVRAS-CHAVE: Processos de conversão; Movimento Hare Krishna; Brasil.

1. Introdução: A Paradoxal Configuração Religiosa da Contemporaneidade Pluralização de Crenças e Secularização

O pluralismo religioso notavelmente marca a realidade social contemporânea, imersa em um mundo fragmentado e diverso. Esse pluralismo é expresso pelo aumento significativo das alternativas religiosas nas últimas décadas.

Nas sociedades atuais – vítimas da efemeridade e das incertezas caracterizadas pela modernidade líquida, nos termos de Bauman (2001) – a religião adquire uma importante função na incessante busca da identidade pessoal. Nesse sentido, o amplo espectro de opções religiosas abre espaço para um relevante trânsito religioso, delineado por experiências variadas de conversão e pelo sincretismo.

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

Ademais, cabe pontuar que no dinâmico cenário atual permeado por crises de paradigmas, relativização de valores e invalidação de antigas certezas há uma ressignificação do fenômeno

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil. E-mail: maylle_benicio@yahoo.com.br

religioso, explicitada pela multiplicação das ofertas religiosas, que condizem com a intensa procura individualista pelo sentido da vida e por uma construção identitária própria.

A crise generalizada peculiar ao tempo presente é evidenciada pela ausência de orientações definitivas e de valores absolutos, acarretando instabilidades, inseguranças e inquietações tanto no nível das instituições quanto no nível da vida pessoal. Em contrapartida, simultaneamente, a crise traz à tona o desejo de busca por estabilidade e segurança. Essa conjuntura caótica pode gerar no indivíduo a sensação de perda de identidade ou motivá-lo a redefini-la, em razão da nova situação desafiadora. Nesse contexto, a religião apresenta-se como uma instância que possibilita o sujeito, de forma subjetiva e individual, encontrar algum sentido explicativo para sua existência (Sanchez, 2001).

É oportuno dizer que a compreensão do fenômeno religioso tem reverberado amplas discussões acerca de seu papel nas complexas sociedades contemporâneas. O entendimento sobre a recorrente “valorização” da dimensão religiosa presenciada atualmente tem gerado perspectivas opostas por parte dos pesquisadores das Ciências Sociais. De um lado, situam-se os que acreditam que o ressurgimento do interesse nas alternativas religiosas implica em um processo de reencantamento do mundo com conseqüente declínio da secularização. Por sua vez, do lado diametralmente oposto, encontram-se os que enfatizam que a atual relação sujeito-religião serve para reafirmar o processo de secularização.

A priori cumpre destacar, mediante leituras de Max Weber², que, em resumo, o sintagma desencantamento refere-se ao milenar processo ético-religioso de extirpação da magia, no mundo ocidental. No que tange à secularização, o termo relaciona-se com o declínio gradual da ética objetiva e do significado sociocultural das instituições religiosas nas modernas sociedades ocidentais, em virtude do crescente e irreversível processo de racionalização da vida.

No tocante aos que acreditam em um retorno do sagrado em virtude da irrupção da efervescência religiosa, James T. Richardson (1985) pontua – em um dos capítulos do livro intitulado: “*The Sacred in a Secular Age*” – que a teoria da secularização, que norteou as pesquisas das ciências sociais por muito tempo, está caindo em descrédito, pois, a seu ver, ela não abarca por completo o entendimento dos fenômenos contemporâneos, tais como o aumento do interesse na religiosidade. Sustentando essa hipótese, Richardson cita alguns autores, a exemplo de Stark e Bainbridge (1980) que afirmam que o reavivamento religioso expresso no surgimento de inúmeros novos credos demonstra a necessidade do sagrado como algo intrínseco à condição humana, denominando a secularização de “processo autolimitador”.

Lísias Negrão (1994) também corrobora da ideia de que o sagrado apenas esteve eclipsado durante certo período de tempo da história do Ocidente em que houve o apogeu do racionalismo, mas que foi possível presenciar o seu retorno, que veio acompanhado da revitalização da religião e simbolizou, em alguma medida, o reencantamento do mundo.

Desbancando as expostas argumentações de valorização do “retorno do sagrado”, Brian Wilson, por sua vez, elucida que a multiplicação das variadas opções religiosas e o grande movimento de migração nesse âmbito são evidências claras da banalização do compromisso religioso, o que reforça o processo de secularização, tido como o declínio irreversível da preponderância das instituições religiosas tradicionais, que anteriormente tinham o poder de influência sobre todas as instâncias da sociedade. (Wilson *apud* Richardson, 1985).

