

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
SÃO PAULO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

REGIANE LUZIA LOPES

“Vida simples, pensamento elevado”:

As experiências comunitárias de *Lothlorien* (BA) e *Nova Gokula* (SP) entre
1978–2000.

SÃO PAULO
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

REGIANE LUZIA LOPES

“Vida simples, pensamento elevado”:

As experiências comunitárias de *Lothlorien* (BA) e *Nova Gokula* (SP) entre
1978–2000.

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor (a) em História Social,
sob a orientação da Prof.^a Dra. Maria do
Rosário da Cunha Peixoto.

São Paulo

2022

BANCA EXAMINADORA

À Olivia.

Que ela tenha a ousadia de sonhar e a
coragem de, junto com outros
sonhadores, construir um mundo
mais justo e feliz.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Modalidade II (PROSUC) - Número de processo 88887.163185/2018-00.

This study was financed in part by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Modalidade II (PROSUC) - Número de processo 88887.163185/2018-00.

AGRADECIMENTOS

O fechamento de um ciclo sempre requer de nós o desafio da autocrítica e a alegria de retificarmos que não somos, não estamos e não fazemos nada sozinhos. Caminhar junto é o que faz do caminho um lugar do encontro, do aprendizado, do amor. Sou muito grata àqueles que me acompanharam nesse caminhar e que tornaram esse caminho possível.

Agradeço a Prof.^a Maria do Rosário da Cunha Peixoto, minha orientadora e parceira nestes anos, tantos que nem posso mais contar. À CAPES e à Comissão de Bolsas do Programa de Pós-Graduação em História Social da PUC-SP, por oportunizar a minha permanência no doutorado. Ao corpo de professores deste Programa e aos meus colegas de turma, que tornaram essa trajetória de aprendizado mais rica.

Agradeço aos meus pais, Eliezer J. Lopes e Sebastiana L. Teixeira (em memória), pela firmeza do meu caráter. Aos meus irmãos às minhas irmãs, por suportarem condescendentemente as minhas lamentações. A Luis Fernando Lopes, por ter sido, sempre, um parceiro e amigo de todas as horas. Às minhas tias Elizete Teixeira e Hermínia Lopes, pelas intermináveis orações.

À Fulvia Vieira, meu anjo da guarda. Sem você e o chá de maçã, eu não teria sobrevivido. Obrigada. À Família Vieira Vitullo, pela acolhida, pelo calor, pelo cuidado. Aos amigos da vida: Ms. Tigrão, Elisabeth Vieira, Rubens Junior, Luiz Blume e Henry Nakashima. À Madalena e Tainá Koppe, pela amizade e pelo cuidado comigo nesta jornada. A Julio Cesar de Souza, que compartilha comigo o desafio e a alegria de ter a Olivia em nossas vidas; por ter me levado até a PUC-SP e incentivado o início deste processo.

Aos meus professores e alunos, inspiração de uma vida. À professora Antonieta Antonacci, Sergio Norte, Silas Guerreiro e Olga Brites, pela generosidade de compartilhar comigo essa importante etapa da minha formação.

A Cesar Augusto de Carvalho que, com seu trabalho *Viagem ao Mundo Alternativo – A contracultura nos anos 80* (2008) e a leitura generosa das primeiras palavras desta pesquisa que segue, me inspirou e incentivou grandemente.

Meu carinho e gratidão àquelas que cuidaram de mim: à Carmen Cecilia Feresin, que generosamente me acompanhou com carinho, zelo e profissionalismo, cuidou atenciosamente da minha saúde mental, mas também foi humana e me ajudou, nos momentos mais difíceis, a me reconhecer e a me acolher como “demasiadamente humana”, como diria o poeta. À mãe Ana, a Vera e a Rosana Gonzales que abriram sua casa e que, com seu saber ancestral, cuidaram de mim e me deram força para concluir essa etapa da minha vida. Muito obrigada.

Agradeço especialmente aos narradores desta pesquisa: Aureo Augusto Caribé, Cecilia Pietro Cox, Sonia Christophe e Miklos Burger. A Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa), Ivan A. Ribeiro (Dhanvantari Swami), Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa), Elsangela Martins (Ekamurti Devī), Chandramukha Swami, Emanuel Bilardinelle (Parama Karuṇa Dāsa) e Suzana Kaor de Freitas (Snāna Yātrā Devī Dāsī). Sem vocês, este trabalho não seria possível. Obrigada pela generosidade e disponibilidade em compartilhar suas experiências, opiniões, sentimentos. Eu seria incapaz de traduzir em palavras os tantos significados apreendidos dessas experiências e narrativas. Fiz o melhor que pude, compreendendo meu papel como historiadora e aprendiz. O que aprendi com vocês ultrapassa todas as linhas escritas neste trabalho e todo o tempo despendido nesta empreitada.

A *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e a *Nova Gokula*, meu mais sincero agradecimento pela acolhida, generosidade e inspiração. Vida longa a esses espaços de aprendizado e beleza!!!

A todos(as) os (as) artistas que compuseram as intermináveis trilhas sonoras que tornaram o trabalho mais leve e inspirador, que me acalmaram e me empurraram para frente do computador. A vida sem arte certamente seria um engano...

A Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami), por ter me dado abrigo seguro e inspiração constante nesse meu caminhar.

Sobretudo, quero agradecer a meu amigo mais íntimo, sem o qual não teria as condições materiais, a capacidade intelectual nem a oportunidade de conhecer e conviver com tanta gente especial: a Deus, que está comigo em todos os instantes. Hare Krishna!

RESUMO

Neste trabalho, mergulhamos nas experiências comunitárias de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* (Caeté-Açu/BA) e *Nova Gokula* (Pindamonhangaba/SP) no período de 1978–2000. Fincadas em regiões distintas do Brasil e pensadas a partir de perspectivas diversas, sem relações ulteriores entre si, essas duas experiências comunitárias nos instigaram a saber se era possível estabelecer uma análise comparativa entre essas duas experiências comunitárias. Assim, partindo do pressuposto de que essas comunidades estavam, de certa maneira, interligadas por elementos remanescentes da contracultura dos anos 1960, fomos encontrando os elos de intersecção que as aproximavam e os pontos que as distanciavam. Com isso, pontuamos suas respectivas particularidades e ampliamos nossa reflexão acerca dessas experiências como intervenções socioculturais que atribuem sentido político e não partidário ao cotidiano. Desde o início, esta pesquisa considerou o potencial utópico e os princípios que nortearam estes projetos comunitários, decodificados em estratégias e práticas sociais desenvolvidas por estes, marcadas pela criatividade e pela ousadia, mas também por contradições e limites em transpor um ideal para a concretude do real. A reflexão que estas experiências nos oferecem enquanto alternativas na maneira de ser e viver socialmente e os significados depreendidos delas, amplia, irremediavelmente, nosso olhar sobre as relações sociais, sobre a politização do cotidiano e sobre a construção da memória.

Palavras-chaves: Nova Gokula; Lothlorien; contracultura; comunidades; cotidiano; yoga; alteridade.

ABSTRACT

In this study, we make a deeper analysis of the community experiences of *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* (Caeté-Açu/BA) and *Nova Gokula* (Pindamonhangaba/SP) from 1978 to 2000. Located in different regions of Brazil and designed from different perspectives, without subsequent relations with each other, these two community experiences urged us to know whether it was possible to establish a comparative analysis between them. Thus, starting with the assumption that these communities were, in a way, interconnected by remaining elements of the counterculture from the 1960s, we started to discover the intersection links that brought them together and the aspects that distanced them. With that, we remarked their peculiarities and expanded our reflection on these experiences as sociocultural interventions that attribute political, nonpartisan meaning to daily life. From the very beginning, this research considered the utopian potential and the principles that guided these community projects, decoded in social strategies and practices developed by them, not only marked by creativity and boldness, but also by contradictions and limits in transposing an ideal to the concreteness of the real. The reflection that these experiences offer us as alternatives in the way of being and living socially and the meanings inferred by them, irrevocably, widen our views on social relations, the politicalization of everyday life and the construction of memories.

Keywords: Nova Gokula; Lothlorien; Counterculture; Communities; Daily life; Yoga; Alterity.

SUMÁRIO

Apresentação	1
Capítulo I – “Sonhos Diurnos”: ideias e inquietações sociais na concepção de <i>Lothlorien</i> e <i>Nova Gokula</i>	27
1.1 Prelúdio do sonho comunitário	28
Capítulo II – “Rastros contraculturais”: o tempo, o rural e a espiritualidade.....	51
2.1 O tempo.....	52
2.2 O rural, a comunidade: comunidades rurais afins.....	65
2.3 A espiritualidade... ..	86
Capítulo III – “A utopia e a prática”: o processo de formação das comunidades <i>Nova Gokula</i> e <i>Lothlorien</i>	105
3.1 <i>Lothlorien</i> : O Sonho Dourado	106
3.2 <i>Nova Gokula</i> : a nova casa das vacas!	132
3.2.1 Aspectos teológico-filosóficos	136
3.2.2 <i>Nova Gokula</i> e a ISKCON.....	142
3.3 Construindo o campo decisório	163
Capítulo IV – Da infância ao novo: impressões sobre uma educação alternativa.....	177
4.1 <i>Gurukula</i> e <i>O Brilho do Cristal</i> : impressões sobre uma educação alternativa...179	
Capítulo V – Ser ou não ser alternativo? Eis a questão.....	225
5.1 A Mãe Terra: olhares sobre o meio ambiente	242
5.2 O <i>servir</i>	271
Considerações Finais – “Sobre o Amor”.....	297
Referências Bibliográficas.....	306

Não cante vitória muito cedo, não,
Nem leve flores para a cova do inimigo,
Que as lágrimas do jovem
São fortes como um segredo
Podem fazer renascer um mal antigo.
... Mas eu agradeço ao tempo
O inimigo eu já conheço
Sei seu nome, sei seu rosto, residência e
endereço
A voz resiste, a fala insiste, você me ouvirá
A voz resiste, a fala insiste, quem viver verá.

(Belchior, 1976)

APRESENTAÇÃO

De fato, ocorre-me neste momento de reflexão e escrita, de que há momentos, conjunturas socioculturais, em que paradigmas estabelecidos, aparentemente firmes, são contestados e por vezes, substituídos. Momentos nos quais, princípios éticos, humanos e de governança são desqualificados a ponto de tornar-se poeira em meio à truculência de seus arautos opositores, deixando no caminho um rastro de intolerância e perplexidade dentre aqueles que vislumbraram uma sociedade mais justa, equânime e humana. Esses episódios já foram constatados na história e detidamente analisados por diversas vezes, mas sempre que eles emergem do pântano, aparentemente aterrado, nos causam espanto.

A ideia inicial desta proposta de pesquisa, teve seu início e todo seu processo marcado por essa sensação de espanto, de perplexidade diante do avanço acelerado e aterrador de um discurso autoritário, reacionário, violento, excludente e sem dúvida, destituído de pretensões democráticas, de senso de respeito e de humanidade. Assistimos, desde 2010, em diversas partes do mundo e em particular, na América Latina, a investida articulada de grupos políticos no desmonte do Estado de Direito, coroado pela vitória destes setores e interesses em eleições presidenciais ao transcorrer desta década¹, como no caso do Brasil em 2018.

Presenciamos diante de uma pandemia mundial a negação e o descaso ao princípio básico de cuidado à vida, assegurado na carta constitucional de 1988 no Art. 196: *A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e aos serviços para sua promoção, proteção e recuperação.*

Desde 2016², pressentíamos que muitos direitos francamente conquistados pela diligência da sociedade civil organizada no Brasil se encontravam em perigo e mesmo a integridade física, daqueles

1 A partir de 2010 ocorreu um movimento de ascensão aos governos na América Latina de representantes da direita e centro-direita. Grosso modo, podemos constatar este movimento através de alguns resultados eleitorais (ou de processos de disputas pelo poder): Chile com Sebastián Piñera (2010–2014), Paraguai com Frederico Franco (2012–2013), Guatemala com Jimmy Morales (2016–2020) e Argentina com Mauricio Macri (2015–2019), apenas para citar alguns. Do mesmo modo relevante, para nos situar nesta conjuntura política, foi a vitória de Donald Trump em 2016 nos Estados Unidos da América.

2 Em 2 de dezembro de 2015, teve início do processo de impeachment da então presidenta do Brasil Dilma Rousseff (PT), o que resultou na cassação de seu mandato, com o encerramento do processo em 31 de agosto de 2016. O processo com característica de golpe foi decisivo para um reordenamento das forças políticas do país e o fortalecimento de discursos autoritários que abriu caminho para propostas de governo e de políticas públicas que cerceavam ou aboliam direitos

que se abrigavam nestes direitos, direitos ainda frágeis como uma criança, tão tenros em sua vigência, viam-se ameaçados.

Então, neste estado de espanto, mas de compromisso com sonhos e propostas sociais e de políticas públicas possíveis apenas em um Estado democrático, vi-me na angústia de pesquisar, de tratar de um tema que não fosse apenas parte de uma formação acadêmica e profissional, mas que tocasse, de alguma maneira, naquele sentimento que nos move em direção ao outro, que desafia o hedonismo reinante e nos faz olhar para fora, olhar ao redor, olhar adiante.

Foi, pois, partindo desse sentimento, que me aproximei das experiências comunitárias de *Nova Gokula* (SP) e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* (BA), no intuito de digerir o estado de crise político-econômica que sentíamos se aprofundar, vendo emergir do tensionamento das forças sociais, discursos que pareciam ter sido desmontados pela suposta força do processo de redemocratização pelo qual passou, praticamente, toda a América Latina na década de 1980.

O dramaturgo alemão Bertolt Brecht, em outro período de profunda crise, declarou: “É verdade, eu vivo em tempos sombrios”³. Entre avanços e recuos no processo de consolidação da democracia brasileira, as contradições desse processo e a aparentemente onipotência do sistema capitalista, como diretriz de produção material e cultural, deixa pouco espaço para outras possibilidades de organização social.

Nesse quadro, em que as brechas para outras teorias políticas e propostas de organização social (de ontem e de hoje) tem pouco espaço, poderíamos, talvez, ainda que melancolicamente, concordar com o que John Lennon declarou no início dos anos 1970:

O sonho acabou,
O que é que eu posso dizer?
O sonho acabou.
Ontem eu era um fabricante de sonhos,
Mas agora eu nasci novamente
Eu era um leão marinho
E agora, sou só John
E então, meus amigos?
Vocês têm de continuar,
O sonho acabou⁴.

Entretanto, apesar do enfrentamento diário na realidade das salas de aula, de uma juventude estudantil que se vê atada a uma apatia política desconcertante ou compelida aos modelos de uma

sociais. Para essa discussão, ver: *POR QUE GRITAMOS GOLPE? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2016 e *FOI GOLPE! O Presente Como História*. Salvador: Editora Quarteto, 2018.

3 BRECHT, Bertolt. *Aos Que Vão Nascer*. In: *Poemas, 1913–1956*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 212.

4 In: PEREIRA, Carlos Alberto. *O que é contracultura*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1992, p. 51.

esquerda enfraquecida, optamos nessa situação de dicotomia política, em discutirmos sonhos. Sonhos que se tornaram verdadeiras experiências políticas, sociais e culturais. Talvez, só talvez, ao declarar *vocês têm que continuar*, John Lennon pudesse estar apontando para o fato de que sempre haverá um espaço para utopia.

Por isso, mesmo que de forma inadequada, do ponto de vista acadêmico, espero que compreendam indulgentemente, às vezes em que, na ânsia de demonstrar que há alternativas possíveis, no viver e ser socialmente, tenhamos pesado na mão, na escrita, no desejo de evidenciar a criatividade e o comprometimento desses sujeitos históricos em realizar o que parecia apenas um sonho utópico.

Assim, a proposta desta pesquisa é dialogar com experiências de sujeitos históricos que, no Brasil dos anos 1970 e 1980, formularam propostas alternativas de organização social, contrapondo-se ao modelo ocidental e tecnocrático, tão minuciosamente discutido pelo historiador norte-americano Theodore Roszak⁵ em *The Making of a Counter Culture* (1969), traduzido no Brasil como *A Contracultura*.

É possível, então, que pareça anacrônico discutirmos utopias, projetos alternativos de formas de ser e viver em sociedade. Mas a experiência histórica tem apontado a necessidade do homem de se inventar e se reinventar constantemente, a despeito da locomotiva do progresso, da sociedade de consumo, do utilitarismo. Apesar de tudo isso, muitos buscaram alternativas e ousaram pular da locomotiva, se assim podemos dizer.

Pessoalmente, as inquietações que me levaram a essa pesquisa me acompanharam apresentando-se de maneiras diferentes ao longo da minha trajetória profissional: primeiro, traduziram-se na escolha da graduação em História para formação acadêmica, uma resposta ao desejo imenso de atuar como docente em uma disciplina que me desse instrumentos capazes de incentivar atitudes de transformação social, principalmente, considerando o próprio lugar social no qual estava inserida.

Passada a euforia inicial do romantismo revolucionário, encurralada nos embates diários em sala de aula e da desconcertante realidade social e política do Brasil, a pesquisa sistemática tornou-se uma necessidade premente tanto na dimensão profissional quanto humana.

No mestrado, pesquisei uma associação cultural que atua na periferia da cidade de São Paulo desde os anos 1970: a *Associação Cultural Corrente Libertadora*, que se formou e definiu seus

5 ROSZAK, Theodore. *A Contracultura*. Petrópolis: Vozes, 1972.

caminhos culturais e políticos por meio da prática da capoeira, dialogando, contribuindo e fortalecendo os movimentos sociais no processo de redemocratização do Brasil.

Essa referência se faz necessária por, pelo menos, duas razões: primeiro, porque indica que minha atuação como pesquisadora está, em certa medida, conectada às inquietações do cotidiano que me circunda e que permite uma interação com aspectos mais difusos da sociedade brasileira e que embora o objeto de pesquisa do mestrado não tenha se desdobrado em um aprofundamento no doutorado, continuo preocupada em compreender e se possível, dar visibilidade a experiências político-culturais de brasileiros que durante o processo de redemocratização ousaram tentar e vivenciar outras sociabilidades ou formas de intervenção política para além das previsíveis em um regime de exceção.

O encontro e interesse pela *Fazenda Nova Gokula* (SP) e por *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* (BA) se deu por caminhos e em períodos diferentes, porém, um aspecto que me chamava atenção sobremaneira era a longevidade e a vitalidade destas. Mesmo considerando as transformações por que passaram, continuam atuando com os olhos voltados para os pilares e metas que as animaram quando de sua fundação, nos intrigando como observadores desses projetos comunitários.

Essas experiências comunitárias reforçavam em nós antigas inquietações e reflexões de como em outros períodos e territórios, comunidades anarquistas, comunidades religiosas de vários matizes, beatniks, hippies e pós-hippies propuseram uma redefinição de sociedade, quase sempre com o olhar voltado para o rural, o campo, um retorno a natureza, uma tentativa de construir novas sociabilidades, mormente comunitárias, com participação direta dos seus componentes nos processos decisórios.

Tentar, pois, compreender essas experiências comunitárias, de certa forma aponta para a possibilidade de que somos capazes de trilhar novos caminhos, de elaborar outras estratégias de atuação e de modelos políticos.

A *Fazenda Nova Gokula*, localizada no município de Pindamonhangaba/SP e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, localizada no Vale do Capão/BA, além de estarem situadas em regiões diferentes do Brasil, organizaram-se a partir de perspectivas comunitárias e de objetivos específicos, que marcam as particularidades de sua organização, atividades desenvolvidas e as razões pelas quais fizeram com que as pessoas se engajassem nesses projetos.

Nosso interesse por essas comunidades teve, desde o início desta trajetória, um sopro de curiosidade, no qual nos instigava investigar se havia alguma relação entre essas experiências no Brasil com elementos que permearam a contracultura nos idos dos anos 1960. Por isso mesmo, nosso ponto de partida foi revisitar a obra de Theodore Roszak (1972), escrita ainda no frescor das manifestações da juventude que, em 1968, invadiram de forma arrebatadora as ruas, as universidades,

os espaços públicos de diversas partes do mundo; ainda tocado pelos sons, cores, poesia, música, performances e contestação da cultura jovem de então, a contracultura.

A partir da obra de Roszak, a contracultura, como denominação daquele movimento político-cultural nada ortodoxo e homogêneo, passa a ser cunhado e discutido, não apenas por jornalistas e o público em geral, mas tomado pelos círculos acadêmicos, como objeto de estudo, tornando-se uma referência.

Roszak nos dá o tom deste movimento, nos dando a oportunidade de sentir a inquietação transformadora deste,

O que a transição de gerações que estamos assistindo tem de especial é a escala em que ela está ocorrendo e a profundidade de antagonismo que ela revela. Na verdade, quase não parece exagero chamar de “contracultura” aquele fenômeno que estamos vendo surgir entre os jovens. Ou seja, uma cultura tão radicalmente dissociada dos pressupostos básicos de nossa sociedade que muitas pessoas nem sequer a consideram uma cultura, e sim uma invasão bárbara de aspecto alarmante (ROSZAK, 1972, p. 54).

Nesse sentido, sendo as chamadas comunidades alternativas – urbanas ou rurais, uma das propostas mais significativas do movimento contracultural dos anos 1960, compreendemos, pois, que a formação das comunidades *Nova Gokula* e *Lothlorien* nos fins dos anos de 1970 e início dos 1980, herdeiras da contracultura, como uma atitude individual e coletiva marcada profundamente por um posicionamento político, não partidário, mas imbuído do desejo de transformação sociocultural.

O projeto de fundação da comunidade *Nova Gokula* se deu a partir do encontro de jovens brasileiros interessados em práticas religiosas orientais, especificamente *bhakti-yoga*,⁶ já bastante difundido nos Estados Unidos da América nos finais dos anos 1960 e em processo de expansão no ocidente através do trabalho do *sannyāsī* fundador da *International Society for Krishna Consciousness* – ISKCON, A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda⁷ e de seus discípulos.

A comunidade teve seu prelúdio no Rio de Janeiro, no município de São José do Vale do Rio Preto em um sítio de um dos primeiros devotos do Movimento Hare Krishna no Brasil, José Claudio Belfort (Catur Murti Dāsa). Esse espaço rural foi chamado de *Nova Ayodhya* e em 1978 foi transferido

6 A *bhakti-yoga*, traduzida no Brasil como *yoga da devoção* é uma vertente espiritual de origem hindu. Sua base escritural principal é a *Bhagavad-gītā*, que, de forma simples, pode ser traduzido como a *Canção de Deus*. Nesta escola filosófica, a prática do *yoga* centra-se, sobretudo, no serviço devocional a Deus, neste caso, *Śrī* Krishna. Portanto, considera-se que Deus é uma “pessoa”, possui personalidade e forma, diferenciando-se assim, de outras filosofias orientais. Os devotos de Krishna por suas especificidades são chamados *vaiṣṇavas*, cuja tradução indica os devotos do *Senhor Viṣṇu*, um dos nomes do Senhor Krishna.

7 A *International Society for Krishna Consciousness* – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna é o órgão administrativo do Movimento Hare Krishna, como ficou conhecido no ocidente esta escola filosófica sob a guia de A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda. A ISKCON representa a meta de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda de difundir esta filosofia, dando suporte financeiro e estrutural para a fundação de templos, comunidades e centros em várias partes do mundo. Sua sede fica em Mayapur, Índia.

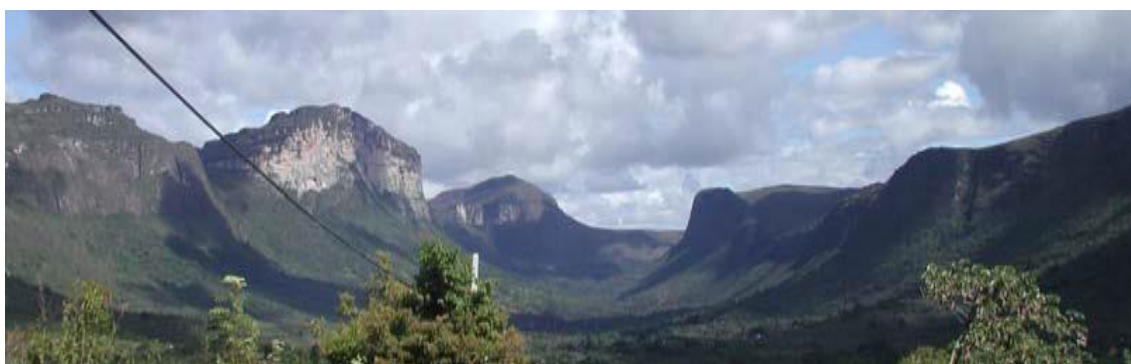
para o município de Pindamonhangaba – SP já em uma propriedade da ISKCON Brasil, passando então a chamar-se *Fazenda Nova Gokula*⁸.



Vista externa do Templo – Nova Gokula. In: <https://www.facebook.com/FazendaNovaGokula/photos/>

A concepção que norteia a vida em comunidade em *Nova Gokula* é uma prática espiritual, vinculada à antiga tradição *vaiṣṇava*, linha filosófica teísta do difuso hinduísmo, que tem em sua base a adoração a *Śrī* Krishna como a Suprema Personalidade de Deus e a literatura védica como sua escritura sagrada.

Bem distante de *Nova Gokula*, localiza-se *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*. Situada na Chapada Diamantina, no povoado de Caeté-Açu, mais conhecido como Vale do Capão, é um distrito do município de Palmeiras, a 439 km da capital da Bahia, Salvador.



Vista do Vale do Capão. Fonte: Acervo pessoal de Maria Medrado, 2008.

8 VALERA, Lúcio. *Memória e história do movimento Hare Krishna no Brasil*. São Paulo, 2015.

O Vale é entrecortado por formações rochosas, por rios e cachoeiras e encontra-se em uma zona de proteção ambiental, o *Parque Nacional da Chapada Diamantina*, fundado em 1985 e administrado pelo Governo Federal⁹.

Foi nesse espaço que respira belezas naturais que se constituiu *Lothlorien* em 1984 pela iniciativa de dois casais de amigos. A comunidade se iniciou a partir dos recursos financeiros de seus fundadores, mas o encontro com Sara Marriott¹⁰, integrante da *Findhorn Foundation* – Escócia, intensificou nestes, o desejo de praticar naturismo (com base na medicina natural), espiritualidade e ecologia, o que definiu a proposta de tornar aquela propriedade privada em uma comunidade.

Embora *Nova Gokula* e *Lothlorien* já tenha ultrapassado 30 anos de atuação, nesta pesquisa trabalharemos com o período entre 1978 a 2000. A razão principal para essa escolha se deu pelo período abarcar o ano de 1978, quando ocorreu a transferência da comunidade *Nova Ayodhya* para a zona rural da cidade de Pindamonhangaba/SP, passando a se chamar *Nova Gokula* e em seguida, 1984, ano da compra e fundação de *Lothlorien* no Vale do Capão/BA.

A fase de gestação desses projetos comunitários foi particularmente significativa, pois traz à tona os sentimentos e sonhos que impulsionaram seus protagonistas sociais a pensarem propostas alternativas ao que estava posto socialmente em sua realidade e a atuarem a partir de uma outra perspectiva. Nesta fase, os dilemas individuais e as prerrogativas socioculturais se entrecruzaram indelevelmente, marcando profundamente as características e prioridades destes projetos.

Temos indícios de que as décadas de 1980 e 1990 foram de expansão e fortalecimento das duas comunidades. Entretanto, no final dos anos 1990, *Nova Gokula* e *Lothlorien*, por razões diversas, passaram por um período de refluxo, crises internas, o que desencadeou um processo de reestruturação. A partir de 2000, novas demandas sociais se fizeram presentes, outras frentes de atuação socioculturais foram traçadas, obrigando-os a centrar a atenção no desenvolvimento de novas estratégias para a manutenção e independência financeira de seus projetos.

Sendo assim, o recorte temporal cobre a fase inicial de estruturação, expansão e um segundo momento de refluxo, tomando o ano de 2000 como marco para o processo de fechamento de um ciclo dessas experiências comunitárias. Esse recorte nos interessa sobretudo, pela latência de elementos marcadamente influenciados pela contracultura no cotidiano das comunidades pesquisadas.

9 Sobre *Lothlorien* ver: NASCIMENTO, Maria Medrado. *Do Urbano ao Rural: Um estudo sobre a relação entre os “nativos”, “os de fora” e o movimento alternativo no Vale do Capão/Bahia*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2008.

10 Sara Marriott, escritora norte-americana que viveu por aproximadamente 12 anos em *Findhorn Foundation* na Escócia, uma comunidade autossustentável e espiritualista. Em 1984, decide vir morar no Brasil na comunidade *Centro de Luz* em Nazaré Paulista (SP) sob a liderança de José Trigueirinho Netto. Neste ano, os fundadores de *Lothlorien* – *Centro de Cura e Crescimento* tiveram o primeiro contato com Marriott em um workshop na cidade de Salvador.

É pertinente nos ater ao fato de que a fundação de *Lothlorien* se deu em 1984, num momento posterior a fundação de *Nova Gokula* em 1978. Entretanto, ambas coadunam com o chamado período de redemocratização do Brasil, momento de reacomodação das forças políticas, de lenta distensão do regime militar e de buscas de novas paragens para os herdeiros do movimento hippie ou daqueles que buscavam alternativas de formas de convivências. Também, não podemos esquecer que algumas práticas culturais do universo da contracultura chegaram à juventude brasileira tardiamente e que parte significativa desta juventude nos anos 1960, estava imersa nas lutas políticas de então, inclusive na resistência armada ao regime (CARVALHO, 2008).

No final dos anos 1970, a conjuntura já apresentava transformações, inclusive na agenda da resistência civil ao regime militar. A ampla, geral e irrestrita anistia, também preparou a substituição da revolução pelo projeto de democratização, mas ainda havia espaço para insatisfação juvenil e com ela, a busca incessante de outros caminhos que pudessem dar um sentido mais duradouro e significativo para a vida em sociedade.

Ao que parece, a esta altura, o romantismo revolucionário permanecia latente, pelo menos no sentido de se crer que a indignação diante das injustiças pode suscitar ou reacender utopias adormecidas.

Não conseguimos, pois, dissociar essas experiências comunitárias da própria conjuntura política pela qual passava o Brasil no final da década de 1970 e no decorrer da década seguinte do século XX. Nesse sentido, a própria natureza do regime e o posterior processo de redemocratização nos colocam diante de discussões historiográficas ainda latentes e fundamentais para a construção da(s) memória(s).

De antemão, cremos que a escolha do corpo conceitual utilizado na pesquisa também traduz o posicionamento do historiador diante de seu tempo e do seu fazer histórico à medida que numa perspectiva de longa duração, induz a hegemonia de discursos e a possíveis distorções da história. Remetemo-nos a Walter Benjamin (2008) quando em contrariedade ao historicista que “se contenta em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história”, o historiador...

[...] consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso ele funda um conceito do presente como um “agora” no qual se infiltram estilhaços do messiânico (BENJAMIN, 2008, p. 232).

Reforçando a perspectiva *Sobre o Conceito de História* de que *A História é objeto de construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o tempo saturado de “agoras”* (Idem, p. 229), Benjamin nos lembra constantemente, não apenas do imperativo posicionamento que

devemos ter diante do fazer histórico, mas de que a História é forjada na experiência e que, as memórias desta viajam e contam narrativas nos corpos, em lugares, em monumentos, nos rastros... Narrativas não lineares, muitas vezes contraditórias e tantas vezes silenciadas.

Nesse sentido, seria negligente negar a relevância em cunhar a categoria *ditadura militar* em detrimento de *ditadura civil-militar*, tão em uso nos últimos anos, sem perder de vista os desdobramentos destas concepções para própria consolidação da democracia no Brasil. Obviamente, que essa escolha não significa obscurecer a participação direta de setores civis, principalmente, a burguesia industrial e financeira, na instauração e manutenção da ditadura militar, mas antes, assegurar que os setores civis que resistiram a estes, não vejam a importância de sua participação política diluída e esquecida na memória desse período histórico.

Considerando a atuação de grupos sociais na resistência ao regime instituído pós 1964 e a organização da sociedade civil em diversos movimentos sociais (principalmente nos anos 1970), pelo processo de redemocratização do país, nos leva a compreender que essa escolha conceitual não é apenas teórico-metodológica, mas também política.

Por isso nos parece que o posicionamento do professor Marcos Napolitano (2014) colabora prontamente para o que nos propomos, ao admitir que houve em 1964 uma coalizão antirreformista que reuniu diversos setores da sociedade civil junto aos militares, derrotando a agenda reformista da esquerda. Entretanto, ele afirma:

[...] não endosso a visão de que o regime político subsequente tenha sido uma “ditadura civil-militar” ainda que tenha entre seus sócios e beneficiários amplos setores sociais que vinham de fora da caserna, pois os militares sempre se mantiveram no centro decisório do poder (NAPOLITANO, 2014, p. 11).

E ainda,

[...] o que se viu foi o abandono paulatino das ilusões “moderadoras” que estavam no espírito do golpe civil-militar, na direção de uma ditadura. O golpe civil-militar rapidamente se transformaria em um regime militar. O carnaval da direita civil logo teria sua quarta-feira de cinzas (Idem, p. 67).

Essa discussão conceitual está diametralmente vinculada ao recorte temporal desta pesquisa: as relações entre tempo histórico, conjuntura política, universo cultural e as experiências dos sujeitos históricos nessas comunidades, são os elementos que dão sentido a essa pesquisa. A decisão de fundar e viver em uma comunidade neste período histórico nos indica outros projetos político-culturais, outras perspectivas de organização social e de estratégias de luta político-social, que não as comumente esperadas.

Essas experiências comunitárias permeadas por sonhos idílicos sobre a construção de um espaço de se viver, dotadas de pressupostos de reorganização social e de significados culturais e humanos particulares, alimentou e impulsionou os seus idealizadores no investimento de tempo, trabalho e embates culturais e políticos para a concretização desses projetos, como então considerar essas iniciativas apenas comportamentais, culturais, como se comportamento e cultura não fossem também uma expressão política?

Talvez o que precisamos é revisitar a perspectiva que aprisionou essas experiências, bem como outras espalhadas pelo país e seus protagonistas, na caixinha dos *desbundados*, *undigrudis* e mesmo *alienados*, destituindo suas intervenções de um sentido político. Embora esta perspectiva, traduza em muito as circunstâncias e os caminhos definidos pela juventude de então, como nos apontou Alfredo Sirkis (2008) ao descrever que aquela geração pós-1968 trifurcou em hippies, os que se integraram ao sistema e os que radicalizaram no enfrentamento a ditadura militar (SIRKIS, 2008, p. 112), este enclausuramento de perspectiva, impediu de vermos nuances da experiência desses grupos, nas quais, a impressão mais imediata que temos e defendemos é de que a dimensão cultural, comportamental e política não estavam estanques, mas antes, integradas irremediavelmente em sua atuação social.

A formação de *Nova Gokula* e *Lothlorien* guarda entre si especificidades que define a originalidade de cada uma, como a espiritualidade e a construção do campo decisório. Não obstante, apresentam semelhanças que as aproximam, nos instigando a levantar uma questão pertinente à análise: por que em momentos distintos e partindo de concepções políticas e culturais diversas e às vezes até antagônicas, sujeitos históricos oriundos de segmentos socioeconômicos diferentes, sentiram-se impulsionados a transformarem a sua realidade apoiando-se em uma ideia comunitária e rural para reestruturarem sua própria concepção de mundo e de ser em sociedade?

Essa inquietação desencadeadora levava a outra subsequente: por que em um momento histórico bastante polarizado do ponto de vista das lutas políticas, no qual parte significativa da juventude brasileira mergulhava na resistência ao regime militar, inclusive através da luta armada ou do processo institucional de redemocratização, jovens se propuseram e empreenderam a formação de comunidades no interior do Brasil?

Como o fizeram, as estratégias que desenvolveram e as contradições no processo de transpor uma ideia comunitária para a prática social, nos interessam de perto. Foi a partir dessas inquietações, dessas questões-problema que se desenvolveu todo trabalho aqui apresentado. Da análise desse processo que pretendemos alcançar nosso objetivo central de perceber e compreender os sentidos e significados socioculturais dessas experiências.

Consideramos, no entanto, que tratar analiticamente de dois objetos de pesquisa, inclusive de realidades postas em espaços geográficos distintos, como a aqui nos propomos, impõem alguns riscos, sobretudo, aquele de cairmos na superficialidade da análise, visto que o aprofundamento de certos aspectos dessas experiências acrescida por sua natureza comparativa serão, seguindo o rigor metodológico, invisibilizados ou não problematizados, no entanto, a abordagem comparada aqui proposta, nos ampara, pois, além de considerar a prerrogativa de Paul Veyne (1983) de que “toda a história é história comparada” ao recuperar Gianbatista Vico, considera do mesmo modo que:

Evidente que poderemos sempre atribuir um sentido mais específico ao “comparativismo histórico” como abordagem possível, e como algo que estaria implícito a todo “fazer histórico” consoante a fórmula enunciada por Veyne. “Comparar”, “elencar semelhanças e diferenças” e “estabelecer analogias” são naturalmente ações tão familiares ao historiador como contextualizar os acontecimentos ou dialogar com as fontes. Mas para falarmos de um “método comparativo” é preciso... ultrapassar aquele uso mais próximo da intuição e da utilização cotidiana da comparação para alcançar um nível de observação e análise mais profundo e sistematizado, para o qual “o que se pode comparar” e o “como se comparar” tronam-se questões relevantes, fundadoras do gesto metodológico (BARROS, 2014, p. 45).

Claro que José D’Assunção Barros (2014) está retomando esses aspectos, aparentemente óbvios, mas necessários, para pontuar e defender a legitimidade e coerência da História Comparada como abordagem metodológica, vista os embates teórico-metodológicos acerca do tema. Em nosso caso, ainda devemos salientar que a História Comparada é

Antes do mais... uma modalidade historiográfica que atua de forma simultânea e integradora sobre campos de observação diferenciados e bem delimitado... Como um campo histórico definido simultaneamente por um certo tipo de objetos – universos diferenciados postos em comparação e em iluminação recíproca – e por uma abordagem já específica, de modo que aqui a História Comparada e o ‘comparativismo histórico’ se encontrarão aqui em uma prática bastante singular (Idem, p. 46).

Assim pois, *Nova Gokula* e *Lothlorien* se configuram na pesquisa como dois recortes espaciais distintos, com o mesmo recorte temporal articulado entre si, por uma questão-problema e/ou pergunta inicial, que conduz esta análise em sua completude qual seja, inspirados pelos pressupostos e elementos que emergiram com a contracultura, mas imersos em realidades socioculturais diversas e partindo de objetivos diferentes, como *Nova Gokula* e *Lothlorien* conceberam e vivenciaram suas respectivas experiências comunitárias?

Portanto, nos orienta como referência a proposição,

História Comparada consiste, grosso modo, na possibilidade de se examinar sistematicamente *como um mesmo problema atravessa duas ou mais realidades histórico-sociais distintas*, duas estruturas situadas no espaço e no tempo, dois repertórios de representações, duas práticas sociais, duas histórias de vida, duas mentalidades, e assim por diante. Faz-se por mútua

Nesse sentido, o corpo documental pesquisado e analisado está intimamente imbricado com a abordagem teórica, tendo em vista a natureza das fontes aqui utilizadas. A definição do corpo documental acompanhou todo o processo de pesquisa e antes mesmo do ingresso no Programa de Pós-Graduação desta instituição, tinha dado seus primeiros passos. Isso se deu de duas maneiras: a visita de alguns dias às comunidades de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e *Nova Gokula* no ano de 2017, em abril e julho, respectivamente.

Nessas oportunidades, além de conhecer o espaço físico e estabelecer contatos com membros das comunidades, realizamos as primeiras entrevistas com dois dos fundadores de *Lothlorien – Centro de Cura e Conhecimento*: Aureo Augusto Caribé e Sonia Christophe.

A inclinação em lidar com narrativas orais nos acompanha desde o mestrado e apesar dos desafios impostos ao trabalho com estas, nos atrai seu potencial na construção de sentidos, significados e reflexão que suscitam ao se constituírem em memória(s).

As narrativas orais dos participantes destas comunidades, fundadores e moradores, representam parte significativa do corpo documental da pesquisa. Entretanto, encontramos dificuldades em manter um critério mais rígido para a definição dos narradores, diante da inviabilidade de contato. A princípio, tínhamos como prioridade realizar as entrevistas com fundadores e moradores que tivessem permanecido nas comunidades ao longo do recorte temporal definido (1978–2000) e apenas em um segundo momento, com moradores atuais, que não necessariamente tivessem participado do período de fundação e estabelecimento (sobretudo os anos 1980 e 1990) das comunidades. Isso não foi possível integralmente.

Desta maneira, contamos com as narrativas dos principais fundadores de *Lothlorien*: Aureo Augusto Caribé, Cecilia Cox Pietro, Sonia Christophe e Miklos Burger. Entretanto, não conseguimos entrevistar os atuais administradores e moradores. Contrariamente, em *Nova Gokula*, entrevistamos diretamente apenas dois dos fundadores: Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) e Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami). Ademais, foram substanciais as entrevistas com moradores do período imediatamente posterior como Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) e Elsangela Martins (Ekamurti Devī), além de lideranças espirituais do Movimento Hare Krishna no Brasil, como Ivan Augusto Lisboa Ribeiro (Dhanvantari Swami).

Apesar desses contratempos, acreditamos ter dialogado de forma profícua com esses narradores e colhido reflexões férteis para a análise em diálogo com essas narrativas. As narrativas produzidas, o contato com os narradores com suas experiências de vida e de vida comunitária,

representam o coração desta pesquisa. As narrativas orais, além de partirem do olhar do próprio ator social dessas experiências, dá conta da dinâmica do cotidiano, das sociabilidades e subjetividades inerentes a essa vivência, o que nos parece imprescindível.

E antes que essa afirmativa pareça sentimental, é sempre pertinente retomar as discussões referentes à História Oral como proposta teórico-metodológica e atentarmos para seu caráter dialógico como nos aponta Alessandro Portelli (2001).

Historiadores que trabalham com história oral estão cada vez mais cientes de que ela é um discurso dialógico, criado não somente pelo que os entrevistados dizem, mas também pelo que nós fazemos como historiadores... A complexidade da história oral, como uma sequência dos processos e construções verbais gerados pelos encontros culturais e pessoais no contexto do campo de trabalho entre narrador (ou narradores) e o historiador, deriva em larga extensão da rica heteroglossia que resulta de uma forma dialógica do discurso (PORTELLI, 2001, p. 10).

A escolha pelas narrativas orais se justifica, outro sim, pela própria natureza da pesquisa. As comunidades em questão apesar de formalizadas legalmente, tem pouca visibilidade nos registros do universo institucional do Estado; dificilmente encontraremos referências a estas em sensos, documentos diplomáticos, registros cartoriais ou criminais, por exemplo.

Essas comunidades embora legais, estão à margem desses mecanismos do Estado. Sua relação com o Estado é indireta e dá-se de forma pontual. Entretanto, a escolha pela fonte oral não se deve à ausência de outras fontes viáveis para pesquisa. Apesar de dispersas, podemos alçar fontes institucionais, principalmente de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, na qual tivemos acesso ao pequeno arquivo que os administradores mantêm na comunidade. Neste encontramos certidões, atas, planejamentos anuais e de atividades pontuais; documentos de cunho administrativo emitidos pela Prefeitura de Palmeiras (BA) e a riqueza intelectual e humana do grupo através da produção praticamente artesanal de comunicação interna e externa que conduziram. Destas, lançamos mão sobretudo, dos primeiros números da revista *Vivências* (de circulação externa) e *Compartir* (jornal de circulação interna da comunidade). Esses periódicos que visitamos pontualmente trazem uma carga significativa das ideias, ações e dificuldades vivenciadas por *Lothlorien*.

Diferentemente, em *Nova Gokula*, não tivemos acesso ao arquivo que se encontra na comunidade, mas podemos contar com um arquivo da ISKCON que se encontra atualmente no *Coletivo Editorial* na cidade de Pindamonhangaba, com um nível considerável de organização. Por se tratar de documentos gerais da instituição em São Paulo e alguns referir-se à instituição no Brasil, encontramos documentos dispersos referentes a *Nova Gokula*, ainda sim, foram fundamentais para o trabalho, sobretudo os jornais, cartas e processos trabalhistas.

Embora estejamos diferenciando esse corpo documental entre si, no processo de pesquisa não os consideramos de maneira isolada ou hierarquizada, mas antes, em um movimento de interação entre si, contribuindo cada um em sua especificidade para visibilizar aspectos dessas experiências e tentar dar conta de sua complexidade histórica.

Desse corpo documental emergiu temas que atravessam este trabalho. A dimensão religiosa é um deles, não no sentido dogmático de seguir uma religião pré-estabelecida e com legitimidade social estritamente, mas de desenvolver e vivenciar a espiritualidade plenamente. Essa dimensão religiosa e espiritual, integra o universo cultural vivenciado e em alguns aspectos, almejado pelos protagonistas dessas experiências comunitárias.

De formas diferentes, tanto os membros de *Lothlorien – Centro de Cura e Conhecimento*, quanto *Nova Gokula*, foram influenciados pelos princípios ou subterfúgios, por assim dizer, explícitos da *Nova Era*. Essa porta aberta pela confluência do movimento contracultural e da Nova Era¹¹ nos anos 1960 e novamente eclipsado nos anos 1980, no caso do Brasil, colaborou para a expansão e fortalecimento do Movimento Hare Krishna.

No caso particular de *Nova Gokula*, a possibilidade de se ter autonomia de escolha e liberdade de se vivenciar uma religiosidade, até então estranha e sem legitimidade na sociedade brasileira, foi fundamental, bem como em *Lothlorien*, na qual, perspectiva da Nova Era favoreceu a convivência e intercâmbio no mesmo espaço e pelo mesmo grupo, de práticas espirituais oriunda de matizes bem diferentes.

Nos pareceu, portanto, que as bases dessa religiosidade, principalmente no caso de *Nova Gokula*, vinculada à tradição *vaiṣṇava*¹², como apresentada por A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, fundador e líder espiritual do Movimento Hare Krishna, deveriam ser analisadas quando a discussão proposta, assim requeresse.

Foi nessa perspectiva que lançamos mão para análise, como fonte histórica, o *Bhagavad-gītā Como Ele É* (1986) e o *Śrīmad-Bhāgavatam* (1995), com tradução, significados e comentários de A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, além da compilação de aulas do autor no período de 1969 a 1976, que resultou no livreto *Vida Simples, Pensamento Elevado* (1991), que dá nome a esta pesquisa.

Essa escolha nos impôs alguns desafios, sobretudo, concernentes à tradução e ao fato de essa tradução estar diretamente vinculada ao Movimento Hare Krishna e à instituição que o representa, a

11 Sobre Nova Era, ver: FISCHER (2000), AMARAL (2000), MAGNANI (2000) e FERGUSON (2003).

12 Segundo Carvalho, a tradição *vaiṣṇava* ou *vaiṣṇavismo* é um dos ramos do Hinduísmo tradicional. Nesta escola, Viṣṇu ou Nārāyaṇa é considerado a deidade suprema e adorada. O *vaiṣṇavismo* passou a ser popularizado no Sul da Índia entre os séculos VI e IX d.C. pelos santos-poetas *Alvars*, que enfatizavam a devoção (*bhakti*) a Viṣṇu por meio de canções.... (CARVALHO, 2018, p. 28). A grafia da palavra *vaiṣṇava*, aparece nas fontes, muitas vezes, com variações. Como não temos conhecimento gramatical dessa língua vernácula, optamos em manter como aparecem nas fontes citadas.

ISKCON, idealizado e realizado pela atuação de A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda e por essa razão, muitas vezes questionada e qualificada como tendenciosa.

Não desconsideramos as implicações históricas destas relações e compreendemos quando Leon Adan Gutierrez de Carvalho, nos aponta com bastante clareza que:

Um tanto quanto deslocada do contexto cultural original de sua tradição e ao mesmo tempo, surgindo como um novo movimento religioso, por intermédio de uma instituição que objetivava atuar internacionalmente, a ISKCON possuía uma visão peculiar sobre sua missão, sobre quem eram os seus membros, sobre como era a sociedade na qual estavam envolta, entre outros temas... Prabhupāda procurou definir sua tradição religiosa nos termos e rumos que ele gostaria que trilhasse, dando-lhe definições que a tornaram um ramo específico do Vaiṣṇavismo *Gauḍīya*, assim como a *Gauḍīya* Math, o fizera na época de sua difusão pela Índia, na primeira metade do século XX (CARVALHO, 2018, p. 79).

A produção literária de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda está imersa nesse processo de expansão e legitimação da *bhakti-yoga* como prática religiosa no Ocidente e mesmo na Índia, no formato apresentado por ele. Nesse sentido, essa literatura foi um instrumento estratégico de divulgação e pregação. A tradução da *Bhagavad-gītā* no Brasil¹³ já em 1976, foi uma das primeiras ações do Movimento Hare Krishna e é a literatura sagrada basilar dos devotos, bem como o *Śrīmad-Bhāgavatam*. Essa literatura, não apenas define dogmas e preceitos religiosos, mas também sugere padrões éticos, morais, cosmologia e perspectivas acerca da manifestação física do universo, da organização social e do comportamento humano e obviamente, do sobretudo, do autoconhecimento.

Portanto, a leitura de mundo e a performance dos devotos neste, está intimamente perpassada pelo conhecimento apreendido nesta literatura. É a partir desta, que é construído seu universo cultural, de que advêm as perspectivas que nortearam suas prioridades e ações e por esta razão nos pareceu imperativo, estabelecer as relações entre a literatura sagrada e a experiência comunitária de *Nova Gokula*, quando esta se fez necessária, para compreendermos mesmo sua presença no cotidiano das práticas socioculturais de seus moradores.

Nesse sentido, nos interessa como fonte, a produção de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda e não outras traduções dessa literatura ofertada pelo mercado editorial, porque esta produção é recorrentemente lida, estudada e seguida pelos membros da atualidade, bem como do passado recente dos membros de *Nova Gokula* e do Movimento Hare Krishna no mundo. As implicações socioculturais, espirituais e até econômicas imbricadas com estas traduções só seriam pertinentes se o objeto desta pesquisa fosse a religião em si, a tradição *vaiṣṇava*, mas a pesquisa está centrada na

13 A primeira tradução da *Bhagavad-gītā* do inglês para o português foi realizada por Marcio Lima Pereira Pombo e Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) sob a coordenação de Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami). Entre 1992 e 1994, foi realizada uma nova tradução e revisão a partir da edição em inglês da Bhaktivedānta Book Trust – BBT Internacional, que é utilizada até neste trabalho.

comunidade, em seu cotidiano e a literatura nos é um subsídio importante para compreendê-la, não o objeto em si.

De forma similar, o documentário *Sonho Dourado* (1998) dirigido por Miklos Burger, um dos fundadores de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, nos permitiu ampliar o olhar sobre essa experiência, bem como os periódicos *Compartir* (1985-1989) e *Vivências* (s/d) produzidos pelos moradores de *Lothlorien* artesanalmente e com a participação de colaboradores que tinham o objetivo de compartilhar os desafios e descobertas da vivência comunitária e produzir conhecimento em torno dos temas que lhes interessavam mais de perto como a psicologia, espiritualidade, medicina natural, alimentação natural, ecologia.

Ao percorrer detidamente esse corpo documental procurando estar atentos as imbricações históricas que dele emergem, chegamos ao cerne dessa pesquisa, ao porquê de termos optado pelo estudo de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, conjuntamente. O fato é que, pela natureza desses projetos comunitários, os chamaremos aqui de *comunidades rurais afins*, isto é, comunidades que se constituíram prioritariamente no espaço rural a partir de um conjunto de valores, princípios, ideais compartilhados por um grupo de pessoas, apesar da heterogeneidade sociocultural deste, decorrentes de um processo histórico que tem como evento referencial mais recente, a contracultura.

O elemento contracultural mais evidente compartilhado por esse grupo é o próprio projeto comunitário, enquanto uma estratégia de enfrentamento à realidade, bem como os valores que os desafiavam a recriar e a dar outro sentido ao seu comportamento e interação com o outro, como a sociedade e o meio ambiente.

Nesse sentido, nos parece que reciprocidade, respeito, tolerância, equidade, compromisso, no sentido de responsabilidade consigo, como o outro e como o meio ambiente são proeminentes. Talvez o que defina melhor esse conjunto de valores como objetivo desses indivíduos, enquanto grupo, seja a alteridade.

Por esta razão, Emanuel Levinas (1997) contribuiu consideravelmente para a compreensão concernente à alteridade: a forma de compreender e se relacionar com o outro como ente, pressupondo que,

Nossa relação com ele consiste certamente em compreendê-lo, mas essa relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem, além de curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras distintas de ser da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e atua como tal (LEVINAS, 1997, p. 28).

Assim,

Outrem não é objeto de compreensão e depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação (Idem, p. 29).

E, portanto,

O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser em uma relação que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto (Idem, ibidem, p. 32).

A alteridade permeia os princípios propostos por esse grupo em seus respectivos projetos comunitários, sobretudo, no que tange o autoconhecimento, o desenvolvimento do amor (em suas múltiplas dimensões), a autonomia, o conhecimento compartilhado, a qualidade de vida como meta, a integralidade do ser e sua consonância com a natureza e suas leis, bem como o serviço ao outro; colaborar com a sociedade como todo ao oferecer alternativas de se viver.

Obviamente, trata-se de um conjunto de valores e princípios bastante elevados e pensar que pessoas se amalgamaram em torno destes como um objetivo a ser experienciado comunitariamente é o que, para nós, torna esses projetos significativos. Não nos cabe julgar esse posicionamento, mas tentar desvelar o que os impulsionaram a tentar, a realizar essas experiências como metas sociais, culturais, enfim, humana. Não pretendemos, igualmente, avaliar o sucesso desse objetivo, mas antes, perceber as nuances desse esforço: identificar contradições, impasses, limites e estratégias empreendidas por estes, na feitura do cotidiano comunitário.

Então, uma pergunta que pode irromper mediante a explanação acima é o porquê de não tratarmos essas comunidades como *comunidades alternativas*, o que seria até sintomática por sua evidente relação com a contracultura e com o Movimento Alternativo no Brasil.

A primeira razão para essa decisão, relaciona-se ao posicionamento dos protagonistas desses projetos, que durante a pesquisa foram entrevistados ou com os quais tivemos conversas informais no trabalho de campo. Apesar de, coloquialmente, no decorrer do discurso aparecer a terminologia “comunidade alternativa”, de forma reflexiva, ela não aparece como elemento de identificação para esses indivíduos, especialmente em virtude da roupagem estereotipada que as comunidades alternativas angariaram no senso comum, assim como a negação a naturalização do uso deliberado de substâncias tóxicas, a falta de um objetivo agregador e claro, a deturpação de princípios como liberdade e autonomia que, em muitas circunstâncias incidiu em posturas descomprometidas levando ao fracasso de muitos projetos comunitários no Brasil pós anos 1970.

Cesar Augusto de Carvalho na obra *Viagem ao Mundo Alternativo – A contracultura nos anos 80* (2008) percebe esse sintoma ao analisar experiências comunitárias na Chapada dos Guimarães neste mesmo período.

[...] faltava, porém, o que há de mais importante para a constituição de comunidades: o compromisso mútuo e a sensação de pertencimento lastreado em uma relação de interdependência... Mesmo em comunidades que deram certo, essas características, quando existiam, não eram mantidas... A falta de disciplina e o pouco compromisso com as tarefas diárias comprometeram a experiência comunitária, e o pessoal da Chapada logo percebeu essa impossibilidade e muito cedo, colocou suas ideias em discussão, no que não foi bem-sucedido (CARVALHO, 2008, pp. 133-134).

Carvalho (2008) que nos proporcionou com este trabalho diálogos relevantes entre as experiências que pesquisara e as que aqui buscamos compreender, nos deixa entrever as implicações das generalizações entre as experiências comunitárias, preocupação dos membros de *Nova Gokula* e *Lothlorien*.

Assim sendo, nos pareceu, pois, pertinente considerar o posicionamento dos protagonistas destas comunidades acerca deste tema, principalmente ao ter em conta algumas particularidades de atuação de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, principalmente no que diz respeito ao objetivo comum que agregava as pessoas ao projeto: a medicina natural e a prática de *bhakti-yoga*, respectivamente, e a função social que assumiram com o entorno.

Embora tenha nos faltado fôlego para analisar a relação das comunidades com o seu entorno na perspectiva de seus vizinhos, inclusive considerando a imprensa local (o que seria um grande ganho para a pesquisa), nos foi possível perceber a inserção das comunidades junto aos moradores e mesmo com o poder público da região em que atuaram e atuam. Nesse sentido, a função social desempenhada por *Lothlorien* e *Nova Gokula* em um processo paulatino de aproximação e negociação desdobrou-se em reconhecimento e legitimidade destas, por parte da sociedade local.

Acreditamos que isso se deve, principalmente, pela contribuição social que delas desprenderam, através de um trabalho contínuo que foi ao longo do tempo se aprimorando e ganhando novas características.

No caso de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, é patente a importância do atendimento médico e terapêutico gratuito que ofereceu desde seu início aos moradores do Vale do Capão, além da participação decisiva na construção da Escola Brilho do Cristal e da atuação na sociedade civil organizada na formação de cooperativas e de proteção ambiental.

De forma similar, em *Nova Gokula*, percebe-se o aspecto econômico decorrente do fornecimento de produtos ao mercado de Pindamonhangaba e deste, abrir frentes para a comercialização de produtos à *Nova Gokula*; a construção da E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula, oferecendo a zona rural da cidade uma alternativa de acesso à educação para os moradores do entorno durante um período significativo, bem como sua atuação na educação ambiental, ecoturismo e no turismo religioso. Essas características e atuação ao longo dos anos, contribuiu para

a legitimidade e o reconhecimento local destas comunidades, o que nos parece um diferencial em relação as comumente chamadas comunidades alternativas.

Dito isso, decorre apontar que consideramos e em muitos momentos iremos nos referir a *Lothlorien* e *Nova Gokula* como comunidades rurais, principalmente ao identificar suas características mais gerais. Isso se dá primeiramente por uma definição do espaço físico que estas ocupam: a zona rural dos municípios de Palmeiras (BA) e Pindamonhangaba (SP), respectivamente, bem como pelas atividades produtivas que tentaram desenvolver: agricultura orgânica e familiar, bem como reflorestamento e proteção ambiental.

Entretanto, quando nos referimos e compreendemos *Nova Gokula* e *Lothlorien* como *comunidades rurais afins*, estamos considerando as especificidades que abarcam e as semelhanças que as aproximam entre si, descolando-as no trabalho de análise, das comunidades rurais e/ou alternativas no geral. Trata-se, portanto, de um caminho metodológico para análise que obviamente está desprovido de julgamento de valor.

