ANAIS

IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O BANHO DAS DEIDADES: CONSIDERAÇÕES SOBRE O SAGRADO EM UM RITUAL HARE KRISHNA

Victor Hugo Oliveira Silva (UFPR – Pós Graduando)[1]

Resumo: Partindo de uma reflexão sobre o conceito de sagrado esse artigo pretendo tratar a respeito de como uma prática espiritual de matriz hindu, o chamado banho das Deidades, pode trazer contribuições para esse debate. Para tal objetivo uma descrição etnográfica do evento em questão será tomada como objeto, no sentido de suscitar um debate com autores como Emile Durkheim, Arnold Van Gennep e outros que tematizam mais especificamente o hinduismo, como Gavin Flood e Lúcio Valera.

Palavras-chave: sagrado, ritual, hinduísmo

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar uma resenha crítica e comparativa entre aspectos dos textos de Émile Durkheim (2009 [1912]) e Van Gennep (2011 [1909]), tendo como eixo reflexivo a discussão em torno da noção de sagrado. Além disso, buscarei ainda pensar modo pelo qual esse debate pode ser enriquecido a partir da consideração à respeito do sagrado tal como expresso em um ritual devocional realizado por membros brasileiros de um dos ramos do chamado hinduismo tradicional, o vaishnavismo gaudiya tal como vivenciado pelos membros do movimento Hare Krisnna.

De modo mais amplo, através de uma reflexão teóricao intuito é elaborar ferramentas para compreender e fazer emergir o tipo de mundo sagrado que a prática específica que tomo como objeto reflexivo instaura.

Nesse sentido a primeira parte desse texto apresenta uma versão das respectivas noções teóricas de sagrado que serão aqui tematizadas, a partir dos autores supra citados. A intenção é fazer com que, através de sua reverberação mútua, possamos esboçarou entrever de um tipo de sagrado menos sobredeterminante e mais apto a considerar seriamente a percepção local do modo pelo qual uma dimensão cosmológica tida como transcendental se faz real e concreta num evento público determinado.

Na segunda parte vou apresentar uma descrição de um *abhiseka* (banho ou ablução

[1] Doutorando em sociologia e mestre em Antropologia Social pela UFPR. Email: oliveirasilvavictorhugo@gmail.com

cerimonial a uma Deidade) realizado no Templo Hare Krishna de Curitiba. Aprodução desta descrição é parte do processo de pesquisa de minha tese de doutorado, na qual pretendo pensar a relação entre emoção e devoção a partir dos festivais devocionais Hare Krishna. Ao longo de minha pesquisa de campo tenho produzido textos descritivos dos festivais que participo, sendo o trecho que seráaqui apresentado o fragmento de uma destas produções textuais.

Na terceira e última parte irei esboçar um entrelaçamento reflexivo entre as apropriações do sagrado sugeridas na primeira parte e elementos oriundos da descrição etnográfica buscando oferecer um caminho para uma possível aproximação acerca da formação da forma e os mundos específicos que este processo intersecciona no ritual em questão

Parte I

Em "As formas Elementares da Vida Religiosa" Durkheim propõe que o sagrado estaria diretamente ligado à sociedade. Essa categoria e a experiência do divino a ela associada seriam na verdade estados específicos de manifestação das próprias relações sociais, tornadas emocionalmente tangíveis e representáveis pela efervescência coletiva propiciada ritual.

Devido esta concepção seria possível afirmar que o ritual poderia ser considerado como um estado da vida coletiva no qual se tornaria possível a criação e vivência do sagrado por parte dos membros de uma dada sociedade, seria "nesses meios sociais efervescentes e dessa própria efervescência que parece ter nascido aideia religiosa (Durkheim, 2009 pg 274)"

Ao descrever aspectos da vida relacional sazonalmente orientada dos aborígenes, ele considera como a superexcitação causada por estas reuniões periódicas estaria diretamente ligada a produção da sensação de sagrado nos participantes. O sagrado seria assim aquilo que, como o ideal, se acrescentaria ao real; sendo que sua origem estaria associada a este aspecto social da natureza humana pelo fato de emanar justamente nessas formas intensas de reunião de consciências voltadas para um mesmo objeto, como ocorre nos rituais. .

Ao estar marcado por esta experiência emocional e tangível da sociedade transcendental que lhe exterior - mas da qual faz parte - o ser humano, para Durkheim, participaria de uma dupla existência, tendo assim uma dupla natureza. Haveria dois seres no homem, um ser individual (que teria sua base no organismo e que desse modo teria um círculo extremamente limitado) e um outro, social, que representaria no humano a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, ouseja, a própria sociedade. Esta natureza dual do

homem estaria então na base da existência do sagrado e do profano.