² O desenvolvimento da tese sobre o “Desencantamento do Mundo”, em alemão: *Entzauberung der Welt*, remete-se originalmente à segunda versão da obra “A Ética Protestante” de Max Weber, publicada em 1920, conforme alerta Pierucci no texto: PIERUCCI, Flávio. (2003) *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo.

Nesse ínterim, Prandi acrescenta que a disseminação de vários tipos de crenças não pode ser identificada como um retrocesso do processo de secularização, tendo em vista que não há nenhum sintomático reavivamento da religião no interior da cultura que origine uma sociedade mais religiosa. Afirma que se equivocam completamente os que pensam que está ocorrendo um momento de reflorescimento religioso, que obscurece a secularização “e faz com que a sociedade novamente entregue os pontos ao sagrado. A velha religião fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade” (Prandi, 1996, pp. 76-77).

À luz dessa mesma perspectiva, Flávio Pierucci, grande expoente do paradigma da secularização, debruça-se profundamente sobre essa temática, dissecando os reais significados dos termos designados por Weber em sua vasta obra, com intuito de não incorrer em interpretações equivocadas ou superficiais.

Segundo Weber, o processo histórico-religioso de desencantamento do mundo – em alemão: *Entzauberung der Welt* – remonta suas origens ao surgimento das profecias do judaísmo antigo que rejeitava todos os meios mágicos como via de salvação (Weber *apud* Pierucci, 2003).

Esse processo milenar fortaleceu-se ao longo dos anos, consolidando-se na modernidade, época de forte ascensão do protestantismo ascético no Ocidente. As práticas mágicas além de desacreditadas pelos influentes teóricos da Revolução Científica do século XVII significavam também um empecilho à racionalização da vida econômica, por isso foram veementemente combatidas, conforme descreve Keith Thomas (1991) em seu livro: “Religião e o Declínio da Magia”.

Destarte, Pierucci (2003) avalia que desencantamento/desmagificação, eticização/ moralização são dois lados de uma mesma moeda que referendam o análogo processo histórico-religioso, marcando definitivamente a direção seguida pela racionalização social e cultural do Ocidente, que conforma seu caráter específico de racionalização como dominação sistemática do mundo natural.

Em termos de secularização, Pierucci (1997) enfatiza que incorrem em grave erro os que tentam simplificar a teoria da secularização e acreditam que com ela Weber quis realizar um prognóstico de fim histórico para a religião na sociedade moderna. Nesse sentido, é importante que fique claro que o processo de secularização não implica o fim da religião, pelo contrário, pode ser que os indivíduos continuem a praticar múltiplas crenças, a questão a que se refere, porém, é ao longo processo histórico que culmina na drástica perda de influência das instituições religiosas tradicionais sobre os setores da sociedade e da cultura.

É fato observável que as tradicionais instituições religiosas que outrora detinham o poder central, normativo e estrutural das sociedades entraram em irrefreável declínio. Durante muito tempo a religião constituiu um elemento indispensável para a compreensão das conjunturas sociais, a ela era destinada a função de instituir princípios, critérios e diretrizes referentes à organização social, política e moral dos povos. Assim sendo, as questões políticas e religiosas eram praticamente indissociáveis. Entretanto, com o advento da modernidade, percebe-se um recorrente processo de laicização dos Estados, que aliado à crescente racionalização reflete em um progresso rumo à secularização de todas as esferas da sociedade ocidental.

Dessa forma, Pierucci (1997) reitera que inquestionavelmente a religião não mais ocupa o centro das articulações que estruturam a coesão do corpo social, ao passo que já não exerce poder legítimo sobre as esferas do direito positivo moderno, nem sobre a arte, nem muito menos sobre as esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, estando, agora, a religião limitada à esfera privado-íntima. Adverte também que a extensão de ofertas religiosas atualmente disponíveis e o consequente

trânsito religioso não podem ser confundidos com o fortalecimento da religião e a retomada de sua posição axial nas sociedades.