Esta atenção à categoria *rural* decorre da relação e interface sociocultural desta com o movimento contracultural e com o Movimento Alternativo no Brasil. Este ponto indica que estamos tratando de uma concepção de comunidade rural fincada em uma percepção da cultura ocidental que, apesar de em muito estar relacionada a teóricos de origem e experiências orientais (que remonta propostas de base anarquista, do socialismo utópico, de segmentos do judaísmo como o Kibutz), se consolidou em um longo processo de releituras, recriação e contribuições de intelectuais ocidentais, emergindo nos anos 1960 como uma das principais propostas do movimento contracultural, sobretudo, do segmento hippie.

Então, embora as comunidades tradicionais sejam um referencial como organização social e de laços comunitários, essas comunidades rurais, muitas vezes chamadas de comunidades alternativas pós anos 1960, foram forjadas a partir de elementos e experiências herdadas diretamente do movimento contracultural e arriscamos dizer, norte-americano.

Essas ponderações não nos eximem de buscarmos em autores que se debruçaram sobre este tema outrora, recursos e referências para discussão que propomos. Nesse sentido, tendo em conta as especificidades de *Nova Gokula* e *Lothlorien*, poderíamos correlacionadas ao que Ferdinand Toennies chamou de *comunidades de espírito* (TOENNIES, 1995, p. 240) ou às definições de Martin Buber para as comunidades que ocorrem sob os signos da *camaradagem* e da *fraternidade* (BUBER, 2012, p. 48).

De fato, essas categorias nos concedem elementos para pensarmos as especificidades das experiências de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, sem, no entanto, saciar nossas inquietações. Isso porque, são complementares, mas dispostas separadamente, não contemplam a realidade a que nos

debruçamos nessa pesquisa e obviamente, porque esses autores do início do século XX não tiveram a possibilidade de considerar historicamente os impactos da contracultura no que se refere as comunidades.

No entanto, Martin Buber em *Sobre Comunidade* (2012) nos apontou caminhos a partir da perspectiva do que denominou, *nova comunidade*, nos abrigoando, de certa forma, como um guarda-chuva. Nos sentimos acolhidos em sua reflexão no sentido *pós-social* a que Buber lhe atribui:

Uma vez que ela ultrapassa a sociedade e suas normas, e se sustenta sobre bases completamente diversas. Ela não quer reformar; a ela importa transformar... Nesta nova vida homens que, pela especialização da sociedade contemporânea, se tenham tornado órgãos com uma função estritamente bem definida e que, para poderem viver, devem conformar-se com esta função, serão novamente homens capazes de haurir da plenitude. Tais homens não se associarão mais como antes, pelo fato de homens especializados dependerem mutuamente um dos outros, mas se encontrarão por amor, por anseio de comunidade e por pródiga virtude (BUBER, 2012, pp. 38-39).

Essa primeira provocação que Buber invoca é relevante porque transcende a um recorte temporal, o que a nova comunidade propõe, “ultrapassa a sociedade e suas normas” é atemporal, porque se trata de uma inquietação, de uma indignação, de uma inconformidade que pode se traduzir na realidade de múltiplas formas e em distintos tempos históricos, mas que empurra o sujeito histórico tocado por esses sentimentos a transformar. Indica da mesma maneira, para o fato dos indivíduos que se amalgamam em torno desse desejo de transformação se conectarem por afinidades, por vislumbrarem um conjunto de valores como princípio para a vida comunitária e a própria comunidade como meio para vivenciá-los.

Interessante Buber trazer para discussão o Amor. Não se trata, pois, do amor em um sentido vulgar, novelesco e mesmo romântico, mas amor como sentimento empático, de mirar o outro, estar com o outro em comunhão na construção de uma comunidade onde se realiza e se celebra esse encontro. Também por essa razão, a alteridade é fundamental, porque o processo de constituição comunitário prescindi um embate entre indivíduo e coletivo, os limites que essa relação exige, pois não se trata do apagamento da individualidade, mas de uma relação de reciprocidade entre indivíduos.

Particularmente, o Amor está como pressuposto em *Nova Gokula*, no que diz respeito a realização de *bhakti-yoga*: desenvolver amor puro por Deus através do serviço devocional reconhecendo Deus, Krishna, em todas as entidades vivas, o que implica necessariamente em uma outra relação com estas, inclusive de amor. O desenvolvimento do amor por Deus, é para os *vaiṣṇavas* uma meta, como indica esse verso:

Através da execução do serviço devocional sob a guia de um mestre espiritual, a pessoa se liberta de todos os apegos materiais, alcança a estabilidade na autorrealização, e adquire gosto em ouvir sobre a Absoluta Personalidade de Deus, Śrī Krishna. Este gosto leva a pessoa a mais adiante até o apego à consciência de Krishna, que amadurece em *bhava*, ou estágio preliminar de amor transcendental por Deus. O amor verdadeiro por Deus chama-se *prema*, o estágio de perfeição da vida (Bhakti-rasamrta-sindhu, 1.4.15-16).

Similarmente, em *Lothlorien*, o amor aparece como finalidade principal da comunidade:

[...] manifestar o amor incondicional na terra, através do serviço à coletividade, sem distinção, e a partir da educação e do desenvolvimento espiritual dos seus associados, para que, pouco a pouco, o Amor Incondicional possa participar de suas vidas, dentro das possibilidades de cada um, partilhando esse Amor com todos os outros seres (Ata de Assembleia de Fundação de Lothlorien – Centro de Vida Natural, 1987, p. 1)

Então, nos parece e é assim que trataremos aqui, o Amor como uma predisposição, uma atitude social, o lume no relacionar-se e na construção dos laços comunitários. Não diz respeito a uma ideia pronta e perfeita ou romântica, mas a um realizar-se, a partir do esforço em conhecer-se e reconhecer o outro no caminho do autoconhecimento, da autorrealização e da cidadania.

Interessante notar que a perspectiva de Buber também nos permite pensar as experiências de *Lothlorien* e *Nova Gokula* em seu caráter plural e identificar a dimensão real, de concretude das comunidades mediante ação dos sujeitos históricos.

A comunidade pode, a partir da relação de duas pessoas, tornar-se o fundamento da vida comum de muitas pessoas. Mesmo assim, contudo, lhes são colocados limites espaciais cuja ultrapassagem representa o início da diluição do conteúdo da imediatez: a forma legítima da comunidade como construção social é a comunidade concreta (BUBER, 2012, p. 47).

Obviamente, Buber não está se referindo a *Lothlorien* e *Nova Gokula* e nem estamos supondo uma relação *a priori* entre estas e o autor. Aqui incide o nosso olhar como pesquisadora, procurando referenciais que nos permitam compreender uma dada experiência histórica: abrir brechas para reflexão e atribuir sentidos possíveis.

Assim que, a transposição de uma ideia, de um projeto comunitário para a prática social, para sua realização é o que nos move nesta pesquisa. É o sentimento que instigou a realização desses projetos em seus caminhos e descaminhos, no realizado e no não realizado, no possível e no impossibilitado por motivações econômicas, culturais, e mesmo, humanas. É esse sentido que perpassa todas as páginas a seguir: é o sentido utópico que as ações desses atores sociais pressupõem e que os empurraram para o real.

O sentido utópico atado à ação, não à contemplação nem a elucubrações intelectuais, de imaginar e descrever uma sociedade ideal, mas:

Redobrando-se de coragem e o saber, o futuro não virá como fatalidade sobre o ser humano, mas o ser humano virá sobre o futuro e ingressará nele como o que é seu... necessita de coragem e sobretudo de decisão, não pode assumir a forma mais contemplativa, pois o saber meramente contemplativo se refere forçosamente ao que já está concluído e já passou... Correspondentemente, o saber necessário a decisão tem um outro modo: um modo não só contemplativo, antes um modo que acompanha o processo... Desnecessário dizer que essa forma do saber é a única objetiva, a única que reproduz o real na história: os acontecimentos produzidos por seres humanos que trabalham dentro do rico tecido processual entre passado, presente e futuro... Efetivamente conclamam os sujeitos da própria produção consciente (BLOCH, 2005, p. 196).

Dessa perspectiva, Ernest Bloch em *O Princípio da Esperança* (2005) arranca a utopia do enclausuramento do “não lugar” ou do senso paralisante de “um “lugar ideal” que não se realiza no agora. Contrariamente, Bloch potencializa a utopia colocando-a no *front* do processo histórico, como motor, na decisão consciente e reflexionada da conjuntura, para a prática social que a transforma. É como Bloch, que vislumbramos o sentido utópico intrínseco a concepção e concretização de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e *Nova Gokula* como *comunidades rurais afins* que nos acompanhou em todos os capítulos deste trabalho.

As perspectivas de Martin Buber (2012) e de Ernest Bloch (2005) se aproximam quando trazem à tona as ideias de *comunidade concreta* e *utopia concreta*, respectivamente, lançando-as na dimensão do real, do que se concretiza através da ação dos sujeitos históricos. Assim Bloch, continua:

Em lugar do otimismo falso – tendo em vista o verdadeiro, a única coisa associada ao saber da decisão e à decisão do saber obtido é, por seu turno, o seu correlato na possibilidade real, concebido em termos utópico-concreto... A postura diante do cenário de indecisão, contudo passível de ser decidido por meio do trabalho e ação concretamente mediada, chama-se, otimismo militante (Idem, p. 197).

Inspirados por essas reflexões nos debruçamos sobre o cotidiano dessas comunidades, entrevedo entre a sonoridade das narrativas orais e os dados das fontes institucionais, significados dessas experiências.

Certos de que esses significados extrapolam os limites possíveis dessas páginas e de que dificilmente seríamos capazes de traduzir e transcrever as nuances das miudezas do cotidiano vivenciado pelos moradores dessas comunidades, seguimos, no entanto, no desafio de compreender os conflitos, os desafios, as estratégias e as alegrias em realizar na prática seus respectivos projetos. Projetos estes que alcançaram diversas dimensões do cotidiano: institucional, à medida que estas comunidades tiveram que responder as pressões externas de uma burocratização legal; de constituição de um campo decisório, à medida que novas demandas sociais, econômicas e institucionais foram se evidenciando; emocionais, inerente às relações humanas, exacerbadas por um cotidiano muito

próximo e constante e de subsistência, na exigência de manutenção econômica e de sua própria existência.

Entretanto, essa limitação não nos impede de mergulharmos em aspectos relevantes dessas experiências. Nesse sentido, o entrecruzamento dessas multifacetadas experiências nos faz pensar nas possibilidades de análise que a História Social nos abre, pressupondo que, embora esta, necessariamente discorra sobre temas inerentes à cultura ou mesmo à política e dialogue diretamente com outras áreas do conhecimento e mesmo, com outros campos da História, corroboramos para a argumentação de Eric Hobsbawn (2005) de que...

A história social nunca pode ser mais uma especialização, como história econômica ou outras histórias hifenizadas, porque seu tema não pode ser isolado... Mas os aspectos sociais ou societais da essência do homem não podem ser separados dos outros aspectos do ser, exceto a custo da tautologia ou da extrema banalização... (HOBSEBWN, 2006, p. 87).

O que nos interessa, é que esse diálogo colabore na compreensão das perspectivas dos atores sociais que vivenciaram esta experiência comunitária, seus projetos pessoais e como estes se relacionaram com a sociedade de então; os desdobramentos de suas escolhas político-culturais, os significados que elas ganharam ao longo do tempo e a construção de uma memória ou memórias que não tem espaço na memória oficial.

Se partirmos, pois, da perspectiva proposta por Yara Aun Khoury, da memória como prática política, considerando a conjuntura de regime de exceção, na qual esses jovens empreenderam a formação destas comunidades, a discussão ganha ainda mais significados, tanto dos desdobramentos advindos da escrita da história, quanto das narrativas construídas por atores sociais que estiveram envolvidos em experiências político-culturais que ainda não foram visibilizadas. Então, conforme a autora, está no nosso horizonte que...

Ao lidarmos com a memória como campo de disputas e instrumento de poder, ao explorarmos modos como memória e história se cruzam e interagem nas problemáticas sociais sobre as quais nos debruçamos, vamos observando como memórias se instituem e circulam, como são apropriadas e se transformam na experiência social vivida (KHOURY, 2000, p. 118).

Então nos deparamos com as dimensões do político e do cultural no cotidiano, que interagem e se influenciam mutuamente na decisão e nos desdobramentos da opção desses jovens em fundar e viver em uma comunidade no espaço rural, no sentido de estar diametralmente oposta ao definido para juventude de então enquanto projeto político-cultural.

Desta forma, fomos paulatinamente identificando os eixos temáticos que definiram os capítulos que seguem, identificando temas transversais que são enunciados e trabalhados na medida que exige o diálogo proposto, mas que não constituem o objeto desta pesquisa: como as questões de gênero, a relação com o entorno da perspectiva deste, a Nova Era ou mesmo a Era de Aquários como pressuposto cultural para a formação das comunidades.

Outros temas, no entanto, revelaram-se intrigantes e prenhe de elementos para reflexão, como a constituição dos espaços e a produção de sentidos que deles se desprende: a espiritualidade e os caminhos para o autoconhecimento, influência de elementos da contracultura, a questão ambiental, a constituição do campo decisório e a produção de conhecimentos. Temas, dimensões vivenciadas no cotidiano das comunidades, que são elos de intersecção entre *Lothlorien* e *Nova Gokula*. A partir deles sobressaem as estratégias e significados que aproximam e distingue essas comunidades entre si, tendo em vista a experiência sempre singular e única, que se dá na ação individual e coletiva tecendo as nuances do tecido social.

Este trabalho foi organizado, ainda que de modo subjacente em dois eixos temáticos: um que compreende as inter-relações entre as trajetórias pessoais, inquietações dos atores sociais desta pesquisa com elementos remanescentes da contracultura, sobretudo, pelo viés do movimento hippie que se espalhou a partir dos Estados Unidos da América nos finais da década de 1960 e outro, nos processos e estratégias de realização e manutenção dos projetos comunitários aos quais estavam envolvidos. No entanto, os dois eixos temáticos estão constantemente gotejados pelos ideais, princípios e valores que nortearam essas experiências e transpassados pela utopia que os fizeram se arriscar, agir e realizar.

Assim, está dividido em cinco capítulos. No Capítulo I, ***“Sonhos Diurnos”: ideias e inquietações sociais na concepção de Lothlorien e Nova Gokula***, os protagonistas dessas experiências comunitárias se apresentam através de suas narrativas, trazendo à tona, sonhos, inquietações, referências culturais que se cruzam, irremediavelmente com a conjuntura político-cultural do período anterior ao engajamento nos projetos comunitários aqui analisados.

No Capítulo II, ***Rastros Contraculturais: o tempo, a comunidade, a espiritualidade***, buscamos estabelecer e analisar a influência de elementos contraculturais na construção da ideia comunitária entre os participantes de *Lothlorien* e *Nova Gokula*. Nos interessou, principalmente, perceber a maneira como se apropriaram destes elementos, resignificando-os em sua prática e a partir de seu universo cultural. Neste capítulo, traçamos as particularidades destas comunidades e os elementos que as aproximam, chegando assim, a proposição de considerarmos *comunidades rurais afins*.

No Capítulo III, ***A Utopia e a Prática: o processo de formação das Comunidades Nova Gokula e Lothlorien***, traçamos o processo de fundação de *Lothlorien* e *Nova Gokula*. Neste, procuramos equilibrar a dimensão descritiva do processo com a interface subjetiva que comporta a noção de utopia. Nossa preocupação primeira foi evidenciar como a utopia, enquanto motor de atitudes práticas, viabilizou a concretização desses projetos em condições tão improváveis do ponto de vista econômico e humano. Do mesmo modo, analisamos o enfrentamento no cotidiano desses atores sociais na constituição de sua estrutura interna e gestão, a partir da construção do campo decisório que lançaram mão.

No Capítulo IV, ***Da infância, o Novo: impressões sobre uma educação alternativa***, nos debruçamos sobre duas iniciativas de intervenção sociocultural animadas e/ou desenvolvidas por *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e *Nova Gokula: a Escola Comunitária Brilho do Cristal* (Vale do Capão) e a *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* (Fazenda Nova Gokula), respectivamente. Essas iniciativas na área da educação nos chamaram muito a atenção, por sua natureza reflexiva e esforço em contemplar os princípios que norteavam as comunidades envolvidas e pela envergadura social que esses projetos de educação alcançaram tanto para as comunidades em si, como para o entorno com o qual conviviam e contribuíam.

No Capítulo V, ***Ser ou Não Ser Alternativo? Eis a questão***, procuramos discutir a categoria “alternativos” e desconstruir, de certa forma, a imagem que nós mesmo tínhamos sobre o tema antes da pesquisa. Partindo das narrativas dos protagonistas dessas experiências comunitárias e de documentos produzidos por estes, tentamos compreender o que eles definiam como alternativos e como eles mesmo se viam diante desta designação. Nesse sentido, foi fundamental identificar as especificidades que, de alguma maneira, os diferenciavam e/ou marcavam a personalidade destas comunidades. Para tanto, aprofundamos a relação que primavam com as questões ambientais e o sentido de serviço, analisados aqui, na perspectiva do *dom* proposta por Jacques T. Godbout em *O Espírito da Dádiva* (1992).

Nas ***Considerações Finais***, tentamos levar em conta os aspectos que deram sentido a esta pesquisa em seu caráter histórico e humano, certos da sua incompletude e de seus limites, abrindo espaço para novas reflexões a partir de seus equívocos e de sua contribuição.

Cremos ter dado a medida, não de “comunidades alternativas”, prisioneiras dos estereótipos que as rodeiam, nem vulgarmente “utópicas”, prisioneira da idealização, da estagnação ou, na pior das hipóteses, propensas a distopia como nos advertiu Teixeira Coelho (1981), mas a imaginação utópica que nos inspira, que nos empurra para o *front*, transformando o real e viabilizando a utopia concreta. Assim, podemos ficar atentos ao que Teixeira Coelho nos sussurrava:

Se quiser evitar a distopia, ela deve por um pouco de lado sua consciência racional e abrir um amplo espaço à consciência exercida através do sentir, da intuição, do *insight* – a única capaz dos amplos voos libertários. É esta consciência primeira, que pode conter os atrevimentos capazes de abrir brechas na direção da eutopia; do futuro lugar bom, do futuro lugar da realização. É ela que contornando e rompendo os becos sem saída deste real, pode revigorar a ideia ancestral segundo a qual a utopia é nosso lado-médico, não nosso lado-monstro. É ela que pode exercitar a utopia desta época, a eutopia (COELHO, 1981, pp. 48-49).

...e depreender *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* como comunidades fincadas na experiência e que, de alguma maneira, realizaram a construção do *lugar bom – eutopia*, nos legando o “princípio da esperança” para outras e múltiplas propostas alternativas de bem viver.

Capítulo I – “Sonhos Diurnos”: ideias e inquietações sociais na concepção de *Lothlorien* e *Nova Gokula*

Canta!
Leva tua vida em harmonia
E nos alimenta com seus frutos
Tu que és do homem, a maçã
Vamos precisar de todo mundo
Um mais um é sempre mais que dois
Pra melhor juntar as nossas forças
É só repartir melhor o pão...
Deixa nascer, o amor
Deixa fluir, o amor
Deixa crescer, o amor
Deixa viver, o amor
O sal da terra...

(Beto Guedes e Ronaldo Bastos, 1981)

O momento de crise e moribundo nos coloca o desafio de pensar o presente e por vezes, revisitar o passado. Neste caso, o passado recente, farejando rastros, indícios que nos possibilitam, quiçá, estabelecer nexos, propor reflexões e quem sabe, nos instigar a ousar pensar e intervir sobre o real partindo de outra perspectiva, inventando ou reinventando outras estratégias de transformação social.

Neste capítulo, nos propomos a ouvir e a entrar contato com as trajetórias dos atores que vivenciaram e conceberam os projetos comunitários de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, a procura de indícios, de subsídios que possam nos encaminhar ao universo cultural e as razões que mobilizaram estes jovens de espaços e de realidades socioculturais distintos do Brasil, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, a trilharem um caminho alternativo na forma de ser e estar em sociedade.

O sonho de vivenciar outras sociabilidades pautadas em princípios e estruturas sociais que se contrapunham ao modelo ocidental, capitalista, cristão os encaminharam para a construção de comunidades rurais, um refúgio para exercitar novas sensibilidades e ainda que de forma descomprometida, com modelos e vertentes teórico-ideológicas, acabaram por oferecer, relevantes propostas comunitárias.

A experiência comunitária, especificamente em comunidades rurais, é o elo principal que aproxima a *Fazenda Nova Gokula* em Pindamonhangaba (SP) e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* na Chapada Diamantina (BA). Será através das narrativas orais dos fundadores e moradores e dos documentos institucionais produzidos por eles ao longo do tempo que procuraremos compreender os significados dessas experiências, bem como as implicações das mesmas para o processo histórico.

1.1 Prelúdio do sonho comunitário

O Movimento Hare Krishna se desenvolveu paulatinamente no Brasil. Primeiro de forma inusitada, ainda na década de 1960, com a passagem de alguns devotos pela cidade do Rio de Janeiro, mas efetivamente começou a se organizar com alguma sistematização na década de 1970 com a fundação da *Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna do Brasil – ISKCON Brasil* em 1975, com sede na cidade de São Paulo¹⁴.

14 Para o desenvolvimento do Movimento Hare Krishna no Brasil, ver: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. *Hare Krishna – das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

A presença do Movimento no Brasil só foi possível mediante o interesse cada vez maior de uma parcela da juventude por temas filosóficos, espirituais, práticas meditativas e terapêuticas orientais, principalmente, de origem indiana, como o próprio *yoga*. Muitos desses interesses estavam irremediavelmente permeados pelos ecos da contracultura e do movimento hippie que, aqui no Brasil, chegaram com um certo atraso ou de forma fragmentária.

O fato é que o Movimento Hare Krishna, após um intenso trabalho nos Estados Unidos desde a segunda metade da década de 1960, encontrava-se naquele momento em franco processo de expansão no ocidente através do trabalho do fundador da *International Society for Krishna Consciousness – ISKCON*, A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda¹⁵ e de seus discípulos. Este, trazia em seu bojo, uma proposta bem delimitada do “misticismo oriental”, de prática espiritual e foi em torno desta, a *bhakti-yoga*¹⁶, que os primeiros devotos brasileiros se aproximaram e conceberam o projeto de comunidade, que se desdobrou na fundação de *Nova Gokula* em 1978, na zona rural da cidade de Pindamonhangaba (SP), aos pés da Serra da Mantiqueira.



Vista externa atual do Templo – Nova Gokula

In: <https://pt.wikiloc.com/trilhas-off-road/fazenda-nova-gokula-falesia-paraíso-pindamonhangaba>

15 A *International Society for Krishna Consciousness – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna* é o órgão administrativo do Movimento Hare Krishna, que representa a meta de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda em difundir esta filosofia, dando suporte financeiro e estrutural para a fundação de templos, comunidades e centros culturais em várias partes do mundo. Sua sede fica em Mayapur, Índia.

16 A *bhakti-yoga*, traduzida no Brasil como *yoga da devoção* é uma vertente espiritual de origem hindu. Sua base escritural é a *Bhagavad-gītā* que de forma simples, pode ser traduzido como a *Canção de Deus*. Nesta vertente filosófica, a prática do *yoga* centra-se, sobretudo, no serviço devocional a Deus, neste caso, Śrī Krishna, portanto, considera-se que Deus é uma “pessoa”, possui personalidade. Por isso, essa vertente se difere de outras filosofias orientais consideradas impersonalistas (perspectiva monista). Os devotos de Krishna por suas especificidades são chamados *vaiṣṇavas*, que traduzindo, são os devotos do Senhor Viṣṇu, um dos nomes do Senhor Krishna.

O Movimento Hare Krishna emergiu no ocidente, no auge da efervescência da contracultura nos Estados Unidos e em várias partes do mundo, na segunda metade dos anos 1960. Alguns aspectos o aproximam da contracultura e outros, aparentemente conflitantes ideologicamente se chocam e às vezes se interpõem, mas não há dúvida para nós, dos diálogos e das conexões estabelecidas entre o Movimento Hare Krishna e a contracultura, como veremos, detidamente ao longo da análise.

Esse diálogo, não obstante, pode ser percebido, da mesma forma, na formação de *Lothlorien* – *Centro de Cura e Crescimento*. A comunidade rural começou a se formar em torno de um pequeno grupo de jovens casais na Chapada Diamantina, que vislumbraram no Vale do Capão/Caeté-Açu, no município de Palmeiras (BA), a possibilidade de trilhar o caminho comunitário.

Neste lugar cercado de belezas naturais, no qual o Morro Branco, como que um camaleão de pedra, toma cores diferentes ao longo do dia, e ao longe se avista a Cachoeira do Batista como um fio de prata entre o rochedo, *Lothlorien* foi se desenhando pelas mãos de moradores e colaboradores em torno da medicina natural, da alimentação natural (ovolactovegetariana), de práticas alternativas de cura, de preocupações socioambientais e ambicionando o exercício do Amor Incondicional.



Vista de Lothlorien. In: <https://www.booking.com/hotel/br/lothlorien-vale-do-capao.pt-br.html>

A primeira inquietação que nos toma e nos impulsiona nesta pesquisa é compreender o que motivou esses jovens a trilharem o caminho alternativo de desenvolver coletivamente, um projeto comunitário, rural, em um momento em que parte significativa da juventude estava em busca de se adequar à sociedade de então, buscando um lugar ao sol através do sucesso profissional, em acumular bens materiais e o corolário deste modelo social, a constituição de uma família pequeno-burguesa.

Na contramão dessa parcela da juventude acima mencionada, encontramos um outro segmento da juventude brasileira que se engajou acirradamente contra a Ditadura Militar desde sua instauração em 1964. Muitos passando pelo Movimento Estudantil, outros se inserindo perigosamente na resistência armada, outros reagindo e agindo nas brechas do governo autoritário nas salas de aula, no chão das fábricas, nas centelhas dos movimentos sociais que emergiam com pungência; nas artes que cantaram, encenaram e produziram incessantemente espaços de reflexão, de crítica e de construção de estratégias de enfrentamento.

Entretanto, os jovens e aqueles que formaram as comunidades de *Nova Gokula* e *Lothlorien* optaram por uma terceira via ou, quem sabe, uma quarta via: nem a comodidade do status quo, nem o altruísmo social da militância política. Seriam como a mídia brasileira os classificaram: “undigrudis” ou simplesmente, desbundados? Alienados, talvez? Ao recusarem os caminhos políticos tradicionalmente aceitos socialmente, seria a formação de comunidades rurais, alternativas, apolítica? Faria sentido para o Brasil dos anos 1980 a máxima da *recusa total* conclamada por Marcuse?¹⁷

Essa questão em torno do sentido político na formação das comunidades aqui analisadas, atravessará todo este trabalho, pois está intimamente relacionada com os significados sociais destas experiências, tanto para quem atuou como protagonista destas comunidades, como para um panorama mais amplo das comunidades rurais, alternativas no Brasil do ponto de vista histórico.

Parece-nos que essa terceira via, entre o status quo e a militância política, só poderá ser identificada e compreendida à medida que nos debruçarmos sobre os intercursos do cotidiano, no desenvolver dos projetos e nas trajetórias de vida desses sujeitos históricos que em suas buscas individuais construíram projetos comunitários.

Em sua maioria, jovens entre 20 e 25 anos de lugares diferentes do Brasil e até de outros países, se encontraram e se aglutinaram em torno de alguns ideais, identificando-se entre si, por inquietações preexistentes, nas descobertas de caminhos e pelo desejo pungente de transformação individual, cultural, social.

17 Hebert Marcuse, filósofo e sociólogo alemão da escola de Frankfurt foi uma influência marcante na geração dos anos 1960. Sobretudo, suas obras *Eros e Civilização* (1955) e *Homem Unidimensional* (1964) tiveram um impacto significativo no processo crítico a sociedade de consumo, que fortaleceu o movimento contracultural em suas mais variadas dimensões. A “recusa total” como estratégia política de enfrentamento ao modelo sociopolítico e cultural da sociedade ocidental deu a tônica a muitas frentes dos movimentos juvenis de então.

Maria Cecilia Pietro Cox, nascida em Santiago do Chile, no dia 14 de dezembro de 1956, foi uma das fundadoras de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*. Filha única entre quatro irmãos, de uma família aristocrática, na qual sobrenome e profissão importavam, como ela mesma recorda, vai nos deixando indícios a despeito de seus interesses e de sua relação com a vida:

Olha, eu me lembro de eu bem pequenininha, eu não sei o que significa, não saberia traduzir né, tecnicamente, mas pequenininha, eu gostava de deitar no chão, na terra e cheirar (fazendo o gesto de cheirar) e aquele cheiro de terra molhada, cheiro de terra mesmo e de planta, me fascinava! Eu vivia em árvores! Eu subia em árvores... Eu sou filha única de menina, eu tive três irmãos, quatro, um morreu, então, sempre ia ser filha única mesmo, uma menina, uma única menina! Então assim, coitada da minha mãe! (risos). Eu sei que ela sofreu comigo porque... Eu fugia o tempo inteiro! Minha mãe pra me caçar e me botar com um vestido com babado, acho que tinha que ser me comprando com alguma coisa... Mas ela adorava e costurava roupas maravilhosas e eu, chinelo, camisa, camisa de manga e short, era minha roupa favorita, porque eu podia subir em árvore... (PIETRO, abr. 2019).

Essas reminiscências advindas no primeiro momento de sua narrativa já trazem à tona a imagem, a construção de um espaço idílico, no qual a natureza está mais inteiramente presente, uma relação íntima entre o humano e a terra, cheio de sensibilidade e de comunhão com o espaço vivido, vivenciado, memorizado. O cheiro, o contato direto entre o corpo e a terra, a sensação de unidade que ainda não encontrava uma explicação racional, tomará corpo ao longo da trajetória de Cecilia Pietro traduzindo-se em um desejo e em uma ação: retornar ao rural e restabelecer essa unidade quase literária com a natureza:

eu morava numa casa linda, grande... Eu era empresária com 21 anos! No shopping,, no primeiro shopping que abriu em Santiago, eu tinha uma loja assim na entrada, privilegiada! Ganhava dinheiro assim aos tubos, eu, uma madame! Unha vermelha, batom vermelho, salto alto, na moda (risos) engraçado né?! Era assim.... tentei vamos dizer assim, cumprir... tentei ser uma pessoa adaptada, vamos dizer, porque todo restante do período anterior, eu morei sozinha, por que tinha sido mãe solteira... Então eu fui caminhando pelas beiradas, entende?! Eu sou tipo um salmão (risos), sou da terra do salmão, então um salmão tem que subir contra a corrente né, pra conquistar o que ele quer, então era mais ou menos esse meu caminhar... onde é melhor?! ... cheio de regras, não é minha vida! Enfim... isso não me faz feliz! Me faz feliz estar com pessoas, tanto que meus projetos de vida eram totalmente diferentes... Mesmo com 15 anos já tinha projeções: eu queria ser tradutora, intérprete, estar com muitas pessoas, queria ser assistente social; queria escutar pessoas e tentar achar soluções, sabe?! Isso era o que me movia! Mas aí eu engravidei né e tudo mudou! Tudo, tudo!... Ser mãe solteira e ter meu filho foi uma escolha, porque não foi fácil pra mim, imagina a sociedade, a família?! Todo mundo... Enfim... (Idem).

Antes de chegar ao Vale do Capão e contribuir ativamente para a construção de *Lothlorien*, Cecilia já enfrentava os desafios da maternidade e da independência em Santiago no Chile dos anos 1970, entre a realidade de uma dura Ditadura Militar e a expansão do gosto pelo consumo; de mãos

dadas caminhavam o capitalismo e os regimes autoritários no Cone Sul¹⁸. Adaptar-se poderia ser uma alternativa, mas seguir regras e padrões sociais para uma jovem que com 15 anos assumiu uma maternidade independente e foi morar nas montanhas, não poderia durar... Ela comenta: “não tinha medos, era fácil ser mãe! Apesar de todas as dificuldades, imagine?! Eu não sabia nada, nada e mesmo assim, eu curti muito! Eu não sofria como se sofre hoje em dia em ser mãe, eu fico impressionada! Triste... sabe?!”.

Dois aspectos gostaríamos de ressaltar para esse momento da nossa reflexão: a descrição de si, que Cecilia constrói e as projeções de atuação social que aponta. Nesses, o enfrentamento aos modelos e padrões sociais saltam em um reconhecimento da realidade social e da necessidade de lançar mão de estratégias para driblar ou derrubar os mesmos. Nesta descrição/análise, está patente a decisão de trilhar caminhos não convencionais para a época, quiçá, alternativos.

Nos aspectos levantados por Cecilia, não há um discurso politicamente feminista ou ideológico como os que se propagaram no auge dos anos de 1970. Entretanto, o enfrentamento está posto, tanto no reconhecimento quanto na atitude. Historicamente, as mulheres experienciaram a subalternidade, as correntes morais e sociais que lhes marcaram muitas vezes no corpo, no estigma social e no cerceamento de participação e visibilidade social e política.

Lucy Dias (2003) ao discutir as transformações socioculturais em torno do feminino durante os anos 1970 e as demandas da luta das mulheres no campo político retoma essas dimensões históricas dos enfrentamentos cotidianos das mulheres:

[...] até o século XVI... Nesse tempo, se adúlteras, a mulher podia ser condenada à morte, enquanto o adultério masculino não existia nem para a lei, nem para a moral da época. Depois o comércio inventou os burgueses, e eles espertamente perceberam a vantagem de ter em casa, ao mesmo tempo, uma mulher para usar e amar, aceitando a idealização do amor romântico. Ainda assim, na época vitoriana os manuais de bons costumes insistiam que toda mulher de caráter jamais podia se apresentar nua, nem a si mesma, nem no banho na mais completa intimidade. A atitude sexual recomendada era a frigidez, a impassibilidade, a total submissão e até a mais perfeita imobilidade. (DIAS, 2003, p. 206).

Ao refazer esse caminho, lembrando mulheres queimadas em fogueiras, sufragistas no começo do século XX, podemos ainda, acrescentar as mulheres trabalhadoras lutando formalmente em sindicatos ou nas brechas de um mundo marcadamente masculino, na queima dos sutiãs e na emergência do movimento feminista ao longo dos anos 1960, Lucy Dias (2003) nos lembra de que

18 Sobre ditaduras na América Latina, ver: WASSERMAN, Claudia e GUAZZELLI, Cesar A. B (Orgs.). *Ditaduras Militares na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

“O lugar das mulheres podia mudar conforme o interesse em jogo, mas a construção de um certo ideal feminino, que sempre imperou na classe dominante, não.” (DIAS, 2003, p. 207). A persistência renitente desse “certo ideal feminino” e em se manter a mulher em uma condição subalternizada é um desafio permanente para as mulheres na luta pela garantia de direitos e equidade sociais.

Podemos considerar. Entretanto, que há um movimento sincrônico no qual o qual antes se pretendia limitar estritamente ao espaço público ou ao espaço privado, torna-se patente, mediante a intervenção social das mulheres, forçando assim, a visibilidade das diversas esferas do feminino de forma indivisível, como recapitula Paola Cappellin Giuliani (2011):

As mulheres de segmentos urbanos estão na frente de várias práticas reivindicativa já no fim dos anos 60. Participaram em 1968, do Movimento Nacional contra a Carestia; em 1970, do Movimento de Luta por Creches; em 1974, do Movimento Brasileiro pela Anistia; e em 1975, criam os Grupos Feministas e os Centros de Mulheres. Nas atividades desses grupos são constantemente avaliados e revisados os papéis sociais das mulheres – mãe, esposa, dona de casa... Deve ser reconhecida sua importante participação no processo de redemocratização... Tanto trabalhadoras urbanas como rurais introduziram em sua participação política temas de reflexão no qual o cotidiano doméstico e do trabalho são ponto de partida para rever a divisão sexual no trabalho e a relação de poder na representação sindical (GIULANI, 2011, pp. 649-650).

Há, evidentemente, diversas dimensões desta luta: algumas se espriam pelo espaço público se desdobrando em embates e quando vitoriosas, se configuram em políticas públicas; outras ocorrem nas silenciosas negociações e estratégias no espaço privado e ainda, outras se configuram em transgressões e rupturas comportamentais. Todas, no entanto, perfazem uma mesma reivindicação, estão interligadas entre si e dificilmente se realizam isoladamente: a urgência constante da mulher afirmar e reafirmar o poder sobre si, sobre seu corpo, suas habilidades, particularidades, sobre a condução autônoma de sua vida.

Nesse sentido perceber como foi se delineando o caminho que Cecilia Pietro percorreu até chegar a *Lothlorien*, muito nos diz sobre as resistências silenciosas e estratégia de mudança, ou de rompimento, realizadas nas fissuras do cotidiano. Se considerarmos como luta política apenas o formalmente aceito e reconhecido na configuração institucional e pública, jamais poderemos compreender os ecos das ideias em contínuo movimento e perceber como uma jovem, que tinha como livros prediletos a *Bíblia* e *Mulheres que Correm Com Lobos* (ESTÉS, 1992), rompeu padrões e se lançou ao empreendimento comunitário como escolha sociocultural e humana.

minha mãe também era fora, entende?! ... Acho que os sonhos meus e da minha mãe eram bem juntos assim, queríamos as mesmas coisas; creio que sofri muita influência dela nisso aí, de morar no campo e de sempre ter vontade de morar num lugar simples, embora minha família fosse de muito dinheiro e tal... Eu queria uma coisa simples! ... Assisti um filme com 17 anos e isso tem muito a ver com o porquê me encantei com Aureo, porque me apaixonei por ele, porque era um filme espiritual, chamava *Irmão Sol*, *Irmão Lua*... uma

coisa linda né?! Então esse era o meu padrão! Eu queria viver assim, franciscana e ainda no Chile vivi isso, fui morar nas montanhas, um lugar onde eu tinha que andar uma hora a pé pra chegar com minha filha no colo; pra fazer feira era um dia de viagem, entendeu?! Eu comecei a viver isso sim realmente, mas sozinha... (PIETRO, abr. 2019).

Junto a Aureo Caribé, seu companheiro na época, aprendeu, atuou e ao longo do tempo, se aperfeiçoou nas técnicas e conhecimentos acerca da parteria; praticamente autodidata fez do cuidado com as grávidas e do universo que delas distende sua atuação social. Mãe de cinco filhos, suas inquietações e percepção da vida se fundem entre a maternidade e a inter-relação com o outro, muitas vezes gotejada por um sentido de doação e de vida simples, concomitantemente com os indícios do exercício indelével de alteridade que se traduzem em pequenos detalhes de sua narrativa.

Os indícios em torno de uma ideia, aqui prenunciada como uma vida simples, assumiram variados contornos, e podemos encontrá-los de forma descontínua nas narrativas dos atores sociais que se dispuseram à empreita comunitária. Assim em *Vivências – Uma Revista Por Uma Vida Melhor* (s/d), uma produção independente e artesanal de *Lothlorien*, Aureo Augusto na matéria intitulada *Vivências de Um Fim De Mundo* compartilha suas primeiras impressões sobre estar em *Lothlorien*:

É difícil dizer por que estou aqui. Pode-se dizer que há cerca de onze anos quero sair da cidade para viver no interior, em contato mais íntimo com a terra e os outros elementos. Mas o fato é que nunca vim. Existiram oportunidades, e algumas ótimas, mas não tive coragem (?) de vir viver no interior. Agora, esta última semana, estive cercado de martelos, pás, picaretas, enxadas, serrotes e outras ferramentas, labutando na terra e dando os toques finais em minha casa aqui no interior (CARIBÉ, *Vivências*, Nº 2, s/d, p. 10).

Aureo Augusto Caribé de Azevedo, nascido em 17 de janeiro de 1943, na cidade de Salvador, bairro do Uruguai, é médico de formação e carreira, mas também atua como artista plástico e escritor. Um dos fundadores de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, o médico escolheu se dedicar à naturopatia ou ao neo-hipocratismo¹⁹, participando ativamente de todo processo de formação e

19 Ao longo do trabalho utilizaremos a denominação Medicina Natural (naturopatia) ou neo-hipocrática para o ramo da medicina praticada pelo Dr. Aureo Augusto de Azevedo Caribé (CRM 5047 BA), sendo um dos pilares da constituição de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*. Esta escolha metodológica se apoia na literatura médica e na própria definição de Aureo Augusto. É importante notar que medicina neo-hipocrática ou naturopatia distingue-se da naturopatia cunhada por muitos terapeutas presentes no mercado que mesclam práticas terapêuticas de diversas origens (por exemplo, fitoterapia, florais, energizações com cristais, acupuntura etc.) em seus procedimentos terapêuticos, sem, no entanto, terem uma formação acadêmica em medicina. Não estamos aqui fazendo um julgamento de valor, mas apenas esclarecendo que a naturopatia também é um ramo, uma especialidade da medicina e que no caso particular de *Lothlorien*, Aureo Augusto tinha esta formação. Nas fontes de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, a medicina neo-hipocrática também aparece como *naturismo* ou *naturista*, termos que na atualidade podem ser confundidos com outras práticas. Por isso, manteremos a fidelidade das fontes, mas tentaremos na análise cunhar medicina neo-hipocratica ou Medicina Natural (naturopatia) tendo em vista essas considerações. Sobre o tema, ver: ACHARÁN. M. Lezaeta. *Medicina Natural – Ao*

desenvolvimento da comunidade. Aqui, ele nos traz alguns elementos que alimentavam essa busca de um outro lugar para viver.

A narrativa de Aureo Augusto Caribé sugere que, mesmo antes de entrar em contato com uma proposta de vida comunitária, já ansiava por uma mudança estrutural, ainda que exposto a riscos, visto que sair da cidade grande, uma capital, para um recém-formado, poderia significar, entre outras coisas, reduzir a esfera de possibilidades de trabalho bem remunerado, por exemplo.

Vamos percebendo um encadeamento de ideias, no qual o desejo subjacente tanto em Cecilia Pietro como em Aureo Caribé de um encontro ou reencontro com um espaço que possibilitasse uma relação mais direta com a natureza, seus ritmos, aromas, sabores, texturas e intempéries, ao que tudo indica, de forma simples, vai se constituindo em torno de uma imagem do interior, do ambiente rural.

O padrão franciscano a que se remete Cecilia Pietro reaparece na idealização de vida de Aureo Caribé:

Quando eu vim fazer parte de Lothlorien, eu achava essas coisas de ganhar dinheiro, uma coisa pecaminosa, horrível e tal! Hoje eu vejo que eu estava muito equivocado, muito equivocado, eu tinha uma fantasia enorme, inclusive a mim mesmo e eu vejo, eu tinha um sonho, um ideal de ser São Francisco de Assis... (CARIBÉ, abr. 2017).

Vale lembrar que Francisco de Assis ao vivenciar e defender o voto de pobreza, humildade, mendicância e pregação itinerante rompeu com o padrão de conduta religiosa e social adotado pela Igreja Católica Apostólica Romana no século XIII, sendo por isso, ridicularizado e hostilizado pela corte do Papa Inocêncio III. Até conquistar o direito de fundar e desenvolver os trabalhos da Ordem dos Frades Menores, popularmente conhecida como Franciscanos, São Francisco de Assis passou por várias etapas de autoconhecimento: dos conflitos familiares à negação dos bens materiais, da meditação extática à alteridade, da renúncia desnuda ao reconhecimento e à defesa da sacralidade presente em todos os seres vivos e na criação do mundo material.

Em alguma medida, a referência a São Francisco de Assis nos remete a esta transformação íntima e profunda de um indivíduo, definida por muitos como autoconhecimento. Outrossim, nos deixa indícios dos interesses, dos princípios e das formas de ser e viver que encantavam essas pessoas. Na referência a São Francisco também estão presentes elementos importantes da medicina natural, sobretudo, quanto à relação com a natureza, capaz de possibilitar uma alimentação saudável e

Alcance de Todos. São Paulo: Ed. Hemus, 2003; BARRETO, Alexandre França. *Práticas Integrativas em Saúde: Proposições Teóricas e Experiências na Saúde e Educação*. Recife: Ed. UFPE, 2014 e GOTTSCHALL, Carlos Antonio Mascia. *Medicina Hipocrática: antes, durante e depois*. Porto Alegre: Estampa, 2007.

equilibrada, uma vida mais simples, sóbria e respeitosa às especificidades e à dependência mútua entre homem e meio ambiente.

Não obstante, a alteridade, não apenas como um princípio humano, mas também como um exercício social, compõe este leque de princípios e formas de ser e viver que encantavam essas pessoas. Entretanto, não podemos nos esquivar de que estas reminiscências trazidas à tona, por Aureo e Cecilia no ato de rememorar, estão transpassadas por feixes de autocrítica, de percepção de si e de afirmação de sua própria personalidade.

Se considerarmos a reflexão de Alistair Thomson (1997) sobre as reminiscências, talvez possamos compreender melhor o alcance da permanência dos elementos acima elencados na trajetória social e individual dessas pessoas que com intensidades e formas particulares se dedicaram a experiência comunitária:

Nossas reminiscências também variam dependendo das alterações sofridas por nossa identidade pessoal, o que nos leva a um segundo sentido, mais psicológico, da composição: a necessidade de compor um passado com o qual possamos conviver. Esse sentido supõe uma relação dialética entre memória e identidade. Nossa identidade (ou “identidades”, termo mais apropriado para indicar a natureza multifacetada e contraditória da subjetividade) é a consciência do eu que, com o passar do tempo, construímos através da interação com outras pessoas e com a nossa própria vivência [...] podemos dizer que nossa identidade molda nossas reminiscências; quem acreditamos que somos no momento e o que queremos ser afetam o que julgamos ter sido. Reminiscências são passados importantes que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida, à medida que o tempo passa, e para que exista uma consonância maior entre identidades passadas e presentes (THOMSON, 1997, p. 57).

Quando Aureo Caribé avalia, “eu estava muito equivocado, muito equivocado, eu tinha uma fantasia enorme, inclusive a mim mesmo”, compreendemos que ele não está negando os princípios que nortearam sua experiência outrora, nem tão pouco, desqualificando a referência a São Francisco, mas antes, ponderando um posicionamento que tomara a partir destes princípios e referências, que se transformou no decorrer do tempo, que lhe deu capacidade de reflexão de si.

Ao atentarmos ao encadeamento da narrativa de Aureo Caribé, podemos entrever um interesse crescente por uma outra vivência social já alimentada por experiências anteriores a *Lothlorien*.

Eu muito jovem já entrei numas propostas de vida muito alternativa com questão de alimentação; eu tive uns problemas de saúde sérios... Eu tentava encontrar uma solução pra esses problemas, que eu não tinha encontrado na medicina alopática e além disso, o fato de eu ser, trabalhar com arte e tudo, eu concomitantemente a essa busca de alguma alternativa para solucionar a questão da saúde, eu já tinha vontade de outras alternativas para outras coisas, então por exemplo, eu estudei no Colégio Central aqui da Bahia, que tinha um papel importante até 68 em termos de política contra a Ditadura... (CARIBÉ, abr. 2017).

Aqui, parafraseando o compositor, Aureo Caribé nos dá a *régua e o compasso*, no sentido de perceber que as dimensões do cultural e do político estavam interligadas na tecitura do cotidiano, do social. Os interesses e encontros com pessoas, com temas, com expressões da cultura que ampliam e nos levam a outros mais interesses e que podem conduzir a outras posturas sociais até então, alheadas do horizonte.

A atuação escolar no Colégio Central, o seu dia a dia neste ambiente, nos parece um ponto de inflexão, que não deve ser ignorado na trajetória de Caribé para nossa reflexão, pois esta, pode nos dar indicações de como se constituiu seu posicionamento político-cultural acerca do projeto comunitário em detrimento de outros.

Eu lembro que em 68 o exército entrou no Colégio e foi uma danação e assim, eu já tinha aqueles interesses anti-imperialistas, essas coisas, embora eu nunca tenha sido comunista, nunca tive essa linha de pensamento de que o comunismo iria, o partido dominante que ia conduzir as massas, dessas coisas. Eu sempre tive um pouco de uma coisa mais libertária; eu não me identifiquei com anarquismo porque eu não sei direito como é o anarquismo, mas também não me identifiquei com o comunismo e claro que não me identificava com o capitalismo. Então ficava um pouco fora daquelas coisas, mas, ao mesmo tempo, era óbvio que eu não concordava com o que estava acontecendo com a Ditadura Militar (Idem).

Nesse sentido, é pertinente ter em conta que a notoriedade do Colégio Central fora construída ao longo de sua história e pautava-se, para além da qualidade de ensino oferecida, na politização de suas atividades, principalmente na “destacada organização das entidades representativas”. Após os anos 1950, a imagem de “reduto da inquietação estudantil” se consolidou, preparando o terreno para os anos 1960. Segundo Sílvio César Oliveira Benevides:

No que diz respeito ao ME, ele somente se organiza no final do primeiro mandato do presidente Castelo Branco. Na Bahia, essa organização se dá a partir do movimento secundarista, que tinha no Colégio Central um importante ponto de referência da mobilização estudantil (BENEVIDES, 2009, p. 116).

E que:

Após o golpe militar de 1964 e o posterior fortalecimento da ditadura, essa característica do Central ficou ainda mais acentuada e o colégio ganhou a fama de um estabelecimento de ensino politizado e que politizava graças à pluralidade ideológica e social de seu corpo docente e discente... É nesse ambiente que o ME baiano pós-64 inicia seu processo de reorganização, cujo marco inicial é justamente a greve promovida em 1966 pelos estudantes do Central... (Idem, p. 118).

Estar no Colégio Central permitia a Aureo Caribé estar em contato com aquela movimentação, permitia-lhe entrar em contato de uma forma mais dinâmica com perspectivas políticas que ali circulavam e se desdobravam em ações de visibilidade pública. No entanto, ao que parece, esse

contato lhe deu a possibilidade de uma escolha mais coerente de posicionamento a partir de sua percepção cultural, inquietações e mesmo, política, que se encaminhou não para um acirramento no enfrentamento a ditadura militar no campo institucional, vinculado a uma entidade organizada, mas sim, na busca por caminhos alternativos de enfrentamento e negociação em relação àquela situação dada.

A arte, a busca por terapias alternativas de cura, o contato com vertentes filosóficas e ideológicas, vivência junto as intervenções políticas do Colégio Central, configura-se para a análise como indícios de que havia um reconhecimento por parte de Aureo Caribé da conjuntura política do país e que suas escolhas não estavam alienadas dessa dimensão, mas antes, o contrário.

De certa maneira, a narrativa de Caribé nos aproxima em retrospectiva daquele ambiente do final dos anos 1960, considerando a particularidade de se tratar de um cenário que agregava elementos que circulavam em diversos lugares, movidos pela efervescência cultural e política daquele momento histórico, mas que era vivenciado, neste caso, no Brasil, fora do eixo São Paulo–Rio de Janeiro.

Assim também ao apontar as correntes ideológicas que naquele momento se confrontavam (capitalismo, comunismo, anarquismo), de pronto Caribé nos deixa entrever uma das características de uma grande parcela da juventude de então: a rejeição daqueles modelos teóricos. Esse posicionamento para nós, não é frutífero: parte de uma constatação de que esses modelos não eram mais capazes de responder às inquietações políticas e culturais daquele segmento social, embora esteja claro seu posicionamento contrário à ditadura e ao capitalismo, que naquele momento como força motora das potências ocidentais, apresentava sua fase violenta e opressora sob a égide do imperialismo e em regimes autoritários.

Esse sentimento, de rejeição e insatisfação, por assim dizer, havia sido apontado por Theodor Roszak ao analisar a contracultura:

A contracultura não dá muito ouvidos às ideologias da Velha Esquerda, que apelam à metafísica do conflito de classes e que se baseiam fundamentalmente na reorganização institucional. O fascínio dos jovens por religiões exóticas e narcóticos constitui sintoma de sua procura de uma nova base que possa suportar um programa de reforma social radical (ROSZAK, 1972, p. 190).

Essa reforma social radical certamente compreendia aspectos da vida social muitas vezes ignoradas por essas ideologias e contemplava diversos caminhos como possíveis para uma reestruturação da sociedade, que passavam necessariamente pelo reconhecimento do indivíduo e de sua expressão. Nesse sentido, as novas linhas abertas pela psicologia (mesmo o uso de substâncias capazes de levar a níveis alterados de consciência), pela arte e pela espiritualidade estavam no horizonte desse segmento.

Os aspectos que identificamos na narrativa de Aureo Caribé acerca da dimensão política, da recusa a um certo modelo de militância e de seu entrecruzamento com outras dimensões do cotidiano similarmente podem ser percebidas na narrativa de Ivan Augusto Lisboa Ribeiro (Dhanvantari Swami), uma das lideranças religiosas do Movimento Hare Krishna no Brasil e personagem de primeira ordem na consolidação do projeto comunitário de *Nova Gokula* nos anos 1990.

Eu era um estudante universitário na época da ditadura e na época hippie. Eu sempre quis ser hippie, mas minha mãe nunca deixou (risos)! ... Aos 17 anos eu entrei na Universidade Federal e assim, participei do *diretório acadêmico* da universidade instantaneamente; me tornei macrobiótico porque estava na época, essa alimentação; fui fazer *yoga*, *hatha-yoga* e era representante da nossa faculdade na *UNE*, na *União Nacional dos Estudantes*, conhecia muitos outros grupos da UNE de diretórios acadêmicos de outras faculdades, participava do trabalho contra a Ditadura; mesmo não fui um ativista de lavagem cerebral, só política!! Mas eu tinha os princípios da política contra a Ditadura, cultivava isso e participava da maneira que eu podia, não era muito ativista, mas era de certa forma... E eu conheci o Movimento enquanto era universitário e eu me aproximei do Movimento para ajudar a conseguir casa, a conseguir palestras, por que era essa época que eu era do diretório acadêmico... (RIBEIRO, mar. 2018).

Ivan A. R. Ribeiro nasceu na cidade de Salvador em 13 de janeiro de 1953, graduando-se em Odontologia pela Universidade Federal da Bahia em 1974 e especializando-se em Cirurgia Bucodentofacial na Fundação Hospitalar do Distrito Federal. Assim como Aureo Caribé, Ivan Ribeiro remete a questões políticas que transpassavam o cotidiano com a lucidez de quem as vivenciou amiúde, em seus respectivos espaços de formação acadêmica, mas sobretudo, na vivência que se traduz em ações e escolhas socioculturais.

A narrativa de Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) indica uma atuação regular junto ao Diretório Acadêmico da faculdade que cursava e do Movimento Estudantil como um todo, assim como uma posição assumidamente contrária à Ditadura Militar. É bom lembrarmos que a Universidade Federal da Bahia teve um papel de relevo na resistência ao regime, atuando em várias frentes e agregando os diretórios de diversas faculdades da Universidade, inclusive, de Odontologia. A resistência, alinhada com o Movimento Estudantil de todo o Brasil, tendo em vista seus encontros e desencontros, foi marcada inicialmente pela pauta dos *excedentes de vaga*:

No caso da UFBA, essa demanda por vagas no ensino superior também esteve na pauta do ME... No que pese os esforços, os encaminhamentos não contemplaram o tempo e a dinâmica real da luta em curso, haja vista que, um dia depois da reunião entre as entidades estudantis, os excedentes de arquitetura – através do DA – começaram um acampamento em frente a Reitoria. Aliás, esta iniciativa seria alvo de críticas... As soluções negociadas com as diversas Congregações foram privilegiadas. Essa tática deu certo na maioria dos cursos/faculdades onde identificamos registros desta mobilização, quais sejam, Odontologia, Ciências Econômicas, Farmácia, Direito, Faculdade de Filosofia, Medicina e Arquitetura... (BRITO, 2009, pp. 91-92).

Antônio Maurício Freitas Brito (2009) nos dá, em certa medida, o termômetro da movimentação estudantil na UFBA que foi se intensificando gradativamente à medida do recrudescimento do regime. Foi nesse ambiente que tanto Ivan Ribeiro, como um pouco mais tarde, Aureo A. Caribé e Miklos Burger, fundadores de *Lothlorien*, graduaram-se, respectivamente, em Medicina e Psicologia.

Embora pareça desnecessária, essa digressão nos é pertinente para analisarmos mais detidamente acerca da politização das escolhas políticas desses atores sociais e repensarmos determinada categorização de atuação política sobre a juventude brasileira pós-1960 que se cristalizou, relegando o lugar de alienados ou “desbundados” a todos aqueles que não aderiram a militância política junto a grupos organizados e partidários.

Essa perspectiva está posta na colocação de Alfredo Sirkis (2008), quando observa que:

Na verdade, foi uma geração, como eu gosto de dizer, que se *trifurcou*, no Brasil. Uma parte dela, após o AI-5, quando a ditadura se transformou em ditadura total, foi para a luta armada, para a clandestinidade; outra parte resolveu ir fundo na questão da contracultura, procurando criar um universo à parte, em que fosse possível viver: foram as comunidades rurais, o uso de drogas, sobretudo das alucinógenas, como o LSD. As pessoas passaram a viver juntas em comunidade, pequenas famílias, tentando não ler jornais, sair daquela realidade, sair daquele *bode*, como se dizia na época. Foram as pessoas que se tornaram hippies. E houve um terceiro segmento daquela geração, que acabou rapidamente se integrando àquilo que o sistema oferecia. Porque ao mesmo tempo que vivíamos sob uma ditadura sanguinária, paradoxalmente, para a classe média intelectualizada, havia alternativas fantásticas de emprego (SIRKIS, 2008, p. 112).

Sirkis que atuou ativamente contra o regime militar e viveu o exílio político nos propõe uma certa distinção entre a geração pós-1964 a partir dos interesses e atuação social desses segmentos da juventude brasileira. Nesta, a resistência ao regime desloca-se para um espaço oposto aos segmentos que incorporaram os elementos da contracultura transformando-os em um estilo de vida ou modo de viver e daqueles que optaram em seguir a regra, servindo-se daquilo que o regime podia lhes oferecer. Essa visão é plausível, considerando a emergência da resistência ao regime e o voluntarismo altruísta daqueles que colocaram suas vidas e de seus familiares em risco para denunciar, derrubar o regime e assumir as consequências desse posicionamento. Esse modo de considerar os segmentos da juventude de então, de certa forma é aceita sem muitas delongas e recorrente na memória recente da história política do Brasil.

Entretanto, propomos ampliar essa perspectiva que aprisionou aqueles que buscaram alternativas de enfrentamento, não apenas ao regime, mas a maneira de perceber e ser em sociedade, do lugar do “desbunde”, que invariavelmente se confunde com uma postura alienada/alienante, do ponto de vista da atuação política.

Não estamos com isto negando o que se convencionou a chamar de “desbunde”; sua existência enquanto experiência social, embora tendamos a considerar que, o que se ouve, canta, come, fuma, dança, dispõe do corpo tem muito de político, mas não é essa nossa questão. Nossa questão é provocar um questionamento acerca das experiências comunitárias, em particular, de *Nova Gokula* e *Lothlorien*, não a partir de um estereótipo, mas a partir da prática social, no desenrolar e desenvolver de sua constituição e estratégias de intervenção sociocultural. Estamos propondo que esse lugar de “universo a parte” não foi sempre, um refúgio alienante, mas antes, uma forma de se reinventar, de oferecer alternativas comportamentais, éticos, sociais, de sociabilidades; de se colocar politicamente.

