

**REPRESENTAÇÕES, MEMÓRIAS E SUBJETIVIDADES: UM ESTUDO SOBRE A  
HISTÓRIA DO MOVIMENTO HARE KRISHNA EM CARUARU (1986-1996)**

**REPRESENTATIONS, MEMORIES AND SUBJECTIVES: A STUDY ON THE  
HISTORY OF THE HARE KRISHNA MOVEMENT IN CARUARU (1986-1996)**

Leon Adan Gutierrez de Carvalho\*

**Resumo:** No presente artigo buscamos analisar aspectos da história do Movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru-PE entre os anos de 1986 e 1996 procurando entender como se constituíram as diferentes representações sobre o movimento religioso na sociedade local e como estas influenciaram e foram influenciadas pelos indivíduos e suas subjetividades durante o período. Para tanto, levantamos uma reflexão sobre as subjetividades do historiador em seu ofício, sobre a influência das sensibilidades na análise historiográfica e sobre a importância do conceito de representações como via epistemológica de entender o passado. Assim, utilizamos jornais do período e fontes orais com membros do Movimento nos guiando com a metodologia da História Oral para analisarmos adequadamente o fragmentário campo da memória e como estas influenciam na construção de uma determinada realidade.

**Palavras-chaves:** Movimento Hare Krishna; História e Memória; História e Subjetividade; Representações.

**Abstract:**In this article we analyze aspects of the Hare Krishna Movement's history in the city of Caruaru-PE between the years 1986 and 1996 trying to understand how the different representations of the religious movement were established in the local society and how they influenced and were influenced by individuals and their subjectivities during the period. Therefore, we bring up a reflection on the subjectivity of the historian in his role, on the influence of sensitivities in historiographical analysis and the importance of the concept of representation as an epistemological way of understanding the past. Thus we use newspapers of the period and interviews with the Movement's members guiding us under the Oral History methodology to properly analyze the fragmented field of memory and how they influence the construction of a certain reality.

---

\* Possui graduação em pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (2009), Especialização em História do Brasil pela FAFICA Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (2014) e mestrado em História Social da Cultura Regional pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (2017). Atualmente é Tutor Virtual pela UFRPE/UAB, professor efetivo pela Prefeitura Municipal de Caruaru, professor pelo Colégio Águia, pesquisador em grupo de pesquisa da Universidade Federal de Campina Grande e pesquisador do GTHEO (LIBER/UFPE). Tem experiência na área de História, com ênfase em História, atuando principalmente nos seguintes temas: História Cultural, História das Religiões, história do movimento Hare Krishna e Hinduísmo. E-mail: leon.agcarvalho@gmail.com

**Keywords:** Hare Krishna Movement; History and Memory; History and Subjectivity; Representations.

## **INTRODUÇÃO**

O Movimento Hare Krishna pode ser caracterizado como um dos novos movimentos religiosos que despontaram no Ocidente na década de 1960, e, no Brasil, no início dos anos 1970. Este foi introduzido através de uma instituição, a *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON)\*, fundada em 1966 em Nova Iorque, pelo *guru*<sup>†</sup> indiano A. C. Bhaktivedhanta Swami Prabhupada.

Foi no cenário polissêmico e multifacetado da década de 1960 que o Movimento Hare Krishna despontou no Ocidente como algo inteiramente novo, mas, apesar disso, sua tradição teológica não é nova e se relaciona a uma das antigas linhagens do Hinduísmo, o Vaishnavismo Gaudiya<sup>‡</sup>. O Movimento Hare Krishna teria sido “a face mais visível das religiões orientais exportadas para o Ocidente durante as décadas de 1960 e 1970 e muito contribuiu para definir as representações populares sobre o Hinduísmo no período” (BRYANT; EKSTRAND, 2004, p. 1, tradução nossa).

A presença dos membros deste Movimento tornou-se notória nas ruas de muitas cidades do mundo intrigando e atraindo a atenção de muitos em um período de grandes transformações sociais, culturais, políticas e religiosas, especialmente nos países ocidentais, que causaram rupturas com concepções estabelecidas e propuseram formas alternativas de conhecimento, estilo de vida e espiritualidade, além de um intercâmbio cultural intenso. Muitas destas transformações foram atreladas ao que ficou conhecido como *Contracultura*<sup>§</sup>.