Em concordância com as ideias aqui apresentadas por Wilson, Prandi e Pierucci, infere-se que a religião tradicional entendida como um pilar sócio-estruturante da sociedade ocidental esfacelou-se em detrimento à ascensão de uma lógica subjetiva de viés individual apoiada na racionalização, ao passo que atualmente o que se percebe é a pluralização das crenças religiosas e a simultânea autonomização legitimada do indivíduo para aderir à opção que melhor lhe convir. Vale ressaltar que a adesão aos movimentos religiosos disponíveis implica em diversos processos de conversão e sincretismo.

A conversão figura como o processo de transição de um sistema de referência religiosa para outro, na medida em que há a integração do indivíduo a um novo sistema simbólico com conseqüente desintegração do sistema anterior, ao que Berger (1998) classifica como sistema de alternância. Convém perceber que durante esse processo os indivíduos podem desenvolver um sincretismo religioso, em que componentes da sua fé original permeiam o novo sistema simbólico. Dessa forma, a conversão religiosa não deve ser percebida como um acontecimento pontual, mas sim como um processo gradual por meio do qual o indivíduo assimila um novo ethos religioso que lhe proporcionará uma ressignificação pessoal.

Ao analisar as novas configurações religiosas da contemporaneidade, Hervieu-Léger (2008) reafirma que enquanto as grandes instituições religiosas têm seu poder sumamente enfraquecido, paradoxalmente, as crenças não deixam de existir, mas multiplicam-se constantemente. Nesse novo contexto, entretanto, há uma subjetivização e individualização da crença, os indivíduos vivenciam um momento de grande liberdade no âmbito religioso, ao passo que livre das amarras reguladoras das instituições, o sujeito torna-se o principal agente da construção de sua identidade, não mais havendo a imposição de uma “identidade religiosa herdada”. Conseqüentemente, o indivíduo ganha espaço para peregrinar entre as mais diversas opções religiosas, podendo, inclusive, realizar uma bricolagem dos elementos pertencentes às diferentes crenças.

Em razão dessa flexibilização, o trânsito religioso é fortalecido, viabilizando processos de conversão que ocorrem mediante a individualidade implícita às diversas condições sócio- culturais. De maneira geral, segundo Hervieu-Léger, 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 integram-se 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 promotora de sentido, havendo assim uma ressignificação (Caldeira, 2010).

Em termos de conversão religiosa, convém assinalar que inúmeros estudos foram desenvolvidos na área das ciências sociais a fim de compreender esse complexo fenômeno que vem modificando-se com o passar do tempo. Nesse sentido, inicialmente, a conversão era percebida como um processo de mudança mais demarcado, ou seja, menos moldável, em que uma fonte de sentido era sumariamente substituída por outra, ocasionando, por vezes, mudanças radicais na vida dos conversos. Em contrapartida, atualmente, os processos de conversão têm se tornado cada vez mais flexíveis, fato observável pelo crescente trânsito religioso, em que os sujeitos migram de uma religião para outra sem maiores empecilhos.

Desse modo, Mafra (2000) versa que as experiências de conversão tornaram-se mais imprecisas e fragmentadas, ao passo que os movimentos de passagem entre alguns cultos abarcam inclusive um relevante campo de interlocução, um espaço de negociação entre os sistemas simbólicos em questão.

Em vista do exposto, é notório que a sociedade ocidental contemporânea é palco de inúmeras transformações, em especial no âmbito da religião, que se adequou aos moldes de uma sociedade secularizada e plural, resultando o campo religioso em um ambiente profícuo para a multiplicação de inúmeras crenças.

É no vasto leque de opções religiosas atualmente disponíveis que se encontra inserida a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON)³ – denominação oficial do Movimento Hare Krishna – uma tradição religiosa que tem por berço a Índia Antiga. As origens, bem como as principais características do referido movimento serão abordadas a seguir.

2. Das Raízes do Movimento Hare Krishna às suas Sementes de Fé Lançadas no Ocidente

A *priori*, a fim de uma maior contextualização, é oportuno destacar que a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON), comumente denominada de Movimento Hare Krishna – conforme já mencionado – é uma tradição religiosa advinda do *Gaudya* vaishnavismo, uma das inúmeras vertentes do que hoje se conhece por hinduísmo.