Podemos perceber as interfaces desse se posicionar politicamente, ainda que brevemente, nas narrativas apresentadas, nestas, há um posicionamento político alinhado à resistência ao regime e crítica ao sistema socioeconômico vigente, o capitalismo, por parte dos narradores. Esse posicionamento é claro e argumentativo, portanto, crítico; não alienado. Entretanto, os narradores sinalizaram a uma não identificação com a militância política naqueles moldes; um molde que parecia se encerrar em si mesmo, que não contemplava outros aspectos da vida, que para esses sujeitos se fazia necessário e premente.

Assim, compreendemos que a efervescência política abriu outras portas para esses sujeitos históricos, portas pelas quais seus interesses se cruzaram, se encostaram, dialogaram, direta ou indiretamente. É o caso da prática do *yoga*, da alimentação, da espiritualidade e do engajamento em projetos socioculturais que saciavam e respondiam melhor às inquietações, às demandas humanas e políticas e que desenharam cada um a seu modo, os caminhos e as formas de ser politicamente desses sujeitos. Essas experiências certamente ajudaram a moldar suas histórias, suas personalidades e as múltiplas referências identitárias desse grupo.

Aureo Caribé vai nos dando os contornos desse processo:

Então eu já tinha essa pegada, além disso, eu fazia artesanato pra viver na rua, né?! Eu fazia artesanato pra vender na rua pra ganhar meu dinheirinho e durante todo tempo que eu estive na Faculdade de Medicina, eu vivia de artesanato, então eu já tinha essa coisa, esses interesses, que são chamados, que naquela época eram chamados de alternativas, uma vida alternativa e tal e sempre estava com essa pegada, então assim, vir *praiqui*, foi apenas a continuação de um processo né?! (CARIBÉ, abr. 2017).

O processo nos quais os caminhos alternativos emergiram se deram como um posicionamento, como uma resposta, que em nossa compreensão indica, não se alienar, mas antes, se colocar politicamente de uma forma inaudita até aquele momento e que, no caso de Aureo Caribé, predispsse a um olhar político sobre a realidade social que incidiu em escolhas que compuseram, não apenas sua experiência em *Lothlorien*, mas na sua trajetória pulsante, na defesa do *Sistema Único de Saúde*

– SUS, nas *Práticas Integrativas e Complementares em Saúde*, no *Programa de Saúde da Família e do Parto Natural*, que esteve desde sempre em sua atuação profissional.

Nessa busca alternativa se incorporou a dedicação ao *Curso de Salud Natural*, na *Vila de Vida Natural Manuel Lezaeta Acharán*, no Chile nos anos 1980. Essa indicação não é aqui uma transcrição do Currículo Lattes, mas um rastro muito relevante dos contornos dos ideais e princípios que nortearam a construção de *Lothlorien* que em seu primeiro registro legal em 1987 como pessoa jurídica, já estava posto em sua identificação como *Lothlorien – Centro de Vida Natural*²⁰.

A medicina neo-hipocrática, muitas vezes referenciada como medicina natural foi a base de *Lothlorien*, mas, mais que uma proposta de prevenção e tratamento, seus princípios tangenciam uma proposta de vida que Manuel Lezaeta Acharán em sua obra *A Medicina Natural ao Alcance de Todos* (2003) elenca em:

1. Respirar ar puro.
2. Comer exclusivamente produtos naturais.
3. Ser sóbrio constantemente.
4. Beber unicamente água natural.
5. Ter limpeza em tudo.
6. Dominar as paixões, procurando uma maior castidade.
7. Não estar jamais ocioso.
8. Descansar e dormir somente o necessário.
9. Vestir-se de forma simples e confortável e
10. Cultivar todas as virtudes, procurando sempre estar alegre (ACHARÁN, 2003, p. 17).

Estes princípios em si, requerem que aqueles interessados em os exercer se disponham a uma atitude em relação ao seu próprio corpo, com o outro e com o meio ambiente, que afronta diametralmente o modelo e os ritmos que a sociedade capitalista alimenta. Compreendemos que estes princípios propõe um deslocamento de olhar e de perspectiva sobre a experiência humana e a forma de ser em sociedade.

A própria medicina natural ou neo-hipocrática, de certa maneira, realiza um deslocamento em sua concepção se a compararmos com a medicina alopática, pois trabalha na perspectiva de que,

O organismo humano é a configuração que responde aos estímulos provenientes do ambiente de forma totalizadora ou, dito de maneira mais moderna, sistêmica... Para os vitalistas, a energia vital tem papel essencial nisso. É ela que faz de nós mais que um amontoado de elementos e que faz com que nós tenhamos uma existência individual, maior em termos de sentido do que os elementos que nos constituem. Apenas como registro, esse conceito não tem nada de religioso (CARIBÉ, 2014, p. 69).

20 Ata de Assembleia de Fundação de Lothlorien – Centro de Vida Natural. Salvador: Cartório do 9º Ofício de Notas, 11 de julho de 1987.

O *vitalismo*, base da medicina natural e de outras práticas terapêuticas tradicionais, como a medicina chinesa e a medicina ayurvédica, por exemplo:

Partem do princípio de que há uma energia no mundo, de caráter antientrópico, que atua como fator de organização dos sistemas orgânicos. Tem recebido vários nomes: entre os hindus, *prana*; para Hipócrates era *fisis* ou natureza... Entre os demais gregos era frequente o termo *nous*; *força vital* foi o termo escolhido pela escola de Montpellier e por Hahnemann; atualmente, usa-se energia vital... Todos os sistemas antigos e modernos levam em consideração a existência desta energia (Idem, p. 68).

Portanto, estamos nos referindo a uma percepção de integralidade do ser, que se compõe conjuntamente com os demais indivíduos e com o meio ambiente e que para sua aplicabilidade supõe atitudes visando o “bem comum e preservação da diversidade humana e ambiental” (CARIBÉ, 2014, p. 61).

A busca por essa compreensão de si, das relações sociais e do viver pressupõem uma trajetória sabedora de que as escolhas individuais, a constituição de um sujeito histórico pode percorrer caminhos inusitados até coadunar em projetos coletivos, neste caso, comunitários e rurais, desencadeados por inquietações que trazem em si, entre outras coisas, a dimensão do político.

As marcas destes caminhos vão se tornando visíveis à medida que ouvimos as narrativas desses sujeitos e podemos com elas, dialogar e refletir historicamente.

Eu vim de uma família judaica, húngara, que havia sido perseguida durante a guerra e chega num país totalmente estranho, sem falar o idioma e a cultura totalmente diferente, um povo totalmente diferente! Eu sempre me senti um estrangeiro e tinha vários problemas de ordem psicológica, de adaptação, de querer ser aceito ... E num certo momento, eu me dei conta que eu precisava me afastar dos meus pais, eu precisava me afastar de São Paulo pra procurar a minha cura, o meu crescimento e tinha na época uma simpatia pela Bahia, tinha aquela onda de, o Caetano Veloso, o Gilberto Gil, polo cultural né, efervescente e que parecia assim, ser um local de qualidade de vida melhor do que São Paulo e que de fato era, tanto assim que eu me mudei e assim, com a minha esposa na época, a Sonia, e nós nos adaptamos perfeitamente e fizemos a vida ali (BURGER, set. 2019).

Miklos Burger nasceu em Budapeste, Hungria em 1954. Psicólogo formado pela Universidade Federal da Bahia, especializado em Psicologia Clínica foi um dos fundadores de *Lothlorien*. Depois de ter morado anos na cidade de São Paulo e ter cursado por dois anos o curso de Medicina da Universidade de São Paulo, o caminho profissional que parecia estar encaminhado de forma segura e satisfatória encobria ainda inquietações individuais que foram capazes de tirá-lo da zona de conforto social e conduzi-lo para experiências que extrapolavam o âmbito individual.

Não obstante, parece-nos significativo o reconhecimento de que a cidade de São Paulo não propiciava a qualidade de vida que ele desejava. Pela descrição socioeconômica que Miklos nos

apresenta, essa “qualidade de vida” não dizia respeito ao acesso aos bens de consumo, mas antes, aos aspectos mais sutis, como proximidade com a natureza, com maior disponibilidade no viver. Nesse sentido, a referência a Bahia é sintomática, pois coaduna com uma certa imagem da Bahia como um lugar de natureza exuberante, de tranquilidade e de bem viver. Ademais, nesse período, a Bahia era destino de muitos que queriam experimentar modos alternativos de convivência.

Apesar de conflituosos, os sentimentos, as inquietações que emergem das narrativas, trazem, assim como um frescor, um frescor próprio de quem se encontra em uma poltrona desconfortável e que ao olhar adiante, levanta-se e caminha. Há um desejo, ainda que não acabado, ainda que não formulado intelectualmente de mudança, quase que um sonho renunciado e juvenil, como o que vemos nas palavras de Ernest Bloch:

Este é o espírito do sonho para frente, este espírito repleto do ainda-não consciente como forma de consciência de algo que se aproxima. O que o sujeito fareja não é bafio de porão, mas o ar da manhã (BLOCH, 2005, p. 117).

Assim, lentamente vamos compondo essa colcha de retalho: as memórias de uma vivência individual que vislumbra o coletivo, ressoando através de palavras, ideias, sentimentos que vão traduzindo e dando significados às experiências comunitárias de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*.

As narrativas apresentadas até aqui, trazem alguns elementos subjacentes que podem ser significativos para nossa análise e reflexão: um posicionamento crítico ao modelo de vida nas grandes cidades, um olhar para o rural e uma vida simples como perspectiva de uma atitude mais integrada, equilibrada ecologicamente e socialmente. Entretanto, há nas trajetórias desses atores sociais, um processo subjetivo de autoconhecimento que amplia nossa discussão dando conta de aspectos que constituem a formação do indivíduo, como a espiritualidade.

[...] eu estudava em uma universidade técnica, mas confuso. Eu buscava conhecimento né?! Tem quatro tipos de pessoas que se aproximam de uma comunidade espiritualista como a nossa, isso é descrito por Krishna na Gita: um é o aflito, outro é o curioso, outro por necessidade, por dificuldades materiais, dificuldade econômica e outro em busca de conhecimento mesmo, sabedoria. Eu acho que eu, revendo assim, voltando no túnel do tempo, do meu passado, eu acho que eu estava aflito, assim, frustrado com o sistema material e também em busca de conhecimento. Foi uma mescla (COSTA, jun. 2019).

Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) nasceu em Sete Lagoas (MG) em 21 de abril de 1965. Estudou na Universidade Técnica de Contagem (MG) e há quase 30 anos se dedica ao estudo e prática de *bhakti-yoga*. Especializado na execução de cerimônias védicas chamadas de *samskāras*, é o coordenador do *Projeto de Soltura de Animais Silvestres* em *Nova Gokula*, onde também reside.

Relevante considerar que, ao buscar compreender sua própria trajetória, Robson Luis (Rāma Putra Dāsa) recorre à *Bhagavad-gītā*, escritura sagrada basilar da tradição *vaiṣṇava*, provavelmente a escritura mais difundida e minuciosamente estudada pelos devotos e simpatizantes do Movimento Hare Krishna. Isto pode indicar que esta escritura não apenas contempla o aspecto cosmológico, mas apresenta um arcabouço filosófico que permite ao leitor desta transitar por entre várias temáticas e quiçá, tê-la como um instrumento de compreensão da vida e do mundo.

O conhecimento desta literatura sagrada, de certa forma, forneceu instrumentos de compreensão pelos quais Robson Luis conseguiu identificar e refletir sobre sua própria trajetória e sua atuação junto ao Movimento Hare Krishna e à Fazenda *Nova Gokula*: respostas às questões persistentes, que foram encontradas depois de muitos encontros e desencontros no processo de mudanças no estilo de vida e na busca pelo autoconhecimento.

Eu me lembro que eu nessa busca, eu gostava, eu adorava um professor meu da escola de química e física, a forma como ele passava e ele tentava responder as perguntas que todo mundo fazia, qual a origem do universo?... Eu lembro a aula que ele deu falando da origem do universo, a teoria do Big Bang, aquela coisa toda; eu repeti, reuni meus amigos e contei da aula pra eles, muito empolgado, mas depois eu fiquei frustrado: *será que é isso mesmo, sabe?! (risos)* Se a vida vem da matéria, não existe uma causa suprema? Então, por que eu tô aqui então? O que que vale a pena?... Eu ouvia muito aquelas músicas, eu também sou um remanescente da década de 60, então ouvia muito Belchior, Elis Regina, toda aquela turma da Tropicália, aí tinha uma música do Belchior que eu gostava muito, que ele fala, que a Elis Regina gravou: *Que apesar de termos feito tudo, tudo o que fizemos, ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais*. Então a gente fica reproduzindo o que o outro fez, mas será que o que o outro fez é relevante mesmo? Eu não via tanta relevância assim, entendeu?! (Idem).

As inquietações de Rāma Putra Dāsa, nome espiritual de Robson Luis, extrapolam a inconformidade das questões sociopolíticas e de estilo de vida. Elas assumem um caráter existencial, de significado e sentido mesmo da vida. Está posta uma intuição, ainda não suficientemente elaborada em prerrogativa, de que algo estava errado na forma de ser e viver neste mundo, que não dizia tão somente à organização da sociedade como tal e seus desdobramentos; dizia respeito ao sentido da vida ou ao que dá sentido a ela. Neste caso, fica evidente que, o que era apresentado a Rāma Putra como padrão de vida e de sucesso não fazia sentido e não era relevante o suficiente para justificar os esforços despendidos para este fim, nem a própria existência humana, tampouco a natureza material.

Robson Luis experienciou, por assim dizer, os principais elementos da contracultura ou, particularmente, do Movimento Alternativo no Brasil: saiu de casa com apenas uma mochila e um sonho, viajou o país de carona, viveu de artesanato, viveu em comunidade hippie, consumiu substâncias alteradoras do nível de consciência. Entretanto, essa viagem não estaria completa sem o encontro com a espiritualidade, com o misticismo oriental ao conhecer o Movimento Hare Krishna e decidir se dedicar à *bhakti-yoga*.

As narrativas estão paulatinamente nos apontando que as inquietações iniciais desses atores sociais, de natureza subjetiva, não ficaram enclausuradas na dimensão individual, mas que tomaram corpo na realidade sociocultural experienciada por eles: foram traduzidas através de atitudes práticas, inclusive, na criação das comunidades.

Cremos que uma experiência comunitária na contemporaneidade exige, de certa maneira, um reconstruir-se como indivíduo, no sentido de que várias características do viver comunitário se apagaram, à medida que as roupas da sociedade ocidental, ancoradas no modelo burguês-capitalista (portanto, centrado na racionalidade, individualidade, supremacia humana, branca e masculina, nas religiosidades monoteístas, principalmente de origem judaico-cristã), colaram aos corpos dos indivíduos.

Então, reconstruir-se, ou se colocar como protagonista de uma experiência comunitária, parece provocar um movimento dinâmico de reflexão e atitude direta, que inclui acessar uma ideia, às vezes difusa, mas já existente, de um viver rural, talvez, a alusão mais o plausível do que seria viver em consonância com a natureza, para um sujeito filho da urbanidade. A ressignificação desta ideia a partir do presente e sua projeção como ideal, pode ser de natureza política, cultural e mesmo, espiritual e pode se dar por vários caminhos, como o que aconteceu com Elsangela Martins.

Elsangela Martins, nascida em Centenário do Sul (PR), mas crescida em Londrina, em 1992 era estudante no Rio de Janeiro, onde no mesmo ano conheceu o Movimento Hare Krishna e se tornou devota. Atriz e circense, também atuava em produção de eventos. Foi na *ECO-92*, enquanto trabalhava na *Conferência Mundial dos Povos Indígenas* que:

Foi nesse lugar que eu conheci uma pessoa que era devota de Krishna, chamado Alisha, um artista... Professor da Universidade do Amapá e começamos a conversar, filosofia... E ele foi o instrumento que Krishna usou para me aproximar da consciência de Krishna. Eu digo sempre que Deus usa as ferramentas perfeitas pra fazer com que nosso coração seja tocado, porque eu sempre fui extremamente arrogante, orgulhosa, se alguém dissesse que eu tinha que fazer alguma coisa, eu jamais faria, mas essa pessoa... Eu já estava na onda de querer ser vegetariana há algum tempo... Então ele falou: vamos almoçar aqui! E aí nesse lugar, havia, você pedia o que você queria comer e eu falei que queria uma salada completa com frango e esse amigo disse: eu só quero salada e arroz. Eu falei: Você não vai comer carne? Ele disse: eu sou vegetariano, mas não me pergunte por quê. Eu falei: tá bom... Aí no outro dia aconteceu a mesma coisa. Aí eu falei: eu só quero comer arroz integral com salada. Aí ele olhou pra mim e perguntou: Você não vai comer carne hoje? Eu falei: A partir de hoje eu vou ser vegetariana e não me pergunte por quê. E foi assim mesmo... Um dia ele falou: você já leu um livro chamado *Vida Vem da Vida*? Eu falei: não... Por coincidência, no outro dia eu vi o livro em cima de uma banca assim e foi amor à primeira lida assim, eu falei: Uau! Tudo o que eu pensava, mas não sabia que alguém tinha falado... (MARTINS, jun. 2019).

Ekamurti Devī Dāsī, nome espiritual de Elsangela Martins, moradora da *Fazenda Nova Gokula* há quase trinta anos, ao narrar suas impressões sobre os primeiros contatos com o Movimento Hare Krishna, nos deixa rastros dos elementos que fizeram com que ela se identificasse com essa

filosofia, quase à primeira vista. A própria argumentação em torno das razões do encontro com o devoto que lhe apresentou o Movimento traz subjacente a negação da ideia de coincidência, há um reconhecimento de pronto, de que o encontro se tratava de um propósito, de um plano divino; há portanto, uma predisposição em acreditar que há uma inteligência ou personalidade superior que cria, mantém e destrói essa criação material e um sentimento de ser escolhido por essa entidade, Krishna, um dos nomes de Deus na tradição *vaiṣṇava*.

Ao analisar o processo de conversão pelo qual passam os devotos de Krishna, Silas Guerriero (1989) salienta que a atração por uma iniciação pessoal está comumente atrelada a esse sentido de ser o devoto um “escolhido”, “eleito”. Esta característica, entretanto, não se explica somente por uma insatisfação com as religiões tradicionalmente aceitas no ocidente, mas diz respeito também ao processo individual de “renovação”, para nós, processo de autoconhecimento (GUERRIERO, 1989, p. 129). Nesse sentido, as narrativas são peças fundamentais para compreendermos esses processos que se desdobraram em ações coletivas, comunitárias.

Por isso, interessante notar o desenrolar da narrativa e perceber que o devoto Alisha não realiza uma pregação de imediato, mas quase que como uma provocação, induz Elsangela Martins a uma inquietação acerca do porquê de não “comer carne” e que essa postura foi tão significativa, que vem à tona na narrativa.

A pregação nas ruas é uma característica do Movimento Hare Krishna em todo o mundo. É recorrente as referências aos devotos cantando, dançando e distribuindo livros e incensos nas ruas, em aeroportos, em parques com suas roupas açafroadas e seus instrumentos musicais de origem oriental. No entanto, não se assemelha a de muitos grupos cristãos, sobretudo, neopentecostais que comumente vemos nas ruas das grandes cidades brasileiras, porque não se trata de uma pregação retórica, discursiva e aleatória para quem quiser ouvir, antes, se configurando em uma abordagem individual que, através de um objeto, normalmente um livro, se estabelece um diálogo.

No caso de Ekamurti, Alisha só apresenta o livro dias depois do primeiro contato, quando já haviam estabelecido uma relação de amizade. O livro de certa forma, também parece como uma provocação, considerando as circunstâncias nas quais eles se conheceram, quando os olhos do mundo se voltaram para a questão ambiental, concentrados na *Eco-92*²¹.

21 A *Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento* ou *Eco-92*, como ficou conhecida, ocorreu na cidade do Rio de Janeiro entre os dias 3 e 14 de junho daquele ano, reunindo chefes de estados de vários países, representantes da sociedade civil organizada e de povos indígenas. A *Agenda 21* foi um dos importantes documentos que saíram deste encontro; neste acordo, 179 países comprometiam-se com metas para reduzir o impacto ambiental e proporcionar estratégias que visassem o desenvolvimento sustentável. Paralelamente, a sociedade civil organizada, representada por várias ONGs realizaram o Fórum Global aprovando a *Declaração do Rio* ou *Carta da Terra*, documento importante na responsabilização a despeito da questão ambiental e que se desdobrou em outros importantes eventos sobre

O livro *A Vida vem da Vida* (1981), citado por Elsangela Martins, é uma obra composta por várias conversas entre A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, fundador do Movimento Hare Krishna no Ocidente, e seus discípulos, em especial, o diálogo com seu discípulo Thoudam D. Singh, PhD em Química Orgânica. Essas conversas foram gravadas durante caminhadas matinais em Los Angeles (EUA), durante o ano de 1973 e posteriormente editadas para a publicação do livro.

O eixo central das discussões concentra-se na criação da manifestação material, da Terra e das variedades de seres vivos; nelas, Prabhupāda defende veementemente (baseando-se na literatura védica e na experiência), que a vida só pode vir da vida, portanto, de uma personalidade, em última instância, de Deus, Krishna, não da matéria como defendem os cientistas pautados na Teoria da Grande Explosão (Big Bang), apoiada, sobretudo, nas pesquisas do físico Albert Einstein (1879-1955) e dos astrônomos Edwin Hubble (1889-1953) e Milton Humason (1891-1972).

A alimentação vegetariana, a conjuntura global que se presenciava ali na Eco-92 e as questões filosóficas tanto de cunho espiritual quanto subjacentemente ecológicas levaram Ekamurti ao Templo Hare Krishna no Rio de Janeiro, desencadeando um processo de busca por um modelo de vida mais coerente com as suas posições espirituais, sociais e culturais. Esse objetivo se realiza quando com sua família recém-constituída decide viver em *Nova Gokula* e começa a percorrer e vivenciar na prática cotidiana a vida comunitária, tendo como base a *bhakti-yoga*.

Não devemos perder de vista de que há um componente juvenil nesta atitude. Esse componente juvenil transcorre, do mesmo modo, as narrativas anteriormente apresentadas. Não se trata apenas de um aspecto etário, embora o seja também, mas se traduz como um impulso, uma postura, no sentido mais sutil como o dado por Ernest Bloch em *o Princípio da Esperança* (2005):

Toda força nova necessariamente tem em si esse novo, move-se em direção a ele. Seus lugares privilegiados são a juventude, as épocas prestes a dar uma guinada, a produção criativa. Uma pessoa jovem que sente que há algo dentro de si, sabe o que isso significa: o alvorecer, o esperado, a voz do amanhã. Ela se sente com vocação para algo que se agita por dentro, que se move no seu próprio frescor e ultrapassa o que até aquele momento veio a ser o mundo do adulto. A boa juventude acredita que tem asas e que tudo o que é direito aguarda a sua chegada ruidosa... (BLOCH, 2005, p. 117).

Bloch nos ajuda a refletir que esse impulso vai ganhando forma através dos interesses que esses atores sociais almejam concretizar: a vida simples, a proximidade com a natureza, a vida comunitária, a alimentação vegetariana, o ensinamento pelo exemplo, a alteridade, o ambientalismo, a busca por autoconhecimento, a espiritualidade. Esses, nos parecem ser interesses, elementos

o tema de abrangência global. Ver: CAMARGO, Aspásia, COPOBIANCO, João Paulo R e OLIVEIRA, José Antônio Puppim de (Orgs.). *Meio Ambiente Brasil – avanços e obstáculos pós-Rio-92*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

importantes que compõem a formação cultural dos jovens que se dedicaram ao sonho comunitário nos anos 1970 e 1980 no Brasil.

Esses elementos, presentes em outras correntes religiosas, filosóficas, culturais e mesmo em algumas correntes teórico-ideológicas, circularam no Brasil através de diversos mecanismos, que vão desde a produção literária, os meios de comunicação de massa e a produção cultural, como também o contato pessoal, as rodas de conversas das feiras hippies espalhadas pelas cidades brasileiras e os encontros casuais com os viajantes, os alternativos que corriam Brasil afora em busca de novas paragens.

Esses atores sociais que decidiram se dedicar a vida comunitária como uma opção humana, sociocultural e política, de certa forma, incorporaram elementos que afrontavam a sociedade de consumo pois, em sua prática cotidiana, quase anônima, denunciavam a emergência dos desvios éticos do ponto de vista das relações humanas e das doenças sociais que se tornaram crônicas com o desenvolvimento e hegemonia do capitalismo: individualismo exacerbado, exploração predatória dos recursos naturais; exploração ostensiva do homem pelo homem, degeneração dos princípios religiosos, ou se preferirem, espiritualistas.

Estes elementos se inserem, irremediavelmente, na pluralidade da contracultura com roupagens diversas e influenciaram os jovens brasileiros nas décadas de 1970 e 1980 que beberam nas águas desse universo cultural para definir seus próprios caminhos, favorecidos por essa circulação assimétrica de signos, símbolos, musicalidades e ideologias. É neles que pretendemos centrar nossa atenção a seguir.

Capítulo II – “Rastros contraculturais”: o tempo, o rural e a espiritualidade

Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Entro num acordo contigo
Tempo, tempo, tempo, tempo...
Por seres tão inventivo
E pareceres contínuo
Tempo, tempo, tempo, tempo
És um dos deuses mais lindos
Tempo, tempo, tempo, tempo...
Peço-te o prazer legítimo
E o movimento preciso
Tempo, tempo, tempo, tempo
Quando o tempo for propício
Tempo, tempo, tempo, tempo...

(Caetano Veloso, 1974)

Diante das complexidades do fazer histórico e da pergunta acerca da relevância para a reflexão histórica do tema desta pesquisa, me guardo o direito de cercar-me daqueles que perceberam a importância de reconhecermos a pertinência dos embates do homem comum em sua sobrevivência, nas estratégias de se reconhecer e de ser reconhecido como indivíduo protagonista de sua própria história e da feitura de suas trajetórias nas miudezas do cotidiano.

Este capítulo, assim como os demais, está pontilhado de narrativas que nos permitem apreender outros sentidos e significados destas experiências sociais. Por esse motivo, interessa-nos realizar que:

As histórias de vida e os relatos pessoais dependem do tempo, pelo simples fato de sofrerem acréscimos e subtrações em cada dia de vida do narrador... Portanto, uma história de vida é algo vivo. Sempre é um trabalho de evolução, nos quais os narradores examinam uma imagem de seu próprio passado enquanto caminham (PORTELLI, 2004, p. 297).

A transitoriedade do tempo e as implicações desta nas narrativas orais apontadas por Alessandro Portelli, paradoxalmente, podem incidir numa reflexão que considere a subjetividade intrínseca à construção da narrativa, ponto fundamental para a compreensão da ação do indivíduo sobre o tecido social, desvelando aspectos da trama histórica que numa abordagem da história vista de cima ou dos grandes temas, passariam despercebidos. Portanto, como abordamos e refletimos sobre o tema aqui proposto, está impregnado da concepção de tempo que nos norteia:

A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável de ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha... A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras” (BENJAMIN, 1994, p. 229).

A referência a Walter Benjamin (1892–1940) não se trata apenas de uma referência teórica por respaldar nossa concepção de tempo, mas, por indiretamente, encontrar eco nas experiências dos narradores que aqui se colocam; a percepção de sociedade, progresso e de tempo destes, traz implicitamente esta crítica a que se refere Benjamin e é a partir dela que iniciaremos nossa reflexão.

2.1 O tempo...

Estar na vida, estar em movimento contínuo exige uma relação nem sempre amistosa com o tempo. O tempo, esse pulsar pelo qual a experiência humana se dá construindo histórias, a História, se impõe imponente fazendo com que “tudo o que é sólido desmanche(a) no ar”, fazendo do nosso

próprio corpo seu espelho. Benjamin nos chama a atenção para o “tempo saturado de agoras, não linear”, muitas vezes marcado na(s) memória(s) pela descontinuidade.

Tanto na escrita da história, como na experiência cotidiana, a relação com o tempo é premente e distende desta nossa disposição de fazer, ser e estar com o outro; estar em sociedade. Assim, vamos encontrando nas narrativas, nas palavras ditas aqui e ali o que podemos refletir sobre as experiências de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento e Nova Gokula*.

Aí eu conheci o meu marido, ex-marido, pai dos meus filhos e a gente estava insatisfeito com essa vida de São Paulo, essa coisa toda, aí a gente *pá!!* Fez um corte! Olha, a gente vai procurar um emprego em outro lugar! No Canadá, nos Estados Unidos, onde for. Vamos mudar, vamos sair daqui mudar a vida!... Era isso, coisa de cidade e de você ficar uma hora, uma hora e meia pra ir do escritório pra casa e aquela rotina de escritório... Acho que começou a vir uma coisa de que, era mais do que isso. Eu tinha a fé católica, então tinha uma coisa que, eu não tinha muito, nenhuma coisa expressiva mesmo dentro desse lado espiritual, era aquela vida bem de vai pro trabalho, volta, pegar ônibus... A gente morava longe, eu principalmente, então estava cansada daquela vida, não era isso que eu queria, eu não sabia bem o que era, mas... E aí, por sorte, esse namorado na época, era uma pessoa legal e que nós juntos, falamos: vamos quebrar isso! (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Sonia Maria Christophe, paulistana, nascida em 1948, profissional bilíngue, foi uma das fundadoras de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, juntamente com seu marido na época, Miklos Burger, compôs o núcleo central dos fundadores com o também casal no período, Aureo Augusto Caribé e Maria Cecília Pietro Cox. Desse núcleo inicial que participou inclusive da compra da propriedade que se tornaria *Lothlorien*, Sonia é a única que permaneceu como moradora. Nesses quase quarenta anos, Sonia vivenciou todas as fases e transformações pelas quais passou *Lothlorien* e vê hoje seus netos brincarem por entre as árvores que um dia, com seus companheiros de comunidade ajudou a plantar.

Ao lermos a narrativa de Sonia sem fazer grande esforço, podemos até ouvir os sons dissonantes da metrópole: o ir e vir de carros, pessoas, aviões, buzinas, ambulantes, sirenes; os sons incessantes que cortam o cotidiano de milhares de pessoas. Podemos ver os pontos de ônibus lotados na ida e no retorno do trabalho; o empurra-empurra nos transportes coletivos na luta por um assento que assegure algum tempo de descanso; as horas sem fim nos congestionamentos, enlatados humanos no aperto sufocante dos meios de transportes. E assim caminha a humanidade entre o avanço veloz da tecnologia e a lentidão cerceada do acesso aos benefícios desta (pelo menos para a maior parte da população).

Não foi possível evitar o paralelo entre a descrição dessa dimensão importante da vida dos trabalhadores nos anos 1980 realizado pela narradora e a exacerbação desta dimensão atualmente. As pesquisas apontam que os paulistanos, por exemplo, gastam em média três horas diárias com o deslocamento para sua atividade principal, quer dizer, para o trabalho, sem contar as atividades

(consideradas) secundárias como formação, cultura, entre outros (IBOPE, 2018). A forma como dispomos do tempo nesse modelo de sociedade, parece-nos um nexos importante, uma problemática que se coloca e que para alguns se codifica num questionamento acerca do tipo de vida a que esse modelo de sociedade nos aprisiona.

A insatisfação com esse cotidiano é patente na narrativa de Sonia. O tempo despendido no ir e vir, do trabalho e para o trabalho, ocupa maior parte da vida das pessoas e o que conseguimos elaborar como uma questão é: qual a relevância real para a realização humana, individual e social deste esforço? Ao que parece, para Sonia e Miklos, essa realização estava comprometida a ponto de decidirem romper com esse cotidiano e buscar outras possibilidades de realização.

O tempo produtivo que se estruturou a partir das necessidades da indústria e ganhou novas características ao longo dos processos de desenvolvimento e mutações do capitalismo industrial, paradoxalmente escasseou o tempo, o próprio tempo virou uma mercadoria a ser conquistada e comprada: o tempo do descanso, o tempo do lazer, o tempo do amor, o tempo da espiritualidade e assim por diante. Essa situação dá ao tempo, a partir da modernidade, um tempo absolutamente segmentado, a que Guy Debord em *A Sociedade do Espetáculo* (1997) chama de *tempo pseudocíclico* que:

É o do consumo da sobrevivência econômica moderna, a sobrevivência ampliada. Nele o vivido cotidiano fica privado de decisão e submetido, já não à ordem natural, mas à pseudonatureza desenvolvida no trabalho alienado... O tempo pseudocíclico é um tempo que *foi transformado pela indústria*. O tempo que tem sua base na produção das mercadorias é ele próprio uma mercadoria consumível... (DEBORD, 1997, p. 104).

Parece-nos contundente que os elementos que compõe nosso modelo de sociedade vão paulatinamente emergindo nas narrativas e documentos, e nestes o ressignificar do tempo é patente. Cecilia Pietro Cox, ressalta outro significado acerca do tempo:

[...] sem saber nada, a gente ia, também com pouco dinheiro, todos começando profissionalmente, eram todos mais ou menos ligados à área da saúde, psicólogo etc. etc., e não tínhamos muito dinheiro, tínhamos muitos filhos! Era impossível ter muito dinheiro nessa época! E a gente apreciava muito ficar com a família, então, nenhum dos dois trabalhavam dois turnos, só trabalhávamos um turno; a gente dava o sangue nesse turno e o outro turno era da família! Isso, pra ficar junto! (PIETRO, abr. 2019).

Há, nas entrelinhas dessa narrativa, uma inversão de prioridades na experiência social que dá na relação que se estabelece com o tempo e através do tempo: o trabalho, portanto, o tempo produtivo é o meio e não o fim desta experiência; a ele é atribuído valor, tanto de sobrevivência como de atuação

social, mas a prioridade é o tempo da convivência desprendida do caráter monetário e útil que dele também advém; a pequena comunidade, a família, é o tempo de ficar junto!

Interessante notar que as dificuldades e os desafios econômicos estão postos claramente, mas permeando a lógica da reflexão de Cecilia, do período imediatamente anterior a formação de *Lothlorien*, já estão presentes os indícios dos elementos, prioridades, daqueles que se juntariam para formar *Lothlorien*.

À percepção de tempo vai lentamente avizinhandose uma ideia de espaço. Os contornos dessa ideia de espaço, que extrapola o sentido puramente físico, pois repleto de significados e afetos, torna-se paulatinamente um lugar, o lugar da realização, de colocar na experiência os pressupostos até ali, apenas idealizados, sonhados.

O tempo e o espaço/lugar como que indissociável se coloca nos projetos de *Nova Gokula* e *Lothlorien*. Aureo Augusto Caribé, no artigo anteriormente mencionado, *Vivências de Um Fim De Mundo* (s/d) menciona outros aspectos desse lugar para se viver e sutilmente, a relação com o tempo:

Mas, por que estou aqui? Será que é por causa desta felicidade indefinida que dá na hora de regar a horta? Fazer as leiras não é trabalho fácil... “botei os bofes p’ra fora” ..., mas é gostosa a sensação de ver a leira pronta. Será que vim pela alegria de sentir aquela rara sensação de deixar cair a semente e confiar que não há mais nada a fazer? (CARIBÉ, *Vivências*, Nº 2, s/d p. 11).

Torna-se evidente o outro lugar para se viver que, aparece em um primeiro plano como o interior, uma pequena cidade, diante da afirmação “intimidade com a terra” que sugere um pouco mais que isso: lidar com a terra e experienciar os tempos da natureza remete ao rural.

Assim como na referência feita por Cecilia Pietro, o tempo despendido nas atividades descritas aparece dotado de valores outros, como prazer, alegria, satisfação, quietude, diametralmente oposto ao tempo produtivo do capitalismo, resumido perversamente na máxima: *tempo é dinheiro!* Aos poucos vai se tornando mais claro que o dispor do tempo de forma relevante para esses atores sociais prescinde um espaço outro, não urbano, fora da metrópole.

Obviamente que, ao fazer estas observações, não estamos a desqualificar as relações sociais e afetivas que se dão no espaço urbano e na dinâmica do trabalho produtivo, mas antes, que para estes sujeitos, o desacelerar do tempo mediante a diminuição de atividades, das distâncias, da criação incessante de novas necessidades, da exposição aos estímulos midiáticos, características marcantes dos centros urbanos, poderia favorecer um voltar-se para si, para a vida comunitária, para outras perspectivas de vida social e espiritual.

Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa), nascido em Santa Cruz do Rio Pardo no Estado de São Paulo em 1º de junho de 1953, doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora,

um dos percussores do Movimento Hare Krishna no Brasil e um dos fundadores da *Fazenda Nova Gokula*, compartilha um dos aspectos mais relevantes para este olhar voltado ao rural, tendo como horizonte o desenvolvimento de uma prática espiritual:

Opulência é viver na natureza, a verdadeira opulência é grão, cereais... Ele criticava muito a sociedade. Tem um livrinho chamado *Vida Simples, Pensamento Elevado*... Lá tem toda a filosofia de Śrīla Prabhupāda sobre a questão de comunidades rurais: ele critica a industrialização; as pessoas vivem uma vida complicada, as pessoas têm que ter uma vida simples, para ter mais tempo para se dedicar à vida espiritual e a vida na sociedade, na cidade complica, as pessoas não têm tempo para vida espiritual. (VALERA, jun. 2018).

Novamente o tempo aparece como sujeito dotado de valores e significados, no sentido de que obviamente a ação do ser humano, suas escolhas e experiências se dão através dele. Na sociedade contemporânea, a mítica ausência de tempo é recorrente; estamos sempre a correr atrás do tempo, sobrecarregados com a sensação de que não temos tempo para nada, de que o tempo passa cada vez mais rápido, de que não vai dar tempo para cumprir nossos compromissos e as responsabilidades.

Contrariando as expectativas, os avanços tecnológicos e mesmo o arsenal de máquinas, eletrônicos, novas mídias e até os aparelhos domésticos, sonho de consumo de muitas mulheres para aliviar a dupla, tripla e às vezes, quádrupla jornada de trabalho, não foram o suficiente para aplacar a furiosa rapidez do tempo.

Talvez essas expectativas sejam uma cilada produzida através de um emaranhado de ideias que envolvem produção, trabalho e consumo, nas quais, a mensagem assimilada de ganho de tempo livre tenha em sua origem, do ponto de vista do sistema produtivo, liberar tempo para novos afazeres ou para acentuar o ritmo de trabalho.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, responsável pelo desenvolvimento do Movimento Hare Krishna no ocidente, na obra citada por Lúcio Valera, *Vida Simples, Pensamento Elevado* (1991), enfatiza os fatores que degradam a condição humana nesta sociedade e os afastam de uma civilização ideal:

A energia produtiva do trabalhador é mal-usada quando ele é ocupado em empreendimentos industriais... A produção de máquinas operatrizes e ferramentas aumentam o modo de vida artificial de uma classe de proprietários interessados em manter milhares de homens à míngua e na inquietação. Esse não deve ser o padrão da civilização (PRAPHUPĀDA, 1991, p. 5).

Se não temos tempo suficiente para cumprir, sequer, os compromissos do tempo produtivo, do tempo útil do trabalho, que dirá do ócio, das sociabilidades vivenciadas no fazer comunitário, da espiritualidade? Por isso, em um plano mais subjetivo e sutil, Prabhupāda construiu uma argumentação que influenciou e motivou os devotos do Movimento Hare Krishna a organizarem comunidades rurais em várias partes do mundo, como vemos a seguir:

Na cidade, as pessoas naturalmente caem no modo da paixão: constante ansiedade devido à luxúria e esforços desnecessários. Na cidade estamos cercados por toda classe de objetos artificiais para agitar nossa mente e sentidos. E, naturalmente, ao conseguirmos estas facilidades, ficamos luxuriosos. Entramos no modo da paixão e ficamos cheios de ansiedade (Idem, p. 14).

Então, nos parece sintomático que, ao identificar a complexidade da vida urbana, Lucio Valera retome as premissas defendidas por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda sobre as condições ideais para o desenvolvimento humano e espiritual na contemporaneidade. O ambiente rural pode propiciar condições mais adequadas para a prática espiritual porque os ritmos do tempo são engendrados pelas condições mesmas da natureza; as atividades requerem um certo nível de contemplação e silêncios, de contato direto com os fluxos climáticos e intempéries do trabalho. Assim, Prabhupāda continua descrevendo as vantagens de se viver no ambiente rural, com simplicidade:

Há menos doença. Tudo é menos estressante. No campo as dores cruciantes desse mundo material são atenuadas. Desse modo você pode organizar sua vida visando a um benefício verdadeiro. Benefício espiritual... E se há um templo em sua casa ou perto dela, você tem uma vida muito feliz. Você trabalha só um pouco – apenas para sua manutenção... E durante o tempo restante, você desenvolve sua riqueza cultural. Você ocupa todos os seus talentos e energias para compreender Deus, consciência de Krishna. Esta é a vida ideal! (Idem, ibidem, p. 14).

Teoricamente, nessas condições, longe dos estímulos incessantes da sociedade de consumo, do acelerado ritmo de trabalho, alimentado pelo espírito competitivo que assevera o individualismo utilitário, o indivíduo teria condições, não apenas do cultivo de uma prática espiritual, mas também de trazer para o cotidiano os pressupostos de uma vida pautada por laços comunitários. Há, implícito nesta projeção, um sentimento de autonomia, de capacidade de controle e escolha do indivíduo sobre o tempo, sobre sua própria vida: a capacidade de definir prioridades e de se dedicar a elas.

Não pretendemos, no entanto, criar uma idealização do campo. Se nos atermos apenas à experiência brasileira, facilmente poderemos identificar o campo, o ambiente rural, como um dos espaços centrais de conflitos sociais, de luta pela sobrevivência que, incansavelmente, os setores populares da sociedade brasileira, enfrentaram e enfrentam cotidianamente, violências, violação de direitos e criminalização de suas demandas e reivindicações.

Pretendemos, tão somente, investigar como esses jovens pensaram naquele período, o rural, como espaço privilegiado para a experiência comunitária seguindo uma proposta alternativa de organização social em torno de um ideal, fosse este ideal religioso ou não. Realizar a experiência

comunitária passava, no caso de *Lothlorien* e *Nova Gokula* por uma inversão acerca do tempo, no qual a comunidade aparecia como uma alternativa ao modelo social de então e não um rompimento.

Rastreando e analisando o Movimento alternativo no Brasil dos anos 1980, Cesar Augusto Carvalho (2008) identifica as linhas que costuraram os elementos contraculturais dos anos 1960, desenhado principalmente pelo movimento hippie e os jovens brasileiros dos anos 1980. Segundo o autor, “eram jovens que saíam das cidades, iam para algumas regiões afastadas dos grandes centros e lá montavam o que eles chamavam de comunidades alternativas” (CARVALHO, 2008, p. 13).

Entretanto, Cesar Augusto avança na discussão definindo as características desse movimento no Brasil e suas particularidades:

Assemelhados aos *hippies* dos anos 60, os jovens alternativos apresentavam, no entanto, uma característica diferenciadora que denunciava uma radical mudança na postura comportamental: no lugar de contestar o sistema, abandoná-lo ou viver à sua margem, sua prática consistia em *negociar alternativas* (CARVALHO, 2008, p. 19).

E:

Quando o movimento alternativo se organizou, em 1978, com base na experiência comunitária na Serra da Bocaina, no estado de Minas Gerais, o foco eram as comunidades, presentes até mesmo no principal evento que reunia os diferentes integrantes: Encontro Nacional de Comunidades Alternativa, Enca. (Idem, p. 133).

Em dois momentos distintos de sua análise, Carvalho aponta para aspectos relevantes do Movimento Alternativo no Brasil e seu desenrolar, mas para este momento nossa reflexão caminha tendo em vista estas colocações que as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien* não foram casos isolados na trajetória do Movimento Alternativo no Brasil e que a formação de comunidades era um objetivo preliminar deste movimento.

Outros elementos são igualmente relevantes, tais como, a própria postura comportamental destes jovens em relação aos seus precedentes, os hippies. A experiência comunitária, rural, como uma estratégia de propor alternativas ao modelo de sociedade que se tinha é imprescindível neste sentido: negociar, desenvolver práticas sociais e econômicas alternativas, que poderiam sensibilizar, influenciar outras pessoas e até outros setores da sociedade, como os poderes públicos, como veremos mais adiante.

Não obstante, retomamos o ato de sair dos centros urbanos como uma atitude política, ou no mínimo simbólica, de rompimento ou contraposição a um modelo de vida, como fizera Aureo Caribé, Cecilia Pietro, Sonia Christophe, Miklos Burger e como estimulava Bhaktivedānta Swami Praphupāda. Aí, nos deparamos novamente com as noções de tempo e temporalidades que permeiam esse deslocamento.

A percepção acerca do tempo é intrínseca a essas experiências comunitárias, por isso compreendemos que provavelmente essa percepção e o modo de vivenciar o tempo, seja o elemento mais subversivo destas experiências. De certa forma, elas se opõem ou, renunciam, através do seu viver a percepção moderna da temporalidade, na qual a racionalidade ocidental, é sua base de sustentação.

No caso de *Nova Gokula*, a inversão de paradigmas no que se refere a relação com o tempo é bastante clara, à medida que todo o cotidiano é organizado e vivido tendo como prioridade a prática espiritual, *bhakti-yoga* (*yoga da devoção*). Então, para além de todo trabalho administrativo intrínseco a esta empreitada, que envolveu desde a compra da terra, definição dos espaços (de usos coletivos e individuais) e planejamento financeiro, os aspectos espirituais norteiam todos os encaminhamentos a serem observados.

A vida de *Nova Gokula* está transpassada por um tempo mítico: o calendário lunar e elementos da cultura védica diretamente relacionados com o processo de desenvolvimento da *bhakti-yoga*, definem práticas do cotidiano, estabelecimento dos espaços, organização do trabalho e funcionamento.

Os elementos da cultura védica presentes na fazenda, dizem respeito às práticas espirituais, medicinais e de ordenação social da sociedade. Esta cultura milenar está condensada nos Vedas²², a principal literatura sagrada da Índia. Entretanto, o Movimento Hare Krishna está atrelado a uma das diversas escolas dessa cultura, a escola *vaiṣṇava*, também conhecida por Gauḍīya Matha, que tem como base a *bhakti-yoga*²³. Portanto, a concepção que norteia a vida em comunidade em *Nova Gokula* é uma prática espiritual, vinculada à antiga tradição *vaiṣṇava*; linha filosófica teísta, que tem como base a adoração a Śrī Krishna como a Suprema Personalidade de Deus.

Os rituais no templo (diariamente são quatro rituais de adoração em dias não festivos), a divisão do trabalho individual e coletivo, as práticas meditativas, a alimentação e higiene são ordenadas por esse tempo mítico, que dá sentido e direção a vida dos devotos, dentro e fora, da comunidade. Ao longo do ano, os festivais religiosos definem as estratégias da comunidade e esses

22 Os Vedas, que significam “conhecimento”, compõem-se de quatro livros originais, a saber: *Ṛg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* e *Atharva Veda*. Alguns eruditos mencionam os *Purāṇas* e os *Itihāsas* como o quinto Veda. Nessa literatura encontra-se a base filosófica de todas as vertentes espiritualistas da Índia, além do *yoga* e da medicina ayurvédica. O detalhamento acerca da prática da medicina ayurvédica está no *Atharva Veda*. Sobre o assunto, ver: Satsvarupa Dāsa Goswami. *Introdução à Filosofia Védica – A tradição fala por si*. São Paulo: Bhaktivedānta Book Trust, 1994.

23 A *bhakti-yoga*, traduzida no Brasil como *yoga da devoção* é uma vertente espiritual de origem hindu. Sua base escritural é a Bhagavad-gītā, que de forma simples, pode ser traduzido como a *Canção de Deus*. Nesta vertente filosófica, a prática do *yoga* centra-se, sobretudo, no serviço devocional a Deus, neste caso, Śrī Krishna. Portanto, considera-se que Deus é uma “pessoa”, possui personalidade. Por isso, essa vertente se distingue de outras filosofias orientais consideradas impersonalistas. Os devotos de Krishna por suas especificidades são chamados *vaiṣṇavas*, que traduzindo, são os devotos do Senhor *Viṣṇu*, um dos nomes do Senhor Krishna.

momentos são catalisadores para propagação do movimento e da própria sustentabilidade da comunidade. O tempo mítico, nessa experiência, transpassa a maioria das atividades ali vivenciadas.

O Tempo Mítico, de modo geral, apresenta uma estrutura circular. Além disto, trata-se de um tempo reversível – se não através do próprio mito, que realiza o retorno em sua própria narrativa ou repetição cíclica, ao menos através do “rito”, que corresponde a um retorno ritual às origens... A passagem do tempo e o seu ritmo também são bem distintos do que se dará com o tempo linear, medido cronologicamente. De fato, tal como assinala Jean-Pierre Vernant (1973, pp. 71-112), com o Mito não se tem propriamente uma cronologia, mas sim uma “genealogia” (BARROS, 2013, p. 125).

Podemos inferir que ao priorizar a vida espiritual transformando seu cotidiano em todas suas dimensões a partir desse objetivo, ocorre uma inversão de paradigma em relação ao tempo e ao modo de viver, no qual o tempo produtivo, limitado aos desígnios da lógica e manutenção da sociedade capitalista, capaz de através da dedicação ao trabalho ao longo de toda uma vida visando acumular riqueza, sucesso e tranquilidade na velhice, perca o sentido.

O que dá sentido à vida e ao tempo que ela nos dispõe, neste caso, é o desenvolvimento espiritual, portanto, o tipo de vida que esses sujeitos históricos envolvidos nesse viver comunitário buscam aprimorar (seu trabalho, sua alimentação, seu lazer, seu conforto, sua educação, em outras palavras, todos os aspectos da vida) condiciona todas essas instâncias ao desenvolvimento espiritual, através do serviço, no caso do *vaiṣṇava*, ao *serviço devocional*.

Quando eu cheguei, eu vi as Deidades com joias de plástico, joias artificiais, aí eu propus para o presidente... Eu comecei a ficar muito empolgado, *eu vou agir de acordo com a minha natureza*, que eu já estava lendo o *Gita né, eu vou produzir joias para as Deidades! Pra elas usarem joias mesmo! Eu tenho todo o material aqui, eu posso montar um ateliê aqui para as divindades!* Aí ele concordou, só que ele fez uma reunião e falou: *Só que tem uma emergência maior*. Não tinha o que comer aqui... Era tudo tão difícil aqui... A terra era muito estéril aqui, porque a fazenda, era uma fazenda de latifúndio os ex-donos da fazenda ficaram muitas décadas aqui, explorando a terra, plantando milho e plantando cana-de-açúcar, não, desculpa, plantando cana e plantando café, então era... Você não via essa mata aqui!... Então os devotos foram plantando, os primeiros palmiteiros foram os devotos que plantaram, depois quem continuou reproduzindo foram os pássaros... E eu fui com um grupo coletar né, porque o que mantinha tudo era o sankīrtana! San, juntos, Kīrtana, trabalhando em louvor a Deus, Krishna e isso se traduzia na forma de livros e saía pras ruas, pra distribuir os livros, arrecadava né, vendia também incenso, alguma parafernália (COSTA, jun. 2019).

Esse recorte proposital na narrativa de Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) é significativo porque nos dá vários rastros da disposição do tempo a partir de uma prioridade, *bhakti-yoga*, que naquela conjuntura se concretizava de forma coletiva, na própria existência de *Nova Gokula*. Neste recorte, Robson Luis nos indica uma gama diversificada de atividades executadas pelos devotos em períodos diferentes ou simultaneamente, o que nos provoca mais ainda em relação aos sentidos que o tempo pode agregar ou assumir.

Podemos entender que todo serviço, toda atividade de seus membros tem uma interface com a prática espiritual em princípio: os moradores de *Nova Gokula*, de maneira geral executam algum trabalho para a administração, manutenção e desenvolvimento da comunidade: seja no serviço as Deidades (formas de Deus no altar), na gestão, captação de recursos, plantação, limpeza, recepção, alimentação, projetos etc. Essas atividades podem ser individuais (confeccionar roupas, joias etc.) ou coletivas (mutirões de limpeza, plantação, organização de festivais etc.)

De forma simplista, o serviço é tudo aquilo que o devoto faz para e por Krishna, Deus. O seu dia é repleto de possibilidades de servir, e servir é sua maior ambição, em tese. A rotina do devoto está baseada em seu *sādhana*, suas atividades espirituais: acordar cedo, cuidar do corpo para prepará-lo para a prática espiritual, fazer a meditação mântica, adorar as Deidades (formas de Deus no altar), preparar o alimento, cuidar de toda a parafernália de adoração em casa ou no templo, estudar as escrituras, trabalhar em projetos que visem à propagação da Consciência de Krishna. Uma infinidade de detalhes e trabalhos que vão de limpar o templo a criar estratégias para manutenção financeira da comunidade. O serviço devocional é o tempo dedicado a Krishna e Krishna é o próprio tempo...

O serviço devocional não é brincadeira. Serviço devocional não é acho, eu penso, eu acredito; serviço devocional é a ordem do guru e quando você compreende isso acabou seu sofrimento. Está fazendo 27 anos que eu tive a benção de conhecer a consciência de Krishna e eu já realizei com toda a humildade muitas coisas que as escrituras nos revelam, que não existe o tempo, o fator tempo, Krishna fala: *Eu sou o tempo que tudo devora*. E esse tempo, ele devora o sofrimento, a ansiedade; quando você está em serviço devocional, procurando servir os devotos, nesse humor de Dāsa do Dāsa, servo do servo, então você é amigo do tempo. Então Krishna fala: *Eu sou o tempo*, então você se torna amigo do tempo. E como todo grande amigo, te tira todas as ansiedades e essa é a realização que eu tenho de estar nessa comunidade (MARTINS, jun. 2019).

A narrativa de Elsangela Martins (Ekamurti Devī Dāsī), nos é cara: a transitoriedade do tempo e o tempo que devora, destrói tudo é o próprio Deus, mas esse tempo como personificação de Deus, também é o responsável por destruir os males, a ansiedade que é fruto dos desejos incessantes da natureza humana. A percepção apresentada por Elsangela Martins e a realização do *sādhana*, em certa medida nos permite perceber o sentido de subversão tanto no aspecto social-econômico, à medida que ao inverter prioridades, rompe com o modelo cultural ocidental capitalista, quanto a percepção do tempo que, movido pela espiritualidade proporciona um reviver do tempo mítico.

A referência ao tempo na narrativa de Elsangela Martins não é aleatória, está presente claramente na Bhagavad-gītā (PRABHUPĀDA, 1986) e é um dos subsídios para compreender os ciclos de vida e morte (*samsāra*), bem como os mecanismos para romper com esse ciclo. Podemos ter noção das implicações dessa concepção acerca do tempo ao considerar as próprias declarações de Krishna, Deus, para os *vaiṣṇavas*, principalmente no capítulo 10 da Gītā.

De todas as criações Eu sou o começo e o fim e também o meio, ó Arjuna ... Das letras Eu sou a letra A, e entre os compositores Eu sou a palavra dual. Eu sou também o tempo inesgotável... (Versos 33-34, pp. 442-443).

E finalmente:

Eu sou a morte que tudo devora, e sou o gerador de todas as coisas ainda por existir... (Verso 34, p. 444).

À percepção de tempo, acresce a de Deus situado em todas as formas viventes...

A Verdade Absoluta existe tanto interna como externamente, no móvel e no imóvel. Ele está além do poder ver e de conhecer dos sentidos materiais. Embora muito, muito distante, Ele também está perto de todos (Capítulo 13. Verso 16, p. 541).

Pode até parecer desnecessário esse apontamento, mas não o apresentar seria negligenciar um dos aspectos relevantes da cultura *vaiṣṇava* e que norteia a prática diária daqueles que fundaram e formam a comunidade *Nova Gokula*, tanto do ponto de vista espiritual como social: a relação com o tempo e com tudo o que é vivo, que podemos chamar em seu conjunto, vulgarmente por natureza, determina sobremaneira a conduta social, ética e indiretamente, política dos devotos em *Nova Gokula*.

Reconhecer a existência de Deus no coração de todo ser vivo²⁴ e deste como personificação do tempo, confere sacralidade à natureza, integralidade do homem com a natureza ou meio ambiente e justifica uma visão cíclica e mítica do tempo.

O tempo mítico, também, estava presente em *Lothlorien*, mas de maneira mais difusa, sobretudo, porque esta comunidade não estava baseada em uma prática espiritual normatizada, nem mesmo ancorada em uma tendência espiritualista. Sua estrutura se definiu a partir da realização do viver junto, no cotidiano, no exercício do *amor incondicional*. Entretanto, a sacralidade da natureza e a preocupação em desenvolver uma produção de subsistência ancorada na agricultura orgânica e em estratégias ecológicas na comunidade os colocavam numa relação íntima com o tempo cíclico da natureza, tanto em seu aspecto mais evidente, a correlação entre suas estações e a produção, quanto em seus aspectos mais sutis, na alimentação e em estratégias terapêuticas.

Sonia Christophe nos deixa indícios dessa relação no cotidiano de *Lothlorien*.

Começou assim né, devagarzinho, plantando a horta, plantando as coisas mais fáceis... A gente faz toda essa coisa da alimentação, de medicina com Aureo, tudo isso fez parte, faz parte das bases. Então a alimentação é sempre vegetariana, bom, não é obrigatório todo

24 No capítulo 10, verso 20, Krishna declara: “Eu sou o Eu, ó Guḍākeśa, situado nos corações de todas as criaturas. Eu sou o começo, o meio e o fim de todos os seres” (PRAPHUPĀDA, 1986, p. 433).

mundo que mora aqui, mas a gente segue essa coisa de usar argila, a água, as plantas como nossos remédios... (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Delicadamente, Sonia Christophe introduz o sentido de interdependência entre os elementos basilares de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e seu transcorrer no tempo: o ato de plantar e cuidar da horta, que está ancorada na alimentação vegetariana prescrita pela medicina natural, que, por sua vez, além da alimentação lança mão dos elementos da natureza nos processos terapêuticos e indica uma relação com o tempo em consonância com a natureza, portanto respeitando o ritmo da natureza e do próprio indivíduo, afronta de certa maneira a percepção de tempo que temos vivenciado: cronológico, linear, produtivo.

Antoine Prost (2015), analisando a história do tempo e a história ao fazer-se através do tempo, que é sobretudo, um tempo social, explica que “O tempo de nossa história está ordenado, ou seja, tem uma origem e sentido” (PROST, 2015, p. 97). A construção desse sentido do tempo no mundo ocidental, não é aleatória: outras percepções sobre o tempo foram abandonadas ou derrotadas mediante a pujança das transformações socioeconômicas – é o caso da construção da ideia do tempo como sinônimo de progresso que:

Apenas em meados do século XVI, começou a emergir a ideia de um possível progresso.... É possível acompanhar, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, os progressos dessa ideia constitutiva de nossa percepção moderna de temporalidade.... Por último, a Revolução forneceu-lhe uma aceleração formidável: a representação moderna do tempo impôs-se, então, como uma evidência... O tempo da história, nosso tempo, triunfante nesse momento, era o do progresso... O tempo no qual se move nossa sociedade é o tempo ascendente... (PROST, 2015, pp. 102-103).