Essa distinção seria assim justamente fruto de uma necessidade de representar fora de nós as forças externas que nos constrangem externamente (Durkheim, 2009 pg 267).O sagrado e o profano seriam assim, nesta perspectiva, duas espécies de realidades (também chamadas de estados mentais) distintas, separadas por uma linha de demarcação claramente estabelecida. Esta distinção teria uma importância central para o desenvolvimento do próprio pensamento, o qual funcionaria a partir de sistemas de representação classificatória do mundo. Sendo a distinção sagrado-profano a origem das capacidades representacionais classificatórias através das quais opera o pensamento humano, a religião e a experiência religiosa estariam ligadas ao que poderíamos chamar de formas elementares do conhecimento.

Arnold Van Gennep (2011), em sua obra "Ritos de Passagem", trabalha também com a noção de sagrado e a relação desta com os rituais, similarmente considerados como momentos críticos da vida social humana. No entanto, ao produzir sua reflexão a partir de uma uma perspectiva de sequencialidade este autorconsidera que o sentido do sagrado não estaria em sua essência (como para Durkheim), na sua posição relativa, em um sistema de relações.

Menos interessado nas origens e mais focado nas passagens, Van Gennep também considera que entre o mundo profano e o sagrado haveria uma incompatibilidade. Isto faria com que a passagem entre um e outro não pudesse serfeita sem um estágio intermediário ou, dito de outra forma, sem estar acompanhada de formalidades mágico-religiosas. É justamente ao focar em sua análise e exemplos estes momentos de travessia que este autor apresenta uma noção de sagrado mais dinâmica e rotativa, na qual ela se apresenta como um valor que indica situações respectivas, e não como um valor absoluto.

Esta noção particular do sagrado está ligada a percepção da sociedade comouma casa cheia de diferentes cômodos, sendo a realização da vida humana uma constante passagem e deslocamento por entre eles.

> A porta é o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico, quando se trata de uma habitação comum, e entre o mundo profano e sagrado, no caso de um templo (...) Assim, 'atravessar a soleira' significa ingressar em um novo mundo (Van Gennep 2011 pg 36)

Sua perspectiva particular permite a este autor pensar a comunicabilidade e transição entre mundos. Ao promover uma atenção para aberturas que tem o caráter de margem ele sugere a necessidade de se refletir acerca do valor sagrado da soleira. É nesse intuito de

tematizar as passagem ou interação entre mundos que ele apresenta a sua teoria da sequencialidade ritual. Segundo ela haveria nesta sequencialidade três momentos invariantes: os ritos de separação do mundo anterior (preliminares), os ritos executados durante o estado de margem (liminares)e os ritos de agregação ao novo mundo (pós-liminares). Estes três estágios estariam presentes sempre que houvesse a passagem ritual de um mundo a outro, além disso permitiriam a aproximação do sagrado como algo que apresenta diferentes níveis de profundidade.

Parte II

O evento descrito abaixo ocorreu no dia 17 de setembro no Templo Hare Krishna de Curitiba, localizado na rua Duque de Caxias número 76 no centro histórico de Curitiba. Este templo, apesar de estar neste local há mais de dez anos, já passou por diversos endereços desde sua fundação na cidade, no final da décadade 1970. Ele é parte de uma instituição conhecida como ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), fundada em 1966 pelo swami bengali conhecido como A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada.

Esta instituição, atualmente administrada e conduzidas pelos discípulos do mestre fundador tem como propósito difundir a prática da bhakti-yoga, conhecida como yoga de devoção, tal como realizada pelos seguidores de Sri Caitanya Mahaprabhu, considerado como um avatar de Krishna que teria vivido na região da Bengala Ocidental há mais ou menos 530 anos atrás. Mediante esta encarnação, Krishna teria estabelecido o cantar do maha mantra *Hare Krishna Hare Krishna Krishna Krishna Hare Hare Hare Rama Hare Rama Rama Rama Hare Hare*, como o processo espiritual mais adequado para o ciclo cósmico no qual, segundo as escrituras védicas, agora nos encontraríamos. Através do cantar deste *maha-mantra* seria possível obter a purificação da consciência que permitiria à pessoa que o pratica realizar sua natureza espiritual eterna bem como o relacionamento amoroso com Deus inerente a ela, algo que, segundo a perspectiva dos vaishnavismo gaudiya, tornaria possível a liberação do ciclo de nascimentos e mortes (*samsara*).