Considerando aqui a necessidade de introduzir o presente objeto de estudo, faremos uso inicialmente de uma descrição subjetiva com a finalidade última de esclarecer a justificativa da aproximação com o objeto e ainda fazer a devida conexão com o aporte teórico-metodológico que seguirá adiante.

## **CONTATO COM UM “OUTRO MUNDO”**

Aproximadamente em 1993, quando ainda tínhamos um olhar infantil sobre o mundo, tivemos a oportunidade de participar de uma visita à fazenda *Nova Vraja Dhama*, uma comunidade do Movimento Hare Krishna em Caruaru-PE. Seria um passeio comum de uma família comum a uma área rural nas imediações da cidade, não fosse pelos aspectos

substancialmente estranhos a nossa cultura: várias pessoas vestidas com roupas indianas tradicionais usavam símbolos enigmáticos em seus corpos, dançavam energeticamente, tocavam instrumentos musicais nunca antes vistos por nós, cantavam canções em línguas diferentes (sânscrito) e faziam leituras e palestras de livros que não poderíamos compreender bem o significado. Ao recebermos o alimento oferecido aos visitantes o mais espantoso: alimentos servidos em folha de bananeira (para serem comidos sem talheres), contendo um arroz de cor esverdeada e outras iguarias que seriam feitas sem nenhum tipo de carne (lacto-vegetarianos).

Ainda podemos sentir o forte cheiro de incenso impregnado nas paredes do templo misturado ao aroma fresco da vegetação do lugar e ao som dos enigmáticos mantras entoados constantemente no local. Os membros da comunidade Hare Krishna pareciam ser uma mistura mui heterogênea de estranheza, carisma, espontaneidade no comportamento, padronização estética e uma prática religiosa completamente atípica (em comparação às práticas da missa católica a qual conhecíamos)<sup>\*\*</sup>. A maioria dos homens eram monges de cabeças raspadas, celibatários e se dedicavam exclusivamente à atividade missionária e, as mulheres, mesmo as que pareciam ter filhos, também estavam envolvidas na vida missionária e nas atividades litúrgicas<sup>††</sup>.

A partir desta visita, pudemos então perceber que existiam monges e monjas (como aqueles que conhecemos na comunidade) andando pelas ruas da cidade, com suas roupas características, parando e conversando com as pessoas nas calçadas para vender livros ou dançando ao som daquelas mesmas estranhas canções, mas neste caso em público, no frenético ritmo do centro da cidade.

Outras visitas se seguiram após aquela primeira, talvez intensificando o misto de dúvidas, estranhamentos e entendimentos sobre as propostas e visões de mundo do Movimento Hare Krishna.

Anos mais tarde, já como estudantes de História, acabamos por ter contato com o Centro Cultural Hare Krishna na cidade de Recife e pudemos reconhecer muitas das práticas (ou mais precisamente das imagens das práticas) que fragmentariamente foram alojadas em nossa memória. Pudemos ali fazer uma reavaliação do que já conhecíamos e tomar ciência de um panorama mais geral do Movimento. Mas, o que mais chamou a atenção foram as *diferenças* do que conhecemos no passado: praticamente não se via mais monges com suas roupas padronizadas, mas sim, pessoas (que pareciam formar famílias), boa parte destas

usando roupas comuns, que se congregavam no seu espaço aos domingos, não viviam mais de forma comunitária (ou monástica) e estavam inseridos na sociedade secular sem a perspectiva missionária “das ruas” de outrora. Pudemos tomar ciência de que essas mudanças não se dariam somente no contexto local, mas seria uma transformação do Movimento em um contexto mundial<sup>††</sup>. O que teria causado estas mudanças internas no Movimento Hare Krishna que pudemos observar em um espaço de tempo relativamente curto? Ou mais precisamente, quais aspectos históricos, culturais e sociais teriam influenciado tais mudanças?

## **HISTÓRIA E MEMÓRIA, SUBJETIVIDADE E SENSIBILIDADE**

Nesse contexto, pudemos perceber que a nossa própria sensibilidade e a memória de eventos vivenciados subjetivamente nos impeliram a construir uma pesquisa historiográfica sobre um assunto que pudemos vivenciar no passado, mas tal qual fazem os historiadores, passamos a questionar sobre como se deu o contexto histórico em que este movimento religioso despontou e de que maneiras ele foi se modificando ao longo do tempo.