É indispensável esclarecer que o termo “hinduísmo” era um termo ausente nos idiomas e dialetos da Índia até ter sido designado em primeira instância pelos mulçumanos na época da dominação islâmica, com o intuito de denominar os nativos da Índia não convertidos. (Oliveira, 2009) Com o decorrer do tempo, o termo hinduísmo adquiriu a conotação generalista de filiação religiosa dos povos indianos. Entretanto, o hinduísmo não pode ser entendido como uma religião única, posto que é, na realidade, um conjunto multifacetado de diversas vertentes religiosas, que embora partilhem da mesma origem histórica, reservam entre si algumas dissemelhanças e particularidades.

Conforme aponta Silveira (2003), Weber afirma – no que diz respeito ao hinduísmo – que não há aí uma Religião nem uma Igreja nos moldes da concepção cristã desses termos. Acrescentando que 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*, ou seja: as correntes de sucessão discipular, a exemplo da *Brahma Madwa Gaudya Sampradaya*⁴, que é uma das correntes de sucessão discipular vaishnava – a linhagem religiosa em que se insere o Movimento Hare Krishna.

Para uma maior compreensão, antes de adentrar nas características específicas do Movimento Hare Krishna, será feita uma breve explanação sobre o seu passado histórico, remontando à Índia Antiga e às suas raízes fincadas na cultura védica e na ortodoxia brahmânica. A cultura védica floresceu na Índia Antiga aproximadamente no ano 7.000 a.C.⁵ e a sua sustentação filosófica e espiritual alicerça-se nos conhecimentos contidos nas escrituras sagradas dos Vedas, que são o conjunto de quatro textos escritos em sânscrito: Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda e Atharva Veda.

³ A sigla ISKCON é proveniente do inglês: International Society for Krishna Consciousness.

⁴ Desmembrando os termos que compõem a 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 santo vaishnava que lançou as bases desse culto, por fim, *Gaudya* indica a localização à leste do rio Ganges. (Silveira, 2003).

⁵ Ver: Oliveira, Arilson. (2009). A Índia Muito Além Do Incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo. *Revista História em Reflexão*, vol. 3, Dourados.

Esses textos, tidos como as escrituras mais antigas da humanidade e considerados de inspiração divina, são fontes de autoridade suprema para a doutrina védica.

Em relação à ortodoxia brahmânica, essa preserva a autoridade dos Vedas e dá ênfase à sacralidade do sânscrito. Além disso, esse é um período marcado pela divisão social em categorias e estágios religiosos específicos, em que os brahmanas (mestres) 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 instrutor da sociedade em todas as suas esferas.

A Índia, todavia, é palco de uma imbrincada sequência de reformas religiosas. Nesse sentido, após o período de vigência da ortodoxia brahmânica ocorre a ascensão de duas grandes heterodoxias, quais sejam: o budismo e o jainismo. Essas religiões heterodoxas difundiram-se por toda a Índia e colocaram em xeque os pressupostos ortodoxos, 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.

O budismo, em especial, universalizou-se e permaneceu como religião dominante na Índia por um longuíssimo período de tempo, quando por fim, em contrapartida, ocorreu a restauração ortodoxa do hinduísmo. Com a retomada da religiosidade tradicional, os preceitos ortodoxos, já citados, foram novamente trazidos à tona. Contudo, essa nova ortodoxia não se isentou completamente de algumas características herdadas do jainismo e do budismo, ao passo que, por exemplo, o vegetarianismo universal foi incorporado e a questão das castas foi “redefinida, dentro do estilo de vida ritualístico das seitas⁶ hindus, cuja filiação é, em princípio, voluntária” (Silveira, 2003, p. 271).

Desse modo, tem-se que 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.

Nesse contexto, o vaishnavismo caracteriza-se pela adoração ao deus Vishnu. Um dos seus principais líderes – e o que lança as bases do Movimento Hare Krishna – é o mestre espiritual e renunciante bengali *Caitanya*, que prega o *bhakti yoga* e o canto congregacional do mantra Hare Krishna como forma de atingir a libertação (*moksa*) do ciclo de nascimentos e mortes (*samsara*) do mundo material, ao passo que esse é o objetivo maior dos devotos. O *bhakti yoga*, convém esclarecer, é o *yoga* da devoção. De acordo com Huston Smith (1991) é o caminho da união plena com Deus por meio do amor.