A realização de festivais periódicos é parte da prática e do cotidiano devocional dos praticantes da *bhakti-yoga*, ou, serviço devocional tal como essa expressão foi traduzida por A. C. Bhaktivendanta Swami Prabhupada. Geralmente são realizados em dias especiais do calendário védico (de orientação lunar) nos quais se comemora o advento (ou aniversário) de

uma das muitas formas da suprema personalidade de Deus, Krishna. Estes dias são vistos como particularmente auspiciosos para aqueles que almejam aprofundar sua devoção, pois neles seria possível estar mais próxima da compreensão acerca do caráter transcendental do aparecimento de tais personalidades.

Naquele dia cheguei ao templo exatamente às 18 horas, momento para o qual estava marcado o início do festival. Diferentemente das duas festas anteriores que observei, desta vez não participei dos preparativos. A porta do templo estava aberta para receber os visitantes e os devotos e devotas ainda realizavam alguns preparativos para o início da festa.

Logo na entrada, na sala que comumente serve de refeitório e pela qual é necessário passar para ter acesso às escadas que levam à sala do altar, um grupo de devotas, devidamente vestidas com seus sarees, havia coberto duas mesas de plástico com panos para realizarem ali a confecção das guirlandas que seriam ofertadas posteriormente às Deidades. Formavam assim uma colorida cena de recepção àqueles que chegaram neste início do festival, as flores espalhadas sobre a mesa, as guirlandas prontas e os maços colocados em grandes baldes de água brancos a seu lado contrastavam com o colorido dos sarees e das folhas caídas ao chão.

Ao subir à sala do templo acompanhado de minha filha, tendo já retirado os sapatos percebi que os devotos já haviam iniciado o canto do mantra. Havia aproximadamente vinte pessoas, sendo que ao longo dessa primeira etapa foram chegando cada vez mais visitantes e devotos externos.

Ao longo dos quarenta minutos iniciais desta primeira etapa três devotos se revesaram na liderança do canto, cada um deles fazendo uma breve explicação sobre o significado do mantra e do dia específico do festival. Os responsáveis por liderar o cântico estavam no chão, do lado direto da sala do templo. Sentados sobre almofadas coloridas, com suas cabeças raspadas, efeitados com barra sagrado (*tilaka*) na testa e vestidos com seus mantos indianos. Apenas o devoto que tocava harmonio e conduzia o canto tinha um microfone em sua frente, os outros instrumentos não eram amplificados. Formavam assim o trio de instrumentos básicos da música tradicional bengali, a *mrdanga* (tambor de barro) conduzindo as variações e intensidades do ritmo, a *kartala* (címbalo) marcando o ritmo e (segundo consideram os devotos) rasgando o éter com osom sibilino de seu trinar e o harmonium acompanhando e dando base para a melodia do canto.

Antes de iniciar, o primeiro dos cantores disse algo como “ passamos a vida em busca de prazer externo e sempre nos frustramos, Krishna é *atmarama*, o que significa que ele *se*

satisfaz em si mesmo, buscando prazer internamente. Radharani é a personificação dessa potência de prazer e por isso é um emblema doserviço devocional. Quando cantamos Hare no Maha Mantra Hare Krishna é a ela que estamos nos referindo, pedindo que possamos nos aproximar de Krishna através do serviço…"

Este primeiro devoto cantou por pouco tempo, como ele mesmo assumiu no microfone, tinha pouca experiência no harmonium. Assumiu as kartalas e passou o harmonium para o próximo devoto, enquanto um terceiro continuava conduzindo ritmo no tambor de barro. O segundo devoto a cantar, antes de iniciar, enfatizou a importância de cantar junto, para melhor sentir os benefícios do mantra. Falou sobre a meditação mântrica ser um outro mundo com relação aquilo que geralmente imaginamos com sendo meditação, nela, ao invés de buscarmos o silêncio, devemos nos concentrar no some no significado da palavra que estamos cantando.

Apesar de as melodias cantadas serem exóticas e relativamente complexas, a repetição das mesmas ao longo do fluxo rítmico conduzido habilmente pelos mrdangueiros, bem como o entusiasmo de alguns outros devotos presentes na situação, fizeram com que o cantar pouco a pouco se espalhasse entre os presentes, muitos dos quais passaram a acompanhar o ritmo com palmas.

O terceiro devoto a liderar o cantar, apresentando por seu precedente como sendo o 'cantor oficial', apenas agradeceu a presença de todos e iniciou seu canto. Foi o que cantou as melodias mais elaboradas e difíceis, apesar disso foram aquelas mais entusiasmaram os presentes.