Como pesquisadores de história e da historiografia ao tomar a incumbência da análise e da escrita da história, temos necessariamente que fazer uso dos óculos da visão historiográfica que é necessariamente crítica e que só pode enxergar através das lentes da teoria e da metodologia próprias do ofício do historiador. No fazer historiográfico, não é admissível que o historiador seja gananciosamente tendencioso, nem totalmente subjetivo (devido às necessidades metodológicas), ao passo que também já nos demos conta há tempos de que a objetividade plena não é possível na prática historiográfica (Cf. BARROS, 2010).

De fato, estando ligado ao seu objeto de pesquisa, ao assim partir em direção ao seu objeto e ao fazer uso de sua percepção do social, o historiador lança seu olhar sobre o mundo social produzindo discursos que não são de forma alguma “discursos neutros” (CHARTIER, 2002, p. 17). Assim, o conceito de *representação* tornou-se essencial para a compreensão do nosso objeto e de nossa própria prática historiográfica. Segundo Roger Chartier (2002, p. 19), a análise das *representações coletivas* nos permite visualizar como os diferentes atores sociais traduzem suas posições e interesses objetivamente confrontados, descrevendo paralelamente a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.

Torna-se evidente que nem os discursos ao qual o historiador analisa em suas fontes, nem os discursos do próprio historiador, estariam livres de subjetividade já que os discursos seriam inevitavelmente construções ou *representações* sobre o passado e que “a realidade do passado só chega ao historiador por meio de representações” (PESAVENTO, 2003, p. 24).

Nesse sentido, vale a pena lembrar a proposta da História das Sensibilidades que, segundo Alain Corbin (apud ERTZOGUE; PARENTE, 2006, p. 17), teria como ponto de partida “a maneira como as pessoas se representam, em distintos momentos históricos, cabendo-lhe interpretar a coerência, as conexões dessas representações em seu universo”. As *sensibilidades* corresponderiam “a este núcleo primário de percepção e tradução da experiência humana no mundo” (PESAVENTO, 2003, p. 56). O historiador se utiliza então das sensibilidades para buscar uma tradução das subjetividades e sentimentos em materialidades, objetividades palpáveis, que operem como a manifestação exterior de uma experiência íntima, individual ou coletiva (PESAVENTO, 2003, p. 58).

Ainda que nós tenhamos inevitavelmente que admitir uma identidade subjetiva (haja vista a incoerência de aspirar a uma objetividade utópica) e que todo historiador ao escrever a história o faz inserido em um determinado “lugar social” (CERTEAU, 2002, p. 66), consideramos válida a justificativa de elaborar um estudo sobre um objeto ao qual, de alguma forma, estamos direta ou indiretamente ligados por uma subjetividade, uma vez que seus objetivos são de relevância, fundamentação e de pertinência estritamente acadêmicas.

Objetivando este teor teórico metodológico devemos perceber que lidar com a *memória*, não é lidar com o passado como ele realmente aconteceu. A memória é um lugar fragmentado, revisitado e reconstruído a partir do presente. A memória “não é um depósito de fatos, mas um ativo processo de criação de sentido, e, sob esse aspecto, revela como o narrador ao construir um relato memorialístico produz um sentido para o passado e para a sua vida” (PORTELLI apud MONTENEGRO, 2007, p. 30). Assim, a importância das fontes orais em nosso trabalho seria o de perceber como determinadas representações sobre o vivido foram pensadas ou construídas por seus narradores, e como suas subjetividades nos traduzem determinadas vivências e desejos sobre o vivido, sobre o passado.

Dessa forma, a análise das subjetividades, tendo como objetivo a percepção das formas de representação do mundo social torna-se essencial para a compreensão da diversidade de desejos, vontades e relações que certamente circularam na sociedade em torno do que seria, como seria ou o que deveria ser o Movimento Hare Krishna em Caruaru.

## HARE KRISHNA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: CONFLITOS E CONSTRUÇÕES

Tendo ponderado seriamente sobre estas considerações podemos traçar um rápido contexto histórico. Na década de 1970, a ISKCON foi fundada no Brasil e, em 1977, abriu-se o templo Hare Krishna de Recife. Na década de 1980, o Movimento estava em franca expansão pelas principais cidades brasileiras, quando em 1986 foi adquirida uma terra de aproximadamente 40 hectares para a construção de uma comunidade rural que deveria abrigar os devotos de Krishna do Norte e Nordeste desejosos de viver uma experiência de “vida simples, com pensamento elevado” (CARVALHO, 2014, p. 39).