O tempo ascendente, no qual o progresso é sua principal característica, se distancia irremediavelmente do tempo cíclico, no qual os elementos míticos e os ciclos da natureza, compunham e davam sentido a diversas sociedades. Diferentemente dos ciclos da natureza que sempre se repetem, o tempo ascendente do progresso segue sempre para frente, como que numa reta, na qual voltar-se para trás, regressão é impensável e condenável.

Nesse sentido, essa percepção acerca do tempo paulatinamente exacerbada pelos mecanismos inerentes ao sistema capitalista, enredou cada vez mais os indivíduos às contradições e necessidades criadas, muitas vezes artificialmente, por este sistema. A sociedade de consumo e os desdobramentos sociais que dela advêm, nos parece, colaborou para um distanciamento cada vez mais significativo entre o ser humano e a Natureza; entre o ser humano e o universo mítico, uma cisão na integralidade do Ser. O Homem descartiano fendido entre corpo e alma e que a razão é o instrumento de domínio do Homem sobre a natureza, nutriu esta percepção de que a nossa relação com o meio, a natureza e seus tempos, é exterior à nossa existência e portanto, sujeita ao nosso controle.

Estabelecer contato com o rural, viver em um ambiente rural ciente destas implicações e munidos do desejo de transformar as relações neste ambiente é, de alguma maneira, romper com essa percepção usual de tempo e retomar o sentido de integralidade entre ser humano e natureza e sua interdependência; reconstituir laços e sociabilidades pautado na comunidade. Portanto, a possibilidade de viver no rural está impregnada de imagens e sentidos de uma vida mais simples e sobretudo, de uma outra relação com o tempo, em nossa compreensão.

A formação de *Nova Gokula* e *Lothlorien* guarda entre si especificidades, mas carregam certas semelhanças que as aproximam de um projeto mais amplo, remoto e persistente acerca da busca humana de uma sociedade ideal. Seja através de movimentos literários ou de projetos ideológicos, a construção de um espaço idílico, traz consigo o rural como elemento central; o rural também se fez presente nos projetos das comunidades em questão e é uma característica marcante e afim entre elas.

Segundo Raymond Williams (2011), ao analisar a produção literária inglesa do século XIX nos aponta que:

Em torno das comunidades existentes, historicamente bastante variadas, cristalizaram-se e generalizaram-se atitudes emocionais poderosas. O campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples. À cidade associou-se a ideia de centro das realizações – de saber, comunicações, luz. Também constelaram-se poderosas associações negativas: a cidade lugar do barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar do atraso, ignorância e limitação. O contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais, remonta a Antiguidade clássica (WILLIAMS, 2011, p. 11).

Os contrastes e as representações entre campo e cidade apontados por Williams variaram no tempo e espaço e são perceptíveis em projetos urbanísticos, na produção artística e nos projetos de movimentos ideológicos e/ou culturais no ocidente. Parte dos teóricos anarquistas se debruçou sobre a construção de espaços comunitários, que agregava outros elementos a forma natural de vida citada por Williams, incluindo a perspectiva de visão naturalista da sociedade de Kropotkin (WOODCOOCK, 2014).

Buscar e vivenciar o rural aparece como uma possibilidade real de romper com o tempo do cronológico, o tempo produtivo do capitalismo, marcado pelo trabalho, onde o ócio, ao que os gregos aclamavam, se reduz cotidianamente ao emaranhado de obrigações e necessidades produzidas artificialmente pela sociedade de consumo.

Tanto em *Nova Gokula* quanto em *Lothlorien*, a relação com o tempo é um aspecto fundamental, no qual a perspectiva de Debord (1997), do “tempo como mercadoria” passa necessariamente por um processo de ressignificação, na tentativa de deixar de ser mercadoria para se

tornar o caminho por onde se realiza as prioridades destes sujeitos, o qual eles mesmos definem e que são significativas para o seu crescimento humano, espiritual...

O reencontro com a natureza poderia, nesse caso, significar um reencontro com a própria natureza do ser humano, adulterada pelos mecanismos de controle da sociedade civil, seja pela influência ostensiva da cultura de massa, seja pela corrida pela sobrevivência. Um reencontro do Homem com o Homem, redesenhando e ressignificando sua relação com o outro e consigo mesmo.

2.2 O rural, a comunidade: *comunidades rurais afins*

No documentário *Lothlorien, o Sonho Dourado* (1998), Miklos Burger, que o produziu, levanta outros aspectos que nos ajudam a pensar sobre as razões que fizeram com que ele e outros se aventurassem na experiência comunitária.

E talvez esse tenha sido o maior desafio: a gente aprender conviver com todas as diferenças que nós tínhamos. Mas havia algo que nos sustentava e que era essa crença de que nós tínhamos um trabalho, uma missão, no sentido de criar uma coisa nova; a gente tinha uma percepção muito clara de que a vida moderna na cidade grande, não estava funcionando bem, havia como existe ainda, cada vez mais, um crescimento tecnológico fantástico, mas de alguma maneira, a qualidade de vida, está cada vez pior e a gente percebia isso claramente: as pessoas não viviam satisfeitas, alguma coisa de muito essencial, nós havíamos perdido e era isso que nós estávamos tentando resgatar (Miklos Burger, *Sonho Dourado*, 1998).

A inquietação individual de Miklos Burger ganhou novas dimensões quando passou a contemplar uma reflexão sobre o social, acerca do viver na sociedade moderna como uma engrenagem das diversas facetas do capitalismo; as contradições deste viver surgem como um impulso a pensar outras possibilidades de se ser e viver em sociedade.

Nesse sentido, Miklos aponta, talvez, o sentido de sua busca por transformação, a intrincada relação entre Homem e a Natureza: o que teríamos perdido? O que o avanço tecnológico, o conforto das casas na sociedade contemporânea, as transformações nas relações humanas transpassadas pelas novas mídias e o acelerado cotidiano nas cidades nos legaram?

Em contraponto, Miklos nos mostra o desencadear de um processo: a inquietação levou a uma certeza, o desejo de transformação, de criar algo, não isoladamente, mas agregando pessoas que compartilhavam a mesma inquietação e que se dispunham a encarar o desafio de tornar real o que

parecia apenas utópico, trazendo-a para o real, criando estratégias para concretizar esse *sonho dourado*²⁵.

Mas uma vez, podemos inferir que a utopia aqui não está associada a concepção consagrada pelo pensamento social no ocidente, do “lugar que não existe, do não lugar”, portanto, comumente vista como sinônimo de quimera, fantasia (SZACHI, 1972, p. 3), mas antes, como um impulso criativo e transformador da função utópica (BLOCH, 2005).

Jerzy Szachi, em *As Utopias ou a Felicidade Imaginária* (1972), analisa detalhadamente as implicações da categoria utopia e apesar dos desacordos iminentes nos resultados práticos dos projetos considerados utópicos e o sentido uniforme que esta categoria pode ganhar, é interessante considerar o que ele nos diz sobre o utopista:

O utopista não aceita o mundo que encontra, não se satisfaz com as possibilidades atualmente existentes: sonha, antecipa, projeta, experimenta. É justamente este ato de desacordo que dá vida à utopia. Ela nasce quando na consciência surge uma ruptura entre o que é, e o que deveria ser; entre o mundo que é, e o mundo que pode ser pensado... A possibilidade da utopia é dada justamente com a necessidade de escolha (SZACHI, 1972, pp. 12-13).

Compreendemos ao estabelecer um diálogo entre a narrativa e a referência teórica que há uma consonância entre a postura de Miklos Burger e a descrição de Szachi, o ponto que os tornam estranhos é o momento em que esses atores sociais ultrapassam o campo das ideias e parte para ação concreta; a utopia sai da abstração e torna-se utopia concreta (BLOCH, 2005).

Vamos paulatinamente ponderando que, as comunidades rurais (como estratégia de tornar real aquele impulso criativo e inquietante de se opor ou de construir um espaço de sociabilidade divergente aos padrões socioculturais e econômicos estabelecidos de outrora) nos aproximam de uma reflexão sobre uma possível politização do cotidiano, que ainda que não formalizada, ainda que sem se configurar como um fim em si mesma, está presente, diluída em pequenas atitudes e entrelaçada a objetivos que a ela, se sobrepõe.

A compra das propriedades onde seriam erigidas as comunidades *Lothlorien* e *Nova Gokula*, no Vale do Capão e em Pindamonhangaba, respectivamente, e a tomada daquele espaço por seus primeiros moradores seria apenas o primeiro passo dos desafios de realizar os ideais que os

25 *Sonho dourado* refere-se à tradução e significado que os fundadores da comunidade de *Lothlorien* – *Centro de Cura e Crescimento* (BA) deram a *Lothlorien* presente na obra de J. R. R. Tolkien. Em *O Senhor dos Anéis* (1954) e *O Hobbit* (1937) de Tolkien, *Lothlorien* refere-se ao reino e floresta dos elfos que resistiram e sobrevivem na Terra Média, durante a Terceira Era. A palavra tem várias traduções e significados, entre elas, “Floresta dourada” e “Flor dos sonhos”. Aqui, utilizaremos a tradução dos fundadores da comunidade, considerando a relação que esta tem com o projeto. Sobre a obra de Tolkien e as traduções, ver: GONÇALVES, Dircilene Fernandes. *Pseudotradução, Linguagem e Fantasia em O Senhor dos Anéis, de J. R. R. Tolkien – Princípios criativos da fantasia tolkieniana*. Dissertação de Mestrado: USP, 2007).

mobilizaram a chegar até esta fase de seus projetos. Realizar a comunidade, edificá-la, vivenciá-la em seu cotidiano, até aquele momento, não passava de uma ideia, uma boa ideia compartilhada por alguns. Entretanto, nos preocupa compreender como esses sujeitos sociais concebiam a própria ideia de comunidade e por que intuía que sua experiência deveria se dar no ambiente rural.

Já vimos que uma certa ideia de “retorno ao rural” e uma sacralização da natureza permeavam e alimentavam os desejos de transformação pessoal e social dos protagonistas dessas experiências; agora nos debruçaremos sobre os indícios que estes nos deixaram para percebê-los na prática cotidiana.

O Regimento Interno elaborado pelos fundadores de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, registrado em cartório em 22 de julho de 1987, nos dá conta da seguinte definição:

LOTHLORIEN – Centro de Vida Natural, instituição espiritual-educacional sem fins de lucro, mantém uma comunidade rural em Caeté-Açu, Palmeiras, BA, com a finalidade de desenvolver a espiritualidade de seus membros e interessados, bem como pesquisar e praticar formas de vida ditas alternativas (Regimento Interno, 22 de julho de 1987, p. 1).

Muitos elementos saltam deste breve, mas significativo parágrafo: primeiro a sua definição como uma instituição espiritual-educacional; segundo sua caracterização como comunidade rural e por fim, sua finalidade de “pesquisar e praticar formas de vida ditas alternativas”.

Começamos por discutir a comunidade rural, que nos interessa mais detidamente por enquanto. Interessante perceber desde já, que ao fazer a definição de *Lothlorien*, indica-se que há um espaço físico da instituição, a comunidade rural, mas fica subentendido que a instituição pode ter uma atuação que extrapole esse espaço físico. Esse aspecto se confirma na *Ata de Assembleia de Fundação de Lothlorien e Estatutos Sociais*, Capítulo I:

Artigo 1º – LOTHLORIEN – Centro de Vida Natural, também designada simplesmente LOTHLORIEN, é uma associação de caráter espiritual-educacional, sem finalidade lucrativa, de duração ilimitada, com sede e foro no Município de Palmeiras, BA, embora sem limite quanto sua área de atuação (Ata da Assembleia de Fundação de Lothlorien – Centro de Vida Natural: 1987, p. 1).

Nunca é demais ressaltar que, assim como a comunidade de *Nova Gokula*, não há nenhum indício de um objetivo de isolamento, de rompimento com a sociedade, de construção de algo ideal e fechado em si mesmo, mas antes de experienciar outros padrões de organização social norteados pelos princípios que animavam a comunidade, bem como a tentativa de constituir sociabilidades até então não vivenciadas por aquele grupo de forma contínua e intensa como almejavam e em diálogo com as demandas socioculturais e preocupações acerca do desenvolvimento humano.

Isso se torna perceptível não apenas nos documentos institucionais, por exemplo, os supracitados, como também nas narrativas orais.

Olha, eu não sei os outros, eu em certos momentos me senti assim, como negando aquele outro processo, mas isso não demorou muito. Eu logo percebi que não dá pra você se dizer assim, oposto ao que está aí, não tá fora! Não tá fora! Teve um cara que me ensinou uma coisa muito interessante, ele me disse assim: *Aureo, na natureza não existe lá fora, porque na natureza tudo está dentro da natureza*. Eu gostei dessa coisa que ele, um rapaz jovem por sinal, que me disse isso e eu gostei disso. E da natureza humana, nunca estamos fora, sabe?! Eu vejo muitas pessoas até jovens, hoje em dia, dizendo que estão fora da sociedade e tal, mas eles usam roupas, sapatos, eles estão aí com seus celulares, com laptops, não tão fora! Tão dentro! ... Davis Keraner, não sei como se pronuncia, ele escreveu um livro muito interessante, ele é especialista em conflitos e nesse livro ele tem uma frase que eu acho admirável: *se você não faz parte do problema, você não pode fazer parte da solução*... Não tem pra onde correr; eu diria assim: se você não se reconhece como fazendo parte do problema, não vai fazer parte da solução. Então, quando eu pensava que estava fazendo uma coisa fora é porque eu não estava me reconhecendo como parte do problema, compreende?! Só isso! Só isso! Porque eu sou um ser humano, eu vivo na humanidade, eu não estou fora dos traumas que nós passamos; eu tive uma educação, participei dela; eu tive conhecimento, eu sou fruto de uma cultura; eu posso criticar essa cultura, mas eu sou parte dela; eu posso modificar essa cultura, na medida que eu sou parte dela! Se eu não fizesse parte dela, não teria nem como, entende?! (CARIBÉ, abr. 2017).

Aureo Augusto Caribé nos deixa vários rastros nesta narrativa sobre a percepção da experiência comunitária da qual foi protagonista. Uma delas nos informa da compreensão de que não há rompimento real em absoluto, ainda que no primeiro momento munido da paixão de fazer parte de uma proposta de transformação, esta sensação estivesse presente, sensação bastante recorrente quando empoderada pela *imaginação utópica*, como sugeriu Enerst Bloch (2005). Entretanto, logo se torna perceptível de que esta não passa de uma miragem que, na prática social, tudo está integrado e, neste particular, a questão cultural, a formação de um indivíduo transpassado por referências culturais e pela dinâmica político-social de uma dada sociedade é incontestável.

Pertinente reparar que para esclarecer sobre o sentido integral, de ser parte integrante de uma humanidade no sentido social, antes, Aureo Augusto recorre a natureza, ao sentido de não haver um fora e um dentro na natureza e sim uma integralidade, elementos que se complementam e que são interdependentes. Essas características empregadas à natureza por Aureo Augusto dialogam diretamente com os pilares de *Lothlorien*: a medicina natural, a ecologia (sobretudo no sentido de proteção ambiental), a espiritualidade e o amor incondicional. Elementos muito presentes no movimento alternativo no Brasil e impregnados dos pressupostos da Nova Era²⁶.

26 Segundo Cesar Augusto de Carvalho (2008), há uma intrincada relação entre os elementos da contracultura dos anos 1960 e da Nova Era na resignificação dada a estes pelo Movimento Alternativo no Brasil nos anos 1980. Entretanto, a Nova Era como o marco do fim da Era de Peixes e entrada da Era de Aquário que trazia em si, uma nova organização da sociedade, baseada na fraternidade humana e na qual os elementos míticos e a sacralização da natureza eram cruciais, permaneceram

Essa relação é patente em relação à medicina natural. Ao explicar a Lei natural que subsidia a *Doutrina Térmica* proposta por Lezaeta Acharán em sua obra *Medicina Natural ao Alcance de Todos* (2003), este assim explica:

As mesmas leis que fixam a órbita dos astros, que marcam as estações do ano e dirigem a vida do reino animal desde o elefante ao menor micro-organismo, estas mesmas Leis que designamos com o nome de Lei Natural, reagem sobre a vida do Homem. Mas esta lei que é observada por todos os seres da criação, que no racional se manifesta pelo instinto que constantemente o guia, permitindo-lhe assim viver são e morrer de morte natural, é continuamente transgredida pelo homem ignorante e rebelde (ACHARÁN, 2003, p. 17).

Assim:

Ao mesmo tempo que o afastamento da saúde, aparecem os problemas sociais que os nossos governantes procuram solucionar com leis que serão ineficazes enquanto não se for à causa geradora do mal, ou seja, enquanto não se reestabeleça o estado de saúde na coletividade para o qual não há senão este caminho: Voltar à Natureza (Idem, p. 18).

A medicina natural era por assim dizer, o carro-chefe da atuação de *Lothlorien* em seus diversos desdobramentos, e Lezaeta Acharán, era de certa forma, uma influência importante de Aureo Augusto, médico naturopata ou neo-hipocrático e um dos fundadores de *Lothlorien*, que teve sua formação como médico-obstetra acrescida na *Villa de Vida Natural Manuel Lezaeta Acharán*²⁷.

Podemos perceber uma relação intrínseca entre a medicina natural e os elementos da natureza: a água, a terra (sobretudo o uso da argila), o sol, o ar (tanto em seu aspecto mais direto e de preferência, puro, assim como na forma de vapores) e a ingestão de alimentos frescos, sobretudo, legumes, verduras e frutas, que indicam uma predisposição ao contato mais efetivo com ambientes que possibilitassem a oferta desses alimentos, bem como a utilização destes para a preservação ou restituição de uma condição saudável do corpo humano.

entre os “agitadores da Nova Era”. Ver: CARVALHO, Cesar Augusto. *Viagem ao mundo alternativo – A contracultura nos anos 80*. São Paulo: Unesp, 2008 e FORACCHI, Marialice M. *A Juventude na Sociedade Moderna – Transformações humanas e sociais no final do século XX*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1972.

27 A Villa de Vida Natural Manuel Lezaeta Acharán, foi gestada ainda em 1949 pelo filho de Lezaeta, Rafael Lezaeta Pérez e um grupo seletivo de naturistas. Desta iniciativa materializou em 1967 a *VILLA de VIDA NATURAL MANUEL LEZAETA ACHARÁN*, o primeiro Centro de Medicina Natural da América Latina e que tem por objetivo, segundo disposto no art. 2º de seus Estatutos, proporcionar a seus sócios, “os serviços que são considerados necessários para praticar normas de vida naturais destinadas a manter e recuperar a saúde”, considerando como texto guia a obra de Don Manuel Lezaeta Acharán denominada “A Medicina Natural ao Alcance de Todos”, escrita em 1930. Desde então, a Villa de Vida Natural Manuel Lezaeta Acharán tem formado profissionais em Medicina Naturista e ofertado serviços e produtos nesta área. Reconhecido seu trabalho, Villa é também Conveniada a Universidade de Barcelona. In: <https://www.findhealthclinics.com/CL/Santiago/501576576714256/Centro-Villa-de-Vida-Natural-Manuel-Lezaeta-Achar%C3%A1n>.

De modo complementar, percebe-se que a medicina natural não se restringe apenas a um método de tratamento de patologias, mas compreende também uma postura diante do viver que pressupõe assumir hábitos cotidianos que favoreçam uma saúde integral, na qual o ambiente em que se vive e as prioridades acerca do viver são aspectos relevantes. Por isso, não é demais ter em conta os princípios da medicina natural elencada por Lezaeta, citado anteriormente:

1. Respirar ar puro.
2. Comer exclusivamente produtos naturais.
3. Ser sóbrio constantemente.
4. Beber unicamente água natural.
5. Ter limpeza em tudo.
6. Dominar as paixões, procurando uma maior castidade.
7. Não estar jamais ocioso.
8. Descansar e dormir somente o necessário.
9. Vestir-se de forma simples e confortável e
10. Cultivar todas as virtudes, procurando sempre estar alegre (ACHARÁN, 2003, p. 17).

Esses indícios apontam para mudança de hábitos e nos levam a crer que o desejo de realizar um projeto comunitário encaminhou-se para sua concretização na zona rural, por estar intimamente relacionado com as condições socioeconômicas e com o corpo de ideias que mobilizavam e que era compartilhada por aquele grupo de amigos.

Os dois casais que levaram a cabo os primeiros passos da formação da comunidade e seu desenvolvimento, Miklos Burger e Sonia Christophe e Aureo Augusto/Cecilia Pietro, tinham um perfil sociocultural de classe média urbana, com exceção de Cecilia Pietro, que teve a experiência de morar fora da cidade, nas montanhas próximas de Santiago do Chile. Os demais tiveram suas vidas, sua formação enquanto indivíduos no espaço urbano, com os ritmos e peculiaridades de se tratar de capitais, São Paulo, Salvador e Santiago do Chile, respectivamente.

O que temos como hipótese imediata é que a opção por procurar na zona rural uma propriedade (que no primeiro momento seria um lugar de descanso e lazer, mas que logo em seguida é tomada pela possibilidade de se desenvolver uma comunidade), era o que se apresentava como realizável: fora do espaço urbano poderiam pôr em prática, de forma mais efetiva, ideias como alimentação saudável através do cultivo de produtos orgânicos; constituir um conjunto diversificado de ervas medicinais; intervir de alguma maneira naquela área e em seu entorno com ações que visassem à preservação ambiental, sem estabelecer uma relação integrada com os ritmos da natureza, de coisas simples como dormir e acordar cedo a um sentido mais sutil de estabelecer prioridades que visassem uma boa qualidade de vida, desacelerando o dia a dia ao descartar demandas e estímulos desnecessários. Em outras palavras, uma vida simples.

Os moradores de *Lothlorien* tinham formação profissional bem diversa (Medicina, Psicologia, Letras, Artes). De maneira geral, poucos tinham uma formação específica em Agronomia, que poderia colaborar na produção da comunidade, facilitar o plantio, que envolve procedimentos como irrigação e tratamento do solo, na busca da autossuficiência. Ao que tudo indica, tiveram de empreender esforços e se desdobrarem em um processo de aprendizagem não formal e de prática para realizar seus ideais.

Nesse sentido, a comunidade fincada neste espaço físico e rural, também facilitaria a veiculação dos conhecimentos, o compartilhar dos saberes de forma mais direta e espontânea, que se daria na própria rotina da comunidade, na proximidade das pessoas e nas interações propiciadas pelas atividades e pelos propósitos que perseguiram, como nos sugere Cecilia Pietro.

Estávamos em formação, também em formação espiritual e também em formação de viver em comunidade e como seres humanos né?! Então, era uma coisa muito dinâmica, muito dinâmica... Eu gostava muito, tudo que eram terapias, era muito bom porque a gente aprendia, então, eu saía, viajava para o Chile, aprendia alguma coisa de floral, por exemplo, trazia! Outro ia viajar para os Estados Unidos, trazia ... A sauna sagrada, o outro viajava não sei pra onde, trazia outra coisa e assim, íamos agregando valor terapêutico a nossa experiência e isso era sempre muito bem compartilhado. E nisso não tínhamos dificuldade nenhuma pra partilhar! (PIETRO, abr. 2019).

A construção da comunidade direciona o nosso olhar para o fato de que as atividades realizadas e a dinâmica interna se davam em uma integração de ações e propostas em torno de um centro que nos parece multifacetado, pois agrega a medicina natural, o amor incondicional, a natureza. No entanto, todos esses aspectos convergem para a cura, formas alternativas de cura e convivência em um espaço que facilitasse sua prática e disseminação.

Então, por um lado, estamos utilizando aqui o termo rural/campo para designar o espaço geográfico de localização das comunidades, portanto, aquele espaço que não compõem o espaço urbano, caracterizado principalmente por atividades produtivas, como agricultura, pecuária, proteção ambiental e ecoturismo, e que não passaram por um processo de urbanização, assim como por processos de industrialização.

Sabemos que o termo “campo” não é muito usual no Brasil e carrega em si muitas problemáticas epistemológicas. Porém, aqui, ele transita mais como uma inferência discursiva, até poética, sussurrada, cantada, escrita, desenhada, defendida pela cultura jovem, pela contracultura, com a qual, direta ou indiretamente, *Lothlorien* e *Nova Gokula* dialogaram. Outrossim, a ideia de campo e a palavra em si, foi muitas vezes utilizada pelos protagonistas dessas experiências, quase sempre como sinônimo de rural.

Por outro lado, nossa questão não se limita à compreensão do rural; a esta é acrescida a ideia de comunidade, ora denominada comunidade rural, ora comunidade alternativa, como se popularizou no Brasil nos finais da década de 1970.

No final dos anos 70, os meios de comunicação de massa noticiavam uma paradoxal experiência no território brasileiro: jovens de classe média abandonavam sua vida urbana e dirigiam-se a determinadas regiões para construir o que ficou chamado como *movimento alternativo*, formaram as chamadas comunidades rurais (CARVALHO, 2008, p. 19).

Cesar Augusto de Carvalho nos indica a formação das comunidades rurais como uma, se não, a principal estratégia do Movimento Alternativo no Brasil, muitas vezes associada à ideia de comunidade alternativa. As notícias sobre essas experiências se espalharam pelo Brasil de forma fragmentária, mas significativa, através de programas de televisão, de periódicos direcionados ao público jovem e de uma imprensa propriamente alternativa²⁸. Essas ideias circulavam e ganharam significados práticos diversos na realidade daqueles que se identificaram com o universo alternativo e que se propuseram a criar e vivenciar algo novo, como já dissera Miklos Burger.

Há, portanto, na definição de comunidade rural, um nó, uma encruzilhada que sugere uma convergência de ideias, que vistas de maneira superficial, podem criar ou reforçar mitos, o que não é nosso objetivo aqui. Conseguimos vislumbrar nesta encruzilhada conceitual a persistência de premissas que se unem: contato com a natureza, espiritualidade, laços comunitários e a busca por outros padrões de organização social e sociabilidades.

O que significaria o rural para esses indivíduos? A esta altura do desenvolvimento da análise, já nos é perceptível de que um sentimento de “retorno ao rural” não passava de um corpo de ideias, um discurso que, de forma difusa, era compartilhada entre esses sujeitos históricos espalhados em diversas partes, não apenas do Brasil, mas do mundo, que se inspiraram nas proposições emergentes no movimento contracultural.

Se olharmos com displicência para esta questão, podemos concluir precipitadamente que esses sujeitos idealizaram uma vida no campo, um purismo e até uma ingenuidade em relação ao viver rural/campo. Em certa medida, deve ter ocorrido essa idealização, mas não nos parece ter ocorrido de forma significativa e/ou generalizada, nas experiências aqui analisadas, primeiro, porque não se tratava de um retorno: não havia entre a maioria deles uma experiência anterior no campo. Em

28 Ver: CARVALHO, Cesar Augusto de. *Viagem ao Mundo Alternativo – A contracultura nos anos 80*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008, Kaminsk, Leon. *Mundo Afora, Brasil a Adentro: a circulação cultural da contracultura e suas apropriações*. Curitiba: Editora CRV, 2019 e CAPELLARI, Marcos Alexandre. *O discurso da contracultura no Brasil: o underground através de Luiz Carlos Maciel*. USP, Tese de Doutorado, 2007.

segundo lugar, o foco era a experiência comunitária, o espaço físico era uma decorrência deste e dos princípios que os norteavam. Por fim, as fontes indicam que o rural que eles buscavam não se referia, necessariamente, ao modo de ver e ser do homem do campo daquele período, embora este seja o interlocutor imediato e imprescindível para o diálogo e a aprendizagem que os membros de *Lothlorien* almejavam.

Também há o contato com o homem do campo. Este é uma reserva de simplicidade e intuição. Há algum tempo me dei conta de que a agricultura orgânica é o corolário da medicina naturista, isto é algo que está enunciado em vários livros... Mas a medida que está informação alcança níveis mais conscientes, nos damos conta de que ela, na verdade é muito abrangente, porque toca em coisas como a agricultura empresarial, multinacionais, hábitos arraigados, etc. A sociedade baseada no estímulo do consumo vai buscar a maior parte de seus produtos no campo, incentivando a monocultura, o uso de agrotóxicos e adubos. E assim como todos estão convencidos que é impossível uma vida sadia sem remédios, o camponês, regra geral, está convencido de que não é possível plantar sem adubos, formicidas, fungicidas etc. Mas de qualquer forma, aqui estamos mais distantes dos apelos do consumo exacerbado, e espera-se que certos costumes desejáveis sejam mais facilmente resgatados. Esta ideia me fascina (Vivências, N° 2, s/d, p. 11).

Nesta edição da revista *Vivências*, produzida e editada pelos membros de *Lothlorien*, Aureo Augusto entrelaça a percepção que tem a respeito do campo/rural em uma aguçada análise, em que as exigências do modelo econômico e das políticas que dele provêm ressoam no cotidiano do homem do campo e da sociedade como um todo, ocasionando mudanças de hábitos e concepções, que não necessariamente correspondem à garantia de saúde e à qualidade de vida.

Do mesmo modo, consegue vislumbrar possibilidades de mudanças significativas neste mesmo cotidiano a partir do conhecimento compartilhado, da desmistificação do discurso do consumo e do reconhecimento dos benefícios dos conhecimentos tradicionais, aqueles mormente desqualificados pela ciência e pelo mercado, mas que têm um peso relevante para as populações desassistidas pelo Estado e que para a medicina natural é um grande aliado.

Ainda neste excerto, podemos localizar de forma bastante direta uma das razões que tornaram o ambiente rural um espaço mais viável para a experiência comunitária pelo grupo que fundou *Lothlorien*: o fato de estarem *mais distantes dos apelos do consumo exacerbado, esperando-se que certos costumes desejáveis sejam mais facilmente resgatados. Esta ideia me fascina.*

O autor entrevê as potencialidades tanto do viver neste ambiente quanto de se relacionar com o homem que ali se fez. Isso porque é capaz de estabelecer uma relação simbiótica entre o ambiente, a medicina natural, o conhecimento resguardado pelo homem do campo e a possibilidade de que, mediante essa relação, hábitos, padrões e concepções acerca do viver, tomassem outra tônica, inclusive na convivência comunitária a que se eles propunham. São nesses recônditos da experiência

cotidiana que podemos encontrar a pujança da utopia que transforma e que transpassa essas experiências comunitárias.

No entanto, a crítica ao estado das coisas se impõe, apontando para o fato de que esses sujeitos sociais estavam atentos e que se posicionavam.

Não se pode, contudo, esperar muito do homem do campo... Há que se fazer um esforço para buscar aquilo que se procura, inclusive porque o homem aqui também está bastante contaminado. Homens “doutos” da cidade, a informação, escolas, etc, “esclareceram” bastante o homem interiorano. Muitos de seus conhecimentos foram renegados... Tenho a impressão que ele (o homem do campo) se subestima e me ocorre que isso é fruto de séculos de ação intelectual por parte dos cultores da sociedade civilizada... Assim, de alguma maneira, este homem está desenraizado. Vai daí que o seu respeito pela natureza é nulo. Na verdade, só tem respeito por aqueles fenômenos que não domina (chuva, sol, vento). As plantas são seus capachos e os animais, seus servos e vítimas; tenho visto pouco carinho com a terra, o rio, o tatu, a mandioca o pessegueiro ou a jaqueira (Idem, p. 13).

Parece bastante claro, que o autor identifica questões problemáticas na realidade rural e de como essas questões tocaram diretamente o homem do campo. Aqui, o campo e interação do homem com a natureza não tem nada de idílico: transpassa na descrição quase angustiante do autor, a violência, o desrespeito aos elementos da natureza e às entidades vivas e o desprezo pelo saber da população local.

Não estamos, pois, descartando o sentido idílico e até idealizado atribuído à vida no campo no auge da contracultura e da propagação das comunidades rurais e/ou alternativas no Brasil, pois cremos que isto faz parte da imaginação utópica que impulsionou tantos projetos comunitários, mas o que pretendemos é demonstrar que a ação destes indivíduos não se restringiu a essa percepção idealizada: avançou, criou estratégias e dialogou com a realidade.

Mais do que isso, percebermos o conhecimento que esses atores sociais detinham acerca da vida no ambiente rural e até que ponto esse conhecimento convergia com o projeto comunitário que propunham.

Nesse sentido, a análise tem apontado para o fato de que o que eles pretendiam com a experiência comunitária rural tinha pouco a ver com o que era vivenciado pela população rural de então; estava carregada de ideias de cunho filosófico, cultural e até político, que ia diametralmente contra a situação posta. Dizia respeito a uma forma outra de se relacionar com aquele ambiente e com sua ocupação; com a forma de se relacionar com os animais e de produzir, com a forma de reconhecer os saberes e as potencialidades que podiam oferecer, tanto na interação com o ambiente, como com as pessoas que ali viviam. Dizia respeito a um corpo de princípios que vislumbravam vivenciar comunitariamente.

Paulatinamente vamos reforçando a premissa de que não houve uma simples idealização acerca da vida no campo, do rural, no sentido de ausência de senso de realidade, de criticidade, o que incorreria fatalmente, em frustração e fracasso. Mais do que idealização, o que tornou possível a construção e a manutenção de *Lothlorien* e *Nova Gokula* em nossa compreensão, foi esses atores sociais terem ido adiante, apesar das condições improváveis, contando com as habilidades e capacidade de criação e articulação que detinham.

Este realizar está carregado do sentido de *utopia concreta* descrita por Ernest Bloch (2005) e que aqui nos ajuda a pensar estas experiências do ponto de vista da análise...

Enquanto a realidade não for completamente determinada, enquanto ela contiver possibilidades inconclusas em novas germinações e novos espaços de conformação, enquanto for assim, não poderá proceder da realidade meramente fática qualquer objeção absoluta contra a utopia. Poderá haver objeção contra utopias malfeitas, isto é, contra aquelas que divagam abstratamente, incorretamente mediadas. Contudo, exatamente a utopia concreta tem na *realidade do processo* um correspondente: o do *novum* mediado. Somente essa realidade do processo e não uma facticidade absolutizada e reificada, arrancada de dentro da realidade, pode formular um juízo a respeito dos sonhos utópicos ou rebaixá-los a meras ilusões (BLOCH, 2005, p. 195).

Essa ideia de processo que nos aponta Bloch, que tem diante de si a real, o imprevisto e, portanto, o não ideal absolutizado, da utopia concreta nos impele, ao observar *Lothlorien* e *Nova Gokula* que a comunidade rural foi uma escolha, escolha vista como estratégia de efetivação de um projeto comunitário de forma mais integral. Viver nesse ambiente rural manifestou-se como o possível, o mais próximo de se experienciar uma relação harmônica com a natureza, o que dificilmente se conseguiria no ambiente urbano.

Por isso, que aspectos que aparentemente fogem mesmo do objetivo mais direto da comunidade, como a medicina natural e formas alternativas de cura, aparecem de forma significativa, como nos sugere Miklos Burger.

Sim, eu acho que houve uma troca: eu ajudei Lothlorien, Lothlorien me ajudou. Sou extremamente grato pelo que eu vivi ali, sem falar na criação dos nossos filhos né, tiveram ali um ambiente muito saudável, as crianças foram criadas livres, subindo rio, descendo rio, subindo em árvore, brincando muito e a alegria... Até me emociono sabe?! Alegria de... Alegria de vivermos, de serem criados dessa maneira e deu no que deu, pessoas diferenciadas, porque tiveram essa infância, essa oportunidade! (BURGER, set. 2019).

Estar nesse ambiente, com a perspectiva que detinham do viver no campo (através de estratégias como os trabalhos na manutenção de uma produção orgânica, de práticas terapêuticas e de organização social), traduzem de certa forma, significados possíveis para o que eles concebiam como

comunidade e rural e, que se concretizaram no cotidiano distraído, em que crianças se descobrem humanos, partes integrantes do ambiente que os cercam.

Estratégias como o cultivo de frutas e flores, que não beneficiavam apenas a saúde das pessoas, mas colaboravam para a revitalização do solo e a beleza do espaço; uma alimentação não violenta e, portanto, isenta da criação de animais de corte, que beneficia não apenas a saúde do ponto de vista da medicina natural, mas contribui na diminuição dos impactos ambientais produzidos pelo consumo de carne e pelas consequências que este consumo pode acarretar na constituição emocional e espiritual dos indivíduos e as sociabilidades que decorrem deste viver, como indicado por Miklos Burger, puderam viabilizar uma outra relação com o corpo e com o outro, marcado pela espontaneidade, improvisado, pela surpresa, sentidos, pela alegria.

Correr, nadar, subir em árvores, caminhar descalço, desafiar a altura das pedras e as distâncias das trilhas, comer a fruta tirada do pé, sentir as variações do tempo (não como um final de semana programado, mas como a extensão da sua casa) e ver os filhos crescerem alegres sem grandes exigências e necessidades enfatizam as razões pelas quais a experiência comunitária poderia se dar de forma mais integral no ambiente rural. Afinal, uma vida simples.

Tomando novamente como referência a obra Cesar Augusto de Carvalho, *Viagem ao Mundo Alternativo – A contracultura nos anos 80 (2008)*, esses aspectos revelados aqui e ali nas narrativas de Aureo, Miklos, Cecilia e Sonia são ecos, às vezes distantes, mas não apartados do ideário alternativo que circulava no Brasil. Percebemos estes aspectos em diálogo, como um caminho de mão dupla: de um lado, a existência de um caldo de cultura, referências culturais compartilhadas pelo ideário alternativo, e de outro, este ideário tomando forma em experiências concretas, as comunidades.

Carvalho (2008) nos indica os aspectos que permeavam o ideário alternativo no que se refere à formação de comunidades e, por entre eles, podemos ver as inter-relações com as propostas comunitárias que ora nos ocupamos:

1) alimentação integral vegetariana; 2) prática de medicinas e formas naturais de tratamentos; evitar ao máximo o uso de qualquer tipo de medicamento alopata; 3) desenvolvimento de uma relação fraternal entre os membros; 4) formas cooperativas como relação econômica a ser privilegiadas; 5) desenvolvimento das comunidades como elemento motivador de retorno do homem ao campo; 6) universalismo ideológico e religioso, respeito às mais diversas formas de pensar e de religiosidade; 7) busca constante de autoconhecimento como base das relações sociais; e 8) coerência entre discurso e prática cotidiana. (CARVALHO, 2008, p. 33).

Esses elementos compunham as bases para o desenvolvimento do projeto de *Pólos Ecológicos*, proposto pela Abrasca – Associação Brasileira de Comunidades Alternativas, que

organizava anualmente o *Encontro Nacional de Comunidades Alternativas – ENCA* (CARVALHO, 2008), dos quais, tanto *Nova Gokula*, quanto *Lothlorien* participaram em algumas edições, inclusive como sede do evento²⁹. O objetivo do projeto “era servir de ponto de convergência e atração para as pessoas ou grupos que procuravam, como alternativa de vida, sair das grandes cidades em direção ao campo” (Idem, p. 32).

Podemos perceber como esses elementos convergem com as experiências de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, tendo vista a ocupação do campo, também como uma estratégia de preservação ambiental. Então, esses sentidos produzidos ao longo da experiência, personificados nos filhos crescidos, nos diz muito sobre o que fizeram e o que significa em certa medida, as interfases de uma “vida simples com pensamento elevado”.

Simplificar a vida. Talvez por isso, o mesmo Miklos Burger, ao refletir sobre psicoterapia e a proposta de uma *Terapia Total*, se apoiou em Edson Hiroshi Seó (1987):

O universo é simples, belo e perfeito – tudo aquilo que seguir essa regra é mais facilmente aceito do que o “compliquismo” intelectualizado que prevalece hoje nas pessoas. Precisamos ser simples para ver o simples em tudo.
Simplificar nossa alimentação.
Simplificar nossa vestimenta.
Simplificar nosso pensamento.
Simplificar nosso viver, para poder estar em sintonia com o universo simples, belo e perfeito (Vivências, nº II, s/d, p. 27).

Hiroshi, um dos principais precursores da agricultura orgânica e das comunidades rurais autossustentáveis no Brasil, aparece na reflexão de Miklos para falar não apenas de agricultura, mas de como ela está intimamente ligada a uma alimentação saudável e a uma filosofia de vida mesmo, na qual a criação dos filhos é intrínseca à proposta comunitária construída no presente, mas que vislumbra um futuro melhor para as crianças, para a sociedade e para o planeta.

Uma vivência de infância pautada em um conjunto de valores e princípios que, embora estejam postos na sociedade e mesmo na educação vigente, não o são, de maneira geral, prioridades nem vivenciados em uma prática cotidiana. Princípios e valores, como autonomia, apreço e respeito

29 *Nova Gokula* foi sede do *Encontro Nacional das Comunidades Alternativas – ENCA* em 1984. Essa edição do evento anual contou com a participação de representantes do movimento ambientalista, de comunidades rurais de várias partes do Brasil, do *yoga* e de vertentes políticas, como Fernando Gabeira. Coincidentemente, Cecilia Pietro (2019) participou dessa edição representando a comunidade de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*. Pouco tempo depois, a Comunidade Campina, no Vale do Capão (BA) foi sede do evento e contou com a participação de *Lothlorien* em sua organização e suporte de assistência médica. Além de aparecer em várias narrativas sobre *Nova Gokula*, essa edição de 1984 é descrita por Cesar Augusto de Carvalho (2008, p. 38).

pelos elementos da natureza, cooperação e alteridade, ganham outro tom quando mediados por um ambiente que os potencializam e os tornam reais, palpáveis.

Podemos assim, avançar no sentido de termos compreendido que a terminologia rural usada na definição de *Lothlorien* tem mais relação com o espaço físico em que se constituiu do que com uma mitificação a despeito do campo, assim também na experiência de *Nova Gokula*, uma compreensão semelhante se coloca.

Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami), ao analisar a fundação de *Nova Gokula* e a especificidade de se tratar de uma comunidade espiritualista evidencia essa percepção.

Você pode falar até sociologicamente da dificuldade de criar uma sociologia alternativa, uma comunidade alternativa, porque meio mundo, ah, jovens, *vamos pegar um pedaço de terra* e consegue um pedaço de terra e fumar maconha ou talvez, tenham ideais superiores, mas realmente sobreviver, sobreviver com ideais, hum... *por que muita gente, ah, quando eu era jovem eu era vegetariano, eu era jovem, fazia isso ou aquilo, era idealista...* Mas passando assim essa fase da vida jovem e seguir mesmo... Mas por exemplo, eu diria que, você tem razão, mas vai além de especificidade, então, porque, um ideal, uma visão pode ser específica, mas não sustentável, porque por exemplo, tem várias comunidades, mas o fato de sobreviver, porque mesmo entre devotos, por exemplo, a maioria, uma certa porcentagem se afastam, mas eu acho que o Movimento tem um certo crédito que muitos... que realmente abraçaram esse conhecimento, a grande maioria voltou a morar fora das comunidades... Mas o fato de ficar no campo ... é um desafio mesmo econômico, um desafio econômico (RESNICK, maio 2020).

Propomos a análise desse excerto para chamarmos a atenção a essa acentuada relação entre juventude, ideais e propostas alternativas tão presente em *Lothlorien* e *Nova Gokula* e aprofundarmos as nuances acerca de comunidade e do rural. Deparamo-nos novamente com a imaginação utópica que alimentou ações, atitudes, intervenções socioculturais em busca da construção de um lugar bom, da *eutopia*. Hridayananda Dāsa Goswami evidencia displicentemente alguns dos elementos mais corriqueiros daquele universo jovem e contracultural do Brasil dos finais dos anos 1970 — talvez mais adequadamente, alternativo — mas o autor o faz, em nossa compreensão, para sinalizar que o ideal, a utopia por si só, não torna um projeto alternativo viável. Há que ter um senso de realidade e de estratégias práticas que o torne realizável.

Por questões potentes como estas, para a discussão que aqui nos propomos, recorremos a Ernest Bloch (2005) para repensarmos e, quiçá, estabelecer nexos de diálogos entre as experiências concretas de *Lothlorien* e *Nova Gokula* e as percepções acerca da utopia. Utopia, não naquele sentido literal e esvaziado, do não lugar, do idealismo abstrato, paralisante, contemplativo, mas da *utopia concreta* nutrida pela imaginação e pelo *otimismo militante* (BLOCH, 2005)...

Aqui, o saber, que necessita da coragem e sobretudo da decisão, não pode assumir a forma mais comum do saber habitual, a forma contemplativa, pois o saber meramente

contemplativo se refere forçosamente ao que já está concluído e já passou, não tem meios diante de coisas presentes e é cego para o futuro... O saber necessário à decisão tem um outro modo: um modo não só contemplativo, antes um modo que acompanha o processo e está conjurado ativa e partidariamente com o bem que vem abrindo caminho, isto é, com o que é digno do ser humano no processo... A única coisa associada ao saber da decisão e à decisão do saber obtido é, por seu turno, o seu *correlato na possibilidade real, concebido em termos utópicos concretos*... A postura diante desse cenário de indecisão, contudo, possível de ser decidido por meio de trabalho e ação concretamente mediada, chama-se *otimismo militante* (BLOCH, 2005, pp. 196-197).

Esse sentido de concreto, de processo, de decisão e ação nos coloca provocativamente diante da narrativa de Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami), que nos parece ter claro que a decisão de ficar no campo, neste caso, na comunidade, também é uma decisão econômica; diz respeito à sobrevivência mesmo dos indivíduos, da capacidade de produzir naquele espaço e deste processo de produção ser capaz de manter não apenas os moradores, cercando-os dos elementos básicos para se viver, mas para manter o próprio funcionamento da comunidade como centro religioso que atende não apenas aos moradores, mas a visitantes sazonais. Neste caso, a viabilidade da comunidade se dá em um processo de percepção das condições reais e não se sustenta apenas pela sua especificidade, a espiritualidade, que seria o ideal primeiro de sua existência.

Isso nos coloca novamente na discussão a respeito da idealização do campo, do rural e, simultaneamente, nos significados que o rural ganhou para aqueles que vivenciaram esses projetos comunitários.

A princípio, nos parece que, assim como em *Lothlorien*, aqueles que idealizaram *Nova Gokula* tinham, em certa medida, clareza das razões para investirem na construção de uma comunidade no espaço rural, tornando mais frágil a compreensão de que estes foram tomados e que colaboravam para difundir uma imagem idealizada de campo e do viver no espaço rural.

Howard J. Resnick descreve essas razões da escolha pelo espaço rural para a formação de *Nova Gokula*, de forma muito semelhante às aquelas apresentadas pelos moradores de *Lothlorien*, reforçando os elos que as aproximam (na análise comparativa) como experiências comunitárias no interior do Brasil. Assim segue a narrativa...

[...] que primeiro é bem mais tranquilo. É bem mais saudável para o sistema nervoso. É mais saudável no geral: o ar é melhor, água, ar, tranquilidade faz bem para a saúde. Vivemos agora em um mundo superestressado e, além disso, o campo é bem mais lindo ... E você tem melhor comida, a comida é muito mais nutritiva, em muitos sentidos, a vida é mais saudável... Exercício constante, ar livre... (RESNICK, maio 2020).

Até aqui, viver no ambiente rural se apresenta como uma possibilidade mais concreta de realizar ideias, propostas de uma vida mais saudável, o que guarda em si preocupações propriamente com o corpo físico, como a alimentação, o tipo de alimento que se consome, bem como a água que

se ingere e o ar que se respira, mas também com a saúde mental. Entretanto, podemos aproveitar e retomar a questão do tempo na vida do Homem contemporâneo: o estado de estresse e de agitação mental, a sensação de falta de tempo e de não ter controle sobre ele. Estar no campo, onde o encadeamento da rotina não é atropelado pela enxurrada de estímulos externos e que é cercado por beleza natural, também pode favorecer à saúde mental.

Estamos tratando desse ambiente rural como dotado de beleza, tendo em vista as propriedades de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, ambas favorecidas por uma paisagem exuberante, nas quais a natureza tem presença preponderante. Entretanto, sendo *Nova Gokula* uma comunidade *vaiṣṇava*, portanto, calcada em uma prática espiritual, esse aspecto igualmente irrompe na narrativa.

E, por exemplo, os estudos mostram que no campo é difícil encontrar um ateu, porque as pessoas estão em contato com a criação e não entram, eu diria que, quando as pessoas moram em cidades, moram em ambientes criados pelos seres humanos e realmente desenvolvem um conceito da realidade, muito antropocêntrico e com isso você começa a ter ideologias superdestrutivas... Porque eles acham que o ser humano cria a realidade... Os sofistas que debatiam com Platão... sim, Plotagónos... que o Homem que mede todas as coisas... o Homem é a medida de todas as coisas, essa ideia de que a realidade mesmo é uma coisa criada pelos seres humanos, humanismo, que loucura! É uma ilusão delirante! Inclusive os problemas do meio ambiente, o problema de ideologias que matam milhares de pessoas, essa ideia de que o ser humano cria a realidade ao invés de simplesmente receber uma realidade e que temos que aprender as leis, que não podemos impor leis humanistas na natureza e por isso que estamos destruindo a natureza, porque essa ideia de que o ser humano está acima da natureza, em vez de ver que o ser humano simplesmente fazendo parte da natureza e tem que se integrar a natureza... (RESNICK, maio 2020).

Aqui está um relevante aspecto acerca da vida no campo, agora mais específico na dimensão espiritual que, embora no caso de *Nova Gokula* seja mais explícito, também está posto para *Lothlorien*: a vida no campo pode possibilitar a percepção real do sagrado, porque este está em tudo, naquilo que o homem não é capaz de criar por si só, uma percepção muito próxima daquilo que Fernando Pessoa em outra circunstância escreveu: *Se Deus é as flores e as árvores, E os montes e o luar, então acredito nele, então acredito nele a toda hora, e a minha vida é toda uma oração e uma missa, e uma comunhão com os olhos e os ouvidos* (PESSOA, 2004, pp. 208-209). O argumento de Howard Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami) reforça este aspecto, em que a observação ativa da natureza permite um olhar mais propenso ao reconhecimento coerente de que somos partes integrantes da natureza: iguais e subordinadas às leis naturais.

Obviamente, não precisamos nos mudar para um sítio ou para uma área onde a natureza esteja mais presente para termos essa percepção (nem é isto que Resnick está defendendo), embora esteja firmemente criticando o pensamento, não apenas antropocêntrico, mas arbitrário que podemos assumir se não questionarmos coisas corriqueiras da vida nos centros urbanos.

Não questionamos e, as vezes nem nos damos conta da desmedida displicência em relação aos alimentos que consumimos e que compramos: devidamente cortados, empacotados, enlatados, ensacados, beneficiados, modificados. O que aparta incomensuravelmente o produto que se consome de sua origem, até mesmo de seu processo de produção: coisificando animais, plantas, vegetais; criando uma situação distopia em que parece que o leite vem do supermercado, que o *baby bife*, é uma carne pequena, branca, macia e saudável, que os ovos vêm da granja e que margarina e transgênicos são saudáveis. Isso para não falarmos nos processos genéticos e tratamentos estéticos invasivos.

Mas não é esse o ponto. O ponto é evidenciarmos o porquê do rural, o porquê de investir energia, dinheiro, trabalho e dedicação a um projeto comunitário neste espaço físico. Parece-nos que as razões para tanto se faziam patente e claras para os devotos de Krishna que empreenderam esse projeto: estar no campo favorece não apenas a saúde física e mental, mas, de modo complementar, fortalece os laços com o sagrado, o objetivo último da existência de *Nova Gokula*.

Através das reflexões desses atores sociais, estamos nos deparando com sentidos relevantes sobre o rural/campo, mas do mesmo modo, sobre o viver em comunidade. A ideia de comunidade propriamente dita é crucial para podermos compreender essas experiências.

Alguns autores se debruçaram sobre o conceito de comunidade e suas variáveis e nos aproximamos mais de perto da obra de Ferdinand Toennies (1995), que mais detidamente se debruçou e sistematizou o tema, e de Martin Buber (2019), com quem abrimos essa discussão.

Embora influenciado por Toennies, Buber buscou romper com a percepção de comunidade como tipo ideal proposto por seu antecessor e avançar no sentido de vislumbrar caminhos que levassem à reestruturação da(s) comunidade(s).

Ao traçar um paralelo entre a obra de Toennies e Buber, Marcelo Dascal e Oscar Zimmermann (2019) destacam os elementos que motivaram em Toennies a reflexão sobre o tema e que, de alguma maneira, dialoga com nosso estudo:

Toennies descobre ao seu redor dois tipos de mundo: de um lado um mundo agrário, enraizado em antigas tradições medievais, solidamente ligado à terra e de outro, o mundo do comércio, dos centros urbanos, em constante mudanças, um mundo cuja principal preocupação é o lucro. Não é difícil imaginar como um filho daquele mundo, constatando que fora substituído por este, faz uma idealização do mundo perdido, e procura as razões da expulsão do homem de seu paraíso... A principal diferença entre os dois tipos, alcunhados por ele, respectivamente, *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade ou associação), repousa, ao seu ver, na existência de dois tipos de *Vontade*, qualitativamente diferenciados e opostos, ou seja: a *Vontade* “Integral” (ou “Natural”), *Wesenswille*, e a *vontade* “Racional” – *Kuerwille*... Apesar de sua clara preferência pela *Gemeinschaft*... como forma de vida, Toennies era suficientemente realista e orientado “cientificamente” para reconhecer o fato de que havia ocorrido um desenvolvimento histórico – ligado a revolução industrial – que levava de um tipo ao outro, sendo que esse processo, aparentemente, apresentava-se como irreversível (DASCAL e ZIMMERMANN, 2012, pp. 15-17).

Um autor do porte de Ferdinand Toennies, ao escrever *Sociedade e Comunidade*, assim como H. D. Thoreau em sua obra *Walden* (1918) e, mais contemporaneamente, Zygmunt Bauman em *Comunidade – A busca por segurança no mundo atual* (2003), assim como outros ensaios e publicações, contribuíram certamente para delinear as particularidades de cada um desses ambientes, de realizar um exercício comparativo entre esses dois universos, do ponto de vista de suas características físicas propriamente ditas, mas de evidenciar de modo incisivo, o que o viver nesses ambientes impactava na maneira de pensar, de ser, de sentir e de agir do ser humano em contato com as qualidades e especificidades que detinham.

Sobretudo, esse exercício comparativo incidia sobre os desdobramentos socioculturais e mesmo estruturais da sociedade ocidental, considerando os mecanismos da produção e da economia, apontando a responsabilidade da sociedade na atitude de supervalorizar um ou outro destes ambientes, mediante as consequências diretas dessa escolha.

As leituras e releituras de autores como estes e outros, a circulação de interpretações múltiplas decorrentes do contato direto ou indireto com essas proposições, acrescida de se apresentarem em circunstâncias históricas e culturais diversas, podem ter contribuído para uma dicotomia, muitas vezes artificial entre campo e cidade; muitas vezes até divergente com as proposições originais, frequentemente utilizadas apenas como elementos de um discurso circunstancial, favorecendo, ainda, uma falsa competição entre esses ambientes, como se estes fossem incompatíveis e não complementares.

Veja que estamos propondo uma discussão circunscrita aos autores que pensaram a cultura ocidental, em grande parte, limitada a um recorte letrado, urbano, branco, masculino. Infelizmente, não temos meios de adentrar um diálogo profícuo com acepções e problemáticas concernentes a sociedades que tradicionalmente estão fincadas na experiência comunitária, como etnias africanas e, no Brasil, quilombolas, e mesmo dos povos originários, apesar das conexões evidentes destas com a cultura ocidental. Em parte, porque estamos lidando diretamente com a ideia de comunidade produzida por esse universo sociocultural ocidental, marcado pelo consumo e utilitarismo, aos quais, esses autores fizeram frente e, em parte, porque esta ideia foi resignificada e ganhou novos elementos, circulou e se fez presentes na cultura jovem pós anos 1960, profundamente influenciada pela contracultura.

As designações de comunidade rural, comunidade alternativa e mesmo de fazenda (no caso particular de *Nova Gokula*) aparecem de formas variadas nos documentos institucionais das entidades e mesmo nas narrativas orais, o que nos parece indicar que a questão da designação da comunidade não se faz crucial para os significados da experiência comunitária entre os sujeitos sociais que a vivenciaram, mas antes, uma necessidade pontual de caracterização daquele espaço, quando

requerido. Compreendemos que, talvez mais importantes, sejam os elementos que mobilizam e dão sentido à comunidade.

Por exemplo, no *Plano Diretor de Nova Gokula*³⁰ em meados dos anos 1990, em parceria com entidades da sociedade civil organizada, bem como setores do poder público, as duas acepções são cunhadas simultaneamente, sem prejuízo ao projeto proposto.

Assim, já na introdução, os responsáveis pelo projeto apresentam *Nova Gokula*:

O objetivo do Plano Diretor é o de estabelecer critérios e normas para, através do manejo da Fazenda Nova Gokula, orientado pelo Plano, alcançar-se um desenvolvimento sustentável para a comunidade que ali vive, transformando-a em um novo modelo de unidade de conservação. Baseado na coexistência harmônica entre a conservação dos recursos naturais... E a produção agrícola, o projeto visa garantir a qualidade de vida para aquela comunidade (Plano Diretor da Fazenda Nova Gokula, s/d, p. 5).

Em outro momento...

Como a Fazenda Nova Gokula é uma comunidade rural, com princípios filosófico-religiosos bem definidos, e que está estabelecida em uma área de restrições legais à exploração, além dos problemas ambientais, a conscientização e participação da população é fundamental (...) Nova Gokula é um Projeto Nacional da ISKCON no Brasil, e ocupa lugar de destaque no universo das comunidades rurais do movimento Hare Krishna em nível internacional (Idem, pp. 16-17).

Claro que, para nossa reflexão, compreendermos as facetas e os significados de comunidade é fundamental e por essa razão, nos dedicamos a esse particular. Além de tudo que pudemos inferir até o momento, o que nos toma mais detidamente é o sentido humano atribuído a comunidade. Uma comunidade humana, que com e para além dos objetivos e perspectivas que a constituem, só se faz realizável na relação com o outro e da disposição deste homem com um centro: um princípio, um objetivo, um projeto. O pressuposto comunitário que define e norteia a escolha e o desenvolvimento do espaço físico em que se realiza a comunidade.

Nesse sentido, Martin Buber contribui com nossa reflexão:

Uma comunidade real é uma associação orgânica de personalidades, mas uma personalidade somente pode ser definida por seu relacionamento com o outro (BUBER, 2012, p. 29).

30 O *Plano Diretor de Nova Gokula* foi realizado em parceria com SEBRAE – SP, agência Guaratinguetá, Associação de Técnicos Agropecuários de Pindamonhangaba, Fundação Bhaktivedanta, Secretaria do Meio Ambiente – Instituto Florestal (IF), Universidade de Taubaté – UNITAU. Sendo enquadrada como uma Área de Preservação Ambiental – APA, o Plano que envolveu a participação direta dos moradores de Nova Gokula em seu processo, tinha o objetivo traçar um plano de desenvolvimento econômico e ambientalmente sustentável para a comunidade, considerando suas especificidades físicas, princípios culturais e religiosos (*Plano Diretor da Fazenda Nova Gokula*, s/d, p. 5).

E,

A comunidade concreta autêntica que se baseia sobre a verdadeira vida comum dos homens, sobre a relação imediata entre eles, é a célula do sistema comunitário (Idem, p. 74).