Ao término desta etapa da programação, após uma breve conversa entre eles, uma devota foi convidada para liderar o canto. Esta devota não é residente do templo, apesar disso o frequenta já há muitos anos e é reconhecida por sua habilidade e talento como cantora.

Antes que ela iniciasse, um dos devotos que cantava anteriormente - o que tinha cantado por primeiro e era o mais eloquente ao se expressar - explicou no microfone para os presentes em que consistiria a próxima etapa do programa, chamada de *Abhiseka*, ou banho das Deidades.

Ele começou fazendo uma comparação entre o processo do serviço devocional e o treinamento dos astronautas. Assim como estes precisam passar porsituações prévias para se acostumarem à condição atmosférica que irão encontrar no espaço, da mesma maneira os devotos se preparam para poderem voltar ao mundo espiritual acostumando-se com a

atmosfera de lá, a qual é imbuída de amore serviço amoroso e incondicional a Krishna. Esta preparação e treinamento são realizados através da prática diária do serviço devocional. Nesse sentido existiriam atividades que teriam o propósito de acostumar o praticante com essa atmosfera espiritual. O processo diário de adoração às deidades, que consiste em acordá-las, banhá-las, massageá-las, vesti-las, alimentá-las e adorá-las com canções, flores e incenso, seria uma delas.

Segundo o devoto todo esse intercâmbio com a Deidade, a forma Pessoal de Krishna, é algo muito confidencial e íntimo, mas em dias de festivais os visitantes dotemplo tem a oportunidade de realizar este tipo de ato, que em geral é feito somente por brahmanas. Finalizando sua apresentação, ele afirmou que por executar o simples ato de banhar a Deidade uma pessoa obtém muita *sukrti (*piedade*)*, uma espécie de saldo piedoso que nos permite avançar espiritualmente. Ele explicou o termo como sendo algo que se refere a atos que conferem um saldo positivo em nossa poupança espiritual. Assim banhar a Deidade teria a potencialidade de purificar o coração e aumentar a intimidade entre aquele realiza esse ato e Krishna.

Antes de começar o canto, a devota que assumiu o harmonio convidou todos a cantarem junto com ela, pois o cantar seria uma forma de também banhar a Deidade. Seu canto apresentou características diversas com relação ao anteriormente realizado, usava o harmonio mais como uma cama harmônica do que como acompanhamento melódico, investindo em melodias mais doces e simples.

Enquanto o devoto fazia a explicação para os visitantes acerca do que consistia banhar a Deidade, foi preparado em frente ao altar o espaço para realização do banho. O altar que estivera aberto ao longo da primeira etapa agorafoi fechado e uma espécie de cortina com um pano bordô com detalhes dourados foiimprovisada entre a mesa onde se daria o banho e os presentes. Fui convidadopara ser um dos dois devotos que segurava o pano enquanto o brahmana preparava as Deidades de Radha e Krishna para que fossem banhadas, tudo isso ia acontecendo enquanto o canto ia transcorrendo.

Apesar de em dias de festival tornar-se uma atividade aberta ao público, o banho às Deidades continua sendo uma atividade íntima. O pano serve como uma interdição entre o mundo público e o mundo íntimo do contato com as Deidades, pordetrás do pano que desperta a curiosidade dos presentes o jovem brahmana (atualmente o líder e responsável prático pelo

templo) troca as roupas das Deidades, tirando-lhes os trajes ornamentados para que, com roupas mais simples sejam banhadas pelo público. Enquanto eu segurava o pano, cantava o maha-mantra e interagia com minha filha, de quatro anos, que estava curiosíssima para ver o que havia por detrás do pano, chegando a se agachar e tentar 'olhar por debaixo'.

Assim que o divino casal (presentes aqui através de duas pequenas formas antropomórficas de bronze de aproximadamente 40 centímetros) estava pronto, o pano foi baixado, momento no qual o canto do maha-mantra se intensificou e muitosdos presentes, incluindo aí eu mesmo, prestaram reverência colocando a cabeça aochão. Alguns murmuravam o mantra de saudação ao seu mestre, outros apenas se prostraram, em silêncio.

Na medida em que as pessoas foram levantado, formaram-se então pouco a pouco, enquanto o canto prosseguia melodiosamente, duas filas, uma de homens - ao lado direito - e uma de mulheres - ao lado esquerdo. Um devoto e uma devota passaram a auxiliar no procedimento. Com uma pequena colher de cobre eles pingavam algumas gotas de água na mão direita da pessoa que estava na vez de banhar a deidade[2],a pessoa era então indicada a depositar essa água em uma pequena bacia de inox localizada no chão, a qual tem a função de contar a água utilizada para descontaminar os presentes. (ideia pensar o destino dos resíduos líquidos do banho)

Tendo passado por esse rápido, mas indispensável, processo de purificação a pessoa recebe em sua mão um pequeno búzio branco - tipo de osso considerado puro e auspicioso pelos Vedas - que estava antes localizado sobre um pequenino tripé de cobre, com detalhes em pena de pavão alocado sobre a mesa.