O estabelecimento da comunidade *Nova Vraja Dhama* no cenário da sociedade caruaruense, e a difusão de suas primeiras atividades na cidade fez surgir diferentes tipos de representações por parte dos diferentes indivíduos da sociedade e da parte dos seus próprios membros que se utilizaram de artimanhas ou *astúcias* (CERTEAU, pp. 41-43) para uma efetiva permanência e estabelecimento de sua doutrina frequentemente definida como “estranha”, “exótica” ou mesmo como sendo “seita”<sup>§§</sup> (CARVALHO, 2014, pp. 59-66).

Havia muito desconhecimento sobre os novos movimentos religiosos surgidos nas décadas de 1970 e 1980 no Brasil. Além disso, havia mistério e mesmo medo, assim como Delemeau (1989) em seu livro nos mostra que o medo (este sentimento inerente ao ser humano) percorreu toda a história do Ocidente e, dentre os diferentes tipos de medo, o medo dos cristãos ao mundo não cristão (sobretudo o árabe) e as práticas religiosas não cristãs (pagãs) foi frequente e naturalizado na sociedade ocidental durante séculos.

Os membros da comunidade saíam vários dias por semana às ruas da cidade para realizar sua mais tradicional forma de divulgação, o *sankirtan* (venda de livros), fazendo contato pessoal com conhecidos e desconhecidos. Havia grupos de *sankirtan* que rivalizavam com outros grupos regionais e nacionais em grandes maratonas de vendas de livros. Os distribuidores de livros (chamados de *sankirtaneiros*) mais destacados poderiam ser premiados pela BBT (*Bhaktivedanta Book Trust* – a editora do Movimento) e gozar de grande prestígio social entre os devotos, como missionários exemplares.

Outra atividade marcante dos membros do Movimento (em muitos lugares do mundo) é o canto congregacional em público. Nestes eventos conhecidos como *Harinama* (canto dos nomes de *Krishna*), os devotos trajam suas roupas litúrgicas tradicionais e saem às ruas em grupo cantando *mantras*, especialmente o *mantra Hare Krishna*, acompanhados de instrumentos indianos e desenvolvendo coreografias de forma muito descontraída. Estes cânticos em procissão tinham uma clara motivação sacralizante, no sentido de “purificar” o espaço e os indivíduos com os “santos nomes de Krishna”. Não raro, quando os membros da comunidade Hare Krishna organizavam um *harinama*, a performance chamava muita atenção das pessoas que passavam pelas ruas da cidade, fazendo com que muitas acompanhassem as canções ou até entrassem na dança de forma espontânea. Certamente, havia também conflitos ideológicos nessas atuações públicas. Seria especialmente nestes momentos de apresentação pública que a construção de ideais, a recepção e reformulação de imagens promoveria a construção das principais representações sobre e pelo Movimento Hare Krishna.

Para termos uma visão mais clara da forma como diferentes *camadas de representações* influem na criação/recriação, ou ainda, na cristalização de determinadas imagens sobre os indivíduos e grupos e, conseqüentemente, na transformação das subjetividades e alteridades dispostas no meio social em um determinado recorte temporal, faremos uso de uma imagem, considerando-a não como fator ilustrativo, mas como uma problematização das questões que pretendemos aqui trazer vida.

Imagem 1



Fotografia retratando um *Harinama* com os membros da Fazenda Nova Vraja Dhama na cidade de Caruaru-PE (1991[?], autor desconhecido)

Na Imagem 1, podemos perceber basicamente dois grupos distintos: o dos adultos e o das crianças que estudavam na escola da comunidade. Os adultos na parte de trás parecem estar todos cantando e sorrindo, demonstrando um semblante de felicidade, possivelmente por estarem executando suas atividades em procissão pública, desejosos que as pessoas da cidade se beneficiassem com suas atividades ligadas ao “espírito”. Ao notarem o momento mágico da materialização de uma imagem para a posteridade, alguns dirigem seus sorrisos para a câmera.