Segundo Oliveira (2009, p. 17), a partir do período equivalente ao medieval europeu, Krishna, que etimologicamente significa “o Todo Atrativo” e é considerado um dos avatares do deus Vishnu, passa a ser concebido como a manifestação original e mais adorada desse deus.

Na literatura indiana, Krishna aparece como um dos personagens presentes na batalha de *Kuruksetra*, narrada no *MahaBharata*, um extenso poema épico que retrata a história da Índia. Vale ressaltar que inserido no *MahaBharata* está o *Bhagavad Gita*, um dos livros mais importantes do Movimento Hare Krishna (Guerriero, 2001). O *Bhagavad Gita* é, por sua vez, uma síntese dos princípios norteadores do referido movimento, na medida em que seu ensinamento central propõe uma ação desinteressada, sem apego aos consequentes frutos materiais e direcionada plenamente ao “senhor Supremo”, Krishna. A ação desapegada, nesses moldes, promoveria a tão almejada libertação individual do mundo material.

⁶ O termo seita, nesse caso, refere-se às vertentes hinduístas que surgem mediante à restauração ortodoxa do hinduísmo.

No *Gaudya* vaishnavismo, em concordância com Silveira (2003), a liberação e a auto-realização 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 *brahmana* – ele rompeu com o sistema de castas, aceitando todos os indivíduos no seu *yoga* social universal (Oliveira, 2009).

É em virtude dessa autonomia frente ao sistema de castas, que o *Gaudya* vaishnavismo consegue expandir suas fronteiras, lançando suas sementes de fé no Ocidente. O principal responsável por esse processo foi o líder religioso A. C. *Bhaktivedanta Swami Prabhupada* – um renunciante da mesma linha de sucessão discipular de *Caitanya* – que mediante seus esforços, fundou, em 1966⁷, a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON) no estado de Nova York, Estados Unidos, oficializando, assim, o movimento.

A. C. *Bhaktivedanta Swami Prabhupada* trouxe para o Ocidente os ensinamentos da literatura védica e os fundamentos do *yoga* da devoção, propagando a “consciência de Krishna” e disseminando o canto congregacional do mantra Hare Krishna por diversas partes do mundo, através de sua prática e de suas obras.

3. Conversão ao Movimento Hare Krishna: Uma Abordagem Acerca do Brasil

O Brasil, imerso no ritmo das sociedades ocidentais secularizadas, não escapou à lógica do enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais e à paradoxal pluralização de crenças, tendo nessas últimas décadas presenciado um relevante trânsito religioso.

Dessa forma, Pierucci (2004) disserta que o Brasil tem paulatinamente se transformado em uma sociedade livre, com uma cultura cada vez mais plural, a depender unicamente do Estado brasileiro, ao que se pode sentir a liberdade religiosa “a plenos pulmões”. Seguindo essa linha de raciocínio, Prandi (2007) acrescenta que com a secularização os indivíduos experimentam o poder da autonomia individual para escolher uma religião diferente daquela em que nasceram.

É em razão desse cenário acima descrito que o Movimento Hare Krishna pôde estabelecer-se no Brasil, passando a integrar o abrangente quadro de opções religiosas que constituem o campo religioso brasileiro atualmente.

O Movimento Hare Krishna chegou ao Brasil no início década de 1970⁸ e permanece até os dias de hoje como uma sólida instituição religiosa de viés oriental não vinculada a grupos étnicos⁹ tendo fundado diversos templos urbanos, comunidades rurais e escolas e institutos de filosofia védica, distribuídos em mais de dez estados, do norte ao sul do país.

A conversão ao Movimento Hare Krishna requer uma especial atenção, pois se trata de um processo de conversão de sujeitos advindos de uma já enraizada cultura ocidental cristã para uma tradição religiosa oriental com seus símbolos próprios e um ethos bastante peculiar, distinguindo-se assim das conversões entre religiões que compartilham a mesma origem cristã.

Todavia, é indispensável observar que nos meandros do processo de conversão, desenvolveu-se um sincretismo cultural, na medida em que a simbologia oriental e as vivências védicas foram

⁷ Dados disponíveis em: http://iskcon.org/founder-acharya#.UgJ_ZNI3tj0 Acesso em: 09 jul. 2013.

⁸ Dados disponíveis em: <http://vrindaguaruja.blogspot.com.br/2011/07/registro-historico-cultural-do.html> Acesso em 09 jul. 2013.