O búzio era então preenchido pelo brahmana com água morna, ghee, mel ou yougurt. Com a mão direita, aquela que havia sido previamente descontaminada, a pessoa podia enfim banhar o casal transcendental, fazendo deslizar o líquido contido na concha por sobre os corpos transcendentais das Deidades ali material e misericordiosamente dispostos à devoção.

Algumas pessoas começam delicadamente pelos pés, outras despejam abruptamente pela cabeça, sendo que o tempo acaba variando a depender do elemento que está sendo utilizado. Estes doces resíduos vão então se acumuladona bacia de inox ,sobre a qual as Deidades se encontram posicionadas, e escorre por um orifício que leva a uma grande jarra, localizada embaixo da mesa - previamente preparada com este mecanismo utilizado para estocar este tipo de misericórdia concreta conhecida como caranamrta, restos de água, flores,

mel e iogurte usados para banhar a Deidade[2] .

Ao terminar o rápido rito, a pessoa recebe uma toalha para secar as mãos. Os devotos que já conhecem o procedimento prestam reverência após terem realizado o banho ritual, alguns visitantes também fazem o mesmo, repetindo o movimento dos devotos mais antigos. Enquanto as pessoas vão, uma a uma, banhando as Deidades, o canto segue e vai tomando uma forma cada vez mais cadenciada e entusiasmada. Após todos os presentes terem banhado as Deidades, o pano volta a ser estendido em frente a elas por dois devotos, para que tenham suas roupas novamente trocadas. Enquanto o canto prossegue, o brâmane termina o banho com água morna, retirando delicadamente todos os resquícios de mel ou iougurte que ainda estejam ali, com uma pequena toalha de algodão seca seus divinos corpos, passa sobre eles um pouco de óleo aromático e veste-os suntuosamente, com delicados adereços dourados adornando suas vestes lilases. A água aromatizada deste banho final escorre juntamente com o ghee e o mel para formar onéctar.

O pano é retirado: Krishna com sua flauta e Radharani dançando ao seu lado oferecem aos presentes sua visão transcendental, sua beleza de encher os olhos. Ocanto se intensifica, finalizando com a volta das Deidades para o altar

Parte III

Como colocado pelo devoto que anunciou etapa do festival acima descrita, o banho ritual visava criar uma atmosfera similar àquela que se encontra no mundo espiritual. Assim o objetivo do ritual, entendendo este como um maquinário através do qual diferentes esferas cosmológicas podem se interseccionar, poderia ser entendido como dar concretude a um modo relacional específico através do qual a atmosfera de Vrndavana (o mundo espiritual) possa se fazer presente na concretude do mundo material que, transmutado pela prática do serviço, serve ele mesmo como passagem a dimensão transcendental.

Para compreender esta noção uma rápida reflexão sobre as palavras sânscritas para festival e local sagrado pode nos ser útil. A palavra sânscrita *Utsava*,usada para se referir aos festivais, significa elevação, sugerindo que o festival ao propiciar uma purificação coletiva seria capaz de aproximar a todos os participantes da dimensão espiritual (Flood, 2015). Um

templo onde se pratica bhakti-yoga (serviço direcionado à satisfação de Deus) é tido como local sagrado e para se referir a este status de um local específico o termo em sânscrito utilizado é *tirtha*,que significa vau, ou local de travessia.

Estas expressões denotam a natureza dualista da cosmologia gaudiya-vaishnava, a realidade é constituída por duas esferas cosmológicas distintas em natureza: o mundo espiritual (*Param Dhama*) , morada eterna de Krishna e seus associados íntimos de onde emana toda criação e o mundo material (*Jagat*), inescapavelmente submetido à temporalidade e as misérias inerentes a ela (Flood, 2015). O templo, como uma espécie de local liminar (ao estar situado entre as duas esferas) promove atividades através das quais seria possível operar a passagem entre um dimensão e outra.

Nesse sentido, inspirando-nos em Durkheim, poderíamos considerar um templo Hare Krishna como um local no qual se promove coletivamente a experiênciado sagrado. Mas, ao invés de partilhar do paradoxo durkheiminiano de pressupor a noção de sociedade como sendo anterior a sua gênese (tendo em vista que o ritual produz e ao mesmo tempo representa a sociedade), poderíamos buscar a relacionalidade presente e expressa no objeto de estudo (no caso um ritual Hare Krishna) e não interpor perante ela um elemento sobredeterminado.