O jovem adulto da frente, parece mais preocupado, possivelmente por sua função em cuidar das crianças que seguem depois do grupo de adultos de trás. As crianças, com sua inocência diante das representações que deveriam deixar a posteridade, aparentemente já não demonstram tanta felicidade, nem se importaram com a pose que deveriam fazer no momento (ou nem sequer tenham percebido o fotógrafo que provavelmente era um “dos seus”), talvez por estarem submetidas (há quanto tempo?) a uma caminhada que não raro poderia durar



bastante tempo, estavam mais interessadas em brincar com os instrumentos musicais a que lhes foram concedidos ou se preocupar em quando poderiam descansar, fazer seu lanche ou algo “mais interessante”.

O que a Imagem 1 nos faz refletir também é o quão “estranho” ou “exótico” um grupo de devotos Hare Krishna poderia parecer ao saírem padronizados e em procissão no centro urbano de uma cidade como Caruaru, no interior de Pernambuco<sup>\*\*\*</sup>. As indumentárias tipicamente indianas utilizadas no contexto local, destacavam o grupo Hare Krishna visualmente por onde quer que fosse causando um “impacto visual”. Um entrevistado<sup>†††</sup> nos relata que “o próprio modelo em que os devotos se apresentavam, como se vestiam, como se apresentavam, como cantavam, o quê cantavam (os mantras que geralmente são em sânscrito)... então, isso causava um impacto visual” (Entrevistado nº 1, cf. CARVALHO, 2014, p. 60). Uma outra entrevistada afirmava que

Depois eles se acostumaram muito bem com esse aspecto porque viram que os devotos agiam de uma maneira quase normal. Tinham contas em banco, pagavam, faziam compras, tinham talão de cheque, faziam negócios, conversavam sobre diferentes temas, colaboravam com a prefeitura local fazendo diferentes parcerias (Entrevistada nº 3, cf. CARVALHO, 2014, p. 79).

O Jornal Vanguarda, principal periódico da cidade, na edição de 17 a 23 de janeiro de 1987, em sua primeira reportagem sobre o Movimento na cidade observava (após descrever o *mantra Hare Krishna* de forma errada) que “esta estranha canção começou a ser entoada com mais frequência em Caruaru, com a chegada à Capital do Agreste, de membros da Hare Krishna, milenar seita védica, originária da Índia”. Outra edição do mesmo jornal, de 28 de julho a 03 de agosto de 1990, queria desconstruir representações que já circulavam na cidade após três anos da chegada do Movimento:

Ao contrário do que possa parecer a qualquer ocidental cristão, eles vivem sempre em contato com o mundo, são bem humorados e sempre dispostos a fazer novas amizades. Desde que chegaram em Caruaru, há mais de três anos, os caruaruenses estranhavam quando viam os devotos passando pelas ruas em seus açafreiros [roupas de cor açafreada], tocando os instrumentos e cantando o Mahamantra. Até hoje, apesar de toda a divulgação da fazenda, muita gente não conhece a comunidade e existem muitos preconceitos em relação à vida dos devotos - há quem diga que lá é um foco de maconheiros, que as pessoas que visitam a fazenda acabam alienadas e tantas outras histórias são criadas em torno da comunidade de Nova Vraja Dhama.

Quando perguntado sobre o que os membros da comunidade Hare Krishna tentavam *desmistificar*, um entrevistado respondeu:

De que nós não viemos dissolver famílias. Muito pelo contrario, estávamos formando famílias, de que nós poderíamos colaborar com a cultura local, trazer coisas positivas para a cidade de Caruaru. [...] Então, queríamos desmistificar isto, de que nós seríamos um estorvo para Caruaru. Queríamos tirar esta grande mentira e de certa maneira conseguimos (Entrevistado nº 1, cf. CARVALHO, 2014, p. 79).

Estas memórias e as reportagens de jornal nos trazem grandes possibilidades de nos inteirarmos de nuances que devem ser encaradas não como a história “como aconteceu”, mas como fragmentos de realidade que emanam a significância deste passado para os atores envolvidos. A estética, os cânticos, os gestos, a espontaneidade, as “artes de fazer” (Cf. CERTEAU, 2012), as formas de se apresentar em público (ou representar), tanto poderiam gerar encantos, curiosidade, como também desencantos, estranhamentos, “preconceitos” e conflitos.

A defesa (quase pregação) da reportagem do Vanguarda de que “eles vivem sempre em contato com o mundo” nos faz supor que circulavam determinadas ideias de que eles “não viviam em contato com o mundo” ou que “não fossem desse mundo”, do mundo social ao qual a cidade estava envolta.