⁹ A ISCKON não é vinculada a nenhuma etnia, inclusive porque no Brasil nunca houve uma expressiva imigração indiana. (Guerrero, 2008).

ressignificadas na rotina ocidental. Em concordância com o pensamento de Guerriero (2001), 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.

Nesse sentido, em primeiro lugar, nota-se o rompimento com a tradição védica de transmissão oral do conhecimento, estabelecida entre a relação *guru/chela* (mestre/discípulo) mediante a sucessão discipular. Essa tradição, iniciada na Índia Antiga e depois retomada com a restauração ortodoxa do hinduísmo, é quebrada devido a inúmeras questões culturais e ao ritmo de vida ocidental brasileiro que não a viabiliza. Sendo assim, uma das principais formas de transmissão do conhecimento védico encontrada pelo Movimento Hare Krishna foi a publicação e a disseminação de inúmeros livros.

Convém pontuar que, para além da esfera teológica, o movimento supracitado abarca a dinâmica do comportamento humano em vários outros âmbitos, o que inclui o tipo de alimentação, a organização familiar, a indumentária, etc. Todas essas questões adquirem uma nova roupagem, a exemplo da alimentação, que embora permaneça cumprindo o princípio do lactovegetarianismo apresenta diferenciações de acordo com cada uma das regiões do Brasil.

Outro aspecto importante tem a ver com o perfil sócio-cultural dos que se convertem ao Movimento Hare Krishna. Na Índia, conforme observou Weber, o vaishnavismo constituía-se como um culto tipicamente popular, que por aceitar indivíduos de todas as castas, atraía especialmente os estratos médios e baixos da população, que tinham pouco acesso à literatura em sânscrito e realizavam seus encontros em seus próprios templos e na língua nativa. (Silveira, 2003) Já no Brasil, a situação é inversa, o Movimento Hare Krishna está longe do que pode ser entendido por popular. Na realidade, embora haja programas de auxílio e de distribuição de alimentos para as camadas mais baixas da população e o Movimento seja aberto a qualquer indivíduo, sem distinções, os seus adeptos, são, em maioria, provenientes dos estratos médios ou médio-altos da população e possuidores de considerável capital intelectual.

É fato que o indivíduo da sociedade ocidental contemporânea constrói sua própria identidade e tem liberdade para escolher a religião que melhor lhe convir, contudo, essas escolhas não são aleatórias, elas estão ligadas a certas afinidades eletivas, ao passo que subjacente à individualidade que permeia as conversões estão os variados fatores sócio-culturais, e é isso que explica a ligação que há entre o Movimento Hare Krishna no Brasil e estratos sociais específicos.

Conforme aponta Bendix (1986, p.98) para Weber certas propensões originam-se das condições materiais e da “situação de status” de grupos sociais diferentes e reverberam em estilos particulares de vida de acordo com os quais algumas ideais religiosas dão expressão e outras não. Portanto, as vinculações e os processos de conversão à determinada religião resultam de escolhas, mas de escolhas que intrinsecamente relacionam-se com o que o indivíduo considere, mesmo que inconscientemente, compatível com a sua experiência de vida.

Por “situação de status”, Weber refere-se a “todo componente típico do destino de vida dos homens que seja determinado por uma estimacão social específica da honra”, na medida em que a honra do status é demonstrada por um estilo de vida próprio, exclusivo dos que participam de um círculo social específico. Assim sendo, a estratificação mediante o status desenvolve-se simultaneamente a uma monopolização dos bens ou oportunidades materiais ou espirituais, que podem ser expressas no privilégio de usar vestimentas especiais, de comer alimentos diferenciados etc. (Bendix, 1986, p.91).

Traçando um paralelo com o Movimento Hare Krishna, pode-se afirmar que os conversos também estão interessados em construir uma identidade própria, uma forma de existir que lhes permita certa exclusividade em relação aos demais indivíduos ou grupos da sociedade e isso lhes é possibilitado em virtude de todas as especificidades que são peculiares ao Movimento, tais como a apropriação de símbolos e expressões diferenciadas, o uso de um vocabulário oriundo de um idioma diferente do idioma brasileiro, o modo de alimentação baseado no lactovegetarianismo, a forma de vestir-se etc. É oportuno reiterar que apesar de várias dessas especificidades terem sido ressignificadas e adquirido uma nova roupagem de acordo com as circunstâncias culturais do Brasil, conforme já dito, elas continuam sendo um diferencial significativo.