Durkheim propôs que olhássemos para a religião e para o sagrado como manifestações eminentemente coletivas, no entanto este social que sobressai às partes é diferente em cada conjuntura relacional. Nesta perspectiva o templo, como um local coletivo de travessia, poderia ser observado a partir do modo a partir do qual suas práticas expressam um tipo de relacionalidade particular que torna possível, em seus próprios termos, a passagem entre mundos diversos.

Como ficou indicado na primeira parte esta passagem entre mundos tem sua tangibilidade potencializada pelos invariantes da sequencialidade ritual apontados por Van Gennep. Estas etapas, trazendo nossa atenção para as passagens, nos permitem perceber que a proposta do ritual brevemente descrito acima visa conduziro participante em diferentes níveis de profundidade pragmática do sagrado.

Assim, antes de subir à sala do templo é necessário retirar os sapatos, aosubir a escadas que dão acesso a essa sala os devotos costumeiramente tocam umsino e assim os participantes vão sendo conduzidas em sucessivas etapas que vãoaprofundando a intimidade do contato da pessoa para com a divindade. Assimpodemos perceber o modo pelo qual

o pano institui o ritmo do relacionamento dadeidade com a comunidade, da intimidade transcendental do trato mais íntimo entreelas e o brahmane, para a exposição pública na qual através de sua forma possívelde ser visualizada e assim dispor a misericórdia de sua forma perante seus devotos.Através das sugestões de Van Gennep podemos perceber como o sagrado é modulado através de diferentes níveis de intimidade, passíveis de serem acessados mediante a purificação ritual daquele que almeja cultivar esse relacionamento.

A partir do que foi acima colocado podemos considerar que usos criativos de conceituações clássicas acerca da noção de sagrado podem ainda ser úteis para nos ajudar situações concretas da prática ritual. No caso de Durkheim, sua principal contribuição talvez seja nos chamar atenção para dimensão coletiva e compartilhada da experiência religiosa enquanto que, a partir da leitura de Van Gennep, podemos nos tornar mais atentos às passagem e modulações pragmáticasentre o sagrado e profano no contexto específico em que essas transações ocorrem.

Uma das ideias desse texto é sugerir como a ideia de hinduísmo, tal como praticada nesse ritual em particular, pode contribuir para o debate acerca do sagrado. Tal como coloca Halbfass, ao utilizar o hinduismo, enquanto categoria, temos que ter em mente que

> a unidade do Hinduísmo é um postulado moderno, um produto do Neo-Hinduísmo. Ela é inspirada essencialmente por apologias e nacionalismos proclamadas pelos líderes do Neo-Hinduísmo e adotada até certo grau fora da Índia. Na verdade, a unidade do Hinduísmo tradicional é só uma unidade geográfica; e o próprio Hinduísmo equivale basicamente a um grupo de religiões que coexistem na mesma região geográfica e exibem várias características em comum, mas com muito mais sinais de divisão e antagonismo (Halbfass, 1995, p. 12).

Tal afirmação nos ajuda a compreender por que os devotos Hare Krishna não designam a si mesmos como hinduístas, operando aquilo que Lúcio Valera (2016) designou, em sua tese de doutorado, como uma forma de pensar característica do hinduísmo tradicional[3]. Nela ocorre uma ênfase na conexão com uma linhagem específica (vaishnava, shaiva ou shakta) do que com o chamado neo-hínduismo[4], essa síntese moderna produzida como reação à dominação colonial

3 ‘Pode-se constatar que há uma distinção bem clara entre os Hinduísmos tradicionais e o Neo-Hinduísmo. Os primeiros não aceitam serem rotulados como Hinduísmo, mas sim a designação de sua própria tradição. Para eles não há um Hinduísmo‘, mas sim vários Hinduísmos‘. Portanto, teologicamente falando, eles seriam vaiṣṇavas, śaivas, śāktas ou smārtas, mas não hindus.(Valera, 2016, pg 14)’

4 O termo neo-Hinduísmo‘, como foi utilizado por Paul Hacker, refere-se à interpretação do Hinduísmo, por hindus em resposta aos interesses do Ocidente não-hindu, e usando a terminologia e as suposições do Ocidente. Por exemplo, Hacker afirma que Willian James influenciou Radhakrishnan, e Vivekananda foi influenciado por

britânica.