A utilização da expressão “foco de maconheiros”, nos mostra uma possível representação que estaria circulando na sociedade local, denunciada pelo jornal. A expressão nos remete a um vocabulário epidemiológico, como se neste espaço da cidade (a comunidade Hare Krishna) houvesse um foco de parasitas sociais a ser combatido.

Talvez seja por esses e outros motivos é que os adultos que aparecem na Imagem 1 estejam sorrindo, para demonstrar a sociedade que os observava, diante das representações que circulavam no espaço em que estavam no momento, uma outra representação: que suas práticas eram “*quase normais*”, de que não estavam desenvolvendo suas práticas na cidade para “*dissolver famílias*”. Podemos supor que as crianças estariam dispostas na frente dos adultos na Imagem 1, por muitos motivos. Mas de posse desses discursos não podemos deixar de citar um motivo proeminente: a necessidade e a vontade de demonstrar socialmente que determinadas representações não seriam corretas, de que eles não estavam na cidade para “*dissolver famílias*” e que essas outras representações seriam uma “*grande mentira*”.

A imagem retratada em um momento de procissão, também nos dá uma ideia de movimento, de que estas pessoas não estavam paradas, como *parasitas*, de que não eram um “*estorvo*”, mas estavam caminhando, intervindo, se movendo no espaço urbano local, com homens, mulheres e crianças para mostrar a todos que a comunidade não seria (como diria a reportagem de 1987) uma “*seita*” – conceito geralmente utilizado pela imprensa entre as décadas de 1960 e 1980 para se referir de forma pejorativa à maioria dos novos movimentos religiosos – ou um “*foco de maconeiros*”, como denunciava a reportagem de 1990.

Essas e muitas outras representações possíveis aqui não analisadas podem contribuir para um entendimento mais amplo sobre uma possível história de um determinado grupo inserido em um contexto histórico-social como o Movimento Hare Krishna e sobre a importância de uma análise que leve em consideração as subjetividades e sensibilidades no objeto de pesquisa.

## **UMA CONCLUSÃO?**

Assim, as imagens, os discursos aqui analisados nos dão pistas das representações que circulavam no meio social da cidade de Caruaru, mas que não se restringiam a este espaço. O Movimento Hare Krishna, enquanto sociedade internacional, esteve presente nos principais centros urbanos do mundo, desenvolvendo atividades parecidas em contextos bastante diversificados, mas que certamente vivenciaram experiências e conflitos semelhantes aos vivenciados em Caruaru.

Podemos dizer que as memórias deixadas pelos indivíduos que estiveram envolvidos com o Movimento Hare Krishna, os conflitos, as representações e as *lutas de representações* vivenciadas, podem contribuir para um contexto maior, o da análise do impacto causado pela difusão dos assim chamados “novos movimentos religiosos” que se fizeram presentes no mundo ocidental a partir dos anos 1960 e 1970 e que muito influenciaram as definições e redefinições das religiosidades no cenário da sociedade ocidental atual.

Dessa forma, não esperamos aqui ter chegado a uma conclusão sobre a história do Movimento Hare Krishna em Caruaru. De fato, não podemos aspirar a chegar a conclusões bem definidas quando tratamos de estudar as representações, bem como as fontes orais e suas inerentes subjetividades. Todavia, esperamos ter contribuído para uma problematização dos

métodos, das fontes e dos conceitos aqui utilizados numa tentativa de avaliar como podemos trabalhar a subjetividade no campo histórico.

## REFERÊNCIAS

ADAMI, Vitor H. S. *Intransigências e concessões de um Hinduísmo ocidentalizado: um estudo etnográfico sobre o Movimento Hare Krishna*. Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais), Porto Alegre: PUC (RS), 2005.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. *Estrutura e dinâmica dos novos movimentos religiosos*. *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

BARROS, José D'Assunção de. *Objetividade e subjetividade no conhecimento histórico: a oposição entre os paradigmas positivista e historicista*. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)*, v.1, n.2, maio/ago. 2010, p.73-102.

BRYANT, E.F.; EKSTRAND, M. L. (org). *The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University Press.

BROMLEY, D. G.; HAMMOND, P. E (Org). *The future of new religious movements*. Macon: Mercer University Press, 1987.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos*. *BIB, São Paulo*, n. 56, p. 55-69, 2003.