Isso porque,

A verdadeira responsabilidade é sempre responsabilidade diante do outro. A autêntica responsabilidade repousa sempre sobre a realidade do Eu e Tu. Isso significa que o ponto até onde chegamos está relacionado com a realidade do centro e da relação com o centro, que devemos encontrar novamente. Responsabilidade no verdadeiro sentido. Responsabilidade da última realidade humana. Responsabilidade do aqui e agora... tudo o mais é pessoal, tudo o mais cada homem individualmente deve decidir por si próprio... Porém ele deve decidir nesta responsabilidade, o que significa que o homem se torna consciente de sua parte.... consciente de sua contribuição na realização da comunidade da criação (Idem, ibidem, p. 79).

Esses autores, de certa forma, estão pensando na comunidade em oposição à sociedade (capitalista-industrial), mas embora, em alguns momentos, esta oposição possa aparecer como estanque, há o reconhecimento do processo histórico que o desencadeou. A diferença é que para Toennies esse processo agiu de forma irreversível, substituindo a comunidade pela sociedade, imobilizado a comunidade em algum lugar do passado, esse lugar muitas vezes revisitado para florir a idealização do campo.

Entretanto, tendemos a crer que para os entusiastas de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, não havia nada há de irreversível em tal processo, assim como Buber (2012) propusera décadas atrás, mesmo porque, se assim o fosse, estas comunidades não existiriam.

Embora essas experiências comunitárias não tenham sido influenciadas pela obra dos autores anteriormente citados, tais como Buber (2012), é interessante pensar na imanência dessas ideias ou destas como uma potência contida no residual (WILLIAMS, 1980). Buber defendia que a reversão deste processo fosse “não somente desejável, mas também eminentemente realizável que a ‘sociedade’, regulada pelo princípio utilitário e por relacionamentos externalizados”, (BUBER, 2012, p. 17) cedesse lugar a

Nova comunidade que tem por finalidade a própria comunidade. Isto, porém, é a interação viva de homens ... já possuídos de uma serena plenitude, sintam que não podem crescer e viver de outro modo, exceto entrando como membro em tal fluxo de doação e entrega criativa, que eles se reúnam, então, e se deixem cingir as mãos por um mesmo laço, por causa da liberdade maior, eis o que é comunidade, eis o que queremos... a nova comunidade tem como finalidade a vida.... mas a vida que liberta de limites e conceitos... (Idem, pp. 33-34).

Obviamente, Buber está dialogando diretamente com Toennies e as categorias propostas por este em *Comunidade e Sociedade* (1995) de *comunidade de sangue*, *comunidade de lugar* e

comunidade de espírito, mas por serem tipos ideais e em muitos aspectos pautados em instintos naturais, laços sanguíneos ou tradições imemoriais tornaram-se problemáticas para pensar a realidade contemporânea. Para uma transformação concreta do cotidiano, essas categorias não colaboram para o avanço na construção da nova comunidade.

Buber (2012), a fim de encurtar o abismo entre a antiga comunidade e a nova comunidade, apostou no aspecto inter-humano inerente à sociedade, que inclui não apenas formas sociais como instituições e organizações, mas também estruturas resultantes da interação humana, na ligação concreta entre duas pessoas (BUBER, 2012, p. 21). Então, pensar a comunidade como um tipo de organização social é também pensar em estabelecer relações sociais e afetivas de forma mais direta, sem medições abstratas, sem interlocutores externos; é propor sociabilidades construídas coletiva e ativamente.

Essas considerações nos aproximam do autor no que se refere aos significados históricos das experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien*, pois estas extrapolam as categorias propostas por Toennies: não pretenderam ser “comunidades antigas” ou “tradicionais”, embora se inspirem nos laços sociais, comunitários que as caracterizam, sobretudo por estes divergirem do sentido utilitário, intrínseco à sociedade baseada em metas individuais, no lucro e em relações mecânicas, em sua grande maioria.

Parece-nos, cada vez mais notório, que ambas as experiências, *Lothlorien* e *Nova Gokula*, foram se desenhando e se constituindo a partir de afinidades: conjunto de valores, ideias, memórias compartilhadas e, portanto, de um diálogo constante entre seus protagonistas e um propósito, profundamente humano e instigados pela imaginação utópica na construção de um lugar bom – *eutopia*, considerando o espaço rural, o lugar privilegiado para realização dessa experiência. Por essas razões, considerando suas especificidades, nos propomos a chamá-las de *comunidades rurais afins*.

O sentido comunitário estava, pois, na escolha de uma organização social baseada em um conjunto de valores que norteavam a prática cotidiana e na construção ressignificada dos laços sociais, vivenciados em um rural reinventado, o rural como uma interface da natureza. Nesse sentido, cremos que para nossa reflexão acerca de *Nova Gokula* e *Lothlorien*, podemos nos abrigar no conceito de *nova comunidade* proposto por Buber (2012), que na conjuntura da contracultura ganhou conotações e denominações, tais como *comunidades alternativas* e *comunidades rurais*, vistas no Brasil dos anos 1970.

A vida comunitária de então, organizada em um grupo de pessoas que, apesar de alterações ao longo no tempo, podemos considerar de pequeno a médio porte, no máximo (200 pessoas em *Nova Gokula*), pode ser pensada como uma micro - sociedade, fundada a partir de afinidades específicas e

compartilhadas, que pode facilitar outras manifestações do social e da interação humana, oferecendo assim, alternativas de organização e relações sociais.

O espaço de vivenciar esses projetos comunitários que, para *Lothlorien* e *Nova Gokula*, se fez preferencialmente no rural e se constituiu na recuperação e circulação de imagens e sentidos que foram ressignificados ao longo do tempo, agregando elementos e novas demandas sociais, antes incipientes ou imperceptíveis e que nos anos 1960 emergiram com força e ganharam o mundo nas décadas subsequentes. Portanto, são rurais, principalmente, por escolha, por ocuparem um espaço no qual a produção e a proximidade com a natureza eram possíveis.

Compreendemos, contudo, que essas experiências comunitárias são facetas do político, muitas vezes despercebidos no campo de disputa de poder devido sua modesta, quase anônima atuação social; facetas sobrepujadas pela fluidez da modernidade líquida (BAUMAN, 1999), mas que constituem, irremediavelmente, o mosaico de respostas, estratégias socioculturais empreendidas, não somente ao regime político do Brasil de então, mas sobretudo, aos pilares da sociedade ocidental, que alimentam e perpetuam uma sociedade desigual e, muitas vezes, infeliz.

2.3 A espiritualidade...

O tempo, o rural e a espiritualidade se entrecruzam em um movimento que nos leva a pensar sobre as influências do universo cultural desenhado ao longo dos efervescentes anos 1960. Isso pode nos dar indícios para compreendermos a ação político-cultural deste segmento da sociedade brasileira, principalmente quando consideramos os aspectos intrínsecos a este universo cultural.

Voltando-se às reflexões de Theodore Roszak (1972) a respeito da contracultura, podemos iniciar um diálogo com este universo e seus desdobramentos.

Parece-me incontestavelmente óbvio que o interesse dos nossos universitários e adolescentes pela psicologia da alienação, pelo misticismo oriental, pelas drogas psicodélicas e pelas experiências comunitárias compreende uma constelação cultural que diverge radicalmente dos valores e pressupostos que têm constituído os pilares de nossa sociedade pelo menos desde a Revolução Científica do século XVII (ROZAK, 1972, pp. 7-8).

Ao menos três aspectos levantados por Roszak permearam as experiências comunitárias de *Lothlorien* e *Nova Gokula*: o misticismo oriental, as experiências comunitárias e a divergência aos valores e pressupostos da sociedade ocidental industrial, capitalista e consumista.

A relação entre Ocidente e Oriente certamente reserva diversas incongruências na descrição e apropriação cultural. Ainda na contemporaneidade, a visão ocidental do Oriente ainda é oscilante e muitas vezes vaga e superficial na melhor das hipóteses; na pior, ela é carregada de preconceitos e intolerância, sobretudo no que diz respeito aos aspectos culturais concernentes a elementos da religiosidade e da política do Estado.

Ainda nos anos 1970, ao se debruçar sobre o estudo do orientalismo, Edward Said (2007) chamava-nos a atenção para as problemáticas acerca das representações produzidas pelos ocidentais sobre o Oriente. As descrições e discursos construídos por eruditos, pesquisadores, intelectuais e até políticos tangem sobretudo a exterioridade do Oriente, representações. Assim, o que comumente sabemos sobre o Oriente “baseiam-se muito pouco no próprio Oriente... Ao contrário, a afirmação escrita é uma presença para o leitor em virtude de ter excluído, deslocado, tornado supérflua qualquer coisa real como o Oriente” (SAID, 2007, p. 52).

Essa provocação incide sobre a produção de conhecimento acerca do Oriente produzida sistematicamente a partir do século XVIII pelas mãos e pelo olhar do europeu, no auge do imperialismo, transpassado por relações de poder e de dominação do homem branco sobre culturas milenares, entre elas, a cultura hindu, que nos toca mais diretamente em função da filosofia *vaiṣṇava*, base teológica e cultural do Movimento Hare Krishna, ter como origem territorial, a Índia.

Segundo Said, inclusive o sentido acadêmico do orientalismo cumpriu o papel de,

um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente... sem examinar o orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o pós-iluminismo (SAID, 2007, p. 29).

Portanto, “a relação entre o Ocidente e Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de hegemonia complexas” (SAID, p. 32). Entretanto, as visões sobre o Oriente não são, nem de longe, uniformes e homogêneas e, no século XX, ganharam novos significados e novas cores, sobretudo, nos assuntos relacionados à espiritualidade e ao misticismo oriental.

Já nos anos 1920, Paramahansa Yogananda passou a difundir nos Estados Unidos a ciência da religião da vasta cultura indiana, apresentando fundamentos filosóficos e práticas de meditação, a *kriya-yoga*, criando ainda nessa década a instituição que o representava, a *Self-realization Fellowship* (Associação da Autorrealização). A prática de *kriya-yoga* ganhou o mundo ocidental e, acompanhada da obra mais conhecida de Yogananda, *Autobiografia de um Iogue* (1946), imprimiu novos olhares sobre o Oriente e circulou entre a juventude dos anos 1960.

Vejamos como é interessante que esse universo plural e difuso da contracultura, no qual o misticismo oriental de alguma maneira e com significados diferentes, chegou à Bahia nos anos 1980, fazendo parte dos referenciais dos fundadores de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, por exemplo. Aureo Caribe traz essa referência ao tentar mapear os elementos que compunham a espiritualidade que se experienciava na comunidade,

[...] tem uma amiga minha que diz *esse pessoal é duende mental!!* Ela inventou essa frase, eu adoro! (risos) Eu sou um duende mental!! Então a gente achava que tinha seres angelicais que nos protegiam, eu particularmente continuo achando isso; que existem mestres espirituais que ajudam a humanidade a crescer como Jesus Cristo, Buda, Paramahansa Yogananda. Atualmente, depois que eu saí de Lothlorien, apareceu Sai Baba, que o Miklos que se tornou discípulo de Sai Baba, essas coisas, mas assim, a gente não tinha uma vinculação com nenhum grupo (CARIBÉ, abr. 2017).

Apenas neste excerto há quatro referências orientais, três tendo como origem territorial, a Índia: Buda, Paramahansa Yogananda e Sai Baba, sem falar de Jesus Cristo, que de tão ocidentalizado, tem quase esquecida sua origem oriental. Não se professava uma religião em *Lothlorien*, as orações compartilhadas em grupo se referiam antes à natureza, a uma energia criadora sem nome e sem rótulo, do que a uma religião.

Nos encontros matinais, antes de iniciar os trabalhos, por período significativo, os membros de *Lothlorien* faziam conjuntamente a seguinte oração:

Nós invocamos o espírito de Lothlorien, o espírito do Vale do Capão, o espírito da mãe terra. Pedimos proteção, guiança e os meios necessários para continuarmos nosso caminho; sempre reconhecendo a agradecendo por tudo o que somos, por tudo o que temos e pelo que recebemos a cada dia.
Amém (CHRISTOPHE, abr. 2017).

É perceptível o lugar ocupado pelos elementos da natureza na oração. À *mãe terra* é atribuída um papel mítico, dotado de poder e de reverência. Este papel atribuído à mãe terra está relacionado, para *Lothlorien*, aos pressupostos da naturopatia que tangenciava as práticas cotidianas da comunidade em sua maneira de plantar, se alimentar e se relacionar com o meio ambiente, mas também diz respeito, aos pressupostos da Nova Era que de maneira diversa, influenciaram o movimento alternativo brasileiro como um todo.

Com a perspectiva ecológica, os integrantes do movimento alternativo buscavam novos significados. A concepção mítica da Terra como a Grande Mãe, recuperada das tradições indígenas e orientais, fundamentadas na visão holística de uma totalidade integrada por relações de interdependência. Visão que é, também, uma tentativa de se resolver a dicotomia entre corpo e mente, espírito e matéria e com isso, resolver a questão da dualidade, o fundamento da lógica racional. (CARVALHO, 2008, pp. 26-27).

Nesses excertos, Cesar Augusto de Carvalho (2008) aponta como esses elementos, a sacralidade da natureza, o misticismo, a crítica a racionalidade ocidental, a ideia do emergir de uma Nova Era e a formação de comunidades como uma estratégia viável para esse momento de transição, permeavam o universo cultural no contexto brasileiro dos anos 1980, nos possibilitando tecer relações entre este universo cultural e as comunidades ora pesquisadas. Carvalho (2008) segue adiante...

[...] o caráter mítico do movimento contracultural. Na releitura dos mitos ligados ao fim do mundo, a droga – entendida como propulsora de um processo de transformação espiritual – é parte das novas abordagens que preparam o homem para a Nova Era... Os aspectos míticos não estão, evidentemente, dissociados dos elementos messiânicos... o fim de uma era regida pelo signo de Peixes para uma outra regida por Aquário: “que determinará uma mudança radical na vida da humanidade” (TAVARES, 1983, p. 85) ... Este período de transição é apocalíptico e coloca em risco a própria fonte de vida... E ela só se resolverá com o advento da Era de Aquário quando “uma nova organização da sociedade baseada na fraternidade humana se constituirá” ... Assim, nesse período de transição, o movimento contracultural é um dos principais responsáveis pela articulação de um novo estilo de vida que ajudará a recuperar a Idade de Ouro perdida. E isto se dará pela formação de comunidades (Idem, p. 30).

Entendemos que esses elementos circulavam fluidamente e não respondiam a uma sistematização de ideias, mas se entrecruzavam, eram relidas e apropriadas de maneira a dar sentido às experiências dos grupos que se associaram em torno de projetos comunitários pelo Brasil afora.

Assim que, alguns elementos ou ideias são mais presentes ou simplesmente rejeitadas dependendo dos objetivos dos projetos, é o caso do uso de substâncias tóxicas, drogas ou similares, que para as propostas comunitárias de *Lothlorien* e *Nova Gokula* não condizia com seus princípios e por isso, era restrita ou proibida em seu cotidiano, respectivamente.

Por outro lado, o misticismo (e o misticismo oriental em particular) é perceptível acentuadamente em *Nova Gokula* e em *Lothlorien* esparso, compondo um mosaico de referências, como podemos encontrar na narrativa de Cecilia Pietro, dando a oportunidade de pensarmos as relações entre esses elementos e a contracultura, movimento alternativo no Brasil e as comunidades aqui pesquisadas.

Eu tinha uma abertura muito grande pra conhecer outras coisas, mas não tanto como as pessoas da minha geração. Eu fui uma pessoa da minha geração que nunca se interessou por filosofias orientais, por exemplo e quando todos eram Hare Krishna e não sei o que lá, não sei o que lá do Oriente e tudo de lá, eu conheci tudo, estudei *Krishnamurti*, todos aqueles mestres daquela época, estudei tudo: *Autobiografia de um Iogue* e Sai Baba, não é que eu não conheça, conheço! Mas nunca me identifiquei, tentei! Tentei bastante, bastante (risos) ... todo mundo vê fada, todo mundo vê coisa e eu não vejo nada! E vou continuar e até hoje nunca vi uma fada! Entendeu?! Então, era como uma estranha, porque tentava tanto e não conseguia, falava: *o que tem em mim?* Na verdade, não tem nada em mim, eles simplesmente têm uma outra visão do cosmo; minha cosmologia é diferente, só isso. Eu sou uma pessoa cristã e até hoje isso não saiu de mim (PIETRO, abr. 2019).

O misticismo oriental era um elemento tão importante no universo cultural daqueles que estavam em busca de modelos alternativos de vida, que não se identificar com este misticismo causava estranhamento, como o relatado por Cecilia Pietro. Por outro lado, retomando as preocupações de Edward Said, fica patente como esse misticismo oriental era difuso, reunindo vertentes filosóficas diferentes e, em alguns casos, até antagônicas em suas bases ontológicas e dogmáticas, numa mesma nomenclatura.

Podemos perceber este aspecto difuso nas referências aos “Hare Krishnas”, a Jiddu Krishnamurti, a Yogananda e a Sai Baba como que fazendo parte de um mesmo enredo. Krishnamurti era filósofo e educador indiano, também colaborou para a complexa percepção sobre o Oriente, mas diferentemente de Yogananda ou Sai Baba, nunca se colocou como um *guru* (mestre espiritual).

Nos anos 1930, Krishnamurti proferiu uma série de palestras na Califórnia, Europa e América Latina. Sua visão libertária do ponto de vista das religiões estabelecidas e dos padrões de comportamento ditados pela sociedade e sua aproximação com Aldous Huxley, um dos ícones da geração *beat* e da contracultura, principalmente por sua obra *As Portas da Percepção* (1954), propiciou que suas ideias permeassem e engrossassem as referências de oposição à sociedade que os jovens insistiam em contestar.

Krishnamurti não propôs uma religião, muito embora, suas inquietações e proposta educacional tivessem uma concepção de espiritualidade que dialogava bastante com as questões já mencionadas nesta reflexão acerca do tempo, da relação do homem com a natureza e de como se traduzia essa concepção em práticas cotidianas.

Já Satya Sai Baba era um líder espiritual e por não se opor, nem propagar uma religião já estabelecida no cerne do hinduísmo, atraiu muitos seguidores, que insatisfeitos com as tradicionais religiões monoteístas hegemônicas no ocidente, buscavam uma espiritualidade livre dos rótulos, mais baseadas em valores universais e humanísticas do que em dogmas.

A busca por outras espiritualidades era um elemento instigante de transformação pessoal e social entre esses jovens com quem estamos dialogando. Era muito tênue a linha que separava espiritualidade, política e cultura na postura comportamental destes; esses elementos se complementavam, se interpunham num movimento dinâmico.

Roszak (1972) identifica a tendência marcante da juventude contestadora pelo misticismo, muito pertinente à contracultura, mas que seguiu a influenciar seus herdeiros culturais.

O ativismo político jovem da década de sessenta será diferente do da década de trinta? Se a diferença existe, revela-se na inclinação sem precedentes para o oculto, para a magia e para o ritual exótico que se tornou parte integrante da contracultura... Um gosto eclético por fenômenos místicos, ocultos e mágicos tem constituído uma característica marcante de nossa cultura jovem depois da guerra, desde o tempo dos beatniks (ROSZAK, 1972, pp. 131-132).

O misticismo oriental era apenas um dos elementos que compunham esse eclético panorama espiritual. No Brasil dos anos 1980, outros elementos foram agregados influenciados pela ufologia e pela filosofia teosófica.

Este misticismo agregou a contracultura nos anos 1960 nos Estados Unidos da América e aos países que dele beberam essa influência de maneira mais direta, desde elementos mais externos como a estética visual na moda até as práticas religiosas e meditativas, num leque bem diversificado de práticas, como mencionamos acima, de maneira geral, de forma difusa e indisciplinada.

Ainda que os jovens se tenham atirado ao zen com pouca compreensão, agarraram-no com um instinto saudável. E ao agarrá-lo, compraram livros, assistiram palestras e espalharam os lemas, e de maneira geral contribuíram para formar a atmosfera na qual algumas pessoas de talento, que dispunham de compreensão mais profunda, pudessem expressar críticas à cultura dominante. Talvez aquilo que os jovens tomavam como zen pouca relação tivesse com aquela venerada e diáfana tradição; mas o que prontamente adotaram foi, sem dúvida alguma, uma rejeição mansa e jovial do materialismo e do compulsivamente cerebral (ROSZAK, 1972, pp. 142-143).

A necessidade em trazer a reflexão de Roszak para nossa análise, se dá menos pela ausência de estudos recentes sobre contracultura e mais por seu caráter documental, contemporâneo aos movimentos artísticos-culturais e políticos daquela geração, que por sua vez, contribuíram para a construção de um arsenal de elementos culturais do Movimento Alternativo no Brasil nos fins dos anos 1970, do qual, direta ou indiretamente, os membros de *Nova Gokula* e *Lothlorien* compartilhavam.

Nesse ponto, Roszak (1972) está tratando mais especificamente do Zen Budismo, ramo do budismo estruturado e difundido a partir do China do século VII, porém, a vertente que atingiu mais diretamente a juventude dos anos 1960 no Ocidente tem suas bases no Zen praticado no Japão desde o século XII.

A importância do Zen na discussão realizada por Roszak é pertinente, sobretudo, pela importância que este adquiriu junto aos jovens e ícones da contracultura, como os poetas *beats* Allen Ginsberg e Kerouac que, além de praticarem o Zen, transpassado obviamente de um componente rebelde, o divulgaram. Juntamente a eles, o professor Alan Watts, da Escola de Estudos Asiáticos em São Francisco, também foi responsável pela difusão do Zen nos Estados Unidos, através de palestras pela televisão, livros e aulas particulares (ROSZAK, 1972, p. 138).

O fato é que o misticismo oriental compõe esse universo cultural de forma heterogênea. Allen Ginsberg transitou por essas vertentes e estabeleceu uma interlocução profícua com Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, fundador do Movimento Hare Krishna no Ocidente, nos finais dos anos 1960. Além de entrevistas com o *Sannyasi*, Ginsberg realizou com Prabhupāda eventos e shows em parques

e universidades, colaborando com o trabalho de divulgação e expansão da prática de *bhakti-yoga* nos EUA.



In: http://hansadutta.com/ART_WSP/ginsberg12May69.html

Esse cartaz publicitário do evento que previa a participação de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda e Allen Ginsberg é bastante significativo para esta interlocução entre o universo contracultural e a expansão do Movimento Hare Krishna nos EUA. Havia um espaço de interlocução, no qual, vertentes de diferentes posicionamentos políticos e comportamentais dialogavam. Talvez o que os aproximavam, é que ambos estavam na contracorrente dos paradigmas, valores e padrões sociais de então; ambos propunham alternativas.

O primeiro harmônio do Centro Cultural Hare Krishna em Nova York em 1968, foi doado por Ginsberg a Prabhupāda (GOSWAMI, 1995, p. 97); por isso, não é sem razão que tentemos aqui estabelecer esses nexos de conexão, aparentemente tão distantes no tempo e espaço. O Movimento Hare Krishna é sem dúvida um componente significativo e persistente desse misticismo oriental e aqui no Brasil dos anos 1980 se estabeleceu em vários estados, fundando centros culturais, templos e comunidades rurais, como *Nova Gokula*.

Ao tratar da relação de Ginsberg e Prabhupāda, Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) colabora para a reflexão que estamos buscando fazer, à medida que evidencia a persistência dos elos entre a contracultura e o Movimento Hare Krishna e deste com o Movimento Alternativo no Brasil.

[...] no início, um dos maiores colaboradores de Prabhupāda foi o Allan Ginsberg, viciado... Era o guru dos hippies. O primeiro harmônio, os dois primeiros harmônios que nós ganhamos, que um templo Hare Krishna ganhou, foi dele, sabe?! Que ele gostava de cantar, gostava de cantar com os devotos, então ele doava coisas assim para o templo. Ia visitar Prabhupāda ele... Era casado com um homem e Prabhupāda não via com preconceito. Teve um concerto chamado *rock mantra dance*, que foi a banda da Janis Joplin, foi um super festival de música e Prabhupāda foi convidado como superstar pra falar. Na hora de falar e de cantar, sabe o que Prabhupāda fez? Mandou o Allen Ginsberg falar e cantar, sabe?! Então

Prabhupāda respeitava ele, mesmo sabendo que ele morava com um cara, entendeu?! Sabe?! Então Prabhupāda, ele era muito inclusivista... (COSTA, jun. 2019).

Podemos falar sobre Ginsberg à medida que ele foi um ícone da contracultura, mas a relação com o misticismo oriental não se esvaziou, tocou uma parcela significativa dos jovens, que se tornaram adultos, que divulgaram e expandiram essas práticas por muitos lugares, fazendo apropriações e dando significados outros a essas experiências.

Robson Luis conheceu o Movimento Hare Krishna aos 14 anos em Belo Horizonte e escolheu vivenciar uma vida hippie dentro dos propósitos do Movimento Alternativo e o misticismo oriental se personificou para ele em *bhakti-yoga*. Poderia ter ocorrido com ele o que ocorreu com muitos jovens: um misticismo superficial, ancorado em jargões filosóficos e estéticas orientais na forma de vestir, morar, alimentar-se e interagir das artes e artifícios de cura alternativas, mas o que se deu foi a entrega e dedicação a uma vida monástica, de estudos e práticas espirituais cotidianas.

O que podemos perceber em comum entre os jovens que vivenciaram este misticismo nos anos 1960 e os seus herdeiros dos anos 1980 é a necessidade de afastar-se da cultura hegemônica, da estrutura cristalizada da tradição judaico-cristã, dos dogmas preestabelecidos, dos padrões morais que limitavam as relações afetivas, sociais e humanas; lançar-se ao novo e a recusa declarada a qualquer regra limitante que não respondia às novas demandas.

Nesse sentido, é relevante refletir acerca do próprio conceito de contracultura, que não se limita a um espaço e tempo imóvel e que não tem natureza homogênea e linear. Obviamente, estamos nos remetendo a contracultura como o movimento que emergiu nos anos 1960 trazendo à tona várias demandas que já estavam postas ou que estavam em estado residual, esperando a conjuntura que as possibilitassem irromper socialmente, sobretudo, tendo como referência os Estados Unidos. Mas se quisermos compreender a persistência de seus ideais e comportamentos, mesmo que ressignificados ao longo do tempo, precisamos ter em conta o seu sentido mais transcendente, por assim dizer, como nos sugere Gilberto Velho (2007),

A contracultura é uma possibilidade permanente da vida social. Se nós formos pensar em termos antropológicos, contracultura está sempre presente na vida social. Principalmente se nós entendermos a vida social como algo que está sempre mudando... A mudança é constitutiva, produz vida social. A vida social só existe porque existe mudança, e só existe porque existe diferença... Então a contracultura, sob esse ponto de vista, eu sugiro que possa ser pensada como uma manifestação desse fenômeno, que é um fenômeno da própria natureza da cultura e da sociedade. A contracultura é, portanto, uma dimensão da vida social (VELHO, 2007, pp. 203-204).

De certa forma, a mudança de paradigmas e comportamentos, a identificação e imersão em uma prática espiritual e social nos projetos comunitários no Brasil anos depois da eclosão da

contracultura enquanto movimento, nos diz dessa persistência da utopia, do desejo de mudança, de transformar a realidade dada. Nesse momento, estamos lendo nas entrelinhas das narrativas como a(s) espiritualidade(s) compuseram esse movimento.

Em sua busca espiritual, por exemplo, Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) enfatiza a sua formação católica, os elementos místicos que o encantavam no caminho da cristandade e de como em seu processo de amadurecimento espiritual, aquela doutrina se mostrou insuficiente, incapaz de dar respostas às suas indagações e às suas expectativas no viver religioso.

Eu era um hippie! Cabelão até a cintura, bem coisa de jovem, estudava arte na Escola Panamericana de Artes daqui de São Paulo, bem paulistano mesmo e meu negócio era show de rock, então, mas eu sempre fui uma pessoa que, sempre tive muita inclinação religiosa, sempre gostei, sempre busquei religião. Mesmo na minha infância, na minha adolescência eu sempre estive na igreja, participava, era católico né... E aí lembro que... quando houve o Concílio Vaticano II, a Igreja mudou, aí ficou mais liberal, mais aberta, aí eu me frustrei com a Igreja, por que eu queria ter aula de religião, eu queria cantar no coral da Igreja... aí quando a Igreja ficou assim, eu, perdeu a graça... o lado místico de cantar nos corais, de estudar a Bíblia, eu gostava disso, mas católico não faz isso atualmente... aí nisso eu me frustrei, eu lembro, sempre falo, eu ficava atrás do altar segurando as bandeiras, participava do culto eucarístico, aquelas coisas que tinham, hoje quase não tem, eu quase me tornei congregado mariano... Aí eu passei, comecei a sentar no banco da frente, aí quando eu vi, eu já estava na escada. Ia na igreja pra ficar conversando na escada do lado de fora, sabe?! ... Aí eu não entrei mais na igreja, fui buscar religiões em outros lugares: espiritismo, budismo, macrobiótica... (VALERA, jun. 2018).

Em certa medida, ser hippie parece ter sido uma via pela qual Lucio Valera entreviu outras possibilidades de espiritualidades. O budismo, como anteriormente mencionamos, foi largamente explorado pelos jovens e adeptos da contracultura no leque rico e diverso do misticismo oriental, e a macrobiótica no Brasil foi um elemento marcante na mudança de hábitos daqueles que buscavam uma vida alternativa, principalmente por propor uma relação direta entre alimentação e equilíbrio energético do corpo físico. A macrobiótica, em muitos casos, foi a porta de entrada para outros padrões de alimentação como o vegetarianismo, veganismo e o crudivorismo.

A referência ao espiritismo, neste caso, espiritismo kardecista não aparece nas referências contraculturais, pelo menos, não de forma explícita, mas na trajetória de Lucio Valera é significativa, nos parece, por dois aspectos: primeiro por ter base cristã, o que implica com uma familiaridade em muitos princípios e dogmas já conhecidos e aceitos por nosso narrador e, em segundo lugar, por que a prática do *passee* (técnica de energização através das mãos), mais tarde, ampliou-se para Lucio Valera no estudo e prática de outra técnica semelhante, mas diferente em princípio, o *Reiki*.

Entretanto, a mística, a que se refere Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa), é muito relevante em sua busca, de hippie a Hare Krishna. Ela o conduz: uma vida dedicada ao Movimento Hare Krishna no Brasil, primeiro devoto brasileiro a aceitar a vida monástica, um dos fundadores da Comunidade

Nova Gokula, atualmente presidente da Fundação Bhatkivedanta no Brasil; uma liderança do Movimento, foi presidente de templos, inclusive de *Nova Gokula*.

Mas a mística que lhe indicou o sintoma de insatisfação com o catolicismo e o acompanhou nas buscas experimentais de outras práticas espirituais, dificilmente imagináveis em outra conjuntura sociocultural, também se revelou em sua pesquisa acadêmica. No doutorado em Ciência da Religião (UFJF), Lucio Valera defendeu a tese *A Mística Devocional (Bhakti) Como Experiência Estética (Rasa): Um Estudo Do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu De Rūpa Gosvāmī*.

O trânsito de Valera entre o universo contracultural hippie para uma vida monástica dedicada ao estudo e ao desenvolvimento de uma prática espiritual (se não, contracultural, ao menos alternativa à cultura judaico-cristã), nos aponta os muitos caminhos que os elementos da contracultura abriram, levando os jovens a ousar, questionar, refletir, inverter, subverter normas, padrões culturais, mentais e de sensibilidades alcançando lugares dos mais improváveis, como o Brasil, submetido a uma Ditadura Militar.

Nesse sentido, ao tratar das relações entre experiência com drogas e as experiências religiosas por jovens, Alan Watts nos ajuda a pensar os limites que a religiosidade de então impunha e as estratégias dos jovens para romper esses limites.

Existe a revolução psicodélica... Há uma fome espiritual, religiosa ou mesmo metafísica entre os jovens a quem as religiões padronizadas e definidas simplesmente não satisfazem. Por uma razão: há séculos, as religiões desse tipo têm um defeito principal. Elas pregam. Dizem a você o que deve ser feito, mas não são uma fonte de poder. Em outras palavras, não transformam seu modo de sentir, seu modo de vivenciar sua própria existência ou sua própria identidade. Elas apenas falam e incitam (CASHAMAN, 1980, p. 86)³¹.

Se levarmos em consideração as proposições de Watts, poderemos sair da superficialidade aparente da relação destes jovens que se interessaram pelo misticismo oriental e nos aprofundarmos naquelas experiências que ultrapassaram esse limite. Que mergulhando em uma espiritualidade até então exótica, apropriando-se desta, transforma não apenas sua relação com o sagrado, mas seu cotidiano nos mais minuciosos detalhes.

A experiência de Robson Luis (Rāma Putra Dāsa), assim como a de Lucio Valera, pode nos dar indícios nessa direção: apresenta diversos elementos e nexos desse universo cultural que aproximaram sujeitos históricos como eles da proposta comunitária e em particular, de uma comunidade rural com base espiritual.

31 In: CASHAMAN apud CARVALHO, 2008, p. 191.

Robson Luis, aos dezoito anos foge de casa, viajando dias de carona, com destino a Bahia à procura das comunidades hippies que ali se formaram já nos anos 1970, estabelecendo-se na comunidade hippie de Mar Grande no litoral da cidade de Salvador (BA).

A trajetória pessoal de Robson Luis em busca de uma outra forma de viver em sociedade está entrelaçada à outras experiências de jovens de várias partes do Brasil e ainda que a dimensão histórica dessa atitude, aparentemente isolada, não pudesse ser percebida e avaliada do ponto de vista do seu impacto sociocultural no momento mesmo em que se dava, esse impacto existe.

Ao analisar os processos de circulação do imaginário contracultural, ideias, símbolos, referências culturais e artísticas, modos de viver, Leon Kaminski (2019) observa que:

Uma das práticas da contracultura bastante difundida entre a juventude foi o de viajar, no sentido de deslocamento no espaço geográfico. Construindo-se, inclusive, um estilo de viagem próprio, com características específicas, diretamente relacionado ao imaginário da contracultura e as práticas da automarginalização. Na década de 1970 era comum ver jovens com suas mochilas pedindo carona na beira das estradas ou acampando em praças e praias. Estes viajantes foram, em parte, responsáveis pela circulação do ideário e do imaginário da contracultura, assim como de sua produção cultural. (KAMINSKI, 2019, p. 31).

Essa circulação, segundo o autor, considerando as especificidades locais, possibilitou encontros, estabeleceu em muitos casos, relações sociais, vínculos, o compartilhar de ideias entre pessoas de lugares diferentes, provavelmente de origem social e cultural diferentes, mas que se identificaram entre si, contribuindo para o surgimento de experiências coletivas e cenas culturais alternativas em várias cidades do país (KAMINSKI, 2019, p. 30).

Essas trajetórias em muito se decodificam, trazendo para a realidade prática, social, aquele sentimento a que Max Weber se referia em relação ao existencialismo, o “desencantamento do mundo” como o externar de uma profunda crise de valores desencadeadas pela racionalização da sociedade moderna e que se exacerbou com a intensificação do desenvolvimento industrial e a complexificação das relações sociais.

Segundo Cesar Augusto de Carvalho (2008) uma implicação dessa racionalização é que:

reduzir a complexa problemática entre ciência e religião a uma escolha entre a racionalidade e irracionalidade exclui a possibilidade de se colocar uma outra hipótese, talvez mais esclarecedora: a de que a solução a essa ambiguidade passe pela busca de um pensamento mítico (CARVALHO, 2008, p. 22).

Esse desencantamento do mundo é perceptível nos anos 1960, também podendo ser identificado nos anos 1980 no Brasil na busca do *reencantamento* do mundo, muitas vezes, buscando modelos alternativos de se viver em sociedade (como é o caso das comunidades rurais) e da compreensão espiritual, no mergulho em outras práticas místicas. Na trajetória de Robson Luis (Râma

Putra Dāsa), essas duas dimensões de *reencantamento* do mundo se unem: primeiro, na busca de um outro padrão de vida, tornando-se hippie e, depois, abandonando os preceitos hippies como amor livre, uso de substâncias alteradoras de consciência e liberdade para uma vida monástica, disciplinada, celibatária e que visa, entre outras coisas, o controle dos sentidos.

84. Foi 84 ... Meu plano era só vir pra conhecer; meu plano era pra chegar aqui, conhecer e voltar pra passar o carnaval em Olinda. Eu queria viajar o mundo! Conhecer. Eu queria conhecer o carnaval de Olinda, entendeu?! Porém... Era tudo tão difícil aqui... Eu lembro que nessa época de janeiro, fevereiro, antes do carnaval, era época de goiaba, muita goiaba, tempo da goiaba né?! Então a gente comia goiaba. Quando não tinha vegetal de goiaba, um cozido de goiaba, doce de goiaba, suco de goiaba, até subi no pé de goiaba e comer goiaba pura, sabe?! Então eu percebi a dificuldade e ainda sim, a persistência dos devotos. Estava iniciando a escola, o *Gurukula*, eu me lembro que quando eu cheguei na estrada, eu vi as crianças; eu peguei carona numa Kombi que tinha as crianças raspadinhas, muito empolgadas assim, com o ambiente, com as práticas da comunidade, eu pensei: *esses meninos vieram do céu! Parecem anjos!* Isso tudo me inspirava e a receptividade, a recepção que eles fizeram e é uma coisa bem bacana, é que ninguém queria me converter! O ambiente em si me convertia! Não era um ambiente proselitista, sabe?! Ninguém ficava: *Você tem que ser devoto!* Não, eu mesmo fui me convencendo internamente sabe?! Pela experiência mesmo, prática (COSTA, jun. 2019).

Na narrativa, Robson Luis (Rāma Putra Dāsa) evidência aspectos de seu próprio caminhar; da ponte que atravessou entre o universo hippie e a espiritualidade e o seu reencantamento do mundo; paulatinamente, a *bhakti-yoga*, a relação com o sagrado, a devoção dos devotos de Krishna foi lhe conquistando, fazendo-o se sentir parte de algo maior.

É significativo que Rāma Putra ressalta o papel do cotidiano, da prática dos devotos como elemento de convencimento e encanto e não do discurso, do proselitismo. A comunidade em si, o exemplo dos moradores, as dificuldades, a beleza angelical das crianças, a preocupação com a manutenção da comunidade, a meta de conservar aquele espaço como um lugar de acolhimento para aqueles que quisessem se dedicar ao desenvolvimento espiritual e comunitário, o convenceu. Há, portanto, nessa escolha uma permanência dos traços culturais e ideológicos contraculturais condensados nas comunidades rurais, mas há um deslocamento nos objetivos e no próprio sentido de se viver numa comunidade.

Outras questões nos aguçam nesta narrativa. A primeira é a coincidência temporal. 1984 ano em que Robson Luis sai de Salvador em direção a São Paulo, chegando a *Nova Gokula*, é o mesmo ano de formação de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* na Chapada Diamantina. Apesar da circularidade de informações e elementos contraculturais, o interesse pela espiritualidade o levou para uma comunidade rural com um recorte religioso bastante específico o que pode implicar que os interesses, a identificação podia se dar no primeiro momento por aspectos mais gerais, até superficiais, influenciados pela mídia, pelos contatos ocasionais com pessoas, com o desejo de romper

com um padrão de vida social, inicialmente pelo comportamento e aparência, mas que, em muitos casos, se definiu como opção de vida no processo de busca de conhecimento e de estratégias de enfrentamento e de transformação pessoal e social.

Estamos aqui pensando a contracultura considerando o que Carlos Alberto Pereira Tavares (1992) define:

O termo contracultura foi inventado pela imprensa norte-americana, nos anos 1960 para designar um conjunto de manifestações culturais novas que floresceram, não só nos Estados Unidos, como em vários outros países, especialmente na Europa e com menor intensidade e repercussão, na América Latina... De outro lado, o termo contracultura pode se referir ao conjunto de movimentos de rebelião da juventude... o movimento hippie, a música rock, uma certa movimentação nas universidades, viagens de mochila, drogas, orientalismos e assim por diante. E tudo isso levado com um forte espírito de contestação, de insatisfação de experiência, de busca por outra realidade, de um outro modo de vida (PEREIRA, pp. 8-9).

Esta definição nos ajuda no sentido de situar a contracultura historicamente como tal: características, demandas e reivindicações. Entretanto, não limita seu alcance de influência e a permanência de vários de seus elementos e perspectivas nas décadas seguintes, nos forçando a refletir sobre seu impacto na realidade social das experiências que aqui nos dedicamos, bem como no cenário da cultura no Brasil de então.

Orivaldo Leme Biagi ao discutir o papel das mídias, principalmente, das campanhas publicitárias no Brasil dos anos 1970 e 1980, aponta para o processo de divulgação e de esvaziamento do componente político da contracultura. Portanto, para alcançar o mercado jovem, sem perder de vista o cerceamento do Regime Militar e os interesses dos financiadores das peças publicitárias e:

Para contornar tal situação, a publicidade brasileira utilizou-se da seguinte estratégia: 1 – não esconder que existia um imaginário de contestação ligado aos jovens, a contracultura, pois se o fizesse, seria difícil criar a identificação deste público para o consumo; 2 – procurar destacar seus aspectos mais superficiais e imagéticos, ou seja, elementos mais fáceis de serem manipulados; 3 – relacionar o desejo de contestação social à derrota e/ou à cooptação pela sociedade. (BIAGI, 2019, p. 47).

Estas questões nos colocam diante de uma antiga problemática: a contracultura no Brasil seria apenas resultado de uma cópia artificial do Movimento importado, principalmente dos Estados Unidos?

Esse mecanismo de controle sobre a sociedade que os meios de comunicação de massa e a grande mídia exercem é um velho conhecido daqueles que se preocuparam com sua ação e seu efeito alienador sobre os indivíduos. Walter Benjamin já se voltava para essa questão, assim como vários intelectuais dos anos 1930, para nos chamar a atenção, para nos mantermos atentos a esse eficaz instrumento do capitalismo e do seu poder na sociedade de consumo.

Na própria historicidade da contracultura, o papel da mídia foi contraditoriamente relevante. Assim como o termo *beat* para designar o grupo de poetas marginais nos anos 1950, o termo “contracultura” também é cunhado pela imprensa nos Estados Unidos, dando forma a um conjunto heterogêneo de expressões culturais, artísticas, políticas, religiosas dos anos 1960 como já apontamos.

No Brasil, esse fenômeno também ocorreu primeiro denominando e (des)qualificando os jovens rebeldes dessa nova onda cultural de *udigrudis*, *marginais* e *desbundados* (DIAS, 2003), ocasionando uma dicotomia irreconciliável entre a juventude engajada politicamente e os considerados *desbundados*, alienados politicamente.

Mesmo na divulgação de formas alternativas de alimentação, cura e religiosidade, as mídias, principalmente a mídia impressa, alternativas ou das grandes corporações, tiveram papel importante neste sentido.

Para Cesar Augusto de Carvalho,

O interesse, cada vez maior, por questões ligadas à saúde, medicina, agricultura e alimentação, levou, nos anos 80, ao surgimento de uma linha editorial específica de numerosas publicações, todas ligadas à formação de um pensamento ecológico e mais concretamente, à formação de um estilo de vida alternativo... Assim, graças aos meios de comunicação, as práticas alternativas ganharam um espaço importante, que ajudou a criar um segmento de mercado naturalista, hoje calculado como um dos que mais crescem no país, ainda que seu caráter alternativo tenha desaparecido (CARVALHO, 2008, pp. 154-155).

Parece-nos inteligível que o papel das mídias exerceu influência sobre esse movimento político-cultural; mesmo na atualidade, esses estratagemas das forças hegemônicas são perceptíveis. São claras nas tentativas de cooptação e esvaziamento político de expressões como o rock que virou pop, com o rap, a literatura periférica e mais recentemente do funk.

Poderíamos ficar por páginas a discutir essa questão, inclusive, contemplando as manifestações da cultura popular, mas o que nos interessa mais diretamente é refletir sobre o caráter político da contracultura através dos sujeitos históricos que optaram por mudar de vida, afrontando os valores e padrões sociais e políticos ao organizar comunidades com outra estrutura de sociabilidades, de conformação decisória e de objetivos humanos e espirituais.

Nesse sentido, parece-nos evidente que muitas vezes o processo de transformação inicia-se de fora para dentro num movimento intenso de circularidade cultural e de reciprocidade mediada por encontros, leituras, música etc., porque a formação cultural destes indivíduos estava ainda ancorada nos valores, padrões aprendidos e apreendidos com seus pais, sua família, seu universo escolar, que como podemos supor, não era contracultural em sua grande maioria.

A música de Raul Seixas, naquele início da década de 1980, dava sinais desse aspecto:

Meu sofrimento é fruto do que me ensinaram a ser.
Sendo obrigado a fazer tudo mesmo sem querer...
Minha cabeça só pensa aquilo que ela aprendeu,
Por isso mesmo, eu não confio nela, eu sou mais eu, sim!...
E aquela coisa que eu sempre tanto procurei,
É o verdadeiro sentido da vida
Abandonar o que aprendi, parar de sofrer.
Viver é ser feliz e nada mais...
Então, é preciso você tentar,
É preciso você tentar!
Talvez alguma coisa muito nova possa lhe acontecer.
(SEIXAS, *Aquela Coisa*, 1983).

Então, mudar hábitos, comportamentos e perspectiva de mundo passa necessariamente por um longo e conflituoso processo de desconstrução dessas dimensões da constituição do ser humano; um processo subjetivo e de tomada e transformação da consciência, no qual a exterioridade das representações de mundo são tão latentes, quanto os recônditos da mente. Há, portanto, em nossa compreensão, um diálogo profícuo e contínuo entre o que pode ser considerado racional e irracional, superficial e profundo; conservador e subversivo, político e apolítico e assim por diante.

Não negamos a tentativa de esvaziamento do conteúdo contestatório dos elementos contraculturais e que irremediavelmente, este atingiu muitos jovens que consumiram e, por vezes, colaboraram para o deslocamento do conteúdo, dos símbolos e ideias veiculadas pelos meios de comunicação de massa, mas sem dúvida, percebemos pela análise das fontes, que essa mesma tentativa das forças hegemônicas, levaram muitos jovens a iniciarem um percurso de transformação pessoal que desencadeou encontros com propostas reais e alternativas.

Assim, corroboramos a posição de Leon Kaminski a este respeito quando conclui que:

A exploração mercadológica do imaginário contracultural pela grande mídia efetivamente não pode deixar de ser observada. Entretanto, não podemos reduzir o olhar a uma análise simplificada dos processos sócios-culturais, compreendendo o surgimento da contracultura no Brasil como um mero fruto da indústria cultural.... É necessário deslocar o olhar do meio de comunicação em si para as mediações e recepções, para as apropriações e seus usos (MARTÍN-BARBERO, 2009). Mesmo com fins comerciais ou jornalísticos, agentes, artistas, periodistas... tornavam-se “mediadores culturais” (GOMES, HANSEN, 2016), permitindo a um público mais amplo o acesso a um repertório de diferentes visões de mundo, de propostas estéticas, sociais, políticas que se afastavam do convencional (KAMINSKI, 2019, p. 28).

A própria narrativa de Robson Luis (Rāma Putra Dāsa) reforça, em certa medida, o significado contrário à exterioridade/superficialidade em seu contato com *Nova Gokula* e em sua decisão de adentrar ao Movimento Hare Krishna: ele identifica o nível de dificuldade enfrentado pela comunidade (“era tudo tão difícil aqui... Eu lembro que nessa época de janeiro, fevereiro, antes do carnaval, era época de goiaba, muita goiaba, tempo da goiaba né?! Então a gente comia goiaba”); reconhece seu objetivo inicial atrelado ao universo contracultural (“meu plano era só vir pra conhecer;

meu plano era pra chegar aqui, conhecer e voltar pra passar o carnaval em Olinda. Eu queria viajar o mundo! Conhecer”) e, por fim, se conecta com aquela proposta, percebendo elementos, objetivos, sonhos que o levaram a partir de sua casa, comprometendo vínculos afetivos, expectativas sociais e rompendo com o já estabelecido (“tudo me inspirava e a receptividade, a recepção que eles fizeram e é uma coisa bem bacana, é que ninguém queria me converter! O ambiente em si me convertia! Não era um ambiente proselitista, sabe?! Ninguém ficava: Você tem que ser devoto! Não, eu mesmo fui me convencendo internamente sabe?! Pela experiência mesmo, prática”).

No decorrer da narrativa, Robson Luis define o que ele procurava na comunidade hippie, mas que só encontrou na comunidade Hare Krishna:

Ah... primeiro, por causa da união que eu vi entre os devotos... não tinha entre os hippies né, a comunidade estava começando aqui, não tinha nada: não tinha o templo ainda, não tinha, tinha poucas casas, tinha nenhuma construção praticamente.... Então eu percebi a dificuldade e ainda sim, a persistência dos devotos (COSTA, jun. 2019).

E comparativamente pontua o sentimento que o tomava e as razões de sua decisão:

[...] eu tinha um grande dilema existencial, que era o convívio humano; achava muito trágico o convívio humano! As pessoas eram muito egoístas, mesmo os hippies, eu via ali toda uma ideologia, mas não tinha sabedoria, porque a sabedoria é a prática né, a vivência. Então tinha toda uma teoria, que ali era uma comunidade mesmo, ali nesse pico do Mar Grande, porém, na hora de pôr em prática, não sei se eram as drogas, não sei o que acontecia, mas as virtudes não fluíam entendeu?! Você via os hippies explorando as esposas, maltratando os filhos e na hora de interagir, você não tinha aquela confiança, eu era muito desconfiado, sabe! E... não conseguia me encontrar, sabe?! E nesse momento eu já estava lendo os livros da filosofia... (Idem).

Podemos perceber que embora a proposta de comunidades rurais fosse convergente tanto na contracultura (pelo viés do movimento hippie), no Movimento Alternativo no Brasil, bem como para o Movimento Hare Krishna, havia especificidades que as distanciavam, para além do aspecto religioso. Robson Luis identifica um descompasso entre a teoria e a prática na experiência comunitária hippie. Nesse sentido, alinhando nossa reflexão, não bastava apenas ser alternativo, contracultural ou coisa que o valha, a comunidade tinha de prescindir de uma vivência prática, cotidiana, na qual certos valores e condutas fossem resguardadas tanto nas relações interpessoais quanto no que tange o coletivo em torno do ideal da comunidade, de sua função social e ou cultural.

Esse aspecto mais subjetivo aparece nas entrelinhas da narrativa, em uma visão a contrapelo de análise, o que é subliminar, revela problemáticas e significados relevantes da experiência histórica. Assim, a percepção da dificuldade estrutural da comunidade, a postura de união e entusiasmo dos seus membros em buscar estratégias para a manutenção da mesma e o não proselitismo, revelaram-se importantes componentes distintivos em *Nova Gokula*, para Robson Luis (Râma Putra Dâsa).

Embora Robson Luis não tenha ficado de pronto como residente de *Nova Gokula*, quase que imediatamente se integrou aos trabalhos e estratégias de manutenção socioeconômicas da fazenda, primeiro, cuidando da confecção de joias para as Deidades, depois, por um longo período, como *sankirtaneiro* (distribuindo livros) e coletando fundos para a estruturação e funcionamento da comunidade.

Desse modo, podemos concluir que tanto em *Nova Gokula* como em *Lothlorien* as pessoas que integraram esses projetos de comunidades rurais estavam dispostas a se aventurar na construção de um espaço alternativo de convivência e sociabilidades, alternativo no sentido de não alinhamento ao padrão comumente aceito pela sociedade ocidental; um espaço que fosse desenvolvido a partir de um ideal em comum, fosse o exercício da *bhakti-yoga*, fosse o exercício do amor incondicional, de formas alternativas de cura e que a prática desse exercício se nortearia por certos princípios, valores que integrasse esse conjunto heterogêneo de indivíduos, por esse particular que cunhamos o termo *comunidades rurais afins*.

A utopia de desafiar o estabelecido e empreender o novo rendeu muitas designações a esses projetos: comunidades rurais, sociedades alternativas, comunidades alternativas, sendo esse o aspecto que primordialmente identificamos como contracultural na postura político-cultural entre os fundadores e moradores de *Nova Gokula* e *Lothlorien*.

Os elementos da contracultura são pontos relevantes de encontro entre a juventude dos anos 1960 e os jovens que formaram as comunidades alternativas no Brasil nos finais dos anos 1970. Percorrendo a obra *A Contracultura* (1972) de Theodore Roszak e tendo como horizonte as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, é possível (re)pensar como o modelo tecnocrático de sociedade tão contestado pela juventude dos anos 1960 ganhou novas nuances e significados para parcelas de jovens da sociedade brasileira mediante as transformações do capitalismo, as novas demandas sociais e as relações destas com a cultura.

Corroborando para o que anteriormente colocamos sobre a contracultura trazendo Gilberto Velho, nos interessa nesta pesquisa a proposição de Carlos Alberto Pereira Tavares acerca do conceito de contracultura.

Pode-se entender a contracultura, a palavra de duas maneiras: a) como um fenômeno histórico concreto e particular, cuja origem pode ser localizada nos anos 60 e b) como uma postura, ou até mesmo uma posição, em face a cultura convencional, de crítica radical. No primeiro sentido, a contracultura não é, só foi; no segundo, foi, é e certamente será (TAVARES, 1992, p. 14).

A segunda acepção de contracultura contempla a historicidade do movimento em sua gestação e efervescência nos anos 1960, mas não o aprisiona em um tempo histórico, nem em uma

configuração estática; contempla novas formas de resistências político-culturais em um movimento contínuo de transformações sociais.

Compreendemos a formação de comunidades rurais em geral e particularmente, as comunidades rurais afins, como uma atitude individual e coletiva marcada profundamente por um posicionamento político, comumente não partidário, mas imbuído do desejo de transformação sociocultural, que necessariamente vem acompanhado do exercício de reflexão e crítica a despeito da sociedade na qual esses sujeitos estavam inseridos.

Partindo dessa compreensão, a acepção de contracultura proposta por Carlos Alberto nos ajuda compreender as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien*. Não se trata de um movimento configurado com regras e metas a serem atingidas, mas antes, uma postura cultural e política diante de uma dada ordem instituída, a sistemas de valores morais a partir de uma crítica radical e de uma atitude de enfrentamento a estes. O enfrentamento ou negação a esses sistemas pode se dar de várias maneiras: nos espaços institucionais e públicos da luta política, no desenvolvimento de guerrilhas, em movimentos artísticos ou na formação de comunidades rurais.

Gostaríamos de pontuar pois, a diferença entre a contracultura da qual nos referíamos até este momento e o Movimento Alternativo no Brasil, para que eles não se confundam ao longo de nossa análise e reflexão. Compreendemos que as experiências comunitárias aqui pesquisadas estão inseridas nas propostas e especificidades do Movimento Alternativo no Brasil desenvolvido ao longo dos anos 1970 e que este, como um todo, em sua mais colorida e complexa pluralidade é herdeiro direto do movimento contracultural dos anos 1960, sobretudo, da vertente hippie e das manifestações político-culturais condensadas e disparadas pelos jovens norte-americanos.

O que estamos pontuando é que, embora o movimento contracultural contemple muitas outras manifestações políticas e culturais vivenciadas fortemente em outros países, como na Primavera de Praga e na França de 1968, símbolo dos movimentos da juventude daquele momento, nas trajetórias aqui analisadas, a influência mais direta para os participantes destas comunidades, foi o exemplo norte-americano. Obviamente que a força dos meios de comunicação neste sentido é fundamental, do cinema à música, da moda à literatura *underground*; os tentáculos norte-americanos no Brasil são claros, transformando até o que não é norte-americano em norte-americano.

Este processo de intensificação da circulação de produtos e bens culturais norte-americanos no Brasil se deu no pós-guerra sendo paulatinamente ampliado durante toda a guerra fria, como Antonio Pedro Tota demonstrou em seu *Imperialismo Sedutor* (2000). Um dos mecanismos para essa difusão se deu pelo viés da propaganda embarcando na diversificação da economia brasileira, principalmente a partir dos meados dos anos 1950 e da consolidação de uma classe média nos anos

1960 e 1970, reforçando assim, o mercado de bens de consumo e a propensão ao consumo como símbolo de ascensão social (BIAGI, 2019).

Aqui, o Movimento Alternativo e, portanto, as comunidades com as quais dialogamos, se inserem no que Carlos Pereira sinalizou a respeito da concepção de contracultura: *foi, é e certamente será*. Nova Gokula e Lothlorien representam a concretização da utopia de construção de um espaço com bases éticas e de exercício do poder divergente do modelo ocidental, no sentido de promoverem outras possibilidades de experiências sociais, nas quais a comunidade é a prioridade e é nela que está resguardado o bem viver do indivíduo.

Capítulo III – “A utopia e a prática”: o processo de formação das comunidades *Nova Gokula* e *Lothlorien*

Sonho que se sonha só,
É só um sonho que se sonha só,
Mas sonho que se sonha junto,
É realidade!

(Raul Seixas, 1974)

A partir de agora, nos colocaremos de pronto para encontrar os laços que uniram pessoas de origens sociais, culturais e econômicas diversas, com uma certa proximidade de faixa etária em torno de uma ideia: a formação de comunidades rurais. Neste capítulo, nos debruçaremos sobre duas questões que nortearão nossa discussão com o intuito de compreender as experiências comunitárias de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*.

A primeira diz respeito ao caráter utópico dessa atitude, que se inicia com um impulso individual, mas cuja concretização se faz no coletivo, no comunitário. Nos interessa particularmente, nesta dimensão, as ideias e os objetivos que contribuíram para que esses sujeitos históricos forjassem seus projetos comunitários.

A segunda questão que nos move é reconhecer os pilares de manutenção destas comunidades. O elo que inspirou, agregou e sustentou a comunidade como linhas mestras para o seu desenvolvimento, nutrindo e justificando os esforços coletivos e individuais daqueles que se colocaram dispostos nestes empreendimentos comunitários e humanos. Não obstante, como uma agulha que alinhava uma costura, nos preocupa identificar os possíveis sentidos políticos dessas experiências.

3.1 Lothlorien: O Sonho Dourado

O sonho diurno aplicado a algo que, caso não seja novo em si mesmo, no seu conteúdo objetivo, pelo menos o é para o sonhador. No sonho diurno, revela-se assim uma determinação importante do ainda-não consciente... O ainda-não consciente é assim unicamente o pré-consciente do vindouro, o local psíquico de nascimento do novo... o que o sujeito aqui fareja não é bafio de porão, mas o ar da manhã (BLOCH, 2005, p. 117).

Ao longo do primeiro capítulo, podemos entrar em contato com alguns dos protagonistas das experiências comunitárias de *Nova Gokula* e de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, reconhecendo algumas inquietações que esses traziam em si em relação à sociedade de então e como essas inquietações os provocavam na dimensão reflexiva, na atitude social e política.

Nesse percurso, encontramos três elementos que estes protagonistas compartilhavam entre si, apesar das distâncias e de seus universos culturais específicos, sendo tocados direta e indiretamente pelos pressupostos contraculturais. Assim, a espiritualidade, a relação com o tempo e o rural (como interface da natureza), nos pareceram significativos neste processo de deflagração de uma atitude, em um impulso utópico ainda semiconsciente, como um sonho diurno que tão delicadamente incisivo nos descreve Ernest Bloch (2005) e que se faz epígrafe deste tópico.