> Na verdade, o Neo-Hinduísmo e o Hinduísmo tradicionalista não são sistemas precisos, mas sim duas atitudes mentais distintas. Pode até mesmo acontecer que uma mesma pessoa combine os elementos das duas formas de pensar. O Hinduísmo tradicional assimila e absorve elementos externos de uma forma bem diferente do Neo-Hinduísmo. Diferentemente deste ele mantém uma continuidade viva com o passado. Mesmo no passado, grupos hindus já absorviam elementos do estrangeiro. Eles certamente mudaram a aparência da religião desses grupos. Mas ao mesmo tempo as maiorias de seus antigos valores se mantinham vivos com antes (Hacker, 1995, p. 232).

A partir de tal citação podemos perceber que o ponto que distinguiria essas duas formas de pensar estaria ligado à forma pela qual cada uma se relacionaria com a alteridade – a relação com pessoas e ideias estrangeiras. Enquanto o florescimento das tradições devocionais, como o vaishnavismo gaudiya, estaria ligada em alguma medida a uma resposta a presença de imperadores muçulmanos na Índia, o neo-hinduísmo oferece, em certa medida – tal como demonstra Silveira (1998) - uma resposta ao domínio britânico.

No entanto isso não significa que as linhagens que integrariam a chamada forma de pensar do hinduísmo tradicional não teriam tido que, por sua vez, oferecerem também uma resposta à modernização colonialista britânica. Assim, podemos sugerir, buscando contribuir a esse debate, que um dos elementos que distinguiria essas duas formas de pensar seriam as próprias bases nas quais se constrói a possibilidade de um universalismo não sectário, de abertura para com o outro.

Enquanto o neo hinduísmo tem a ideia de um absoluto impessoal (*Brahman*) como fundamento para articular a agregação das multiplicidades, as chamadas tradições agâmicas equacionariam essa relação entre o um e a multiplicidade afirmando que a base desse absoluto transcendental, que unifica a diversidade da matéria, seria uma pessoa divina (Krishna, Shiva ou Shakti) repleta de atributos transcendentais com capacidade ilimitada de expandir-se em múltiplas dimensões para criar, sustentar e destruir, nesse muitos níveis, a criação cósmica.

Outra questão que podemos levantar a partir da citação acima é: como se produz, em contextos etnográficos particulares, a chamada ‘continuidade viva em relação ao passado’, que caracterizaria a forma de pensar do chamado hinduísmo tradicional? Percebendo que o chamado hinduísmo tradicional também teve de responder à presença dos outros e da transformação, em

Paul Deussen, um discípulo de Schopenhauer. Hacker contrasta o Neo-hinduísmo com o Hinduísmo tradicional sobrevivente‘, que se opõe a qualquer interpretação ocidental do Hinduísmo(Halbfass, 1995, p. 232). (…) Apesar do Neo-Hinduísmo não ser um sistema de pensamento unificado, ele nos dá a ideia de que a verdadeira natureza do Hinduísmo seria o ‘universalismo’ ou o ‘ecletismo radical’.

busca de sua permanência, a questão talvez pudesse ser formulada no sentido de indagar como essa continuidade com um passado se produz como presença viva no presente dos praticantes da devoção.

Assim, apesar desses ruídos polissêmicos, seguindo uma proposição feita por Gavin Flood (2016), o hinduísmo, apesar de não ser uma categoria no sentido clássico, uma 'essência definida por determinadas propriedades', ainda é válido como categoria reflexiva se considerarmos que existem, no entanto, 'formas prototípicas de práticas e crenças hindus'. Nesse sentido, o hinduísmo poderia ser pensado como uma categoria prototípica, o que significa que ele pode ser pensado como uma categoria com fronteiras abertas, existindo diferentes níveis de pertencimento a ela.

Assim, por mais que os membros do movimento não designem a si mesmos como hinduístas ou praticantes do hinduísmo, considero válido o uso de tal categoria, nas condições acima colocadas, pelo fato de permitir estabelecer conexões entre essa manifestação contemporânea e outras práticas religiosas sul asiáticas.

De fato a tradição na qual se insere o movimento Hare Krishna, a partir dos ensinamentos de Prabhupada, na linhagem do vaishnavismo gaudiya de Sri Caitanya Mahaprabhu, se caracterizaria por se opor ao chamado 'bramanismo de casta', ao afirmar que a condição de brâmane, e mais ainda a posição de vaishnava, poderia ser obtida mediante a conduta e o treinamento e não através do nascimento. Assim, iniciou discípulos que na conjuntura social da época eram tidos como sem casta, por serem de origem muçulmana, tal como Haridas Thakura e os irmãos Rupa e Sanatana Goswami.