CAROZZI, Maria Júlia. *Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos*. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais—BIB*, v. 37, p. 61-78, 1994.

CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. *Uma movimentação estranha na Capital do Agreste: A história do Movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru-PE (1986-2013)*. Monografia (Especialização em História). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, Caruaru, 2014.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Algés: DIFEL, 2002.

CIPRIANI, R; ELETA, P; NESTI, A. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1997.

DELEMEAU, Jean. *A História do medo no ocidente 1300-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ERTZOGUE, Marina Haizenreder. & PARENTE, Temis Gomes. (Orgs.) *História e sensibilidade*. Brasília: Paralelo 15, 2006.

GUERRIERO, Silas. *O movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais), São Paulo: PUC (SP), 1989.

\_\_\_\_\_. O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. *Rever*, nº 01, 2001, p. 44-56.

MONTENEGRO, Antônio T. História e memória: combates pela história. *História Oral*, vol. 10, n. 1, p. 27-42, jan.-jun. 2007.

NEGRÃO, Lísis N. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, v. 23, n. 2, 2008, p. 261-279.

PARKER, C. Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina. In: CIPRIANI, R; ELETA, P; NESTI, A. (org.). *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 77-94.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

ROCHFORD JR., E. B. *Hare Krishna in America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Hare Krishna Transformed*. New York: New York, University Press, 2007.

SILVEIRA, Marcos S. da. *Hari Nama Sankirtana: etnografia de um processo ritual*. Tese de Doutorado (Antropologia). Brasília: UnB, 1999.

\* Sociedade Internacional para Consciência de Krishna.

† Mestre espiritual.

‡ Esta tradição, que ficou conhecida como Vaishnavismo Gaudiya, foi estabelecida na Bengala (Índia) no século XVI pelo santo e místico Chaitanya Mahaprabhu (1486-1534) e por seus seguidores, constituindo-se como uma tradição de cunho teísta tendo a divindade Krishna como Deus Supremo (cf. BRYANT; EKSTRAND, 2004, p. 1-2).

§ Segundo Guerriero (2009), o movimento da Contracultura teve seu início nos anos 1960 nos Estados Unidos e não se deu de forma integral no Brasil, mas, deixou marcas em nossa sociedade e seria melhor definido como um espírito de uma época. Uma das vertentes mais visíveis da contracultura teria sido o *orientalismo*, a busca de uma espiritualidade exótica, originária de um mítico Oriente primordial. Nele estaria presente uma maneira diferente de encarar a espiritualidade que buscava a vivência de uma espiritualidade interior, experimentada como algo profundo.

\*\* A principal prática espiritual na ISKCON está vinculada ao canto do *mantra Hare Krishna: Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare / Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare* (Cf. BECK in BRYANT; EKSTRAND, 2004, p. 35-44). Sobre o processo ritual do cantar e outros processos litúrgicos no Movimento Hare Krishna, confira Silveira (2000).

†† Normalmente o monge Hare Krishna vive em um *ashram* (monastério; templo) e adota as vestes e o comportamento de *brahmachary* (monge celibatário estudante dos *Vedas*). Todavia, pode-se considerar que, de acordo com o desejo e as instruções de Prabhupada, muitos *grhasthas* (chefes de família) também desenvolviam atividades missionárias e litúrgicas.

‡‡ Sobre a transformação, as mudanças do Movimento Hare Krishna a um nível global, ver o livro *Hare Krishna Transformed* (ROCHFORD JR., 2007).

§§ A representação do Movimento Hare Krishna e outros Novos Movimentos Religiosos surgidos no contexto da Contracultura como “seitas” foi bastante contestada, sobretudo por Cristian Parker (in CIPRIANI; ELETA; NESTI, 1997) e Carozzi (1994).

\*\*\* A cidade de Caruaru é também conhecida como “Princesa do Agreste” ou “Capital do Forró”. É uma cidade que funciona desde o início do século XX como pequeno centro comercial regional (do Agreste). Em 1991, data

---

aproximada do momento registrado na Imagem 1, a população de Caruaru era de 213.697, segundo dados do IBGE.

††† Apesar de cederem o direito de publicação das entrevistas realizadas em 25/07/2013, os entrevistados desta pesquisa solicitaram que seus nomes não fossem divulgados.