Por fim, em relação à forma como ocorre o processo de conversão em si, é apropriado ressaltar que houve igualmente algumas modificações desde quando o Movimento Hare Krishna chegou ao Brasil até os dias atuais, no sentido de uma maior flexibilização. Guerriero (2001) afirma que até o final da década de 1980, os devotos que desejavam se converter deveriam obrigatoriamente renunciar as suas famílias, os seus estudos, trabalhos, todas as suas atividades que passavam a ser consideradas como ilusão do mundo material, à proporção em que a conversão somente oficializava-se com “uma nova vida monástica, novo nome e rituais de iniciação.” Enquanto que atualmente, esse tipo de conversão que implica em uma mudança radical na vida do devoto perdeu força, existindo inúmeros programas de reunião de devotos externos que aderem ao Movimento, sem ter que abdicar da família e de suas diversas atividades cotidianas.

4. Considerações Finais:

Diante do que foi exposto até então, infere-se que à luz de uma sociedade ocidental secularizada, multifacetada e plural, o complexo fenômeno religioso adquiriu novos contornos, que são expressos na multiplicação de diversas crenças, na autonomização do indivíduo frente aos processos de conversão e no consequente trânsito religioso. Em virtude desse cenário, foi possível que o Movimento Hare Krishna – uma tradição religiosa que é parte integrante de uma das inúmeras vertentes do hinduísmo – se estabelecesse, no Brasil, um país tradicionalmente cristão. Entretanto, para firmar-se e permanecer atuante na sociedade brasileira até os dias atuais, há mais de três décadas, o Movimento Hare Krishna passou por algumas adaptações tanto no que diz respeito a uma maior flexibilização nos processos de conversão quanto no tocante à forma como simbologia e as vivências védicas foram ressignificadas pelos conversos de acordo com a rotina ocidental e com as condições sócio-culturais do Brasil.

Referências Bibliográficas:

Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.

Bendix, R. (1986). *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: UNB.

Berger, P. & Luckmann, T. (1998). *A construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes.

Bourdieu, P. (1974). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Caldeira, R. C. (2010) Hervieu- Léger, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. *Horizonte*, vol.8.

Herveieu-Léger, Danièle. (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.

ISKCON. *The Official Website of The Hare Krishna Movement*. Acessado em 09 de julho de 2013. Disponível em: http://iskcon.org/founder-acharya#.UgJ_ZNI3tj0.

Mafra, C. (2000) Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses. *Mana*, vol. 6.

Negrão, L. N. (1994). "Intervenção". En: Moreira, Alberto e Zicman, Renée (Eds.). *Misticismo e Novas Religiões*: Petrópolis.

Oliveira, A. (2009). A Índia Muito Além Do Incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo. *Revista História em Reflexão*, vol. 3.

Oliveira, A. (2009). *Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico.

Pierucci, A. F.(1997) Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos estudos, n° 49*. São Paulo: Cebrap.

Pierucci, A. F. (2003). *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo: Editora 34.

Pierucci, A. F.(2004). Secularização e declínio do catolicismo. En: Souza, B. M. & Martino, L. M. S. (Eds.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus.

Prandi, R. (1996). Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap.

Prandi, R. (2007) Converter indivíduos, mudar culturas. *Revista de Sociologia da USP*, vol. 20.

Richardson, J. T. (1985). Studies of conversion: Secularization or Re-enchantment? In: E. Hammond. *The Sacred In a Secular Age – toward revision in the scientific study of religion*. Berkeley: University of California Press.

Sanchez, W. L. (2001). *(Des) Encontros dos Deuses*. CNBB e pluralismo religioso no Brasil. Um debate a partir dos Encontros Intereclesiais de CEBs (1992-1997). São Paulo: Tese de doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Silveira, Marcos Silva da. (2003). Max Weber e o Movimento Hare Krishna. En: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. (Eds.) *Sociologia das Adesões*. Rio de Janeiro: Garamond.

Smith, Huston. (1991). *As Religiões do Mundo: nossas grandes tradições de sabedoria*. São Paulo: Cultrix.

Stark, R. & Bainbridge, W. S. (1980). The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*.

THOMAS, Keith. (1991). *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo; Companhia das Letras.