O encontro com pessoas que compartilhavam de anseios que iam na mesma direção foi um ponto de convergência e fortalecimento de ideias que se circunscreviam, até então, numa dimensão mais individual e subjetiva.

Nós conhecemos num certo momento, eu e Sonia, nós conhecemos o Aureo Augusto, o médico naturista, que na época vivia e atendia em Salvador e a razão de como nos conhecemos foi porque nós queríamos ter um filho e queríamos ter um filho numa condição mais natural possível (BURGER, set. 2019).

A partir do encontro aparentemente casual entre Aureo Augusto Caribé, Sonia Christophe e Miklos Burger, *Lothlorien* começaria a ser gestada de forma completamente inusitada, acompanhando o tempo que transcorria mediado pelo estabelecimento de laços de amizades, pelo compartilhar de conhecimentos, pelo reconhecimento de afinidades e disparidades.

Não por acaso esse encontro se deu: o que ele tem de particular é a escolha por um procedimento médico, nesse caso no âmbito da obstetrícia, que não era, nem o é, recorrente, na prática médica no Brasil, reforçando o indício de que esses sujeitos históricos estavam em processo de questionamento do já normatizado, em um processo de quebra de paradigmas e de busca de alternativas a comportamentos e hábitos cotidianos.

É significativo, para a análise, a referência de Miklos Burger a uma “condição mais natural possível”, indicando o anseio em restabelecer no presente o elo rompido da integralidade do ser, do elo homem-natureza. Não podemos inferir que em algum momento da experiência humana, esta integralidade do ser foi uma percepção comum e que, portanto, poderíamos buscar em um passado remoto, distante dos pressupostos da modernidade, um modelo de como se experienciar esta percepção em uma prática cotidiana. De outro modo, não podemos afirmar que Miklos e Sonia comungavam desta ideia, mas é certo que, há uma insatisfação para com os valores e padrões da sociedade contemporânea e um desejo enunciado de se estabelecer uma outra relação com o corpo, com as sensibilidades e como outro.

Esse desejo se torna palpável em atitudes: primeiro, na mudança de cidade saindo de uma metrópole como São Paulo para buscar paragem no litoral baiano, tentando assim, criar uma rotina que permitisse uma relação com a vida menos saturada das exterioridades e mais plena de sentidos e prazer; depois, na busca por uma alternativa obstetra condizente com essa busca.

Não nos parece aleatória a decisão de ter um parto natural e de confiarem esta responsabilidade a um médico naturopata. Estas pequenas atitudes traduzem um processo que partiu de inquietações sociais, culturais e políticas do presente ansiando um futuro melhor que, se desdobraram em estratégias, ainda individuais, de rompimento e redirecionamento da própria vida.

Lampejos das sensações desencadeadas por esse processo podem ser percebidas na narrativa de Sonia Christophe,

Isso foi muito interessante também, então, pra gente já foi uma mudança enorme de São Paulo para Salvador. Salvador naquela época era uma cidade bem tranquila, bem diferente do que é agora né?! A gente morou ali na Barra Avenida que eram casas com alamedas, nossa! A gente sentiu o céu! (risos). A gente ia para praia todo fim de semana, sabe o que é todo fim de semana? Imagina?! E aí, a gente conheceu Aureo e Cecília porque a gente decidiu ter filho e a essas alturas eu falei: eu não quero ter filho em hospital! Quero ter filho em casa, não sei o quê, aí ele já estava fazendo psicologia. Uma amiga conhecia Aureo, indicou Aureo... (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Então, ainda que considerando os limites dessa reconexão, ainda que em uma perspectiva do possível, frente à sociedade em que estavam inseridos, estes sujeitos históricos se colocaram em um movimento de transformação, de alternativas sociais para realizar seus anseios.

Aureo Augusto Caribé, já ginecologista/obstetra no início dos anos 1980, foi o primeiro médico em Salvador (BA) a realizar o *Parto Domiciliar Planejado*. Profundamente influenciado pelo *método Leboyer*³² e coerente com os princípios da *Medicina Natural*, campo em que continua a atuar. Aureo Augusto se tornou uma referência nessa área, o que explica sobremaneira, o encontro deste, como o então casal, Sonia e Miklos Burger.

O método Leboyer propõe para o momento do parto a construção de ambiente acolhedor: uma atmosfera silenciosa e pouco iluminada, por isso, muitos dos adeptos desta proposta acabam por preferir o parto domiciliar, previamente planejado e agregando outros procedimentos ou técnicas, como o parto de cócoras.

Esse ambiente difere altamente da realidade das salas cirúrgicas dos hospitais: frias, ostensivamente iluminadas e com a presença de vários profissionais, mas sobretudo, difere no que muitos profissionais da saúde têm chamado a atenção: a medicalização e mercantilização do parto, ou seja, um excesso de intervenção médica na condução do parto, que vai desde medicação para estimular e acelerar o trabalho de parto até o alto número de partos cesarianas (OLIVEIRA, 2017).

32 O *Método Leboyer* ou *Parto Leboyer*, foi desenvolvido pelo médico ginecologista obstetra francês Frederick Leboyer. Formado pela Universidade de Paris, Leboyer lançou em 1974 o livro *Nascer Sorrindo*, no qual apresenta as inquietações que o levaram à pesquisa em torno do processo de nascimento dos bebês, a constatação da dor e trauma deste processo para a criança e como os procedimentos adotados pela medicina clássica contribuía para exacerbação desses traumas. Leboyer propôs assim, não apenas novos procedimentos na intervenção médica durante o parto, mas principalmente, uma outra postura na condução dessa intervenção, na qual o médico/obstetra e a medicalização não são o centro do procedimento, mas sim a mãe, a criança e ritmo natural do nascimento e do contato direto entre mãe, pai e bebê. Ver: LEBOYER, Frederick. *Nascer Sorrindo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989 e OLIVEIRA, Rannife A. Carvalho Mastub de. *Parto, Mercado e Violência – Uma Análise Discursiva*. In: Revista Tropos, ISSN: 2358-212X, volume 6, número 1, edição de julho de 2017.

O que dizer então, do tempo que o método Leboyer dispensa ao contato primeiro entre mãe e filho: deitado sobre o ventre de sua mãe para sentir o calor e ser acalmado enquanto recebe uma suave massagem, até que acolhido, sentindo-se seguro e respeitando o seu círculo respiratório, seu cordão umbilical é cortado quando para de pulsar.

Esse breve intercurso no parto *Leboyer* se faz necessário para acentuarmos que o que movia a construção das comunidades rurais afins por esses sujeitos sociais, não era um programa político ou mesmo um projeto comunitário preestabelecido fechado em si, mas antes, um mosaico de princípios e pequenas atitudes cotidianas, que individualmente passariam despercebidas, mas que em grupo, agregando afinidades, saberes, habilidades, se desdobraram em um projeto coletivo, comunitário. Todavia, reforça o papel de uma nova relação com o tempo e portanto, com o próprio transcorrer e ser na vida, como apontamos no Capítulo I.

Seria oportuno considerar, nestas circunstâncias, o caráter multifacetado do cotidiano e as brechas que podem ser abertas pelos sujeitos históricos munidos da rebeldia própria do movimento de mudança individual e social. Como Agnes Heller (2008) nos aponta,

A estrutura da vida cotidiana, embora constitua indubitavelmente um terreno propício à alienação, não é de *nenhum modo necessariamente alienada*. Sublinhemos, mais uma vez, que as formas de pensamento e comportamento produzidos nessa estrutura podem perfeitamente deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação, permitindo-lhe... uma condensação “prismática”, por assim dizer, da experiência da cotidianidade... Nesse caso, o ser e a essência não se apresentam separados e as formas de atividade da cotidianidade não aparecem como formas alienadas, na proporção em que tudo isso é possível para os indivíduos de uma dada época e no plano máximo da individualidade... (HELLER, 2008, pp. 57-58).

Observando os rastros deixados pelos narradores e as dinâmicas do cotidiano conseguimos perceber como Miklos Burger vai desenhando em sua narrativa os contornos dos encontros das pessoas e das ideias que alimentaram o “sonho dourado”, de *Lothlorien*.

E a gente começou a estudar medicina natural com ele, fazíamos grupos de estudo e houve um certo momento em que Aureo se deu conta que era algo contraditório, ele advogar uma medicina natural e viver na cidade grande, então ele pensou em se mudar para o interior, mais na natureza mesmo, então começamos a procurar um lugar assim, aí havia um colega que conhecia um lugar muito especial, que a gente não conhecia na época, pouquíssimas pessoas conheciam na época, o acesso era bem difícil, que era o Vale do Capão. Então nós fomos até lá ... na época o Vale do Capão só tinha os nativos, não havia pessoas de fora e não havia eletricidade, nem telefone, a estrada era muito ruim e praticamente não tinha carros que fizessem o percurso da sede do município de Palmeiras até o Vale do Capão... (BURGER, set. 2019).

A primeira parte deste excerto nos dá conta, em certa medida, de como as relações de amizade foram paulatinamente desembocando em atitudes que fugiam do âmbito do privado assumindo

contornos socioculturais; ao prescindir de uma articulação entre pessoas e/ou grupos de pessoas, que ao compartilhar saberes, ao se engajarem em ações que visavam intensificar a produção do conhecimento em uma dimensão coletiva e não mediada pelo Estado (por instituições normatizadoras de ensino), ia-se delineando, em certa medida, a constituição de um espaço público vivenciado por esses atores sociais.

Quando nos referimos a um espaço público, estamos considerando um sentido mais profundo, mais distanciado do senso comum, tentando compreender este espaço, inclusive no seu aspecto subjetivo, de como Vera da Silva Telles (1991) sugeriu “como espaço no qual a ação e o discurso de cada um pode ganhar efetividade na construção de um mundo comum” (TELLES, 1991, p. 38) e que “Esse mundo comum é uma construção... que depende dessa forma específica de sociabilidades que só o espaço público pode instituir” (Idem, p. 42).

Obviamente, pensar em espaço público aqui, considerando os limites sociais dessa experiência, de sua conformação microsocial, é um exercício de ampliar a reflexão histórica acerca do fazer político, extrapolando os muros institucionais e as reivindicações pautadas na garantia de direitos elementares à sobrevivência humana. É o exercício de situar essa experiência no tangenciamento da sociedade brasileira de então, na qual ao longo dos anos 1970 e 1980, parafraseando Eder Sader (1998), novos personagens entraram em cena, em que a sociedade civil em seus diversos segmentos,

Permitia não apenas a compreensão do que havia de novo na política, ou seja, na nova configuração dos conflitos sociais, bem como suas diversas formas de expressão e organização, mas, sobretudo, do reconhecimento de uma esfera plural e autônoma capaz de levar adiante o projeto de democratização em curso (VIEIRA, 2008, p. 28).

Érica Vieira Almeida acrescenta em sua análise:

Embora a ‘nova sociedade civil’ não se restrinja aos novos movimentos sociais... Eles constituem os protagonistas privilegiados da sociedade civil contemporânea, na medida que vêm legitimando novas formas de organização em nível da sociedade, em nível das relações de trabalho e na relação do indivíduo com a natureza (Idem, p. 39).

É nesse raio sociocultural não limitado apenas aos movimentos sociais engajados na luta política e em diálogo direto com o Estado que se situa nossa discussão. São nas fendas produzidas pelas tensões sociais que se espalharam pelos vários setores sociais, que entrevemos a construção desses projetos de comunidades rurais. Estas, certamente, não se enquadram na categorização de movimentos sociais, sequer pressupunham a discussão que agora se coloca, mas certamente

colaboraram na composição de um quadro multifacetado de respostas socioculturais, que apontava saídas políticas ao desenho da democratização do país.

Esses indícios, sobretudo, concernentes a um ímpeto de articulação, apontam para o forjar de um sentido de autonomia e protagonismo que esses indivíduos coletivamente foram lapidando. O que nos encaminha a percepção de politização do cotidiano. Assim como Agnes Heller (2008) tratando de uma compreensão mais estrutural da sociedade, Gilberto Velho (2007) focando mais precisamente sobre os elementos contraculturais, sobretudo, a liberdade como um pressuposto para a politização do cotidiano, e sua permanência em experiências posteriores ao movimento da década de 1960, chama a atenção para o

que poderíamos chamar de politização do cotidiano. Quer dizer, não só a grande política, é o cotidiano quando você está discutindo os direitos das minorias, quando você está discutindo minorias dos mais variados tipos, quando você está discutindo hábitos, costumes, tipos de família. Mais uma vez a liberdade é um fator fundamental e aparece como um dos elementos básicos da constituição dessa contracultura (VELHO, 2007, p. 208).

Compreendemos que as estratégias e a proposta de realizar uma comunidade, no espaço rural é produto e produtor da politização do cotidiano que, na percepção macropolítica, pode parecer insignificante. No entanto, na prática cotidiana do cidadão comum, produz outros sentidos e formas de se colocar socialmente.

Já na segunda parte do excerto aparece um aspecto que nos parece muito significativo: a busca por estabelecer uma certa coerência entre a teoria e a prática. Esse aspecto é relevante, porque nos parece ser ele, o responsável pela resposta dada à inquietação subjacente: reconhecer os elementos contidos nesta sociedade, nas relações humanas e se adequar, procurando uma posição que seja confortável e cômoda ou questionar os paradigmas cristalizados em uma postura ativa e altiva em busca de alternativas mais condizentes com o que se pensa, sente e deseja.

A segunda proposição levou à materialização do “sonho diurno”; buscar coerência, não apenas simpatizar com uma ideia; arriscar-se, comprometer-se com uma postura diante da vida; se isso não for político, o que será?!

Esta escolha se coloca prontamente em aspectos da vida pessoal e familiar entre as pessoas que formaram o grupo de fundadores de *Lothlorien*. Cecilia Pietro, neste período esposa de Aureo Augusto e que compunha este círculo de amigos que se encontravam e trocavam saberes, traduz um pouco o incômodo latente das contradições eminentes entre a teoria, o que acreditavam e o que tentavam colocar em prática nos limites de uma capital como Salvador.

Esses aspectos diziam respeito, sobretudo, a educação e a alimentação. Aparentemente secundários, no cotidiano, estes geravam tensões e a percepção de que algo deveria ser revisto. Das

justificativas intermináveis sobre o porquê de não usar açúcar no suco de laranja na lanchonete ao bullying experimentado na escola pela filha por causa de pão integral caseiro, a relação teoria-prática se confrontava com a realidade vivenciada em uma sociedade que, de forma geral, estranha e rejeita qualquer postura que difere dos paradigmas estabelecidos, mesmo aqueles que não interferem diretamente no social.

[...] foi extremamente marcante pra mim. Estou fazendo assim viver os meus filhos, sem maturidade suficiente pra entender?! A gente estava fazendo tudo, o melhor possível dentro de todo o nosso conhecimento adquirido e tudo mais e no final das contas, elas deram esse feedback pra mim foi assim uma porrada, foi muito duro! ... Aí então, nos reunimos, conversamos bastante sobre o assunto... ou a gente comprava a casa ou a gente se jogava pro meio do mato, que era o que nós queríamos e assim, junto com essa questão das meninas, falei: *Não, é muito mais importante nesse momento dar um modelo de vida, no qual a gente tá acreditando, no qual a gente acha que é o melhor, já tornar isso real, em todas as áreas da vida delas, pra que seja uma vida coerente, pra que fique aquilo como conhecimento e não descartemos depois, porque na verdade, nos maltratou aquela questão.* Então a gente resolveu não comprar a casa dela e sim, comprar um terreno em algum canto, né?!... (PIETRO, abr. 2019).

Havia uma questão de cunho mais particular da família naquele momento, concernente à compra de uma casa em Salvador. Essa questão coincidiu com as tensões apontadas por Cecilia Pietro, potencializando aqueles anseios iminentes de que compartilhavam e, em contrapartida, a maternidade precipitou um olhar sensível àquela situação. A teoria, nessa dimensão em que estamos refletindo, não diz respeito a uma doutrina ou corpo teórico-ideológico, mas antes, a princípios que se ancoram em uma vida simples, uma alimentação saudável, muitas vezes considerando o aspecto da não violência, permeada por preceitos da Medicina Natural e de um processo contínuo de autoconhecimento.

O que podemos ponderar é, que no nível comportamental, esses atores sociais transpuseram o patamar do consumo e da contemplação de um estilo de vida e transformaram sua condição social, seu modo de viver em sociedade, para realizar coerentemente seu ideal de vida, ou ao menos, efetivar esse anseio através da tentativa de um outro modelo de organização social e de sociabilidades.

Aí a gente veio acampar com outro casal de amigos de Aureo e acampamos bem aqui do lado deste terreno que tem um prédio escolar antigo, que era sempre uma sala de aula e uma sala e no meio um vão e aí a gente acampou bem ali na frente e seu Delfino, um cara daqui... pessoal costumava vir acampar bem ali naquele lugar ... E eles gostavam de ficar olhando a gente né (risos). É verdade, eles ficavam sentados na escadinha do negócio, parecia que a gente estava na televisão e esse Delfino veio e chegou assim:
— Ah, vocês gostaram daqui?
— Ah, a gente adorou tal...
— Tem um terreno aqui do lado que é bem grudado, esse terreno aqui do lado tá pra vender... vamos lá! Vou mostrar pra vocês ... Era um mato aqui, mato, não tinha nada esse terreno. Aí, Miklos e Aureo vieram com ele e gostaram do terreno e a gente adorou e falou:
— Poxa, gente e aí? Seria legal né?!...

O terreno não era caro naquela época, mas, mesmo assim, para nós era caro, mas aí Aureo pegou, conseguiu dois casais de conhecidos dele e a gente comprou, os quatro casais... (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Nesta altura, faz-se necessário nos deter sobre alguns pontos para compreendermos melhor o desenrolar desta experiência, a começar por conhecer este lugar chamado Vale do Capão que encantou esses buscadores.

A vila de Caeté-Açu, também conhecida como Vale do Capão, está situada na Chapada Diamantina, um distrito do município de Palmeiras, distante 439 km da capital da Bahia, Salvador.

Originalmente, terras habitadas pelos Maracás, povo indígena do tronco tupi que migrou do litoral da Bahia para o interior do estado ocupando diversas áreas da região entre o Vale do Paraguaçu e a Serra do Sincurá, segundo Maria Medrado Nascimento (2008):

A Vila do Capão foi fundada em meados do século XIX, sendo um importante ponto de abastecimento dos garimpeiros e grande produtor de café. Com a valorização do café no mercado externo no começo do século XX, o Vale passou a ser uma das principais áreas produtoras da Bahia enquanto, gradativamente, o ciclo do diamante findava... Nesta época, o grau de importância econômico e político que o Vale do Capão prestigiava se expressou no número considerável de casas comerciais (como armazéns, lojas de tecidos, farmácias) e mesmo uma sub-delegacia. Em 1953 o antigo nome “Capão Grande” é substituído por “Caeté-Açu”, nome dado pelo filho de um importante coronel da região. *Caeté-Açu* é um termo de origem indígena e significa “grande mata”, se referindo a grande floresta da região que foi fortemente degradada pelo plantio de monoculturas e pelas pastagens... Com o final da riqueza do café, decorrente da queda da cotação em meados da década de 50, a economia do lugar entrou em decadência, só voltando a se fortalecer com o turismo a partir da década de 80 (NASCIMENTO, 2008, pp. 28-29).



In: www.guiachapadadiamantina.com.br

A rua do Bomba na fotografia acima é toda de terra ou como se fala na Bahia, “de chão”. Através dela que se chega a *Lothlorien*, se segue para a Trilha do *Vale do Pati* e se chega a várias cachoeiras, como a *Purificação*. Com exceção do centro da Vila, que é de paralelepípedo, todas as demais ruas do Vale são de terra, até o momento (2022). Na primeira metade dos anos 1980, quando Aureo Augusto, Cecilia Pietro, Sonia Christophe e Miklos Burger chegaram ao Vale do Capão para acampar e desfrutar, não apenas da paisagem deslumbrante do Vale que compõe o Parque Nacional da Chapada Diamantina desde 1985, mas também de um conjunto de picadas de rios e cachoeiras, o Vale ainda não integrava o roteiro turístico, sobretudo do ecoturismo, que atualmente seduz turistas de várias partes do mundo e movimenta a região.

O difícil acesso ao Vale, a uma distância aproximada de 20 km da sede do município em estrada de terra e o período de chuvas que coincidem com o de férias (novembro a janeiro), acentuando os problemas na estrada de acesso e a situação econômica do povoado, ainda não haviam atraído os olhares dos turistas, tampouco dos empreendedores e/ou dos especuladores desse setor.

No início dos anos 1980, o Vale vivia o abandono dos poderes públicos e os impactos da migração acentuada da população adulta e masculina para outros estados da federação, sobretudo, São Paulo (NASCIMENTO, 2008, pp. 10-11).

Neste lugar cercado de belezas naturais, no qual o Morro Branco, como que um camaleão de pedra, toma cores diferentes ao longo do dia e ao longe avistamos a Cachoeira do Batista como um fio de prata entre o rochedo, *Lothlorien* foi se desenhando, nesse primeiro momento, apenas com o ímpeto dos dois casais, ainda de forma residual, sem nenhum plano rascunhado.

Algumas questões econômicas se apresentam aqui: primeiro os rastros da própria situação econômica do Vale na constatação da improdutividade de propriedade de quatorze hectares, antes agrícola, que naquele momento, encontrava-se praticamente sem a presença de trabalho humano e de cultivo, contando apenas com cercas de arames para garantir a segurança mínima da propriedade privada, como descrita na escritura de compra de 20 de outubro de 1983, da Comarca de Palmeiras (BA).

A paisagem da Chapada compartilha os contrastes de características de fauna e flora da caatinga, do cerrado e da Mata Atlântica. Naquele momento, a propriedade em questão se encontrava tomada por “mato, não tinha nada esse terreno”, isto é, a mata nativa já havia sido destruída em função da produção agrícola anterior e, a propriedade em declínio produtivo e econômico, fora abandonada. Em outro capítulo, teremos a oportunidade de perceber as transformações que ocorreram, no que se refere à recuperação ambiental da propriedade depois da fundação de *Lothlorien*.

Na capa da escritura de compra da propriedade, a seguir, podemos identificar não apenas o valor despendido na transação, bem como o nome dos compradores, entre eles, os de Jorge Moreira e Junília Queiroz, provavelmente os amigos de Aureo Augusto citados na narrativa de Sonia Christophe, que, no intuito de colaborar, participaram da compra.



ESTADO DA BAHIA

PODER JUDICIÁRIO

COMARCA DE

Palmeiras

TABELIONATO DO 1º OFÍCIO DE NOTAS

TITULAR

Francisco de Assis

SUB-TABELIÁ SUBSTITUTA

Escritura de compra e venda de uma propriedade de agricultura denominada Charringa Realiz da em Dist. Ilhéus neste município de Palmeiras Bahia

Outorgante: Vendedora o Sr. Jansen Ferreira Alves

Outorgados compradores os Senhores Augusto Carlos de Almeida, Miklos Burger - Jorge Moreira Rocha e Gisela Elvira de Almeida

Valor do Contrato: R\$ 1.200.000,00 um milhão e duzentos mil cruzeiros.

Em 20 de outubro de 1983

Livro N. 37- Fls. 194 v. a 196

S.A.J. - S.C.M.P. - COB. 193

Entretanto, a participação desses (até onde foi possível verificar) ficou circunscrita a esse primeiro momento, posteriormente, como indicam as narrativas orais, houve uma renegociação, na qual os fundadores de *Lothlorien* compraram o terreno destes amigos para realizar então a doação

formal de toda a propriedade à *Associação Lothlorien – Centro de Vida Natural*, como era denominada em sua primeira fase de existência como pessoa jurídica, em 22 de fevereiro de 2001³³.

Em outras narrativas, como a de Cecilia Pietro, há referência a outros amigos que teriam participado da compra, Ciro, Leni e Valdo, formando um total de quatro casais envolvidos. No entanto, formalmente consta apenas os nomes de Jorge Moreira e de Junília Queiroz. Cremos ser correta a informação dada por Cecilia Pietro, pois Aureo Augusto e Miklos Burger fazem referência a quatro casais, sem, no entanto, citar os nomes. Considerando as condições do Vale naquele período e dos jovens compradores, cremos que houve um certo grau de informalidade nessa transação, transpassada pelas relações de amizades.

Os fundadores de *Lothlorien* reforçam em suas respectivas narrativas que o valor da propriedade da época, em comparação com os valores imobiliários no Vale do Capão atualmente, era consideravelmente baixo. Ainda assim, os dois casais em início de carreira não dispunham de condições para realizar a compra sem a colaboração de terceiros. Interessante pensar que esses colaboradores, amigos, mesmo não atuando integralmente na construção posterior de *Lothlorien*, compartilhavam ideais e anseios com os fundadores de *Lothlorien*, a ponto de participarem de um investimento que não estava, a princípio, em seu horizonte, reforçando que havia uma circulação de informações e compartilhar de saberes entre esses amigos, como anteriormente sugerimos.

Então, era assim, quatro casais, o terreno era enorme! São 140.000 metros quadrados, 14 hectares, mas tinha um pedacinho só, na parte da frente do terreno, plantada, cultivada, o resto era tudo mato, mato, mato, mato e justamente essa parte da frente, dava quatro tarefas que a gente trouxe topógrafo e tal, então nós dividimos em quatro fatias, por assim dizer, começando da estrada pra dentro e fizemos um sorteio, um, dois, três, quatro pra quem ficava com qual lote, pra não escolher, era impossível escolher também, graças a Deus que não escolhi por causa do sorteio, nós, eu e Aureo, tiramos o número quatro, que era o último do fundo, o mais *looonge* da estrada principal ... Era cada um com seu pedaço e o resto, fizemos um contrato e nesse contrato decidimos que essa outra parte a gente nunca ia tocar, ia sempre ser preservada, porque um hectare dava de sobra pra todo mundo, cada um fazer o que quisesse, era bastante terra, são dez mil metros, né?! É bastante, dava pra nossas famílias e fizemos isso, pagamos 300 dólares cada um, você vê que aqui não era nada! Zero valorizado! Hoje você não compra nem um metro (risos), fosse no tempo de hoje, mas enfim, desbravador tem suas vantagens e desvantagens, essa foi uma grande vantagem: ficamos com um tremendo terreno a aí dividimos e tal ... aí sim eu vim morar em 83, compramos em julho o terreno, na verdade, em julho, nas férias de julho que nós viemos pra cá... (PIETRO, abr. 2019).

Alguns aspectos que emergem da narrativa de Cecilia Pietro a respeito desses primeiros momentos na propriedade *Chamego*, como nomeada na escritura, nos chamam atenção porque nos

33 Escritura Pública de Doação registrada no Cartório do Registro Civil com Funções Notariais do Distrito de Caeté-Açu – Palmeiras/BA. Livro nº 2, Fls. 51 a 58 de 22 de fevereiro de 2001.

colocam em contato íntimo com o universo cultural desses atores sociais e do movimento que estes desencadearam rumo à realização de um projeto que construído por caminhos próprios. A partir de seus anseios colaboraram para adensar diversos elementos do Movimento Alternativo no Brasil que historicamente mantinha laços estreitos com ideias e propostas contraculturais.

É sempre bom reafirmar que essa rede de interações entre contracultura, Movimento Alternativo no Brasil e as experiências comunitárias aqui analisadas, se dão no exercício da reflexão histórica, a partir de um olhar e de uma percepção do historiador que sobre estas se debruça. Poderemos perceber ao longo do diálogo com os protagonistas destas experiências, que de maneira geral, no tempo mesmo vivenciado por eles nesse acometimento, não estavam preocupados com estas relações, com filiações ideológicas ou com movimentos culturais estritamente, mas simplesmente empenhados em colocar em prática aquilo que consideravam a melhor forma de se viver, aquilo que fosse significativo em suas experiências.

Embora esteja subentendido nas narrativas e mesmo na função legal da escritura de compra da propriedade, não é desnecessário pontuar, nesse momento, que para todos os envolvidos na transação, tratava-se de adquirir uma propriedade privada. Este fato, assinalava, não obstante, um estágio importante no compasso concernente à teoria e prática: estar mais próximo à natureza, através daquele espaço na zona rural de Palmeiras, a perspectiva de construir uma rotina mais integrada com os tempos, ritmos e feições de um ambiente, no qual a natureza era preponderante, é significativa.

Similarmente, a maneira escolhida para a divisão da propriedade indica uma postura bem diferenciada, pautada em valores outros, a medida em que se buscou uma estratégia que não favorecesse um indivíduo em especial, mas que fosse equânime e consensual, furtando-se de possíveis conflitos e disputas. Sintomática foi a decisão conjunta acerca da metragem dos terrenos divididos, apenas um hectare para cada casal, totalizando quatro hectares para usufruto dos compradores. Considerando a área total de 14 hectares, é expressivo que o grupo tenha decidido manter preservados 10 hectares, dando espaço para que a natureza ali debilitada pela exploração humana e pelas intempéries naturais, principalmente as queimadas, pudesse ter tempo e espaço para se regenerar e reencontrar sua constituição original.

Esses pontos indicam que a preocupação ambiental, tendo em vista a atuação do homem como um importante vetor de transformação social neste quesito, já estava presente nesse grupo de pessoas, bem como a evidência da ausência de um sentido explorador e predador inerente a mentalidade capitalista, mesmo do senso comum, no sentido de possuir e de ser reconhecido por aquilo que se tem.

Portanto, esse desprendimento, antes mesmo da ideia de comunidade se figurar no horizonte deste grupo, converge para o fato de que alguns dos pressupostos que deram corpo ao Movimento

Alternativo no Brasil que tinha as comunidades rurais e a ecologia como suas principais bandeiras (CARVALHO, 2008), já estavam postos, circunscrevendo essa experiência, naquilo que estamos sugerindo aqui, como uma “vida simples”, com “pensamento elevado”, como sintetizou Bhaktivedānta Swami Prabhupāda em outra circunstância. Não foi, portanto, um despropósito o despontar da ideia comunitária.

Bom o que aconteceu foi que um grupo de amigos comprou um terreno. Quando eu vim morar aqui, pouco depois, 15 dias depois, teve um workshop em Salvador de uma pessoa chamada Sarah Marriot, que ela vinha, ela morava na Comunidade Findhorn que tem na Escócia, nem sei se se pronuncia assim mesmo, se escreve F-i-n-d-h-o-r-n, então, da Escócia, e puxa vida, naquele workshop com Sarah, eu tive a vontade enorme dentro do coração de fazer uma comunidade aqui, de ter uma comunidade. E, por acaso, a mulher que estava comigo, que na época era minha esposa, ela também... quando eu falei com ela, ela imediatamente encampou a ideia, foi assim, no ato! Aí a gente resolveu propor e tínhamos um casal de amigos, o Miklos e Sonia... Eles também gostaram da ideia e aí a gente resolver fazer uma comunidade focada em medicina natural e a tentativa de desenvolver o amor incondicional, uma ideia bastante ambiciosa!! (risos)... (CARIBÉ, abr. 2017).

A narrativa de Aureo Augusto acerca do despontar da ideia de comunidade é bastante reveladora; se coloca de forma assertiva e orgânica que parece ter sempre estado presente, ainda que de forma não elaborada. Isso nos leva a identificar os rastros das memórias compartilhadas que atravessam o tempo, pontilhando as trajetórias individuais com ideias, símbolos, valores, estéticas e que, em dadas condições socioculturais, ganham vulto na interlocução com o outro, com um grupo, para então se materializar mediante a ação articulada desses sujeitos históricos.

Estamos observando estes rastros tendo em mente as reflexões de Édouard Glissant (2001) no sentido de o

pensamento de rastro/resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de pensamento de sistema ou sistemas de pensamento. Os pensamentos de sistema ou os sistemas de pensamento foram prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais. O pensamento rastro/resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistemas (GLISSANT, 2001, p. 20).

Analogicamente estamos falando de um sistema de pensamento que produz padrões comportamentais, morais, sociais e que de alguma maneira, esses sujeitos sociais estavam tentando romper, ressignificá-los através de símbolos, signos, ideias que fragmentariamente se colocam através da memória, do corpo, da releitura mesmo do mundo que os rodeiam. Entretanto, Glissant tem em seu horizonte a realidade de povos que foram violentamente subjugados, coisificados e que através da memória, dos rastros que resistem à investida dos mecanismos de silenciamento e apagamento

reagem e constroem estratégias de enfrentamentos no qual romper com o pensamento de sistema, pretensamente universal, se faz urgente.

Assim, nos parece mais próximo do que estamos discutindo, as considerações de Carlo Ginzburg em *O fio e os Rastros* (2007), no sentido de tomar os rastros como pistas, elementos deixados de forma fragmentária e descontínua pelos narradores e documentos, entre uma palavra e outra, nas nuances de uma referência aparentemente deslocada, em uma digressão à primeira vista dispensável. São pequenas reflexões aqui e ali; performances individuais ou coletivas que juntas formam um mosaico que podem nos levar a uma consideração, a um olhar mais assertivo e profundo acerca do que nos propomos reflexionar.

É assim que percebemos os elementos contraculturais e função utópica na forma de conceber e viver a ambiciosa ideia de formar uma comunidade focada em Medicina Natural e no Amor Incondicional, como nos aponta Aureo Augusto.

Essa postura traduz duas dimensões da função utópica, analisada minuciosamente por Enerst Bloch (2005) em sua obra *O Princípio da Esperança – Volume I*: uma com contornos do real, palpável, por estar previamente elaborada na produção do conhecimento, a *medicina natural*, e a outra, o *amor incondicional*, de natureza abstrata, subjetiva, imprevisível por estar situada no devir. Entretanto, ambas as dimensões pensadas sincronicamente traz o cerne do que estava latente, do novo, do pensamento utópico no seu sentido mais positivo e profundo, por se direcionar ao futuro, ao *front*, e não, a uma reinvenção do passado ou cerceada a uma fantasia construída de um não lugar.

É este sentido acerca da utopia, esquivando-se do adjetivo pejorativo de um ideal que comporta tão somente o estágio intelectual, contemplativo, incapaz de se realizar no real, na esfera do social e que perdurou por séculos na produção do conhecimento ocidental, que compreendemos a atitude desses atores sociais que se dispuseram a formar comunidades rurais no interior do Brasil e como, irremediavelmente, nos move nessa pesquisa.

O ponto de contato entre sonho e vida, sem o qual o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidades, apresenta-se na capacidade utópica colocada sobre os próprios pés, a qual está associada no possível-real. Uma capacidade que, guiada pela tendência, supera o já existente não só na nossa natureza, mas também no mundo exterior em processo como um todo. Com isso, aqui teria lugar o conceito de *utópico-concreto*, apenas aparentemente paradoxal, ou seja, um antecipatório que não se confunde com o sonhar-abstrato, nem é direcionado pela imaturidade... (BLOCH, 2005, p. 145).

Evidentemente, não estamos aqui pretendendo postular Enerst Bloch como um arauto da contracultura e dos projetos do Movimento Alternativo no Brasil dos anos 1980 e, muito menos, dos projetos de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, o que nos toma são os diálogos que esse encontro (proposital),

entre teoria e as experiências sobre as quais nos debruçamos, podem nos instigar, podem levantar questões e proporcionar reflexões.

Ademais, temos ciência de que o Bloch produzindo essa obra, em sua grande parte (1938–1947), durante a Segunda Guerra Mundial (1939–1945), na urgência de refletir e propor caminhos intelectuais que colaborassem no combate ao nazifascismo, tinha em mente superar o que ele identificava como entraves do *socialismo utópico* a partir do *materialismo histórico* e todo corpo filosófico apresentado por Karl Marx.

Entretanto, sua reflexão ecoa sobre nossa pesquisa, dando uma contribuição importante para compreendermos essas experiências, não como categorias de análise enclausurada em si mesma, mas como uma referência propositiva capaz de instigar o pensamento analítico. Essa contribuição se faz perceptível, quando, diante de um documento histórico acerca do objeto de pesquisa, somos capazes de estabelecer relações e inferir significados a essas experiências, estimuladas por este referencial teórico.

Bloch amplia nossa percepção sobre essas experiências, à medida que nos fornece instrumentos para análise, sobretudo, no sentido mais subjetivo destas, a que podemos inferir a pertinência da *função utópica*:

A função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com tudo o que é ainda auroral no mundo. Assim, a função utópica compreende o aspecto explosivo, porque ela própria o é de forma muito condensada: sua *ratio* é a razão não debilitada de um otimismo militante. Da mesma forma, o *conteúdo ativo* da esperança, na qualidade de conscientemente esclarecido, cientemente explicado, é a *função utópica positiva*, enquanto o *conteúdo histórico* da esperança, evocado primeiramente em representações, investigado enciclopedicamente em juízos concretos, é a *cultura humana na relação com seu horizonte utópico-concreto*. É nessa noção que trabalha a combinação *docta spes*, como afeto expectante na *ratio*, como *ratio* no afeto expectante. E nela o preponderante não é mais a contemplação, que desde tempos remotos estava associado apenas ao que já ocorreu, mas a atitude co-participante, cooperadora do processo... (Idem, p. 146).

Ora, o desejo de criar uma comunidade que imediatamente se colocou para Aureo Augusto, igualmente se colocou na atitude de sua companheira e de seus amigos de aquiescer a proposta. Nesse ínterim, somos instigados a pensar na função utópica sugerida por Bloch e de seus desdobramentos a partir da postura diligente deste grupo de pessoas. Para tanto, é interessante notar que mesmo passados mais de trinta anos, a sensação de consonância sobre este momento é premente nas narrativas, primeiro na de Cecilia Pietro lembrando dos passos dados após o Workshop de Sarah Marriot e na parceria com Sonia e Miklos:

Aí nasceu pra mim e pra Aureo a ideia de ter uma comunidade e já tínhamos nome e tudo. Então, acho que aí quando voltamos, eles eram nossos melhores amigos, sempre estávamos juntos e tal e eles se entusiasmaram também, blablablá: *vamos tentar, vamos ver se dá, vamos começar a visitar...* começamos a ir mais seguido pra ver se era isso mesmo que a gente queria e um dia aconteceu que a gente fez um trabalho de construção juntos e aí, eles terminaram de se encantar, aí tomaram a decisão: então vamos! (PIETRO, abr. 2019).

Depois, Sonia Christophe:

A gente foi numa palestra em Salvador que Aureo e Cecilia foram também, que era de uma senhora linda, Sarah Marriot, de cabelinho branco, que era da comunidade de Findhorn na Escócia, não sei se você já ouviu falar, é lá no norte da Escócia, uma comunidade que ficou famosa. E a palestra dela, ela falou muito sobre espiritualidade, mas muito sobre a comunidade de Findhorn. Quando essa mulher entrou no palco de olhinho azul e olhou, eu fico arrepiada ainda, eu olhei pra ela e meus olhos se encheram de lágrimas, por nada e quando acabou a gente estava assim, todo mundo assim... quando a gente saiu, *bora fazer uma comunidade!!! Na hora!* (risos; emoção) (CHRISTOPHE, abr. 2017).

E Miklos Burger:

Aquela experiência de Findhorn foi extremamente pioneira e continua sendo e isso nos atraiu a todos, *quem sabe não poderíamos recriar aquela experiência em solo baiano?! Essa era a nossa ideia!* Mas há diferenças, nós não tínhamos ninguém que canalizasse e não tínhamos nenhum líder carismático; o Aureo podia ser um líder desse tipo, mas ele se recusava a ser um líder desse tipo, ele achava que todos nós éramos seres humanos e que essa experiência era para seres humanos comuns, como nós! E o que nós queríamos fazer? A gente queria viver de uma maneira mais natural, muito espiritual e trocar nossas experiências com o máximo de pessoas, convidando-as, convidando-as para estarem conosco... (BURGER, set. 2019).

A inspiração e influência de *Findhorn*³⁴ em *Lothlorien* é notória: está presente desde o primeiro momento, como a centelha de fogo que aqueceu a ideia de construção de uma comunidade entre estes amigos; permaneceu em seu desenvolvimento em um processo intenso de troca de conhecimentos e experiências e, ainda na atualidade, se faz presente no cotidiano de *Lothlorien* como referência de ações educativas e culturais, bem como de parâmetro sobre um viver melhor.

34 Segundo o site oficial da instituição, a “A Findhorn Foundation é uma comunidade espiritual, ecovila e um centro internacional para a aprendizagem holística, fundada em 1962 em Morayshire, nordeste da Escócia, cujo trabalho é baseado nos valores de: conexão com sua própria sabedoria interior; cocriação com a inteligência da natureza; serviço ao mundo. Nosso objetivo é criar ativamente um futuro positivo e sustentável para a humanidade e o planeta. Reconhecemos que alcançar esse objetivo só pode ser alcançado dentro do contexto de uma nova consciência e de uma visão de mundo alterada”. Para mais detalhes, visitar:

https://www.ic.org/directory/findhoroundatiandcommunity/?gclid=CjwKCAjwx9_4BRAHEiwApAt0zoHb0Pof-hM-tosRK_mYhvofwskwXB402hmPvVzcnP2ue0-XmYGVhoC43IQAvD_BwE.

Os pilares de *Findhorn*: “amor em ação, autoconhecimento, integração com a natureza e cooperação” (Findhorn Foundation, 2019) permeiam os princípios e os objetivos de *Lothlorien*; pelas mãos e prática cotidiana de seus protagonistas, no Vale do Capão, esses pilares foram traduzidos a partir de suas especificidades culturais, regionais, sociais. Entretanto, são tangíveis, sobretudo, a questão ecológica e o amor em ação, para *Lothlorien*, o amor incondicional. Esses pilares acompanharam a criação de *Lothlorien*.

Por esta razão, antes de seguirmos, gostaríamos de chamar a atenção, ainda que concisamente, para alguns aspectos citados pelos narradores, pois compreendemos, que estes permearam a constituição cultural e as inquietações desses indivíduos antes mesmo de emergirem como proposta de intervenção, bem como condensam de forma significativa os valores e princípios que se aperfeiçoam ao longo do tempo.

O primeiro citado por Cecilia Pietro: o trabalho conjunto para o usufruto coletivo; o segundo por Sonia Christophe: a espiritualidade; o terceiro citado por Miklos Burger: viver da maneira mais natural possível e trocar saberes, conquanto costurados entre si, pelo exercício do amor incondicional numa prática cotidiana em uma comunidade rural, como apontado por Aureo Augusto.

Esses aspectos foram se movendo de uma dimensão reflexiva e contemplativa para outra, prática e experiencial, e são eles que deram sentido a essa experiência comunitária. Se considerarmos o trabalho socialmente útil, produzido coletivamente com vistas a beneficiar a comunidade (na construção das edificações, no preparo da terra para a horta e plantio de árvores e de plantas medicinais, na manutenção diária da cozinha comunitária, na organização das atividades oferecidas à comunidade local e daquelas associadas à manutenção econômica de *Lothlorien* e todos esses pormenores), provavelmente, perceberemos que essas atividades coletivas, exigiu um reinventar-se das pessoas envolvidas; atribuiu outros significados às suas posturas como cidadãos e deu vazão a outras sociabilidades.

Similarmente, “viver da maneira mais natural possível” está indissociável com o que temos reafirmado ao longo da análise: restabelecer a integralidade do ser, compreendendo o ser humano não como superior aos demais seres vivos e, por isso mesmo, senhor da exploração e domínio irrestrito sobre o mundo natural. Esta concepção, irremediavelmente prevê uma outra relação com o tempo e uma reorganização das prioridades, isto é, de como se relacionar e dispor do tempo cronológico, insinuando assim, uma relação íntima com múltiplas temporalidades, o tempo subjetivo inerente e particular de cada indivíduo e o tempo do social que contempla o trabalho, o ócio, a espiritualidade e as relações humanas.

A espiritualidade, no caso de *Lothlorien*, não vinculada a uma religião específica, adquire uma conotação adjacente ao processo de autoconhecimento que pode ou não ter um vínculo religioso, no

sentido institucional, mas sem dúvida, tem uma relação estreita com o sagrado, com o divino e consequentemente, do intuito de despertar uma relação com este, na busca de compreensão acerca das perguntas mestras da existência humana: quem sou? Por que estou aqui? Para onde eu vou? De onde viemos? Qual o sentido da vida?

Além desses pontos, não podemos ignorar o fato de a constituição de uma liderança para a comunidade, personificada em uma pessoa do grupo, ter sido rechaçada de imediato, sugerindo que a organização do campo decisório de *Lothlorien* se daria por outros caminhos.

Podemos aprofundar o aspecto ambicioso da formação de *Lothlorien* atribuído por Aureo Augusto e a função utópica sugerido por Bloch, em outro documento produzido pela comunidade, intitulado *Carta de Lothlorien* (s/d), no qual os editores expõem, sem embargo, “o que é *Lothlorien*, suas finalidades, prioridades e filosofia”. Uma das prioridades elencadas nesta carta, nos dá conta do corpo de ideias que norteava as atividades dessa comunidade.

Estudar e praticar formas de vida que possam representar alternativas para a maneira de viver da civilização dita ocidental-cristã, e assim contribuir para o bem-estar dos seres no planeta terra. (Medicina natural, agricultura orgânica, vida no campo, meditação, etc.). Compartilhar isto com todos os que queiram (*Carta de Lothlorien*, s/d, p.1).

E em sua proposta filosófica segue,

Partimos do princípio de que a civilização dominante no planeta Terra não tem capacidade de trazer felicidade para aqueles que dela fazem parte, tendo, porém, muitos aspectos positivos que não podem ser desprezados. A filosofia desta civilização baseia-se em valores como TER, a posse, o domínio, o poder. Aachamos que o primeiro passo para encontrar a felicidade é mudar essas bases, substituindo aqueles valores por SER, compartilhar, amar, e outros na mesma linha... tranquilamente nos oferecemos para essa tarefa, porque observamos que cabe ao homem comum trabalhar pela própria felicidade, já que a sociedade dita civilizada encontra-se em alto grau de conturbação... acreditamos no indivíduo como força de evolução da sociedade, por isso respeitamos o processo de cada um e a liberdade individual, que é uma das condições para a consecução da felicidade social... Desta maneira contribuimos para a instalação da Nova Era de relações entre os homens (Idem, p. 1).

É plausível, diante destes excertos, ainda que inconclusivamente, amarrar alguns fios no que tange os ideais desses sujeitos, que nos trouxeram até aqui. Neste intercurso, o primeiro ponto que nos instiga é a postura crítica em relação à sociedade, ao paradigma ocidental-cristão. Distende-se a este paradigma, obviamente o modelo econômico pautado no capitalismo.

Ainda no Capítulo I, no empenho de mapear as inquietações que incitaram esses sujeitos a procura de alternativas, Miklos Burger já indicava a incapacidade deste modelo de sociedade em proporcionar qualidade de vida e felicidade aos indivíduos: “A gente tinha uma percepção muito clara de que a vida moderna na cidade grande, não estava funcionando bem, havia como existe ainda, cada vez mais, um crescimento tecnológico fantástico, mas de alguma maneira, a qualidade de vida, está

cada vez pior e a gente percebia isso claramente”. Esta percepção está posta nas narrativas apresentadas até este momento, com nuances e conjunturas diferentes, mas é de fato recorrente.

Podemos agora com mais segurança identificar esses ideais transpostos em ações: comprar um terreno em grupo; um terreno localizado na zona rural; decidir a divisão da propriedade em um sorteio, garantindo lisura e equidade nesta atitude; trabalhar conjuntamente nas benfeitorias da propriedade de uso comum e também nas construções nucleares e deliberar consensualmente que quase a totalidade da propriedade seria destinada a recuperação e preservação ambiental.

Ousamos ir mais adiante: uma propriedade na zona rural, ou com características rurais, tornava mais real, a realização de “viver uma vida o mais natural possível”; o campo como um espaço propício para restabelecer uma relação integral consigo, com o outro e com o meio ambiente. Evidentemente, não somos capazes de nos desviar de um certo romantismo inerente a esta premissa, mas podemos avançar no sentido de reconhecer que a vida no campo quando norteada por certos objetivos, como os aqui mencionados, concorrem na intensificação de sentidos e no ressignificar de práticas sociais.

Um espaço, no qual a paisagem distensionava a visão, no qual os sons aquietam a alma, no qual o tempo transcorre de maneira a desacelerar o caminhar, sugere no exercício da contemplação, mas também da diligência da alteridade, a prontidão para criticidade ao modelo de sociedade que corrompe, para a mudança de postura, inversão de valores e a criatividade de estratégias socioculturais necessárias para tanto.

Nessa perspectiva, a inversão dos valores “ter, posse, domínio e poder”, esteios da sociedade ocidental capitalista, por “ser, compartilhar, amar” e outros na mesma linha, mencionados no documento, aproxima *Lothlorien* de uma vertente de pensamento e de projetos que contemplavam essas preocupações e objetivos, guardando. Entretanto, suas particularidades socioculturais de tempo e espaços.

Então, como não associar esta percepção ao que, nos anos 1970, instilava Theodore Roszak a respeito da contracultura?

De meu ponto de vista pessoal, muito mais do que simplesmente “merecer” atenção, a contracultura necessita urgentemente dela; pois não sei onde poderemos encontrar, salvo entre esses jovens rebeldes e seus herdeiros das próximas gerações, a insatisfação radical e a inovação capazes de transformar essa nossa desnorteada civilização em algo que um ser humano possa identificar como seu habitat. Eles constituem a matriz em que se está gestando um futuro alternativo, mas ainda excessivamente frágil (ROSZAK, 1972, p. 8).

E que, nos anos 1980, no desenrolar do Movimento Alternativo no Brasil, reaparece abarcando novos conteúdos e posicionamento dos protagonistas deste movimento, como nos mostra Cesar Augusto de Carvalho (2008).

No entanto, ao contrário da tese de Marcuse, o movimento alternativo promoveu um deslocamento da problemática: não se tratava mais de recusar a sociedade de consumo, mas de apresentar propostas que ajudassem a resolver os problemas que ela criava. Assim, deu-se a substituição d’*A Grande Recusa* marcusiana pela negociação. A sociedade de consumo continuou a ser vista como uma sociedade promotora de alienação e desastres ecológicos, mas seus problemas não se resolveriam com atitudes marginais, passariam agora pelo critério da negociação (CARVALHO, 2008, p. 26).

Carvalho (2008) parece traduzir, nesta afirmação, a prioridade de *Lothlorien* apresentada no documento analisado: “Estudar e praticar formas de vida que possam representar alternativas para a maneira de viver da civilização dita ocidental-cristã [...]”. O documento não faz menção a romper com a sociedade, a isolar-se num projeto ideal entre seus iguais, muito menos a estabelecer uma nova ordem mundial no sentido institucional. Trata-se de oferecer alternativas e contribuir “para a instalação da Nova Era de relações entre os homens”, uma nova consciência. Não que essa proposição não seja audaciosa e revolucionária, mas não está atrelada a uma tradição política revolucionária de esquerda e muito menos ao reformismo de direita, o mais próximo que poderia chegar disso, do ponto de vista ideológico, seria para nós, o que sugeriu Roszak ainda nos anos 1970:

Trata-se, pois, de uma ideologia escrita no tom do princípio de realidade prevalecente: uma ideologia que colabora para reduzir a consciência, que nos asfixia e que procura fazer com que aceitemos uma existência sem sonho, sem fantasias. Mergulhar em velhas ideologias – com exceção notável daquela tradição anarquista que emana de figuras como Kropotkin, Tolstoi, Thoreau – significa sufocar o ambiente de pedra e aço de necessidades tecnológicas que não podem ser contestadas... Falar dos êxtases da vida em tal ambiente sombrio é arriscar-se a ser chamado de louco. Aqui todos se esfalfam, ninguém pode dançar. A dança fica... para depois (ROZAK, 1972, p. 109).

Isso porque “Só os anarquistas é que são realmente conservadores, pois desejam conservar o sol e o espaço, a natureza animal, a comunidade primária, a inquisição experimentadora ...” (ROZAK, 1972, p. 204).

Mas, de fato, essas experiências comunitárias não estão associadas a vertentes político-ideológicas, como afirmam os sujeitos históricos que as protagonizaram. Entretanto, isso não esvazia o componente político inerente a essas experiências. Podemos recorrer à filosofia clássica e retomar a afirmação de Aristóteles de que “o ser humano é por natureza um ser político”, sendo a política, neste sentido, todas as estratégias e atitudes que visam o bem-estar do indivíduo e da comunidade. Ainda que consideremos a dimensão *ética* referente ao indivíduo e a da política referente à *Polis* encarnando o bem comum, proposto pelo autor, ainda assim, o sentido político da ação dos indivíduos no cotidiano estariam contemplados, sobretudo, quando a este se incorpora a discussão sobre comunidade, como nos indica o professor Cesar Augusto Ramos (2014).

Com base na hipótese de que a contribuição da filosofia prática de Aristóteles é plausível na reavaliação de um moderno comunitarismo, é possível afirmar que o caráter comunitário da sua filosofia assume a condição de um elemento teórico indispensável ao articular as diversas formas de análise da política que o filósofo apresenta; seja na tese de que o ser humano é um animal político; seja no modo como essa tese se realiza nas diferentes formas da vida comunitária, culminando na superioridade da forma política, na qual o *logos* se manifesta como atividade discursiva compartilhada; seja pelo cultivo de determinadas virtudes ético-políticas presentes na convivência humana. Estes aspectos, nitidamente comunitaristas, acabam determinando a posição e o bem do indivíduo em relação à comunidade, definindo com propriedade a articulação de duas faces na constituição da política: a liberdade individual e a autarquia comunitária, o bem desta última e o bem dos indivíduos. Sem a presença da face da liberdade, a dimensão comunitária pode oscilar para uma abstração vazia ou evoluir para uma ordem totalitária; e sem o viver junto, o indivíduo simplesmente não pode compreender e realizar aquilo que é valioso para si mesmo — a liberdade e a felicidade como bens propriamente individuais (RAMOS, 2014, p. 76).

Interessante notarmos que a discussão proposta por Ramos a partir de Aristóteles, a princípio tão distanciada da experiência de um grupo de pessoas no interior da Bahia ou no interior de São Paulo, encontra encadeamentos pertinentes, quando pressupomos o protagonismo do indivíduo em atitudes, em ações e a liberdade e felicidade como condição para a completude do ser, que só se dá, em comunidade, por isso, não é demasiado recordarmos o que propõe a *Carta de Lothlorien* analisada: “Acreditamos no indivíduo como força de evolução da sociedade, por isso respeitamos o processo de cada um e a liberdade individual, que é uma das condições para a consecução da felicidade social” (p. 65).

Uma comunidade com estas propostas e objetivos carecia de um nome que desse conta da ambição utópica comunitária com base na *medicina natural* e no *amor incondicional*...

O nome Lothlorien vem da obra de Tolkien, *O Senhor dos Anéis*. Era a terra onde viviam os elfos, uma terra onde o tempo não existia e o Aureo foi um dos precursores de admiradores da obra de Tolkien, que na época não era muito conhecida, não tinha filmes, só tinha os livros e mesmo assim, estavam esgotados. Pela influência do Aureo, nós todos acabamos lendo essa epopeia magnífica, profundamente simbólica e viemos também admirar essa obra. Então Aureo deu a sugestão que fosse esse o nome e aí, não houve conflito, todos nós concordamos! (BURGER, set. 2019).

Lothlorien, uma terra onde o tempo não existia. Significativo que a relação com o tempo, ou a sua inexistência, apareça como característica deste lugar na narrativa de Burger; a resignificação do tempo parece-nos relevante nesta escolha, assim como *Lothlorien* na obra J. R. R. Tolkien, se referir a um lugar de resistência às forças violentas e autoritárias de Sauro, bem como a floresta em si, guardar um sentido de preservação natural e da beleza³⁵.

35 Ver: TOLKIEN, J. R. R. *O Senhor dos Anéis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Bem como Miklos Burger, Sonia Christophe relembra o processo de escolha do nome da comunidade:

Quer dizer, foi assim, a proposta foi aceita unanimemente, que deve ter sido Aureo que propôs, porque Aureo e Miklos assim, que adoravam o Senhor dos Anéis e o Hobbit, eu também gosto muito... Mas eu adorei também, o nome que significa *sonho dourado* né?! Era nosso sonho dourado! (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Os fundadores da comunidade optaram em traduzir *Lothlorien* como *sonho dourado*, deixando de lado as outras possíveis traduções como *floresta dourada* ou de *lorien da flor*, imprimindo talvez o que significava aquele projeto comunitário em seu nascedouro: um sonho.

Entretanto, o *sonho dourado* foi ganhando forma, enfrentando desafios, construindo estratégias para sua sobrevivência e se aprimorando, assim, munidos desses ideais e princípios, entre a compra da propriedade *Chamego* em 1983 e a fundação formal da Associação Civil *Lothlorien – Centro de Vida Natural* em 05 de junho de 1987, como consta na Ata da Assembleia Geral de Fundação de *Lothlorien*³⁶, assinada por: Cecilia Pietro Cox, Sonia Burger, Aureo Augusto C. de Azevedo e Miklos Burger, a comunidade foi se constituindo paulatinamente com a colaboração de amigos, simpatizantes e, principalmente, do empenho de seus fundadores.

Foi, foi uma beleza! Não, a gente ia chimbando mesmo e construindo aos poucos. A gente trabalhou muitas vezes como pedreiro, como ajudante de pedreiro. Você deve conhecer o templo de Lothlorien, aquela parede toda baixa, foi a gente mesmo que fez, inclusive, você conhece Carlos que está lá? Carlos, irmão de Sonia ... Era eu e ele, eu me lembro muito bem porque ele era todo calado e eu falava pelos cotovelos; fizemos o alicerce, construímos aquela parede baixa; a parede alta da frente, a gente não fez, a gente achou que era melhor contratar alguém porque tinha que ser um bom pedreiro né?! O telhado fomos nós que fizemos! Contratamos um marceneiro e Thomas da pizzaria nos ajudou a assim, de graça e eu, principalmente eu, eu me lembro ... Eu estava mais frequente ali em cima, botando as ripas, pegando as coisas sabe?! Foi um momento muito legal!! Aquelas janelas todas também fomos nós que fizemos também, então... nós não tínhamos muito recursos sabe?! E essas coisas nos ajudavam, ah, me lembrei também (num susto) que a gente tinha uma coisa de umas hospedagens, que algumas pessoas se hospedavam e pra poder participar das atividades e horta, de não sei o que, essas pessoas também aportavam algum recurso (CARIBÉ, abr. 2017).

Muitas atividades foram desenvolvidas para a manutenção de *Lothlorien*: workshops, retiros, hospedagem participativa, publicações, sócios-colaboradores e outras de intervenção socioculturais: biblioteca comunitária, formação de agentes de saúde comunitários, atuação na formação de associações e cooperativas locais, criação da escola comunitária Brilho do Cristal, atendimentos com terapias alternativas de cura e atendimento médico gratuito à população local, mas nenhuma dessas

36 Documento: *Ata de Fundação de Lothlorien – Centro de Vida Natural e Estatutos Sociais*. Registro no Livro de Títulos e Documentos das Pessoas Jurídicas em 26 de agosto de 1987. Palmeiras (BA).

atividades e intervenções se deram de forma isolada, fechada apenas entre seus participantes e com vista apenas em sua manutenção, ao contrário, a cooperação parece ter marcado a trajetória de *Lothlorien*.