Tal postura, que encontrava no Harinama (canto congregacional do maha-mantra) o seu motor cosmológico, foi criando caminhos para que, a partir do século XIX, o hinduísmo – sistema de pensamento e religião elaborado como resposta a invasão colonialista britânica – viesse a se tornar, em uma de suas correntes vaishnavas, uma religião universalista, o que significa que estaria aberta ao ingresso de diferentes pessoas independentemente de sua condição de origem[5].

Na visão do chamado 'bramanismo smarta' as tradições originadas dos Vedas se propagam idealmente mediante a transmissão familiar, sendo a prédica além-mar – tal como realizaram aqueles que difundiram os Vedas no Ocidente, como Vivekananda (1863-1902), Yogananda (1893-1952) e Prabhupada (1896-1977) - considerada não somente impossível,

5 Para mais informações a respeito da universalização do vaishnavismo ver: Silveira, "Do Renascimento Hindu à Contracultura."1999 GT 16,ANPOCS.

pois os *mlechas* (aqueles que não seguem os Vedas) seriam incapazes de acessar o conhecimento verdadeiro, como, em certa medida, contaminadora.

O movimento Hare Krishna, seguindo parâmetros estabelecidos por seu fundador, não nega a ortodoxia bramânica[6], nem o processo de purificação nele implicado, no entanto, sua peculiaridade (perante o quadro mais amplo das religiões sul asiáticas) seria o fato de ampliar o acesso a tal processo, como foi característico dos movimentos devocionais (*bhakti*) que eclodiram na Índia entre os séculos XII e XV d.C. Outra característica central se expressa na forma como essa ideia de pureza é compreendida e, mais do que isso, buscada pragmaticamente nas diferentes interações rituais que dão o ritmo da vida devocional.

Enquanto no bramanismo de casta, que inclusive influencia contemporaneamente ideologias nacionalistas de extrema-direita presentes na política indiana, a pureza assume um viés étnico e até racial, o vaishnavismo gaudiya vê a purificação como um cultivo da consciência, sendo um processo de desenvolvimento de um gosto superior a qual todos deveriam e poderiam ter acesso, mediante a vivência diária de disciplinas e práticas voltadas a tal finalidade.

Assim, apesar de o fundador do movimento Hare Krishna considerar seus templos 'como escolas de brâmanes', o acesso ao treinamento seria aberto para diferentes pessoas, independentemente de sua origem, gênero, casta ou raça. O próprio fato de, na nota de campo que inicia esse texto, um devoto, brasileiro, estar nas ruas, de uma cidade da América Latina, em uma 'missão de pregação' já expressaria essa percepção de abertura da tradição vaishnava gaudiya, que rompendo essa perspectiva de transmissão familiar intra casta.

Essa pode ser tida como característica da vertente universalista das tradições hindus, considerar que a ideia de pureza e, em última análise, a condição de *arya (*nobre*)*, seria uma condição moral e não racial. Isso seria, evidentemente, um fundamento para que pessoas não nascidas em Bharata Varsa (nome tradicional da Índia) pudessem almejar os benefícios das práticas e rituais propostos pelas escrituras. Mestres como Dayananda Sarasvati, Vivekananda, Yogananda, Bhaktisidhanta e Prabhupada, apesar de diferenças filosóficas, eram críticos com relação ao mito da invasão ariana e, consequentemente, com a leitura racial das distinções estabelecidas pelo sistema social de *varna* e *ashram*.

6 "Há duas distinções fundamentais que atravessa a história da sociedade hindu: de um lado, a distinção entre pureza (śauca, śudhi) e poluição (aśauca, aśudhi) e, de outro a distinção entre auspiciosidade (súbha, mangala) e não auspiciosidade (aśubha, amangala). A escala que mede a pureza e poluição é uma escala de hierarquia de status correspondente à hieraquia das castas, tendo os brâmanes no topo e os dalits na base. A sociedade hindu organiza-se a partir dessa base (Flood, 2016, pg98)"

REFERÊNCIAS

GAVIN, Flood. **Introdução ao Hinduismo**. 2015 Juiz de Fora UFJF

DURKHEIM, Emile. 2009 (1912). **As formas elementares da vida religiosa**. SãoPaulo: Martins Fontes.

VAN GENNEP, Arnold. 2011 (1909). **Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes

VALERA, Lúcio. (2015) **A mística devocional como experiência estética**: um estudo do Bhaktirasamrta Sindhu. Tese de doutorado em Ciência da Religião. UFJF.

FLOOD, Gavin. Introdução ao Hinduísmo. UFJF. 2015

* * * * * **