Atendíamos, abrimos um ambulatório desde a primeira semana que chegamos na casinha de sapé ainda, na minha cozinha! A gente começou a atender as pessoas, entendeu?! Assim que chegamos, nós começamos imediatamente a cuidar e aprender como eles se cuidavam aqui: como pariam, tudo né?! Então foi uma coisa assim: eles estavam sedentos por pessoas que se importassem, que se interessassem por eles e nós estávamos sedentos por aprender e passar o pouco conhecimento, o pouco, a nossa contribuição, que no final se tornou grande, foi crescendo, foi aumentando... A mortalidade infantil aqui, era pelo menos 70%, não sei se na tua conversa com Aureo deve ter saído, não sei, era 70%, era uma coisa assim, assombrosa! (PIETRO, abr. 2019).

Alguns significados desprendem-se da narrativa de Cecilia Pietro a respeito desses primeiros momentos em *Lothlorien* e, igualmente, de como os princípios que os norteavam se transpuseram, quase que imediatamente para a intervenção social. Podemos entrever o empenho no exercício da coerência entre a teoria (o que se pensava e se defendia como opção de vida) e a prática (efetivar essa teoria no cotidiano), já mencionado, levando-os a enfrentar os desafios e os percalços dessa escolha.

Essas pessoas deixaram o conforto de suas casas pequeno-burguesas na capital para viver em uma casa de sapé, sem água encanada, sem luz elétrica, sem telefone, sem acesso direto a bens de consumo, e o primeiro trabalho que realizaram foi o atendimento médico à população local. Mas o que nos parece mais significativo, embora tenhamos consciência de nosso encantamento, é que esse contato com a comunidade local não se deu de maneira verticalizada: os donos do saber que bondosamente vêm salvaguardar os miseráveis, não! Esse trabalho detinha o pressuposto da interação, da troca de saberes, da complementaridade, da escuta.

Talvez por essas particularidades, em sua pesquisa de mestrado *DO URBANO AO RURAL: Um estudo sobre a relação entre “nativos”, os “de fora” e o movimento alternativo no Vale do Capão/Bahia*, Maria Medrado Nascimento (2008) ressalta o papel precursor de *Lothlorien* como experiência comunitária nesse momento de transição econômica e cultural do Vale do Capão nos anos 1980.

O surgimento da Comunidade Lothlorien foi marcante, tanto na história do movimento alternativo quanto na vida dos “nativos” da região. Vale destacar que um dos fundadores do Lothlorien é um médico naturista que desde o início da comunidade até os dias de hoje vive no Capão... A chegada de um médico em uma localidade rural extremamente isolada, sem água encanada, luz ou telefone, trouxe mudanças significativas para a população local (NASCIMENTO, 2008, p. 12).

As marcas do encontro entre os moradores de *Lothlorien*, “os de fora” e “os nativos”³⁷, a comunidade preexistente do Vale, não parece ter sido conflituosa. Apesar das diferenças comportamentais e sociais, essa percepção pode ser aguçada através das narrativas orais. Em uma das entrevistas realizadas por Maria Medrado Nascimento e citada em sua dissertação de mestrado, podemos verificar este ponto.

Segundo o depoimento de uma entrevistada “nativa”:

E: E como você conheceu o pessoal do Lothlorien?

N: Como foi o contato? Eu era muito criança, nem me lembro mais. Agora foi assim, eles me tratavam como se eu fosse da família mesmo, tanto que eu ficava mais lá do que aqui. Foi válido porque eu conheci um outro estilo de vida, porque aqui no Capão o pessoal só comia carne. Feijão, arroz e carne. Aí depois que o pessoal do Lothlorien veio para cá, mudou muita coisa.

E: Mudou como assim?

N: Mudou a forma do pessoal se alimentar, foi o principal.

E: E você considera isso um ponto positivo ou negativo?

N: Positivismo, foi a melhor coisa. Pense aí, muitas pessoas aqui morriam do coração e não sabia o porquê da morte. Hoje em dia todo mundo sabe o porquê que o povo do Capão estava morrendo. Tinha muito diabético aqui no Capão que o pessoal não sabia. Depois que veio para aqui, mudou muita coisa. Eu me lembro que o povo dizia “é o médico que cura com barro”. Nossa, eu era criança, mas me lembro de muitas coisas (NASCIMENTO, 2008, pp. 67-68).

Por razões tais como estas é que não conseguimos descolar dessas experiências um sentido político, ainda que não institucional, partidário, ainda que subjacente e, às vezes despercebido até por seus protagonistas. Em uma sociedade espetacular, no sentido atribuído por Guy Debord (1997), o sujeito histórico que se propõe a romper, burlar ou, até mesmo, a apontar alternativas a este modelo social, não pode ser ignorado pelo olhar reflexivo, porque há, inegavelmente, um componente inquietante nessa atitude do ponto de vista político-cultural.

Em seu setor mais avançado, o capitalismo concentrado orienta-se para a venda em blocos de tempo “todos equipados”, cada um constituindo uma única mercadoria unificada, que integrou um certo número de mercadorias diversas. Por isso, na economia em expansão dos “serviços” e dos lazeres pode aparecer a expressão “pagamento com tudo incluído” para o habitat espetacular, os pseudodeslocamentos coletivos das férias, as assinaturas do consumo

37 A terminologia “nativos” é comumente utilizada no Vale do Capão, pelos diversos segmentos sociais e, talvez, por isso, Maria Medrado o tenha incorporado em sua pesquisa. Infelizmente, só poderemos tratar da relação entre os nativos e Lothlorien diametralmente, por isso a pesquisa da autora nos é fundamental. Maria Medrado assim define a concepção em que trabalha com a categoria “nativos” em sua pesquisa: “Ao nos referirmos aos ”nativos”, consideramos que estes têm origem em uma pequena comunidade rural tradicional que, apesar de levar como carga histórica os ciclos do diamante, do café, e mais recentemente, do turismo, nunca tiveram destaque econômico, predominando uma economia de subsistência com baixa circulação de dinheiro e relações sociais primárias, extremamente pessoalizadas (NASCIMENTO, 2008, p. 9). Nativos, nesse caso, não está relacionado aos povos originários, nem aos quilombolas, embora o Vale do Capão esteja em uma região que, antes dos ciclos do café e do diamante, tinha forte presença indígena, sobretudo, dos povos *maracás* e *payayás*.

cultural e a venda da própria sociabilidade sob forma de “conversas animadas” e de “encontros com personalidades” ... (DEBORD, 1997, p. 105).

Ora, nesta sociedade, até o estilo de vida é uma mercadoria: a casa em um condomínio distante do tumulto das grandes cidades, a alimentação orgânica, os restaurantes vegetarianos e veganos, o *yoga*, as viagens à Índia para o autoconhecimento, as escolas Waldorf, os absorventes reutilizáveis, as hortinhas nos apartamentos, o kombucha, os intercursos nas Chapadas, os retiros, o vestuário de algodão cru — tudo. Nada escapa à sociedade espetacular, nada escapa ao consumo, inclusive o tempo.

O espetáculo é o apagamento dos limites do eu (moi) e do mundo pelo esmagamento do eu (moi) que a presença-ausência do mundo assedia... Quem sofre de modo passivo seu destino cotidianamente estranho é levado a uma loucura que reage de modo ilusório a esse domínio, pelo recurso de técnicas mágicas. O reconhecimento e o consumo das mercadorias estão no cerne dessa pseudoresposta a uma comunicação sem resposta. A necessidade de imitação que o consumidor sente é esse desejo infantil, condicionado por todos os aspectos de sua despossessão fundamental (DEBORD, 1997, pp. 140-141).

Então, acreditamos que há uma linha densa entre aqueles que consomem um estilo de vida que afronta este modelo de sociedade e aqueles que transpõe esta linha experienciando este estilo de vida, carregando, obviamente, todas as contradições inerentes a esta transposição, visto que, não há nada integralmente marginal nesta sociedade; podemos estar em uma condição marginal considerando aspectos socioculturais e econômicos, mas em nenhuma circunstância apartados desta.

Ir ao teatro assistir a uma peça de Bertold Brecht e, depois, ir a um restaurante discutir o conteúdo revolucionário da peça, retornando, por fim, ao conforto do lar demonstra tão somente o caráter contemplativo desse indivíduo em relação à um conjunto de ideias, que são por si só desconcertantes do ponto de vista social.

Esse estado de flerte e contemplação permeia todas as mercadorias de consumo acima mencionadas e apontadas por Debord (1997). Entretanto, embora não haja aqui uma intenção leviana de atribuir valor a essa maneira de ser e viver, há, outrossim, a necessidade de pontuar que há uma diferença e uma diferença significativa entre flertar e experienciar no cotidiano a escolha por um estilo de vida.

É essa diferença que nos encaminhou até aqui: os indivíduos que não se acomodaram na dimensão contemplativa e de consumo de um estilo de vida, mas que, utopicamente, no melhor sentido da utopia, procuraram e propuseram através de sua atuação diligente e integral, alternativas de ser e viver em sociedade mediante a experiência comunitária, ao que não podemos desprender de um sentido, inclusive, político.

3.2 Nova Gokula: a nova casa das vacas!

Assim como *Lothlorien*, a comunidade *Nova Gokula* contou com a confluência de ideias, propostas e vertentes filosóficas para conceber e formar a comunidade; contou sobretudo, com o desprendimento, a diligência e a dedicação dos devotos do Brasil e de colaboradores, muitos deles, anônimos. Estavam, do mesmo modo, imbuídos do impulso utópico de realizar algo que contribuísse para transformar a vida das pessoas ou, ao menos, que tocassem nas estruturas de concreto das perspectivas que moviam a sociedade de então.

Howard J. Resnick, nascido em 5 de novembro de 1948 em Los Angeles, Estados Unidos, é uma das principais lideranças do Movimento Hare Krishna. Em 2008, ano de comemoração de 30 anos de *Nova Gokula*, concedeu este depoimento em videoconferência, apontando alguns elementos importantes para pensarmos os ideais que nortearam a fundação de *Nova Gokula*.

A ideia de uma vida santa, simples; o conceito védico é um conceito de uma sociedade baseada na terra, nas vacas, na vida dentro da natureza criada por Krishna e, por isso, queríamos, eu lembro, nos primeiros dias de Nova Gokula, eu sempre pregava que a ciência, significa mostrar, dar uma prova visível, então falávamos sempre da cultura védica, mas queríamos sempre dar uma prova visível das vantagens, da felicidade, do sucesso moral, espiritual, cultural, social, psicológico, o sucesso de uma vida seguindo as diretrizes de Krishna (RESNICK, 2008).

Vamos nos ater primeiramente no ideal que transpassa a narrativa de Resnick e posteriormente, na interação com outras fontes, trataremos do conteúdo filosófico da cultura védica citada pelo autor. Dois aspectos sobressaem: o ideal de uma vida santa, simples e o objetivo de mostrar, comprovar o sucesso de ter uma vida baseada na espiritualidade, na relação com Deus, Krishna.

Podemos, pois, reafirmar que o ideal de uma vida simples presente na experiência de *Lothlorien*, compõe similarmente a experiência de *Nova Gokula*. Entretanto, a espiritualidade aqui, recebe contornos definidos: indica uma filiação filosófica e teológica que caracteriza e traduz as ações e os comportamentos dos membros da comunidade e a sua própria existência, estando esta imbricada com a meta de apresentar uma alternativa de viver em sociedade, de ressignificação de valores e concepções referentes à própria razão de ser da sociedade. Nesse sentido, poderíamos recorrer à Jerzy Szachi (1972) no que diz respeito às *utopias heroicas*,

Àquelas que são os sonhos ligados a um programa e a um comando à ação. Essa ação pode ser tanto revolucionária, como o abandono do mundo em um convento ou na criação artística. Mas nesse caso a utopia envolve sempre o indivíduo inteiro e não só a sua imaginação. O

fanstério de Fourier é uma construção não menos fantástica e desligada da realidade que a Cidade do Sol de Campanella, mas Fourier tentou realizá-la (SZACHI, 1972, pp. 23-24).

E, dentre essas, a *utopia monástica* para compreendermos o significado social de *Nova Gokula*,

O acento aqui é sobre a uma oposição ao mal dominante que envolve a totalidade do sujeito. A oposição entre o ideal e a realidade assume o caráter de uma oposição entre os homens que praticam aqueles ideais e o mundo que não quer ou não consegue incorporá-los. Os atos de negação prática assumem formas diversas em situações históricas diversas. Em certos casos, implicam a transformação de toda a sociedade, em outros não se acredita nem nesta possibilidade, pelo menos como sendo próxima, e propõe-se a alternativa do isolamento de um punhado de justos no âmbito da sociedade corrompida. Chamamos a segunda alternativa de *utopia monástica* (Idem, pp. 83-84).

Muitos dos elementos apontados por Szachi (1972) coadunam com o projeto de *Nova Gokula*, sobretudo, a percepção de que a sociedade deva ser transformada, inclusive, orientada por princípios éticos e morais ancorados em base teológica. Entretanto, cientes de que este objetivo não se dá em sua totalidade de forma imediata por pressupor um processo e um processo que não é revolucionário no sentido de luta política, propõe-se então, alternativas, nesse caso, a vida em uma comunidade rural.

Coadunam do mesmo modo, no sentido de formar um grupo em torno de uma ideia, um objetivo que os agrega e os mobiliza e de forma significativa, dessa utopia ou melhor, da *função utópica* intrínseca a *Nova Gokula*: estar no campo da ação, de se ter um projeto, de intervir no real, de ir para o *front*, no sentido atribuído por Enerst Bloch (2005).

Não obstante, o objetivo de “dar uma prova visível”, implica no fato de que o Movimento Hare Krishna, e a comunidade *Nova Gokula*, em particular, não tinham em seu horizonte a perspectiva de isolamento, de construir uma comunidade ideal fechada em si mesma e aos seus dogmas, por isso, apesar da pertinência conceitual de *utopia monástica* para aprofundarmos nossa reflexão sobre *Nova Gokula*, não podemos nos limitar a esta.

O próprio A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, fundador do Movimento Hare Krishna insistia:

Portanto, para o bem geral, eu lhes peço que adotem essa vida rural com grande entusiasmo. Ajudem as pessoas a conhecer este tradicional modo de vida natural. Vocês devem ajudá-las a ver como elas podem ser felizes, como podem voltar ao Supremo. Por isso, desenvolvam este projeto – vida simples, pensamento elevado. Esta civilização moderna é tão detestável! Uma civilização detestável, artificialmente aumentando as ditas necessidades da vida. Anārtha – melhoramentos desnecessários e prejudiciais (PRABHUPĀDA, 2006, p. 17)³⁸.

38 Este excerto faz parte de uma conversa entre Prabhupāda e alguns discípulos na fazenda New Vrindavan da ISKCON, na Virgínia Ocidental em 24 de junho de 1976. New Vrindavan foi fundada em 1968, sendo a primeira comunidade rural do Movimento Hare Krishna. O projeto, que parecia irrealizável do ponto de vista financeiro e de investimento humano,

A formação de comunidades rurais não era a meta principal do Movimento Hare Krishna, mas a propagação da Consciência de Krishna por todo o mundo. As comunidades eram uma das estratégias para se alcançar este fim e nessa aula, realizada em 1976 na comunidade *New Vrindaban* (EUA), Bhaktivedānta Swami Prabhupāda reforça a importância desta estratégia.

Então, ao contrário do isolamento, a comunidade deveria ser um espaço de integração, de acolhimento para aqueles interessados em aprender e desenvolver uma relação com o sagrado; oferecendo um processo de aprendizado gradual, *bhakti-yoga*, bem como um modelo alternativo de comunidade que intensificasse sua realização.

Nesse sentido, a existência da comunidade é, em si, mas, não somente, uma estratégia de propagação da consciência de Krishna e de um modo de vida. Sim, porque como veremos no decorrer da análise, “ser Hare Krishna” não se limita a ter uma religião, outrossim, implica mudanças de hábitos e de perspectivas do ponto de vista social. No entanto, nos concentremos em um detalhe da narrativa de Resnick para ampliarmos nossa reflexão.

Como no Brasil está escrito, quem obedece à sinalização evita acidentes, então, o universo é sinalizado por Krishna e a sinalização do universo é a *Bhagavad-gītā* e por isso queríamos mostrar. Obviamente, a parte principal, a parte central, essencial, mais importante nesse modelo é o comportamento, o estado de consciência dos próprios devotos, porque como eu sempre digo, o mundo nunca vai se render à arquitetura. Podemos observar na Europa, que por exemplo, que tem tanta arquitetura fantástica e, ainda assim, a religião está caída, porque as pessoas não se entregam à arquitetura, as pessoas se entregam ao modelo pessoal, social, a relacionamentos pessoais, superiores (RESNICK, 2008).

Além de indicar a guia deste processo, a escritura sagrada *Bhagavad-gītā*, Resnick atribui ao comportamento do devoto, portanto, ao exemplo prático, o essencial a ser apresentado à sociedade como um todo. Embora se coloque como uma alternativa, a comunidade somente realiza seu propósito se traduz o conhecimento na prática, através da postura de seus membros.

Esse aspecto é relevante, pois inverte o senso comum da sociedade de consumo: “ter é poder”, “você é o que você tem”; neste caso, o que define a comunidade não é o modelo em si: rural, em torno de um templo, seguindo uma religião, mas antes, o que essa religião, esse conhecimento espiritual transforma efetivamente no real, no cotidiano, a maneira de ser e de se relacionar com o outro e com a própria sociedade; um sentido muito próximo dos indicados como objetivos pelos membros de *Lothlorien*, como analisado anteriormente.

se estruturou e colaborou para que os projetos de comunidades rurais da ISKCON fossem uma preocupação de Prabhupāda e um elemento importante na propagação da consciência de Krishna. In: PRABHUPĀDA, A. C. Bhaktivedānta Swami. *Vida Simples, Pensamento Elevado*. Pindamonhangaba, Bhaktivedānta, 2006.

Resnick, conhecido pelo seu nome espiritual Hridayananda Dāsa Goswami, entrou em contato com o Movimento Hare Krishna em 1969 na Califórnia, quando era estudante na Universidade de Berkeley, período em que Berkeley foi um dos epicentros de contestações do movimento estudantil, da efervescência contracultural e em que a filosofia e o misticismo orientais imprimiam cores e sons às intervenções socioculturais da juventude, do mesmo modo que encaminhava muitos destes mesmos jovens ao encontro de uma trajetória de dedicação, disciplina e retidão em uma prática espiritual milenar, até aquele momento pouquíssimo conhecida no Ocidente.

A influência mútua ou o diálogo estreito entre o Movimento Hare Krishna e a contracultura no final dos anos 1960 nos Estados Unidos, é reconhecido por vários autores. Ainda nos anos 1980, a pesquisa precursora sobre *Nova Gokula* do professor Silas Guerriero indicava este diálogo:

O Movimento Hare Krishna aparece no interior da contracultura, junto com outras vertentes religiosas, e prossegue por uma via própria, instituindo normas de comportamento, até então inexistentes, orientando aquele ethos inicial. Conquista, assim, uma parcela da camada social que compunha a contracultura. É importante frisar que estas normas são instituídas aqui, no Ocidente, como forma de adaptar um estilo de vida hindu ao mundo do comportamento hippie (GUERRIERO, 1989, p. 128)

A experiência de Hridayananda Dāsa Goswami, tendo em vista as ponderações de Guerriero (1989), pode nos dar indícios significativos acerca de *Nova Gokula* e paralelamente adensar a perspectiva de circulação de signos e ideias contraculturais: memórias compartilhadas entre esses sujeitos sociais que ousaram transpor a ideia de vida simples para uma realidade comunitária.

Vejamos: é na conjuntura dos anos 1960 que o Movimento Hare Krishna se estrutura e se expande no Ocidente; Hridayananda foi iniciado em 1970 pelo próprio Bhaktivedānta Swami Prabhupāda e em 1972 tomou *sannyasa*, isto é, aceitou a ordem de vida renunciada dentro da tradição *vaiṣṇava*, assumindo, entre outras funções, a de atuar como mestre espiritual³⁹. Mas o que toca mais diretamente nesta pesquisa é que, em 1974⁴⁰, Hridayananda Dāsa Goswami vem pessoalmente ao Brasil com a incumbência de desenvolver o Movimento Hare Krishna no país e se encontrar com os devotos, uma fazenda destinada a iniciar uma experiência de comunidade rural, dentro dos princípios *vaiṣṇavas*.

Nesse sentido, os elementos apontados por Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami) são pertinentes para nossa reflexão, entre outras razões, porque indica o caminho para compreendermos uma das particularidades mais significativas da experiência de *Nova Gokula*, em detrimento a

39 Isso significa que lhe foi atribuído o direito de aceitar e dar iniciação espiritual a pessoas interessadas em ser seus discípulos na prática de *bhakti-yoga*.

40 Hridayananda Dāsa Goswami vem ao Brasil pela primeira vez em 1974, mas o projeto da comunidade só se realiza posteriormente em seu retorno ao Brasil por volta de 1978.

experiência de *Lothlorien*: sua filiação teológica-filosófica e sua dimensão institucional são correlatas e dificilmente podem ser compreendidas isoladamente.

3.2.1 Aspectos teológico-filosóficos

Diferentemente de *Lothlorien*, que se constituiu paulatinamente pelas mãos de amigos que teciam entre si anseios e perspectivas sobre alternativas sociais de como se viver em grupo, sem nenhum viés institucional e sem nenhum aporte filosófico específico como norteador de seu projeto comunitário, *Nova Gokula* é indissociável da *Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna* – *ISKCON*, instituição internacional fundada em 1966 por A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda em Nova Iorque, para administrar, gerir, supervisionar e incentivar todos os projetos e ações que se destinassem a divulgar, compartilhar, ampliar e aprofundar os conhecimentos acerca da consciência de Krishna, do que é transcendente e, portanto, eterno na perspectiva de seus associados.

Nesse caso, a ideia de comunidade rural está inserida em um corpo de ações e estratégias de expansão e fortalecimento do Movimento Hare Krishna, como ficou popularmente conhecido no Ocidente o *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*. Este encerrara em si as bases filosóficas e teístas que norteiam a prática espiritual e as intervenções socioculturais de seus adeptos e simpatizantes em todos os continentes.

Então, a comunidade em si é o cerne desta análise. Sendo, porém, sua vinculação filosófica e religiosa a própria razão de ser, não podemos deixar de indicar alguns aspectos filosóficos que traduzem, de certa forma, a essência de *Nova Gokula* e sua missão como entidade social.

Neste sentido, compreendemos que um ponto fundamental para apreendermos possíveis significados de *Nova Gokula* é sabermos que o *Vaiṣṇavismo* se distingue de outras tradições filosóficas e religiosas do hinduísmo por considerar o caminho da devoção a Deus, Krishna, o caminho preferencial para transcender as dualidades da “existência material” e libertar-se de círculo contínuo de nascimentos e mortes, o *samsāra*.

Este caminho se traduz em um processo diário e ininterrupto de aprendizado, serviço e práticas espirituais, chamado de *bhakti-yoga*, o *yoga da devoção*, sendo esta a prática espiritual que reuniu pessoas de várias origens socioculturais e de nacionalidades distintas em torno do projeto de uma comunidade rural e espiritualista, a primeira comunidade Hare Krishna da América Latina: *Nova Gokula*.

O caminho preferencial de *bhakti-yoga* não exclui o outro caminho, o do conhecimento, denominado *jñāna*. Entretanto, em *bhakti*, a devoção é direcionada a uma personalidade, a Krishna,

reconhecida como a Suprema Personalidade de Deus. Esta personalidade, portanto, não é abstrata; tem forma, humores, qualidades e, principalmente, permite e tem prazer em estabelecer relações de reciprocidade para com os seres vivos como um todo e com os seres humanos em particular, por que Ele em si é todo atrativo.

Segundo Ricardo Souza Silvestre (2013),

O vaiṣṇavismo é uma tradição monoteísta indiana que vê a realidade última como um ser pessoal amoroso e nós, seres vivos, como potenciais conhecedores e amante desse ser cósmico. O vaiṣṇavismo assumiu sua forma definitiva provavelmente por volta do século VIII d.C., a partir de quando a Índia passou a sofrer uma massiva influência do teísmo personalista encontrado no *Bhagavad-gītā* e nos *Purāṇas*. Além da visão defendida em tais textos – de acordo com a qual Viṣṇu é não apenas um entre os outros vários deuses, mas o Deus Supremo, do qual, inclusive, os deuses emanam ⁴¹.

É importante entendermos o aspecto monoteísta desta tradição, isso porque é recorrente a veiculação no Ocidente, de maneira deliberada, da multiplicidade de divindades cultuadas no hinduísmo. Comumente, essas divindades e as festividades vinculadas a elas são apresentadas dissociadas de suas origens e mesmo de suas respectivas matrizes teológicas, reforçando mais o aspecto exótico dessas religiosidades do que a preocupação com seus significados ontológicos.

As inquietações de Eduard Said (2007) apresentadas no primeiro capítulo acerca das representações do Oriente se faz presente novamente aqui, quando nos aponta que a construção de um oriente pelas mãos dos ocidentais diz pouco ou nada a respeito do Oriente. O próprio termo “hinduísmo” e “hindu” foram cunhados inicialmente tendo em vista a caracterização geográfica daquela região que seria a Índia e para designar o tipo humano. Contemporaneamente, o termo é usado quase indistintamente para se referir a uma suposta religião indiana e ao indiano, respectivamente (FLOOD, 2006).

Nesse sentido, é importante situarmos o entendimento a respeito dos significados do Hinduísmo, berço da tradição *vaiṣṇava*. Lucio Valera, em sua tese *A Mística Devocional (Bhakti) Como Experiência Estética (Rasa): Um estudo do Bhakti-Rasamrta-Sindhu de Rūpa Gosvāmi* (2015), contribui sobremaneira para nossa reflexão.

Podemos definir o Hinduísmo não como a religião da Índia, mas sim como o conglomerado de tradições religiosas que se identificam com as diferentes matrizes de escrituras védicas. Isso incluiria a maioria da população da Índia e do Nepal, bem como os membros de comunidades espalhadas pelo mundo, que se identificam como hindus ou com outras denominações relacionadas, como ‘*vaiṣṇavas*’, ‘*śaivas*’, ‘*smartas*’, etc. Contudo, há religiões autóctones da Índia – como o Budismo, Jainismo e o Siquismo –, ou que ali se estabeleceram – como os

41 In: RESNICK, Howard J., *Razão e Divindade – Uma Abordagem Histórica, filosófica e Social*. São Paulo: Sankīrtana Books, 2013, p. 7.

Parsis (Zoroastrismo) – que não podem ser classificadas dentro do conceito amplo do Hinduísmo, por não seguirem ou, de alguma forma, contestarem a autoridade das escrituras védicas... (RESNICK, 2009, p. 321). Algumas tradições ortodoxas bem como modernas do que nos é conhecido como Hinduísmo, independentemente de sua denominação, às vezes, preferem identificar Hinduísmo com *Sanātana-Dharma* (a religião ou dever eterno) ou *Vaidika Dharma* (a religião dos *Vedas*)... (VALERA, 2015, pp. 11-12).

Tornar-se perceptível as dificuldades de se lançar sobre estas problemáticas. Entretanto, esta condição não nos impede de avançarmos na compreensão concernente ao *vaiṣṇavismo*, isso porque, somente nos aproximamos dessas questões no limiar do seu alcance em relação ao cerne da pesquisa, *Nova Gokula*,

Assim, o que pretendemos frisar aqui, para prevenir possíveis contratempos, é que, apesar da aura politeísta genericamente atribuída ao Hinduísmo e ao Movimento Hare Krishna, em especial, essa percepção é arbitrária. O Senhor Viṣṇu é considerado como o Deus Supremo na tradição *vaiṣṇava*, como nos indicou Ricardo Silvestre (2013) e, embora ele seja conhecido por vários nomes, dependendo do seu humor, qualidades e atividades desempenhadas por seus *avatāras*⁴², ele é um, absoluto, na compreensão desta tradição religiosa. Na revista *Volta ao Supremo* (2013), Śrī Nandanandana, nos dá a seguinte explicação sobre os *avatāras* do Senhor Krishna:

O Ser Supremo faz Seu advento em várias formas e encarnações. Na verdade, “encarnação” não é a palavra apropriada, uma vez que significa “aparecer na carne”. O Senhor faz Seu advento em Sua própria forma, e não nos elementos ou na carne deste mundo. O nome apropriado para essa descida do Senhor é *avatāra*, embora muitas vezes se use a palavra “encarnação” para dizer o mesmo. Cada vinda, ou *avatāra* do Senhor, tem uma missão específica, mas, primariamente, ajudam a manter o mundo, guiar os seres vivos na vida e atraí-los de volta ao domínio espiritual... Há vinte e dois principais *lila-avatāras* do Ser Supremo, que aparecem ao longo das eras. Todos eles têm formas ou aspectos corpóreos específicos, assim como propósitos particulares. São listados em vários textos védicos, especialmente nos *Purāṇas*, e seus muitos passatempos são ali explicados em detalhes (NANDANANDANA, 2013, s/n).

Em seu *Guia Completo da Bhagavad-gītā* (2015), Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami) nos aponta outra nuance desta mesma questão:

De acordo com ensinamentos hindus bem conhecidos, o deus Brahmā cria o mundo, Viṣṇu o sustenta e Siva o destrói. Mas, na verdade, o próprio Krishna (Viṣṇu), em última análise, executa todas as três funções [9.18] – ou indiretamente, através de seus agentes (GOSWAMI, 2015, p. 56).

42 No Segundo Canto 7, capítulo 2 do Śrīmad-Bhāgavatam, são descritas as principais encarnações e/ou *avatāras* do Senhor Krishna, bem como suas respectivas missões. Esta literatura sagrada, considerada pelos *vaiṣṇavas* como o “*Purāṇa* imaculado” nos apresenta em várias circunstâncias esse aspecto pessoal do Senhor Krishna e os nomes-adjetivos que ele recebe ao executar suas atividades. Ver: PRABHUPĀDA, A. C. Bhaktivedānta Swami. *Śrīmad-Bhāgavatam* – Segundo Canto, Capítulo 7. Bhaktivedānta Book Trust: São Paulo, 1995.

Similarmente, o aspecto *personalista* desta tradição é um aspecto fundamental. Ao reforçar este aspecto, simultaneamente, procura-se estabelecer um corpo de argumentação contrária às vertentes impersonalistas do hinduísmo. Trata-se, portanto, de uma ampla e profícua discussão filosófica que extrapola os limites do nosso objeto de pesquisa, por isso, estamos, na medida do possível, trazendo elementos recorrentes na argumentação do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, em particular, dos argumentos apresentados pelas lideranças intelectuais e espirituais do Movimento Hare Krishna da ISKCON.

Sobre o aspecto personalista, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda no significado do verso 24 do Segundo Canto, capítulo 7, do Śrīmad-Bhāgavatam afirma:

A Personalidade de Deus tem todos os sentimentos de um ser senciente, como todos os outros seres vivos, porque Ele é a entidade viva principal e original, a fonte suprema de todos os outros seres vivos... Mas a diferença é que os sentimentos do ser eterno principal são quantitativamente diferentes dos sentimentos seres eternos dependentes... Os impersonalistas acharão que este sentimento explosivo do Senhor é um estrago porque veem nisso a negação da perfeição. Porque o Senhor é absoluto, os impersonalistas imaginam que no absoluto o sentimento de ira, que se parece com sentimentos mundanos, deve estar inteiramente ausente. Devido a um pobre fundo de conhecimento, eles não compreendem que o sentimento da Pessoa Suprema é transcendental a todos os conceitos mundanos de qualidade e quantidade... a Verdade Absoluta é a fonte de tudo, logo, a Pessoa Absoluta não pode ser desprovida de sentimentos que se refletem no mundo material temporário. Ao contrário, os diferentes sentimentos encontrados no Absoluto, produzidos pela ira ou pela misericórdia, têm a mesma influência qualitativa, ou, em outras palavras, não há diferença de valor material porque todos esses sentimentos estão no plano do absoluto (PRABHUPĀDA, 1995, pp. 404-405)

Para o *vaiṣṇavismo*, Deus tem uma forma, formas, porque Ele é ilimitado e embora sejamos semelhantes a Ele, não somos iguais a ele, somos simultaneamente iguais e diferentes, *acintya-bhedābheda* — inconcebível diferença e igualdade simultânea.



Śrī Krishna

Essa premissa define a particularidade da escola *Vaiṣṇava Gauḍīya*, (dentre as demais escolas *vaiṣṇavas*), a qual o Movimento Hare Krishna e, portanto, os membros da comunidade *Nova Gokula* têm seu aporte filosófico para a prática espiritual de *bhakti-yoga* (VALERA, 2015). Nesta perspectiva, em um exercício analógico com o cristianismo, podemos inferir que nós, seres humanos, “somos feitos à imagem e semelhança de Deus”.

Segundo Lucio Valera,

O *vaiṣṇavismo Gauḍīya* ou da Bengala, foi inaugurado por Śrī Kṛṣṇa Caitanya Mahāprabhu (1486–1533), e a interpretação do Vedānta foi denominada Acintya-bhedābheda “inconcebível diferença e igualdade simultânea”. Historicamente essa escola se associa com a de Madhva e recebe, portanto, o nome de Brahṁā-Madhva-Gauḍīya Sampradaya. Mas devido a certas divergências filosóficas com o Madhvismo, ela deve ser considerada uma escola independente. Caitanya não escreveu um comentário, mas aceitou o Bhāgavata Purāṇa como a sua própria e a melhor interpretação dos Vedānta-sūtras (VALERA, 2020, p. 24).

É, portanto, por Krishna e para Krishna que *Nova Gokula* é formada e, consequentemente, para que, aqueles que tivessem interesse em praticar *bhatki-yoga* encontrassem um lugar adequado para fazê-lo plenamente. Essa premissa não se apresenta apenas subjetivamente. Esta, do mesmo modo, claramente posta nos *Regimentos Internos de Nova Gokula – Das Disposições Preliminares*:

Art. 3º. A comunidade Nova Gokula existirá unicamente para adorar e servir a Suprema Personalidade de Deus, que se manifestou misericordiosamente como Suas Onipotências Śrī Śrī Rādhā-Gokulānanda, Śrī Sita-Rāma Lakṣmaṇa Hanumān e Śrī Śrī Guru e Gouranga. Entende-se que todos os serviços e atividades da comunidade é para Seu prazer, que somos Seus servos eternos e que tudo é de Sua propriedade (*Regimentos Internos da ISKCON de Nova Gokula*, 1989, p. 3).

Embora esse objetivo primordial esteja claramente posto, em seu processo de formação e na busca por estabilidade, a comunidade contempla em seu fazer-se, dimensões sociais e implicações político-culturais que extrapolam os muros religiosos e propõe um repensar o modo de ser, ver e viver em sociedade.

Então, assim como em *Lothlorien*, há uma clareza entre os idealizadores e fundadores de *Nova Gokula* de que as bases da sociedade de então precisavam ser revistas, que era possível pensar e propor alternativas ao modelo estabelecido tendo em vista, uma existência mais plena socialmente, bem como de realização humana.

O que Prabhupāda visava era uma vida assim, uma vida menos indesejável, no sentido de menos sofisticada. Assim, que essa vaidade, esse narcisismo de morar em um ambiente criado pelos homens e essa consciência de que nós seres humanos somos donos da terra e temos o direito de matar animais, temos o direito de explorar a terra e que nossas teorias são a verdade absoluta... Prabhupāda queria contra-atacar assim, essa tendência a uma sofisticação demoníaca, artificial, ignorante... (RESNICK, maio 2020).

Howard J. Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami) pontua neste excerto alguns elementos que permeavam e fortaleciam, do ponto de visto social, o projeto de tornar real, uma comunidade rural, mas a dimensão social é perpassada por um sentido que não se distanciava do encontro com o sagrado, com a natureza espiritual dos homens, assim, continua sua narrativa.

Um outro propósito na vida. Para que vivemos? A meta da vida? O que queremos alcançar nesta vida? Então, uma comunidade que está querendo ajudar os membros a transcender nascimentos e mortes, alcançar uma reunião com Deus... Quando fundamos *Nova Gokula* éramos bem Hares (risos)... éramos superortodoxos; o propósito era de desenvolver, promover, expandir... no início de *Nova Gokula* queríamos que milhões, milhares de pessoas viessem, queríamos que o mundo inteiro viesse. A ideia era de criar algo bonito e compartilhar com milhões de pessoas, de servir de modelo para outras comunidades na ISKCON, para outras comunidades fora da ISKCON, nunca houve, jamais... a ideia de se isolar, claro, se isolar da bagunça do mundo material, mas trazer, atrair milhões de pessoas, queríamos que o Brasil inteiro viesse conhecer *Nova Gokula*! (risos)... (Idem).

Aqui, as dimensões social e espiritual se apresentam atreladas, como não poderia deixar de ser. De outro modo, o desejo de construir algo novo, de oferecer ao mundo um modelo de vida social que traria felicidade, que transformaria a vida das pessoas é patente, patente do mesmo modo é a ideia de interagir, de compartilhar e não de se isolar. Esse entusiasmo que se apresenta na narrativa, indica de certa forma, o espírito que mantinha os protagonistas dessa experiência engajados neste projeto diante de uma realidade que não dispunha de pouco ou nenhum aporte material.

Por isso, vamos aprofundar essa discussão adentrando ao aspecto institucional, ao papel da *Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna – ISKCON*, na formação de *Nova Gokula*, que combinado ao aspecto religioso, compõe, na nossa compreensão, as especificidades de *Nova Gokula* em relação à *Lothlorien* .

3.2.2 *Nova Gokula* e a ISKCON

A ideia de fundar uma comunidade rural no Brasil integrava um corpo de estratégias e projetos da *ISKCON*, embora devamos considerar a fragilidade de uma instituição que estava em seu nascedouro. No Brasil, de forma improvisada, buscando precariamente desenvolver o Movimento nessas terras, a comunidade teve seu prelúdio no estado do Rio de Janeiro.

Primeiro de tudo, a turma do Rio de Janeiro e São Paulo estava morando nessa fazendinha, nesse sítio, perto do Rio de Janeiro, município de Petrópolis... o dono dela era um psicólogo ... formado em psicologia nos Estados Unidos, tem PhD em Psicologia e ele virou Hare Krishna e esse era o sítio dele, então ele cedeu o sítio ... lá que Mahāvira encontrou todo mundo... E aí, quando nós abrimos o templo de São Paulo, um grupo de pessoas veio pra cá e fizemos a primeira comunidade Hare Krishna chamada *Nova Ayodhya*. Então essa comunidade Hare Krishna aqui em São José do Vale do Rio Preto ... vários devotos, no começo plantavam ... Em *Nova Ayodhya*, comunidade rural da ISKCON no Brasil, situada na propriedade de Claudio Belfort do Nascimento (Catur Murti Dāsa), onde funcionou de 1974 até 1978 quando de sua transferência para a *Fazenda Nova Gokula*. Então, entende?! Aqui era a comunidade, ela foi transferida daqui pra lá. Por que ela foi transferida? Porque o Movimento Hare Krishna começou a administrar... Estava no nome dele, ele podia dar se quisesse... Aí começamos a procurar outra comunidade, entende?! A gente não ia obrigar ninguém a doar! O Movimento não é isso! (VALERA, jun. 2018).

Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) esteve entre os pioneiros do Movimento Hare Krishna no Brasil e acompanhou todo o desenvolvimento deste, atuando por mais de quarenta anos em projetos da ISKCON e na prática de *bhakti-yoga*. Aqui nos narra e indica elementos importantes do processo de estabelecimento do Movimento e da construção gradativa do projeto de comunidade rural, do qual, ele próprio foi protagonista.

Não nos cabe, nesse momento, nos debruçarmos sobre a história de *Nova Ayodhya*, mas sem dúvida, esta representa uma etapa importante na organização do Movimento no Brasil, por ter sido um aporte físico de acolhimento para os primeiros devotos, em um momento em que não havia ainda um suporte nem institucional, tampouco financeiro para manutenção destes. As estratégias de manutenção financeira e mesmo de padrão de *sādhana-bhakti*⁴³ ainda estavam sendo apreendidos, considerando as particularidades culturais e sociopolíticas do Brasil naquele momento.

Ao que tudo indica, essa primeira experiência comunitária estava mais próxima da ideia alternativa de comunidades rurais, da aproximação com outras formas de viver a espiritualidade e das necessidades de sobrevivência mesmo dos devotos enquanto grupo, do que a um projeto com diretrizes mais específicas como tomará corpo, na constituição de *Nova Gokula*. Nesse particular, a presença da ISKCON, nas figuras de Hridayananda Dāsa Goswami e de David Roberts (Mahāvira Dāsa), designado por Hridayananda para vir ao Brasil a fim de administrar e orientar os devotos que aqui estavam são fundamentais para nos atentarmos à dimensão institucional dessa experiência.

Seguindo alguns indícios que emergem da narrativa, podemos perceber que foi Claudio Belfort do Nascimento (Catur Murti Dāsa) quem acolheu os devotos em sua propriedade, na qual se constituiu *Nova Ayodhya*, nessa primeira tentativa de estabelecer uma comunidade rural partindo de uma reunião informal e espontânea desses devotos. Em depoimento concedido ao evento *Hare Krishna: O Mantra, o Movimento e os Pioneiros no Brasil* (2020)⁴⁴, Belfort descreve da seguinte maneira aquela experiência inicial:

[...] eu tinha conhecido os Krishnas em Londres, acabei encontrando o Mahā Kāla cantando Hare Krishna, fui atrás dele e entrei em transe, só queria cantar Hare Krishna; fui para o templo de Santa Teresa, encontrei os devotos, mas eu falava muito pouco, eu era eremita, eu morava sozinho, andava pelado no sítio... Então eu chegava no templo vindo do sítio, queria ficar sozinho... fazendo *hatha-yoga* e o Russel deixava... até que o Russel falou: *oh eu estou indo embora e vou fechar o templo, quer ficar com o templo?* – Não tenho dinheiro pra ficar com o templo, eu não moro aqui, moro no sítio. Então ele falou: *Então leva os devotos para o sítio!* – *Então tá bom, quem quiser ir, vai!* Vamos pro sítio! Ficamos um tempo no sítio, foi o Lokasakṣi também, que começou a me ensinar os preceitos da *bhakti-yoga*, porque eu só sabia cantar Hare Krishna, eu só queria cantar Hare Krishna. Cantava Hare Krishna o dia todo e entrava pela madrugada e no dia seguinte ainda estava cantando Hare Krishna, estava em um estado alterado de consciência... éramos poucos devotos, nós íamos e voltávamos,

43 Segundo Costa (2013), *sādhana-bhakti é a busca “sad” do tesouro do amor a Deus através das práticas espirituais. O sādhana-bhakti ou regras diárias para o progresso espiritual foi instituído por Śrīla Prabhupāda na ISKCON, fundamentado nas instruções deixadas pelos Goswamis de Vrindavana* (COSTA, 2013, p. 299). Trata-se, portanto, de todas as práticas espirituais diárias, incluindo a adoração às Deidades, a meditação no mahā-mantra Hare Krishna (*japa mālā*), a alimentação oferecida a Deus, Krishna (*prasāda*), ao estudo das escrituras e a todo tipo de serviço devocional, isto é, serviço que direta ou indiretamente é dedicado a Krishna.

44 Este evento contou com a participação de vários dos protagonistas desta primeira fase do Movimento Hare Krishna no Brasil, narrando suas trajetórias e impressões sobre essa experiência. Nele, podemos entrar em contato com episódios das experiências no Rio de Janeiro, São Paulo e nordeste, episódios que compõem a memória histórica e afetiva do Movimento Hare Krishna. Visitar: https://www.youtube.com/watch?v=F7M69oL0rhk&fbclid=IwAR0NpFbDF4wlBT_-4IW_CtATHE66BAAMvcjgtvISEaQifwSbeP04A76g6k.

fazíamos muitas coisas... fazíamos festivais no Rio, levávamos *prasāda*, cantávamos Hare Krishna nos parques, na tenda da Boa Vista... E um dia de madrugada, três, quatro da manhã, eu escuto chegar um carro... abro a porta, não tinha nem luz elétrica na época, tínhamos candieiro e vela... Eu abro a porta e sai do carro... saí o Mahāvira... acorda todo mundo, fica todo mundo em choque, porque nós tínhamos um outro cultivo da consciência de Krishna, nós éramos os hippies Hare Krishnas, nós éramos semi-Hare Krishnas... ficamos alguns dias no sítio e aí o Mahāvira, - *Vamos abrir um centro no Rio!* ...foi difícil pra mim, eu vivia como um *yogī*... vivia em um outro estado, foi muito difícil, fiquei em dúvida... (BELFORT, jun. 2020).

Belfort condensa aqui vários elementos anteriormente apresentados: a precariedade financeira, a improvisação, a espontaneidade, a crueza do *sādhana-bhakti*; aparentemente, uma certa descentralização na organização e condução da comunidade. Ao que tudo indica, apesar de Claudio Belfort (Catur Murti Dāsa) ser de certa forma uma liderança, isto não se dava de forma institucionalizada. Essa feição de *Nova Ayodhya* pode ser traduzida na definição que o próprio Catur Murti Dāsa nos dá: “hippies Hare Krishnas” e nesse sentido, é sintomático o estranhamento e a hesitação diante da eminente institucionalização.

Na imagem a seguir, podemos ter noção do que era *Nova Ayodhya* e dos precursores da experiência comunitária Hare Krishna, nas montanhas de Petrópolis.



Nova Ayodhya.

Acervo Lucio Valera. In: <https://www.facebook.com/photo?fbid=1860957997299&set=a.1860956197254>

A transferência da comunidade para Pindamonhangaba e a administração da mesma pela ISKCON marcam, de certa forma, a institucionalização do projeto de comunidade rural. Ainda que consideremos a precariedade e fragilidade institucional da ISKCON neste início, esse foi um passo relevante na constituição de *Nova Gokula*, no desenvolvimento de um padrão administrativo da comunidade, organizacional, bem como no padrão devocional que faz de *Nova Gokula* uma referência para outros templos e comunidades rurais do Movimento Hare Krishna.

Uma das questões acerca desta dimensão, que tornaram inviável a continuidade de *Nova Ayodhya* foi o fato de a propriedade, localizada em São José do Vale do Rio Preto, pertencer a uma pessoa física e não a uma pessoa jurídica, neste caso, a ISKCON.

O trabalho coletivo desprendido para o desenvolvimento de um projeto como este, prevendo então, um grande investimento financeiro baseado no trabalho voluntário dos devotos, não poderia se realizar sem estar devidamente calçado do ponto de vista jurídico, sobretudo, direcionados a uma propriedade que pertencesse a ISKCON e que, portanto, sempre estaria, independentemente de seu fim, a serviço do Movimento Hare Krishna e de seus objetivos primeiros aportados nos *Sete Propósitos da Sociedade Internacional da Consciência de Krishna*, dos quais, dois artigos elucidam nossa questão mais de perto:

- a) Propagar sistematicamente o conhecimento espiritual entre a sociedade em geral e educar todas as pessoas nas técnicas da vida espiritual a fim de impedir o desequilíbrio de valores na vida e alcançar verdadeira unidade e paz mundiais (GOSWAMI, 1995, p. 77).

E,

- e) Erigir para os membros e para a sociedade em geral um lugar sagrado de passatempos transcendentais, dedicado à Personalidade de Krishna (Idem, p. 77).

A constituição de uma comunidade rural era um projeto de longo prazo e como uma instituição religiosa, sem fins lucrativos, salvaguardar o controle sobre as propriedades desta, significava, entre outras coisas, garantir sua estabilidade administrativa e patrimonial, bem como a própria prática espiritual imbuída, inclusive de um sentido missionário de transformar o mundo. Essa condição nos coloca diante do caráter hierarquizado que a institucionalização do projeto faz sentir, o que perfaz uma diferença significativa em relação à fundação de *Lothlorien*, que se deu horizontalmente, sem nenhum viés institucional.

Há uma tensão posta na circunstância narrada por Lucio Valera, que diz respeito ao embate entre o interesse da ISKCON e do proprietário do sítio, Claudio Belfort do Nascimento (Catur Murti Dāsa): a propriedade poderia ser doada a ISKCON e assim compor institucionalmente o projeto de

comunidade rural *vaiṣṇava*, mas, ao que tudo indica, não estava no horizonte de Belfort, naquele momento, dispor da propriedade, e essa diretiva determinou a busca de outro local que seria, desde sua compra, propriedade da ISKCON.

Interessante notar que Lucio Valera pondera esta circunstância, enfatizando que não fazia parte da conduta ética do Movimento pressionar e/ou coagir seus membros no sentido de levantar fundos para a instituição. A preocupação de Lucio Valera não é despropositada, historicamente. O Movimento Hare Krishna, assim como outras denominações religiosas que fugiam dos parâmetros judaico-cristãos nos anos 1960 e 1970, foram acusados de desmandos e de se apropriarem dos bens ou do trabalho de seus adeptos indevidamente e, de fato, assistimos, nesse período, casos que assombraram a sociedade de então, como o caso do Templo dos Povos, liderado por Jim Jones em Jonestown (Guiana) em 1978.

No caso de *Nova Ayodhya*, especificamente, não parece ter havido uma celeuma, mas um redirecionamento nas estratégias das lideranças no sentido de dar outro encaminhamento mediante a um impasse administrativo. Como poderemos perceber em outras narrativas e mesmo em documentos institucionais consultados, Belfort (Catur Murti Dāsa) permaneceu no Movimento Hare Krishna atuando ativamente, fazendo da casa de sua tia, *Tia Vanda*, o centro de encontros dos devotos no Rio de Janeiro, posteriormente, participando do processo de implementação do Templo de São Paulo e da construção de *Nova Gokula*.

A preocupação de Lucio Valera traz subjacentemente uma preocupação com a memória, em desconstruir uma das imagens construídas a respeito do Movimento Hare Krishna, sobretudo, pela mídia impressa⁴⁵. Nesse sentido, as fontes orais podem ser um instrumento de enfrentamento à memória hegemônica, colaborando para que outras memórias ocupem o espaço de disputa social da memória (KHOURY, 2004).

Mas não foi tão somente a questão da propriedade que proporcionou o redirecionamento das estratégias em se conseguir outra propriedade para o projeto da comunidade rural. Lilānanda Dāsa que participou da busca e compra da fazenda que daria espaço para *Nova Gokula* nos apresenta outras peças desse quadro.

Em 1977, depois da maratona de dezembro, eu me mudei para a primeira fazenda que teve no Brasil, que era *Nova Ayodhya*, Catur Murti era o presidente desta fazenda em Petrópolis, nas montanhas de Petrópolis e Alanatha que era o responsável por São Paulo, ele queria sempre me trazer de volta, porque eu era maior distribuidor de livros e quando surgiu a ideia de comprar uma fazenda entre São Paulo e Rio, porque a fazenda de Petrópolis era muito fora de mão, muito difícil de chegar e longe de São Paulo. Então, a ideia era encontrar algo entre São Paulo e Rio. Então quando surgiu essa ideia, ele me chamou e chamou Catur Murti

45 Ver: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. São Paulo: Terceira Via, 2018.

e Catur Murti não podia participar, não podia sair da fazenda por alguma razão ... Então... foi decidido que eu seria a pessoa que acompanharia Alanatha na busca da fazenda. Então saímos, era no começo de 1978 ... Mais ou menos março, abril. Saímos com a perua de Catur Murti, uma perua rural verde (risos)... Então a ideia era encontrar essa fazenda entre São Paulo e Rio e nós decidimos nos concentrar entre Taubaté, Pinda e Aparecida do Norte, que eram três cidades próximas (DĀSA, 2008).

A preocupação com a localização retifica que a proposição de se isolar não encontrava eco nas ações desses sujeitos históricos, ao contrário, buscava-se uma localização estratégica que favorecesse a comunicação e mobilidade de devotos e visitantes; é patente justamente o objetivo de dar visibilidade social àquela experiência comunitária.

Lilānanda Dāsa nos traz outros critérios considerados pelos devotos na busca da propriedade rural que daria lugar a *Nova Gokula*.

Então, na primeira noite paramos num posto de gasolina na Dutra e dormimos dentro do carro (risos). Mas tinha um problema, porque se fechava a janelas era muito quente e se abríamos as janelas os mosquitos matavam a gente. Então era um debate, como ia fazer? Ai no outro dia fomos à Taubaté. Em Taubaté vimos algumas terras, mas as terras eram muito feias: barro vermelho, a vegetação muito pobre e nós tínhamos quatro critérios para comprar a fazenda: 1. Que a fazenda tinha que ter água; 2. Que seria bom ter eletricidade; 3. Que tinha que estar entre São Paulo e Rio, em outras palavras, que tinha que estar naquela região ali entre Taubaté, Pinda, Aparecida e a quarta, era que tinha que ter vacas (Idem).

Lembrando que, este carro citado por Lilānanda Dāsa era a perua rural de Catur Murti. Pode-se por assim dizer que ele se tornou um símbolo desses primeiros momentos do Movimento no Brasil e da constituição de *Nova Gokula*; este carro aparece em várias narrativas, sempre com alegria, vinculada ao humor da aventura, improvisação e vontade incontida de propagar a ideia da Consciência de Krishna em terras e em condições completamente adversas.

Assim, seguindo o que consideravam importante para o contexto do Brasil (visibilidade, comunicação e mobilidade), da mesma forma, tinham em vista assegurar elementos que contribuíssem para a inserção de aspectos do modelo védico de sociedade, como orientava o líder do Movimento, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda: ambiente rural, norteado por princípios religiosos, com produção agrícola visando à autossustentabilidade; água potável que subsidiasse a produção e a qualidade alimentar dos residentes; a presença de vacas para garantir o leite e o *ghī* (manteiga clarificada) isenta de violência e contribuir para a sacralidade do ambiente, visto que a vaca além de ser um animal sagrado na cultura hindu no geral, em particular para os *vaiṣṇavas*, tem um significado muito especial, pelo fato de Krishna em sua infância ocupar-se de cuidar, pastorear e dar prazer às vacas e aos bezerros de Vṛndāvana, vilarejo na Índia, no qual Krishna teria passado sua infância há mais de 5 mil anos, segundo a literatura sagrada seguida pelos *vaiṣṇavas*.

Lilānanda Dāsa narra a primeira vista de *Nova Gokula*, como segue.

Então depois de um primeiro dia sem muito sucesso, no segundo dia seguimos em direção ao Rio, para Pinda. Eu lembro que chegamos em Pinda e Alanatha falava muito pouco português e eu falava muito pouco inglês, então a comunicação não era fácil,... Então eu fui com dois corretores, num fusca branco, eu lembro que era um fusca branco e naquela época, a estrada de Pinda até *Nova Gokula* era toda de terra, não era asfaltada... nem tinha ponte tão pouco, então você sabe que quando você faz uma viagem assim pela primeira vez, parece mais longe ainda do que é... Então parece que nunca chegava *Nova Gokula*. Eles dirigiam, dirigiam e eu dizia: *Onde é isso? Não, estamos chegando?! ...* Então, de repente, passamos por dentro de um rio, aquele rio bem perto da estrada de Ribeirão Grande, eu disse: *Nossa que difícil!* e aí depois que passamos o rio, tinha uma porteira, eu lembro que eu abri a porteira, aí depois eu dei uma boa olhada de *Nova Gokula*, era muito bonita, gostei muito! Encontramos com as pessoas que moravam lá e tinha um curral... lá atrás, tinha aquela casa azul, do lado direito a casa branca, era tudo o que tinha, não tinha mais nada. Eu vi o rio, bom, pensei: tem rio, tem vacas, não tem eletricidade, entre São Paulo e Rio, quase exatamente o que precisamos, mas o acesso era muito ruim.... Então, voltei à noite e Alanatha, voltou também da busca dele. Alanatha estava muito eufórico: — *Encontrei uma fazenda maravilhosa!* Ele disse... se acalmou, aí perguntou pra mim: — *E você?* — *Ah, eu encontrei uma fazenda, que é muito bonita, mas é muito longe, tem que passar por dois rios...* aí ele falou: — *Ah, isso não é...* Ele não ficou muito entusiasmado! Mas ele falou: — *Mas tudo bem, vamos lá ver sua fazenda primeiro amanhã e depois vamos ver a minha fazenda!* Bom, nunca fomos ver a fazenda dele, até hoje! Depois que vimos *Nova Gokula*, ele realmente gostou de *Nova Gokula* e depois chamou Catur Murti, Lokasakṣi, aí veio muitos devotos para verem, e todo mundo gostou e foi decidido que podíamos construir ponte, poderíamos fazer isso e aquilo, podemos melhorar, trazer luz e essa foi a descoberta de *Nova Gokula* (Idem, ibidem).

Essa narrativa, mais de caráter descritivo desempenha aqui, uma função mais subjetiva, um encontro com a beleza e um sentido relacionado à fé dos devotos, à crença de que o próprio Krishna escolhera aquela propriedade; não houve dúvida! Era aquele o lugar ideal para a construção de *Nova Gokula*.

Aqui, a fé, o se jogar nos embates do real, o sonho a ser transposto para o real, dizia respeito às trajetórias individuais dos envolvidos naquela busca, mas partia, sobretudo, de uma perspectiva de alcance maior: de construir um lugar que abrigaria uma ideia transmutada em espaços físicos constituído por um fim espiritual.

A espiritualidade se colocava resoluta em tudo que gestaram: a arquitetura, os utensílios, a literatura, os instrumentos, os espaços comunitários, bem como o comprometimento dos indivíduos imersos em uma prática espiritual, na qual seus próprios corpos, sua performance diária, traziam marcas dessa espiritualidade, um *lugar bom*, capaz de incidir sobre as pessoas como uma referência, uma inspiração, uma possibilidade de transformação individual, mas também social, vista que realizada no coletivo, impregnada do sentido comunitário.

Essa busca de realização nos diz muito da função utópica neste movimento, como nos lembra Teixeira Coelho (1981), inspirado, sem dúvida, em Ernest Bloch.

Estaríamos mais perto do nome adequado a essa força de contradição se pensássemos na imaginação, essa capacidade de superar os limites frequentemente medíocres da realidade e penetrar no mundo possível... Mas a imaginação necessária para a execução daquilo que deve vir a existir não é a imaginação digamos comum, aquela imaginação que se alimenta apenas da vontade subjetiva da pessoa e se volta unicamente para o seu restrito campo individual... Tem que ser uma imaginação exigente, capaz de prolongar o real existente na direção do futuro, das possibilidades; capaz de antecipar este futuro enquanto projeção de um presente a partir daquilo que neste existe e é passível de ser transformado. Mais, de ser melhorado... Essa imaginação exigente tem um nome: é a *imaginação utópica*, ponto de contato entre a vida e o sonho, sem o qual o sonho é uma droga narcotizante como outra qualquer e a vida, uma sequência de banalidades insípidas... (COELHO, 1981, pp. 8-9).

Não se tratava apenas de comprar uma fazenda: tratava-se de realizar na prática um ideal, até aquele momento circunscrito ao campo das ideias e da subjetividade concernente tanto aos projetos individuais, tangenciados pelo impulso de transformação, de autoconhecimento e autorrealização que o exercício da espiritualidade lhes oferecia, quanto socioculturais, por propor uma alternativa de modo de vida.

Assim, esse projeto, fruto indivisível da imaginação utópica e de metas espirituais, foi ganhando corpo e personalidade na zona rural de Pindamonhangaba, no bairro de Ribeirão Grande e respondendo às questões próprias do Movimento Hare Krishna como um todo.



Início das construções: o primeiro edifício do Templo, em 1978. Acervo Lucio Valera.

In: <https://www.facebook.com/photo?fbid=1198607758957&set=a.1198602758832>

A simplicidade da construção do primeiro templo, contrasta significativamente, em relação ao templo na atualidade, de certa forma, indicando o sentido de processo, que não pode nos escapar. Um início ainda marcado pela fragilidade institucional da ISKCON, da precariedade de recursos e ao mesmo tempo, marcado pelo entusiasmo de construir, de realizar.



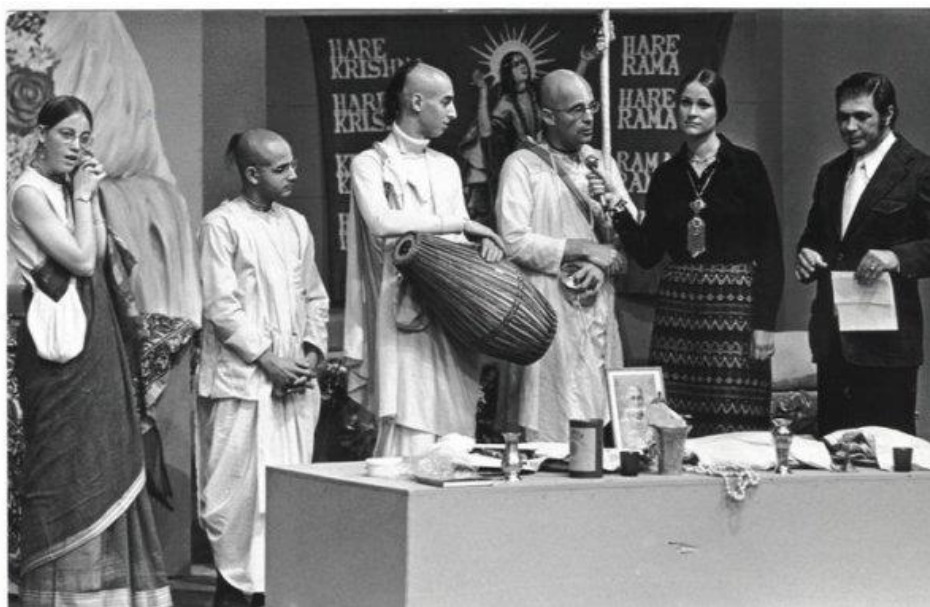
Vista do interior do templo e do primeiro altar de Nova Gokula, em 1978. Acervo Lucio Valera.

In: <https://www.facebook.com/photo?fbid=1198607758957&set=a.1198602758832>

A utopia concreta (Bloch, 2005) que identificamos nesses projetos comunitários, no sentido de fazer real um projeto articulando ideais e sonhos com as condições da realidade dada, está posta nos critérios elencados pelos devotos e podemos perceber, de outro modo, que os critérios previstos na busca pela propriedade, estavam ainda, relacionados à premissa de constituir a comunidade imbuída de autonomia e de recursos que possibilitasse autossustentabilidade econômica. Concomitantemente, novas demandas sociais concorreram nesta mudança e estão entrelaçadas com o próprio desenvolvimento do Movimento Hare Krishna no Brasil, que estava em sua gênese, por assim dizer, formado por um pequeno, mas diligente grupo de pessoas.

Segundo Leon Adan Gutierrez de Carvalho (2018), a presença do Movimento Hare Krishna no Brasil se deu inicialmente de maneira espontânea em 1973 por um grupo de devotos vindos do Havaí. Em outras palavras, vieram de forma independente, não estavam representando um projeto oficial da ISKCON no país (CARVALHO, 2018, p. 85).

Lucio Valera recua um pouco essa data, considerando dois outros eventos envolvendo devotos do Movimento Hare Krishna no Brasil: um em 1968 com a passagem de Brahmānanda Dāsa, um dos primeiros discípulos ocidentais de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, acompanhado de Nṛhari Dāsa e Lilasukhi Dāsa no Rio de Janeiro e na participação dos devotos Yogeśvara Dāsa e Rupānuga Goswāmī no Programa Silvio Santos em 1972 (Valera, s/d, p. 3).



Yogeshvara Dāsa e Rupānuga Mahārāja com os devotos no Programa Silvio Santos, 1972 em SP. Acervo Lucio Valera.
In: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1166018984258&type=3>

Algumas das marcas estéticas e identitárias do Movimento Hare Krishna, bem como sua associação com o *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* estão presentes nesta imagem: a vestimenta, as marcas pintadas nos rostos, os instrumentos, o corte de cabelo dos devotos, as imagens nos estandartes de Prabhupāda e do Senhor Caitanya Mahāprabhu acompanhado em letras garrafais do *mahā-mantra* Hare Krishna.

Interessante notar que as roupas masculinas (*dhotis*) e femininas (*saris*) são informalmente usadas no cotidiano da Índia, mas no Movimento Hare Krishna lhes foi atribuído um significado de caráter religioso, sendo considerada uma “vestimenta devocional”; o símbolo pintado na testa dos devotos é comumente chamado de *tilaka*. Trata-se de *gopī-candana*, argila retirada de um dos rios sagrados da Índia com significado espiritual de proteção, identificação e limpeza. Embora a *tilaka* pintada na testa seja mais visível, os devotos a repetem em mais 11 partes do corpo. O uso da *tilaka* obedece a um processo ritual cotidiano que envolve cuidados com a higiene e um sentido mais subjetivo e espiritualizado, o canto de mantras específicos e de contato com o divino. A *tilaka* também exerce uma função identitária, sua forma distingue os *vaiṣṇavas* de outras vertentes espiritualistas como os shivaístas, de forma similar, a cabeça raspada dos devotos com um pequeno tufo de cabelo, chamado *śikha*, foi adotado inicialmente para diferenciar os *vaiṣṇavas* dos monges budistas.

A bolsinha de pano que a devota traz próxima ao corpo trata-se do *japa mālā*, sem dúvida, o elemento mais importante na prática devocional cotidiana daqueles que praticam *bhakti-yoga*. No interior da bolsinha, há um rosário de 108 contas (exposta na bancada do programa com outros artigos devocionais) no qual os devotos cantam 16 voltas por dia do *mahā-mantra* Hare Krishna:

Hare Krishna, Hare Krishna,
Krishna Krishna, Hare Hare,
Hare Rama, Hare Rama,
Rama Rama, Hare Hare

Assim, a imagem de Bhaktivedānta Swami Praphupāda, o mestre espiritual que deflagrou o Movimento Hare Krishna no Ocidente e do Senhor Caitanya Mahāprabhu, o fundador deste movimento de *sankīrtana*, o canto congregacional do *mahā-mantra* Hare Krishna, ainda no século XV na Índia, indica a ambição messiânica dos devotos em expandir esse conhecimento por todos os cantos do mundo. A participação de devotos no programa de televisão em um país desconhecido, demonstra o ímpeto de ocupar espaços, de se fazerem visíveis, de sinalizar suas especificidades filosóficas, teológicas e culturais e de conquistar adeptos.

Estratégias como essa foram significativas. Entretanto, assentimos com a posição de Carvalho (2018) e Valera, que reconhecem a importância da ação dos devotos que vieram em 1973, certamente, porque apesar dos conflitos e das dissidências que envolvem a trajetória desses devotos com a ISKCON⁴⁶, foi a partir destes que se iniciou de fato o Movimento no Brasil mediante a adesão de brasileiros, que se tornaram devotos de Krishna.

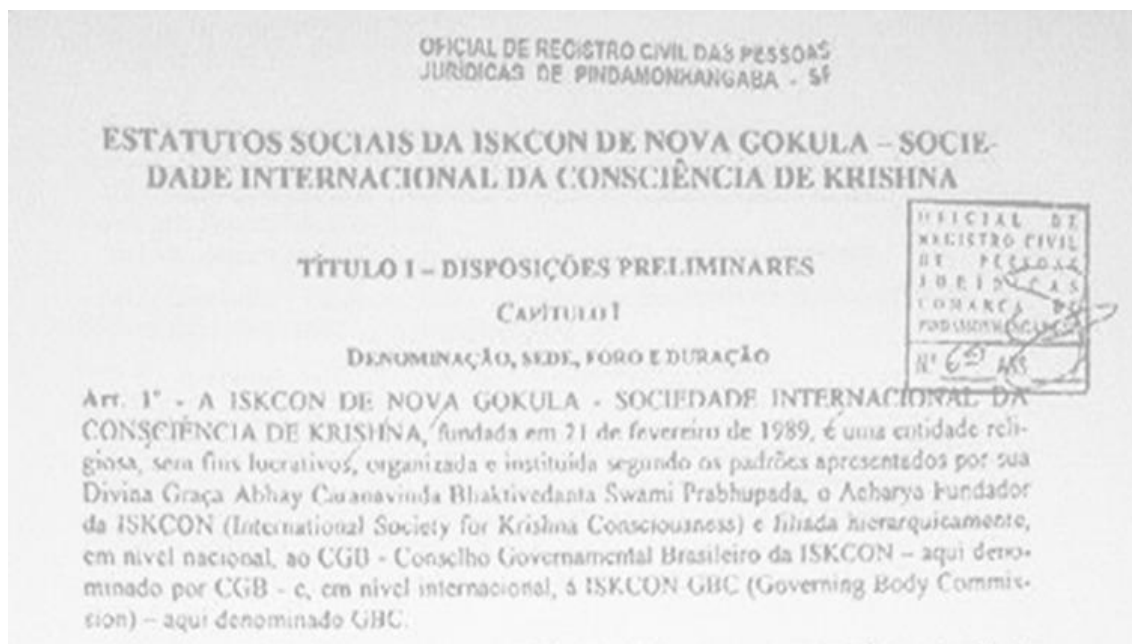
Oficialmente, a ISKCON foi estabelecida como instituição em fevereiro de 1975, com a chegada do canadense David Earl Roberts (Mahāvira Dāsa), em São Paulo. Acompanhado dos membros reunidos em São Paulo e Rio de Janeiro, ele alugou uma casa na Cidade Universitária (bairro Butantã), próximo à Universidade de São Paulo (USP), na rua Afrânio Peixoto, que funcionaria como templo e moradia para os devotos que desejassem viver como missionários. Na ocasião da fundação, foram eleitos Mahāvira, como presidente da Sociedade, José Claudio (Catur Murti Dāsa) o vice-presidente, Márcio Pombo (Mahā Kāla Dāsa), o secretário, e Lúcio Valera (Lokasakṣi Dāsa), o tesoureiro. O objetivo da Sociedade era “propagar a Consciência de Krishna” (Ata de Constituição, 1975, fl.1), (CARVALHO, 2018, p. 93).

Devemos considerar que, nesse prelúdio do Movimento no Brasil, houve muitas idas e vindas desses primeiros devotos pelo país com tentativas de estabelecimento de templos no Nordeste e a primeira tentativa de comunidade rural, em Petrópolis, Rio de Janeiro⁴⁷. Similarmente, devemos considerar que o processo de institucionalização se deu gradualmente, o que podemos verificar no fato de a fazenda que deu lugar a *Nova Gokula* ter sido comprada em 1978, mas seu nascimento

46 Não nos propomos neste trabalho a pesquisar o Movimento Hare Krishna. Nossa preocupação aqui é de apenas situar o leitor em relação às implicações institucionais que transpassam a experiência comunitária de *Nova Gokula*. É possível encontrar pesquisas relevantes sobre a ISKCON e o Movimento Hare Krishna no Brasil e/ou que se debruçam sobre estas questões. Ver: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. São Paulo: Terceira Via, 2018 e GUERRIERO, Silas. *O Movimento Hare Krishna no Brasil: A Comunidade Religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1989.

47 Ver: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez de. São Paulo: Terceira Via, 2018 e VALERA, Lúcio. *Memória e história do Movimento Hare Krishna no Brasil*, 2015.

institucional ter se dado apenas em 1989 como *ISKCON de Nova Gokula – Sociedade Internacional da Consciência de Krishna*, como segue na descrição do Estatutos Sociais de 2009.



O documento por si só indica o nível institucional ao qual *Nova Gokula* está atrelada. Conseguimos perceber que, durante o período que compreende a compra da propriedade e o registro legal de 1989, *Nova Gokula* estava institucionalmente sob a tutela da ISKCON Brasil, situada em São Paulo. Lucio Valera (2015) nos esclarece como o Movimento Hare Krishna se organizou administrativamente:

O Movimento Hare Krishna constitui-se de associações religiosas, denominadas Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON), de cunho filosófico e cultural. Juridicamente autônomas, mas religiosamente filiadas ao Governing Body Commission (GBC) da ISKCON, com sede em Mayapur, Bengala Ocidental, na Índia (VALERA, 2015, p. 1).

Tendemos a crer que esta base institucional e administrativa da ISKCON assegurou, entre outros pontos, que a base filosófica, cultural e teológica do Movimento não se corrompesse nem se diluísse diante das nuances históricas e das novas demandas sociais encontradas em sua trajetória. Assentimos que, mesmo sua proximidade com a contracultura nos anos 1960 e a permanência desse laço com o Movimento Alternativo no Brasil, sempre foi marcado pela especificidade do Movimento: seu viés religioso e filosófico. Isto porque essa especificidade traduzia diversas práticas sociais que não dialogavam com o ethos contracultural e que não foram alteradas ao longo do tempo, (inclusive,

uma institucionalidade verticalizada), salvaguardando a identidade do Movimento com seus preceitos e votos religiosos.

Não seria demais reiterar a análise que Silas Guerriero faz a esse respeito:

A contracultura acabou, ou foi, de certa maneira, absorvida pelo sistema, mas a ISKCON não. Ao contrário continua crescendo e expandindo sua influência pelo mundo todo. Num primeiro momento é a contracultura que abre espaço para essas novas manifestações religiosas. Mas com o término desse movimento contestatário é necessário procurar outras razões para a continuidade do Movimento Hare Krishna, assim como de outras manifestações alternativas, comunitárias e religiosas (GUERRIERO, 1989, p. 129).

Seguindo a indicação do autor, compreendendo que a permanência do Movimento Hare Krishna talvez esteja relacionada com sua base filosófica e proposta de mudança de perspectiva sobre a realidade que dispõe, que na efervescência da contracultura e mesmo, contemporaneamente, ultrapassa o exotismo inicial e as tendências flutuantes do mercado religioso, apresentando um consistente arcabouço teológico, filosófico e cultural.

Concordamos com Silas Guerriero (1989), do mesmo modo, de que a contracultura acabou, mas tão somente, como um movimento circunscrito na conjuntura dos anos 1960 e princípios dos anos 1970, enquanto conjunto de ideias, projetos e visão de mundo, cremos estar a contracultura nos refegos desapercibidos do cotidiano.

Obviamente que nossa compreensão não exime uma série de problemáticas que envolve o estabelecimento do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* no Ocidente por A.C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, apontada tanto por Silas Guerriero (1989) quanto por Leon Adan Gutierrez de Carvalho (2018) no âmbito nacional e de Rochford Ford (2004), mais recentemente, como uma das leituras fundamentais para discutir essas questões. Entretanto, metodologicamente, optamos nesse trabalho por dar visibilidade, de maneira mais direta, àqueles elementos que favoreceram a formação e à manutenção continuamente reinventada de *Nova Gokula*.

A fundação de *Nova Gokula* respondia do mesmo modo às demandas sociais decorrentes do próprio crescimento do Movimento Hare Krishna no Brasil, como indica Ivan Augusto Lisboa Ribeiro (Dhanvantari Swami), 76 anos, mestre espiritual do Movimento Hare Krishna no Brasil.

Era moda naquele momento ter comunidades rurais que eram chamadas de alternativas, comunidades hippies e tudo, então, o mundo inteiro fazia isso; já tinha comunidades importantes no mundo inteiro e ali, São Paulo cresceu, a congregação cresceu e ter um templo, um templo urbano pra famílias, era inviável né?! Como criar filhos numa casa deste tamanho, por exemplo? Em São Paulo é caríssimo! Sempre foi supercaro, mesmo nos anos 70. Então com o amadurecimento dos nossos membros, da comunidade Hare Krishna, se viu a necessidade de ter uma área rural e já havia também no movimento, outras iniciativas fora do Brasil, então nós seguimos os passos dos devotos mais experientes, compramos essa terra. A terra foi escolhida naquela localização por fazer parte de um cruzamento de dois eixos de

A narrativa de Dhanvantari Swami ratifica nossa percepção sobre o diálogo do Movimento com a contracultura, facultando que o elo mais significativo entre ambos, era a proposta de comunidades rurais como alternativa ao modelo social, político-cultural ocidental, assim como evidencia o crescimento do Movimento: famílias se constituindo dentro do Movimento, a ausência de um imóvel da ISKCON que abrigasse o templo e o *āśrama* para os devotos internos. Isso implicava um custo contínuo e elevado destinado ao aluguel e, paralelamente, dava vasão ao projeto de comunidade rural.

Talvez seja relevante explicar que, na primeira fase do Movimento Hare Krishna, inclusive no Brasil, o espaço do templo também era a moradia dos devotos (*āśrama*), sobretudo, solteiros(as). O movimento tinha uma característica predominantemente monástica: os devotos residiam no templo, mesmo os casados.

Essa característica requeria um espaço relativamente grande: um imóvel capaz de abrigar em um espaço central o altar, compondo assim, o espaço sagrado e de convivência para a realização das cerimônias litúrgicas, estudos e aulas das escrituras sagradas, realização dos festivais, meditações diárias, reuniões e em um outro espaço, os dormitórios devidamente separados para devotos e devotas, bem como toaletes, respectivamente, além de duas cozinhas: uma destinada à realização das refeições oferecidas no altar para as Deidades (formas de Deus instaladas no altar) e outra, às refeições dos devotos e dos convidados.

Estamos apenas descrevendo os espaços que identificavam o imóvel como Templo Hare Krishna, mas, obviamente, outros espaços como recepção, banheiro para visitantes, dispensas etc., apenas reforça que, com o crescimento do Movimento e sua paulatina institucionalização, precisou enfrentar novas demandas e a partir delas, empreender novas estratégias de ação e acomodação.

Essa característica monástica com uma constituição de jovens solteiros celibatários(as), monges estudantes (*brahmacārīs*), aportava além de uma perspectiva religiosa, uma complementaridade funcional do ponto de vista da sustentabilidade do Movimento:

Era um movimento que estava começando e estimulou muito o *āśrama*, a estabilidade do *āśrama*, entendeu?! Todo o mundo, os líderes queriam que predominasse *brahmacārī*, por exemplo, porque o *brahmacārī* não tem compromisso com o social, com família e era uma mão de obra disponível, gratuita, que fazia a coisa gerir, então tinha muito *brahmacārī*, no meu tempo tinha quase 100 *brahmacārīs*, que viviam vestidom de cor açafão, que era o símbolo da renúncia; a palavra *brahmacārī* que significa, aquele que age na plataforma espiritual, um estudante, porém, depois daquele período de estudo, com 25, 30 anos, a gente era estudante tardio, então quando chegava com 30 anos, Prabhupāda falava: *Agora você tem que decidir se você vai continuar como brahmacārī ou vai se casar?* (COSTA, jun. 2019).

Āśrama, na narrativa de Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa), denota não a moradia desses estudantes, mas uma das quatro categorias da vida, ou estágios da vida social pelos quais deve passar uma pessoa em busca da autorrealização, a saber: *brahmacārī* (estudante), *gṛhastha* (chefe de família, casado[a]), *vānaprastha* (ordem de vida retirada) e *sannyāsī* (ordem de vida renunciada).

Antes que realizemos uma análise baseada somente no aspecto econômico e prático dessa característica do Movimento e da participação ativa dos *brahmacārīs* e *brahmacārīnis* para a sustentabilidade de *Nova Gokula*, gostaríamos de apresentar, ainda que sucintamente, alguma base teológica e filosófica para este aspecto a partir da literatura sagrada adotada pelos *vaiṣṇavas*, principalmente a Bhagavad-gītā.

Nos versos 1-3 do capítulo 16, Krishna declara:

O Bem-aventurado Senhor disse: A ausência do temor, a purificação da existência da pessoa, o cultivo do conhecimento espiritual, a caridade, o autocontrole, a execução de sacrifícios, o estudo dos Vedas, a austeridade e a simplicidade; a não violência, a veracidade, o estar livre da ira; a renúncia, a tranquilidade, a aversão a buscar erros nos outros, a compaixão, o estar livre da cobiça; a gentileza, a modéstia e a determinação firme; o vigor, o perdão, a fortaleza, a limpeza, o estar livre da inveja e da paixão pela honra – estas qualidades transcendentais, ó filho de Bharata, pertencem aos homens divinos dotados de natureza divina (PRABHUPĀDA, 1986, p. 602).

No comentário a este verso, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda explica que:

A instituição conhecida como *varṇāśrama-dharma* – instituição que se destina a dividir a sociedade em quatro divisões ou castas – não se destina a dividir a sociedade humana segundo o nascimento. Tais divisões são em função de qualificações educacionais. Elas destinam-se a manter a sociedade num estado de paz e prosperidade. As qualidades mencionadas aqui são explicadas como qualidades transcendentais destinadas a fazer uma pessoa progredir na compreensão espiritual para assim se libertar do mundo material... as quatro divisões da vida: *brahmacārī*, *gṛhastha*, *vānaprastha* e *sannyāsī*... Essas são regulações da disciplina religiosa védica... Todas essas dezesseis qualificações mencionadas são qualidades transcendentais. Elas devem ser cultivadas de acordo com os diferentes status da ordem social... Embora as condições materiais sejam miseráveis, se estas qualidades forem desenvolvidas através da prática, por todas as classes de homens, então gradualmente será possível elevar-se à plataforma superior de realização transcendental (Idem, pp. 613–617).

Esse intercurso na base teológica pode nos ser pertinente, pois esse grupo entre os devotos atuaram ativamente, trabalhando em várias atividades para a fundação e manutenção de *Nova Gokula*. Podemos sugerir, que os devotos, sobretudo, os *brahmacārīs* e as *brahmacārīnis* foram o motor na construção da comunidade.

Este aspecto é reafirmado claramente por devotos que estavam na linha de frente da construção de Nova Gokula, como David Roberts (Mahāvira Dāsa).

[...] agora que eu estou lembrando... Eu não sei se Lilānanda estava comigo, mas eu que fiz o contrato final da compra e foi no meio da madrugada... Entre Pindamonhangaba e a fazenda tinha um barzinho-casa que era do dono da fazenda, o homem que estava vendendo. Eu lembro que eu e Lilānanda foi de madrugada lá com o cheque final, a entrada, não lembro exatamente... E fomos lá, assinamos o contrato, pegamos o contrato e a compra foi feita oficialmente naquela noite, naquela madrugada ... que não tinha dinheiro! (risos) e então, agora a gente tinha a fazenda, não tinha dinheiro, não tinha dinheiro, mas a fazenda estava linda, todo mundo sabia o que Krishna queria, então logo fizemos uns arranjos: formamos um grupo de mulheres chamado as *Mohines Murtis*... que entravam na Kombi, faziam *sankīrtana*, coletavam flor, distribuíam livros e coletavam dinheiro para Nova Gokula e tinha um grupo de homens ... coordenados por Catur Murti...eles coletavam muito bem! (ROBERTS, 2008).

David Roberts (Mahāvira Dāsa) nasceu de uma americana de família irlandesa e um canadense com descendência galesa no verão de 1952 em Hamilton, no Canadá. Em Detroit (EUA), no ano de 1971, se encontrou com seu mestre espiritual Bhaktivedānta Swami Prabhupāda de quem tomou iniciação no mesmo ano. A pedido do próprio Prabhupāda, veio para o Brasil no início de 1975, com a responsabilidade de auxiliar Hridayananda Dāsa Goswami na propagação do Movimento Hare Krishna no país. Depois de passar primeiro no Rio de Janeiro, retornou a São Paulo e, de lá, seguiu para *Nova Gokula* responsabilizando-se pela administração da comunidade.

Várias questões parecem relevantes serem salientadas na narrativa de Mahāvira Dāsa. A primeira diz respeito a um certo nível de improvisação e informalidade no processo da compra, que muito se aproxima da experiência de *Lothlorien*. Mesmo considerando o caráter institucional da ISKCON, fica patente que, na prática esta institucionalidade era bastante frágil e coordenada por pessoas muito jovens. Segundo Howard Resnick (Hridayananda Dāsa Goswāmi), a maioria dos devotos não tinha sequer 25 anos de idade (RESNICK, 2020). A compra da fazenda que se tornaria *Nova Gokula* não possuía um caixa, nem mesmo um planejamento de levantamento de recursos para o pagamento das parcelas da propriedade.

“Não tinha dinheiro!” Mas estavam todos felizes, porque sabiam que estavam fazendo o que Krishna queria. O serviço a Krishna alimentava o entusiasmo dos devotos em realizar a construção da comunidade, em edificar o templo e os demais espaços da fazenda; em levantar fundos através da coleta nas ruas, aeroportos, rodoviárias, praças, ônibus etc. Esse serviço a Krishna é o coração de *bhakti-yoga*, o *serviço devocional*. Toda atividade produtiva pode ser transformada em serviço devocional; o princípio é de que seja realizado para Krishna, para que o maior número de pessoas tenha acesso a esse conhecimento considerado transcendental pelos devotos. A função utópica, nesse caso, tem um propósito bastante específico, mas não deixa de ser utópico enquanto projeto que se destinar ao real, a realização concreta.

Nesse sentido, recuperamos a reflexão de Silas Guerrieiro de que “A religião está ligada a uma exigência da história e é o mais forte estimulante dado ao homem na sua marcha para a

reconciliação consigo mesmo e com a natureza...” (GUERRIERO, 1989, p. 115) e atentamos à advertência de Teixeira Coelho:

Constitui um erro relativamente comum desprezar o pensamento religioso como fonte de imaginação utópica, ao acusá-lo de misticismo e de provocador de ilusões, de alienação. Muitas das propostas vinculadas ao pensamento religioso – melhor seria dizer: o pensamento sagrado – dirigem-se para objetivos tão concretos e realizáveis quanto os defendidos pelas grandes utopias nascidas posteriormente entre as sociedades ditas civilizadas... (COELHO, 1981, p. 15).

O objetivo comum de formar uma comunidade rural, buscando vivenciar o modelo védico na perspectiva *vaiṣṇava*, pautado nas orientações de Bhaktivedānta Swami Praphupāda e na prática de *bhakti-yoga*, estava intrinsecamente ligado à atuação diligente das pessoas que abraçaram esse sonho e trabalharam exaustivamente para efetivá-lo no plano real.

Então, podemos ver na narrativa de Mahāvira Dāsa como a prática de *sankīrtana* assegurou o desenvolvimento da comunidade e como os devotos delinearam estratégias de trabalho para esse desenvolvimento. É pertinente acrescentar que, na vivência monástica, os frutos do trabalho voluntário dos devotos eram entregues à administração da comunidade/templo e que, este, por sua vez, se responsabilizava pela manutenção integral dos devotos. Posteriormente, veremos que esse modelo de organização, com o crescimento de famílias entre os devotos, não se sustentará e exigirá um redirecionamento administrativo e mesmo filosófico do Movimento.

Interessante ainda notar, que o *sankīrtana* (a distribuição de livros), era organizada com um recorte de gênero, bastante acentuado no Movimento entre os anos 1960–1990 e que se traduzia de várias maneiras no cotidiano dos devotos: delimitando espaços, determinando comportamentos e cerceando a participação feminina, aspecto reconhecido atualmente por lideranças e membros da comunidade. Teremos oportunidade de retornar a essa questão nos próximos capítulos.

A importância do *sankīrtana* também foi apontada por Ivan Augusto Lisboa Ribeiro (Dhanvantari Swami):

Todo dinheiro pra comprar as terras de Nova Gokula, para fazer os primeiros prédios, todo esse dinheiro veio da venda de livros nas ruas, por isso nosso movimento era bem conhecido como distribuidor de livros. Os devotos naquele momento eram verdadeiros exércitos nas ruas, distribuindo livros e uma porcentagem, 25% do valor de cada livro ia, do Brasil todo, para Nova Gokula. Então, foi assim que compramos (RIBEIRO, mar. 2018).

Dhanvantari Swami acrescenta uma informação significativa para nossa compreensão: a de que os devotos do Brasil todo participaram do projeto de construção de *Nova Gokula*. Isso dá um significado mais amplo e profundo desta comunidade: um sentido de integração, de coletivo, que faz

de *Nova Gokula* um projeto da ISKCON Brasil, no sentido que todos os devotos, de todas as regiões do Brasil, contribuíram para sua construção e, por um período relativamente extenso, para sua manutenção.

A distribuição de livros não era uma novidade no Movimento Hare Krishna. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, ainda na Índia nos anos 1950 produzia e distribuía nas ruas de Nova Deli a revista *Back To Godhead*. A tradução da literatura *vaiṣṇava* para língua inglesa, composta também por comentários de Prabhupāda para a propagação da consciência de Krishna no Ocidente, respondia à missão dada a Prabhupāda por seu mestre espiritual Bhaktisiddhānta Sarasvatī (GOSWAMI, 1995, pp. 11-17).

Portanto, sempre foi uma meta e, ao mesmo tempo, uma estratégia de trabalho de Prabhupāda, traduzir, editar e distribuir livros, o que se desdobrou na inauguração da gráfica *ISKCON Press* em Boston (1969) e sua posterior transformação na editora *The Bhaktivedānta Book Trust* (BBT) em 1975 (CARVALHO, 2018, p. 71). Entretanto, em sua trajetória, o *sankīrtana* se tornou uma marca do Movimento no mundo inteiro, inclusive no Brasil, além de garantir a subsistência financeira de diversos projetos da ISKCON.

A abertura de editoras com capacidade de produção significativa e a disposição da ISKCON, proporcionou a seus monges dedicação ao desenvolvimento da *sankīrtana* – entendido nesse contexto como ida a lugares públicos para “distribuir livros de Prabhupāda e pedir doação em troca, e colaborou para que Prabhupāda passasse a valorizar a distribuição de livros como a mais importante prática missionária da qual todos deveriam participar... (CARVALHO, 2018, p. 72).

Compreendemos que este trabalho executado pelos moradores de *Nova Gokula* e, indiretamente, por devotos de todo Brasil foi a base de sustentação da comunidade e de muitos projetos nela desenvolvidos, como a *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula*, e que a continuidade deste trabalho estava, sobremaneira, assentada no desejo de servir a uma causa, a uma ideia que, como vimos, se centrava na espiritualidade, mas que, concomitantemente, tangenciava-se na transformação social.

Era um momento bem assim, os jovens eram ideológicos né, muito diferente dos jovens hoje em dia sabe?!... A informação que a gente tinha, é que tinha uma guerra, a Guerra do Vietnã e os vietcongues estavam sendo injustiçados e que a América estava em um boom industrial e ainda assim os hippies surgiram, demonstraram sua frustração com o materialismo e isso contaminou aqui também, isso me contaminou, positivamente, entendeu?! E eu vi nos devotos uma coerência sabe?! Superior aos hippies... sim, eu conheci o Gītā, o Bhagavad-gītā numa fogueira, um amigo meu lendo pra mim, sabe?! Em volta de uma fogueira, fumando um baseado, porém, isso me conectou com *Nova Gokula* entendeu?! Eu vi essa coerência e apesar de ter renunciado, eu senti um prazer superior, na verdade eu estava trocando algo, sublimando sabe, eu sentia algo que me mantinha, que me estabilizava; a minha consciência, eu percebia a minha consciência se elevar, subir e ao mesmo tempo eu

me sentia útil né, poxa, eu vou... é possível a gente mudar o mundo com esse conhecimento, era possível mudar o mundo! (COSTA, jun. 2019).

Retornamos aos laços da experiência comunitária com a contracultura e, particularmente, com o Movimento Alternativo no Brasil, tendo em vista, pensar, não um padrão de comportamento que condicionou alguns jovens a *Nova Gokula* ou a *Lothlorien*, mas como esses elementos se alimentavam mutuamente, diluídos em práticas cotidianas e influenciando atitudes que imprimiam mudanças no social, se não de impacto macropolítico (no sentido de atingir o grosso da população), mas nem por isso menos significativo, à medida que realizou experiências comunitárias pulsantes, ainda em curso, acolhendo e agregando pessoas e ideias, que ainda hoje, se contrapõem aos valores e padrões normativos desta sociedade.

O processo individual de Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa), nos diz muito sobre estas relações com propostas alternativas de vida, busca por autoconhecimento e espiritualidade. De maneira geral, até vulgarmente, a entrega ao caminho espiritual é considerada uma alienação social e, até mesmo, um processo violento de negação dos desejos, do prazer, de fuga do real. Robson Luis nos propõe outra reflexão a este respeito e sobre a função social das comunidades espiritualistas.

Sem negar a pertinência dessas ponderações, a imersão em *bhakti-yoga* por Robson Luis (Rāma Putra Dāsa), indica outra percepção: a substituição de um prazer por outro, agora transcendental. Essa percepção se expande quando contempla um sentido social: o de estar aportado em um ideal de transformação, no qual o protagonismo deste indivíduo ganha sentido, de trabalho útil, de participar da construção de um projeto, de mudar o mundo! Parece-nos que esse sentimento de entusiasmo de compor esse processo ativamente foi determinante, tanto na constituição de *Nova Gokula* quanto do Movimento Hare Krishna como um todo.

Por isso que eu ficava, eu saía. Eu sou de uma época que... tinha um exército praticamente no templo, os quartos moravam vinte devotos assim, juntos, dormindo no chão, a gente acordava 2 da manhã, duas e meia pra cantar os mantras, quando dava sete e meia, a gente já estava saindo pra rua; os devotos saíam com caixas de livros, cada caixa com 300 livros assim, tinha devoto que vendia 700 livros por dia, eu vendia 300 ... E era uma empolgação muito grande, porque a gente se sentia útil, *eu tô mudando o mundo!* A gente tinha esse idealismo! A gente não estava satisfeito com o mundo e ao mesmo tempo não tinha aquela visão negativa do *karma*: *ah o mundo tá assim porque é karma!* Não, o *karma* é relativo, a gente pode mudar! Então a gente queria fazer parte dessa mudança (Idem).

Rāma Putra faz parte de um grupo incalculável de devotos que, embora não residisse em *Nova Gokula* quando de sua constituição, participou ativamente da sua manutenção através do serviço de *sankīrtana*. Pode parecer inverossímil que uma propriedade de 119,5 hectares tenha sido comprada, constituída e mantida por muito tempo pela distribuição de livros nas ruas (*sankīrtana*) e por doações de particulares, mas, ao que tudo indica, foi o que ocorreu.

Por conseguinte, consubstancia a premissa de que a firmeza nos desígnios sagrados, nesse caso, e na função utópica que os instigavam em razão desses desígnios, contribuíram para a concretização de um projeto que se inseria em um mosaico de propostas de transformação social. Nem o desbunde focado na experiência comportamental, nem a alienação apartada da conjuntura político-social, nem a militância partidária, mas a recriação de princípios e valores vivenciados através de um outro modo de viver: uma alternativa.

Então, talvez, esses lugares – *comunidades rurais afins*, construídos a partir de ideias, advindos da fluidez da imaginação utópica, movidos pelos sentimentos de transformar o real no presente, rumo a um futuro mais promissor, pressupondo urgentemente um lugar melhor a se viver, pode estar mais próximo do que Teixeira Coelho nos advertiu, como *eutopia* – lugar bom (COELHO, 1981, p. 45). Não obstante, para além das categorias, no geral limitantes, os sentimentos que as circundam nos interessam mais detidamente, como o próprio Coelho nos deixa flagrar:

Um traço que deve caracterizar o ser humano, ainda não embrutecido pela própria fraqueza ou pela realidade tremenda, é a liberdade que ele se reserva de se opor ao evento defeituoso, à situação decepcionante, uma força contraditória. Essa força poderia se chamar esperança; esperança de que aquilo que não é, não existe, pode vir a ser; uma espera, no sonho, de algo que mova para frente, para o futuro, tornando realidade aquilo que precisa acontecer, aquilo que tem de passar a existir (COELHO, 1981, p. 7).

Nesse ponto, gostaríamos de retornar à questão subjacente dessas experiências: o ultrapassar da linha que separa a contemplação, o enamoramento por uma ideia, por um estilo de vida para uma atitude diligente em vivenciar no cotidiano este estilo de vida; rompendo com padrões normativos, abandonando hábitos, muitas vezes, o conforto e práticas socioculturais. Se reinventando enquanto indivíduo e como ser social.

O conceito aqui não explicitado, mas permanente em como conduzimos esta análise, é o de experiência, que segundo Edward P. Thompson, “compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (Thompson, 1981, p. 15). A experiência está, portanto, intimamente imbricada ao cotidiano, no qual as dimensões cultural, social, econômica dialogam simultaneamente, desencadeando reflexão e ação dos indivíduos no fazer-se sujeitos históricos.

Pela experiência os homens se tornam sujeitos, experimentam situações e relações produtivas como necessidades e interesses, como antagonismos. Eles tratam essa experiência em sua consciência e cultura e não apenas a introjetam. Ela não tem um caráter só acumulativo. Ela é fundamentalmente qualitativa (THOMPSON, 1981, p. 99).

As experiências de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e de *Nova Gokula* carregam essa premissa, esse fazer-se continuamente, reconhecendo objetivos, identificando demandas, produzindo estratégias, estabelecendo sociabilidades, ressignificando práticas, desprendendo, assim, sentidos e significados sociais que extrapolam o universo individual, para compor o universo comunitário.

3.3 Construindo o campo decisório

Se fizermos um sobrevoo acerca das interfaces entre as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien* com a contracultura e mesmo com o Movimento Alternativo no Brasil até este ponto do trabalho, perceberemos que a crítica a sociedade de então era patente, embora essa crítica partisse de premissas diversas para as duas comunidades e se decodificavam em práticas sociais, igualmente diversas, apesar de afins.

Essa crítica presente nos anos sessenta e mais adiante, nos anos oitenta estava impregnada da certeza de que as estruturas de poder de então, não respondiam às demandas socioculturais latentes e plurais dos diversos segmentos da sociedade e, ainda, que essas estruturas de poder tanto na dimensão do privado quanto do público, de maneira geral, oprimiam, reprimiam, discriminavam, limitavam, criavam e mantinham estruturas para sua perpetuidade e que as instituições políticas que se levantavam contra essa estrutura eram ineficientes vista a retórica e o “modus operandi” incrustada, do mesmo modo, em velhas práticas.

Esse tom de embate e desconfiança presente no clima que permeou a contracultura nos anos 1960 se fez presente na observação de Teodhore Roszak (1972):

É certamente porque já viram um número excessivo de homens de irretorquível inteligência e intenções esclarecidas tornarem-se apologistas de uma ordem social desumanizada. O que foi que permitiu que tantos homens de ciência, nossos sábios, nossos mais requintados líderes políticos e, até mesmo, nossos mais ousados pretensos revolucionários fizessem as pazes com a tecnocracia – e na verdade se colocasse a seu serviço com tamanho entusiasmo? (ROSZAK, 1972, p. 62).

A essa desconfiança – até mesmo aos seus, ontem, heróis – e a crítica à sociedade, encontrava ecos em todas as dimensões do social. O ano de 1968 congregou esses vários aspectos em um colorido e conflituoso emergir de contradições e talvez por esta razão...

Teve força e legitimidade, que gerou o que chegou a ser chamado de crise da civilização moderna. Talvez, pelo menos, uma tensão de modelos que se acreditavam universais de modernidade, fundados no racionalismo, no cientificismo mecanicista e na tecnocracia. Modelos da sociedade industrial – capitalista ou socialista – ocidentalizante e nacional. Certamente ele foi uma ameaça aos valores de base puritana que pregavam a sobrevalorização do trabalho, a renúncia dos prazeres materiais ou sensuais e limitação dos impulsos... Expressões do indivíduo exercida pelas instituições e tradições não totalmente solapadas pela modernização (família, escola, etc.)... (GROPPO, 2005, pp. 22-23).

Ora, então, para que algo mudasse intimamente e significativamente nessa sociedade era necessário...

[...] Por conseguinte, para extirpação dessas premissas deturpantes, é necessário nada menos que a subversão da cosmovisão científica, com seu arraigado compromisso para com uma consciência cerebral e egocêntrica. Em seu lugar é preciso que surja uma nova cultura na qual as capacidades não intelectivas da personalidade – aquelas capacidades acionadas pelo esplendor visionário e pela experiência da comunhão humana – tornem-se os árbitros do bem, da verdade e da beleza (ROSZAK, 1972, p. 62).

Parece-nos acertado pensar que, em um quadro tão diversificado de problemáticas socioculturais, para não mencionar as implicações inerentes ao campo econômico, as estratégias e as respostas dos segmentos sociais, seriam igualmente diversificadas. Essas críticas e respostas (inclusive as comunidades rurais) que, de algum modo, tocaram os entusiastas de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, foram, do mesmo modo, plurais e, certamente, ressignificadas a partir de seus referenciais, demandas e pressupostos.

Nesse sentido, a construção do campo decisório nessas comunidades rurais afins pode nos dizer da potência e envergadura individual e coletiva no desafio de compor um campo deliberativo que, de alguma maneira, rompesse com os modelos tradicionais de poder ou, ao menos, que acolhesse outros sujeitos, outras vozes e demandas para seu centro.

De outra maneira, pode evidenciar os limites, contradições ou, discordâncias com esse aspecto em particular, tão fortemente defendido por vários segmentos da contracultura, que, como já pontuamos, não foi um movimento homogêneo.

Estamos considerando que as especificidades no processo de fundação das comunidades podem nos oferecem elementos para pensarmos esta questão, o aspecto institucional é um deles, para nós, o mais decisivo.

Como vimos anteriormente, a fundação de *Nova Gokula* está profundamente imbricada com a *Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna – ISKCON*. Apesar da fragilidade estrutural desta jovial Sociedade no Brasil, *Nova Gokula* é gestada e fundada imersa em uma estrutura institucional, diferentemente de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* que, primeiro, é sonhada

e vivenciada no cotidiano e, posteriormente, passa por um processo de institucionalização, para assegurar sua função social enquanto comunidade.

Um olhar sobre os *Regimentos Internos* destas comunidades nos incita a indagar a respeito das concepções de poder e de organização do campo decisório que esses sujeitos históricos compartilhavam e realizaram.

Art. 2º. A Comunidade Nova Gokula se orientará:

- I. pelos padrões apresentados por Sua Divina Graça A. C. Bhaktivedânta Swami Prabhupāda, Fundador Acharya da ISKCON;
- II. pelas Resoluções do GBC – Governing Body Commission – da ISKCON;
- III. pelas Resoluções do Conselho Governamental Brasileiro da ISKCON do Brasil;
- IV. pelos Estatutos Sociais, Regimentos Internos e Resoluções do Conselho Comunitário da ISKCON de Nova Gokula;
- V. pela legislação vigente no país (*Regimentos Internos da ISKCON de Nova Gokula*, Das Disposições Preliminares, 1989, p. 2).

E,

2. A administração da sede fica a cargo do Conselho de Residentes, dentro do que é previsto pelos Estatutos, e seguindo a orientação da Assembleia Geral e do Conselho Diretor (*Regimento Interno de Lothlorien – Centro de Vida Natural*, Da Administração da Sede, 1987, p. 1).

São perceptíveis as diferenças entre os modelos de estrutura institucional que aqui se colocam e que certamente incidiram sobre a configuração do campo decisório e das relações de poder.

A verticalização das instâncias deliberativas é, sobremaneira, acentuada no caso de *Nova Gokula*. Nesta, três instâncias antecedem a própria estrutura institucional da comunidade: os padrões apresentados por Prabhupāda, o GBC e o CGB, enquanto em *Lothlorien*, essas instâncias se encerram em si mesmas, sem nenhum vínculo ou diretriz exógena.

Dessa primeira observação deriva uma segunda: a de que o campo decisório a partir de uma estrutura verticalizada imprimiu um caráter de participação tendenciosamente segmentada, burocratizada e indireta, como no caso de *Nova Gokula*, enquanto em *Lothlorien*, devido ao seu formato menos segmentado e a ser composta tão somente por instâncias deliberativas endógenas e colegiadas, prevaleceu um caráter de participação mais direta.

É importante considerar que, quando da formalização legal da ISKCON de *Nova Gokula* em 1989, já havia se passado 11 anos de sua fundação; que muita experiência havia se adquirido nesses anos contando passos e descompassos da vida comunitária e que esse período de legalização enquanto pessoa jurídica acompanhou, certamente, o amadurecimento da própria ISKCON no Brasil,

angariando um certo grau de estabilidade que se refletia sobre a manutenção de *Nova Gokula*. Nesse sentido, a escolha do modelo institucional e da construção do campo decisório, não foi, de maneira alguma, aleatório, mas dizia respeito a uma certa maneira de conceber a organização social daquele espaço e daquele grupo, de como gerir e deliberar.

Contrariamente, em *Lothlorien*, a formalização se deu de uma maneira orgânica, respondendo às necessidades imediatas do próprio cotidiano. Nesse caso, o que nos parece é que como a prática fora desde o início compartilhada, sem lideranças ou instituições preexistentes, a construção do campo decisório desenhou-se marcadamente colegiada e com participação direta.

Essa primeira impressão a despeito das feições do campo decisório pode ser ampliada se ainda levarmos em conta os Estatutos Sociais destas comunidades, visto que aparecem como aportes importantes nessa organização institucional e na definição do campo decisório.

Capítulo III – Da Administração

Artigo 16 – LOTHLORIEN será administrado por um Conselho Diretor, assessorado por um Conselho Consultivo.

Artigo 17 – O Conselho Diretor será formado por quatro Diretores sem designação especial, podendo esse número ser aumentado conforme as necessidades, por decisão do próprio Conselho Diretor.

Artigo 18 – Os membros do Conselho Diretor serão eleitos pela Assembleia Geral para um mandato de três anos, podendo ser reeleitos (*Lothlorien – Centro de Vida Natural. Estatutos Sociais*, 1987, p. 3).

É relevante chamarmos a atenção para alguns detalhes deste item: a predominância da instância colegiada, representadas aqui, pelos conselhos; a inexistência, nesse primeiro momento, de cargos executivos definidos e hierárquicos (presidentes, vice-presidentes etc.) e a definição do período de vigência da gestão, assegurando um fluxo participativo.

Art. 6 – A entidade será constituída dos seguintes órgãos:

I – Assembleia Geral dos Membros da ISKCON de Nova Gokula.

II – Conselho Nacional de Nova Gokula.

III – Conselho Comunitário de Nova Gokula.

IV – Diretoria Executiva.

V – Diretorias dos Departamentos ou filiais (*Estatutos Sociais da ISKCON de Nova Gokula. Título II – Da Organização, Capítulo I – Dos Dispositivos*, 1989, p. 2).

Nos Estatutos Sociais de *Nova Gokula*, assim como de *Lothlorien*, as instâncias colegiadas são proeminentes e o papel da Assembleia Geral destacada como órgão deliberativo o mais importante, pois deste, se estrutura as demais instâncias deliberativas e o executivo. Não obstante, em *Nova Gokula*, percebe-se que há uma segmentação maior do campo decisório, que se avoluma ainda

mais quando levamos em conta seus desdobramentos, como no caso das Diretorias de Departamentos, responsáveis por atividades específicas da organização da comunidade (adoração, infraestrutura, educação etc.). Há, neste caso, pela própria estrutura segmentada e com feições hierárquicas, uma possibilidade maior de burocratização e de complexidade na dinâmica do campo decisório.

Da Diretoria Executiva

Art. 12 – A Diretoria Executiva é o órgão gestor da entidade composto por três membros, escolhidos pelo Conselho Nacional de Nova Gokula ou pelo Conselho Comunitário de Nova Gokula...

1º O mandato da Diretoria Executiva será por tempo indeterminado...

Art. 15 – Compete ao presidente:

IV – Convocar as reuniões do Conselho Comunitário.

VI – Convocar e presidir a Assembleia Geral.

XVII – Nomear os diretores ou responsáveis para os Centros de Pregações (filiais) e os Departamentos da ISKCON de Nova Gokula, fazendo executar as suas decisões (*Estatutos Sociais Da ISKCON de Nova Gokula*. Título II – Capítulo III – Da Diretoria Executiva, 1989, pp. 3-4).

Apesar da posição central da Assembleia Geral e da presença das demais instâncias colegiadas, pela própria natureza de suas funções, o executivo concentrava em suas mãos os mecanismos necessários para deliberar e controlar a organização da entidade e gerir, assim, o cotidiano da comunidade.

É importante saber que a Assembleia Geral é a responsável pela eleição dos membros do *Conselho Comunitário* e pela aprovação dos membros do *Conselho Nacional de Nova Gokula* (indicados pelo GBC, a quem o Conselho Comunitário é subordinado), mas esta, não elege a *Diretoria Executiva*. A *Diretoria Executiva* é eleita pelo corpo formado pelos membros do *Conselho Nacional de Nova Gokula – CNNG* e *Conselho Comunitário de Nova Gokula – CCNN* em um total de 11 membros. Isso significa que o corpo gestor da comunidade é escolhido de maneira indireta, o que reforça seu formato de gestão verticalizado, acentuadamente hierárquico.

Estamos analisando o campo decisório a partir de um recorte temporal de 1978–2000 que perpassa, em nossa compreensão, a primeira fase dessas comunidades, inviabilizando assim nosso aprofundamento na revisão dessa estrutura institucional e, conseqüentemente, no desenho do campo decisório realizado posteriormente, tanto por *Lothlorien* quanto por *Nova Gokula* no final da primeira década do ano 2000, coincidentemente.

Posto isto, nos perguntamos se diante das diferenças patentes na maneira de conceber o campo decisório em *Nova Gokula*, que apresenta traços de verticalização do poder e, marcadamente, de

participação indireta e em *Lothlorien*, com um formato mais horizontalizado e de participação direta se há, neste período e neste aspecto, algum elo de intersecção entre estas *comunidades rurais afins*.

O que podemos assinalar é que apesar das escolhas diferentes no formato da gestão e no desenho do campo decisório, houve um compromisso nas duas comunidades em assegurar um caráter democrático para suas relações de poder, ainda que, em conjunturas específicas tenha ocorrido uma tendência mais acentuada para um movimento de centralização ou descentralização do poder, sobretudo no caso de *Nova Gokula*. Entretanto, a soberania da Assembleia Geral nos parece um elemento importante como um dispositivo contra possíveis desvios democráticos que as duas comunidades procuraram resguardar.

CAPÍTULO IV – ARTIGO 26

A Assembleia Geral dos Associados que poderá ser ordinária ou extraordinária, é o órgão supremo de LOTHLORIEN, tendo poderes dentro dos limites da lei e destes Estatutos, para tomar toda e qualquer decisão de interesse de LOTHLORIEN [...]

ARTIGO 35

Compete à Assembleia Geral aprovar alterações dos Estatutos Sociais e encerramento das atividades de LOTHLORIEN, assim como destituir membros do Conselho Diretor ou do Conselho Consultivo (Estatutos Sociais. *Lothlorien – Centro de Vida Natural*: Salvador, 1987, pp. 5-6).

E,

ARTIGO 11 – Serão atribuições exclusivas da Assembleia Geral, reunida ordinariamente ou extraordinariamente:

I – Eleger o Conselho Comunitário.

II – Aprovar os membros do Conselho Nacional.

IV – Alterar os presentes Estatutos e somente após ter consultado e recebido aprovação dos(as) GBC(s) responsável(is) por esta entidade.

VI – Dissolver legalmente a entidade, com compulsória aprovação de todos os membros da GBC responsáveis pela ISKCON de Nova Gokula, quando se fizer necessário (*Estatutos Sociais da ISKCON de Nova Gokula*, 1989, p. 3).

Como podemos perceber nas entrelinhas, as especificidades se reafirmam, mas o papel da Assembleia Geral se impõe. Esse ponto nos parece significativo se pensarmos a construção do campo decisório não como uma condição estática, mas como processo dinâmico que se dá em uma relação direta com as demandas emergentes e com as intervenções de determinado grupo social.

Nesse sentido, as impressões e as reflexões dadas a partir da experiência comunitária por esses sujeitos históricos podem nos levar a outras considerações e a ampliar nosso olhar a este respeito.

Houve várias fases. A princípio, pelo número pequeno e a experiência de pessoas sempre muito limitada, a administração era bem centralizada na figura de um presidente e a sociedade como no seu Estatuto era composta por um presidente, um vice-presidente e um tesoureiro e assim esses três administravam tudo praticamente... O principal que mudou foi o amadurecimento dos devotos e a complexidade da comunidade, porque o que era muito

simples foi se tornando mais complexo; foram vindo crianças, as crianças se tornaram adolescentes e a nossa relação com os empregados, os empregados tinham que ser registrados, a gente não podia infligir leis trabalhistas porque isso gerava riscos de processos, tivemos alguns processos por inexperiência e tal, então, nós tivemos que nos organizar de maneira mais complexa: atualizar o estatuto, fazer um regimento interno, criar um conselho de ética, um conselho deliberativo, chamado *Conselho Comunitário*... (RIBEIRO, mar. 2019).

De algum modo, Ivan Augusto Ribeiro (Dhanvantari Swami) nos dá aqui esse sentido de movimento que acima apontamos para o processo de construção do campo decisório. No caso de *Nova Gokula*, parece-nos que seus membros fizeram o caminho inverso ao universo contracultural no que concerne à construção do campo decisório em sua primeira fase: em vez de romper ou imprimir novas feições, optaram pela centralização da gestão e do poder, o que certamente deve ter impactado nas relações cotidianas da comunidade o que, em nossa percepção, se deve em grande medida à sua especificidade religiosa, predominantemente monástica nesta primeira fase.

A própria concepção religiosa e mesmo estrutural da escola *vaiṣṇava*, que concebe etapas em seu próprio processo de desenvolvimento espiritual e que reconhece, admira e respeita a autoridade do saber espiritual encarnado nos *brāhmaṇas* (sacerdotes) e nos *sannyāsīs* (ordem de vida renunciada), colabora para o reconhecimento e aceite da autoridade instituída e como um tentáculo desta, a sedimentação do modelo de gestão.

Outrossim, a presença de uma liderança espiritual, que pode, inclusive se sobrepor ao poder institucional nesta circunstância, parece-nos decisivo. Até os anos 2000, em fases diferentes, a presença de uma liderança espiritual (mestre espiritual), em *Nova Gokula*, foi praticamente constante: Hridayananda Dāsa Goswami, Purushatraya Swami, Param Gati Swami e o próprio Dhanvantari Swami. Essa constatação reforça a importância da autoridade dentro da comunidade, autoridade que orienta, conduz e faz a mediação de conflitos.

Para além dessas razões, *Nova Gokula* comportava uma grande rotatividade de devotos oriundos de diversas regiões e de perfis socioculturais plurais, o que implica, a nosso ver, uma dificuldade maior em manter uma estabilidade enquanto entidade jurídica, o que provavelmente influenciou na centralização do poder, isso sem contar com as disputas internas de lideranças ou aspirantes a lideranças, que não nos cabe discutir aqui, por insuficiência de evidências documentais, mas que certamente se fizeram presentes.

Resguardadas essas ponderações, gostaríamos de retornar à construção do campo decisório como um processo e, nesse sentido, as transformações na dinâmica do cotidiano interferem diretamente na própria concepção de gestão, do campo decisório, das relações de poder. Algumas dessas transformações são apontadas pelo próprio Ivan Ribeiro: a chegada das crianças, do *Gurukula* (E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami *Gurukula*), o crescimento do próprio projeto comunitário e de forma

mais incisiva, a transição de uma comunidade com propósito predominantemente monástico para se constituir paulatinamente em uma comunidade com feição cada vez mais congregacional, formada por diversos núcleos familiares. Nessa conjuntura, as complexidades do fazer social tornaram-se mais contundentes.

O caminho escolhido para lidar com as complexidades emergentes foi estabelecer um campo decisório também mais complexo no sentido de segmentação em diversas instâncias deliberativas, mas...

Toda essa complexidade exigiu o amadurecimento de nossa parte e felizmente conseguimos amadurecer. Com relação à sustentabilidade, a administração deixou de ser tão centralizada, passou a ser mais cooperativa e enquanto o Conselho tem comissões, a Diretoria tem coordenadorias. Então, a Diretoria tem as diferentes coordenadorias que administram diferentes áreas da comunidade, então assim, as pessoas são mais participantes (Idem).

Essa descentralização a que se refere Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) diz respeito à reorganização do campo decisório, sobretudo, a uma preocupação de ampliação de participação, garantia de direitos e cuidados com os devotos,

Nós tivemos que nos organizar de maneira mais complexa: atualizar o estatuto, fazer um regimento interno, criar um conselho de ética, um conselho deliberativo, chamado *Conselho Comunitário* para esse conselho avaliar a principal atribuição, avaliar as necessidades humanas de interação de uns com os outros e como o desenvolvimento humano, a parte mais específica do Conselho Comunitário, ao passo que a diretoria é mais administrativa. Por exemplo, o conselho tem comissões. Uma comissão é Construção e Planejamento, então essa comissão é formada por pessoas que entendem de construção, a *Comissão de Proteção as Crianças* pra evitar abusos de todas as naturezas, inclusive, de abuso sexual, prevenção de abuso; *Comissão de Cuidado aos Devotos*, cuida dos idosos, alguns que tenham algum tipo de deficiência de natureza mental ou problemas emocionais ou saúde, debilitado, então tudo isso é criado pelo Conselho, então toda essa complexidade exigiu o amadurecimento de nossa parte e felizmente conseguimos amadurecer (Idem, ibidem).

Esse processo de mudanças é dinâmico e dialoga com a sociedade como um todo. Podemos estabelecer alguns paralelos, neste caso. Ivan Ribeiro identifica esse movimento de inquietação e mudança no início dos anos 1990 que coincide com o processo de ampliação dos instrumentos democráticos e de espaços de participação direta da sociedade civil organizada no campo da política institucional no Brasil através dos Conselhos Participativos, por exemplo. Esse paralelo é apontado pelo próprio Ivan Ribeiro (RIBEIRO, mar. 2019) e podemos acrescentar outros.

De modo similar, esse foi o momento de lançarmos mão ativamente dos dispositivos assegurados pela *Constituição* de 1988, da aprovação do *Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA* (1990), da *Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS* (1993) e do programa de *Descentralização do*

*Poder*⁴⁸. Dessa conjuntura, na qual a intervenção da sociedade civil organizada foi determinante, diversos espaços foram organizados em comissões que visavam à ampliação e à garantia de direitos de setores da sociedade alijada historicamente de seus direitos elementares.

Trata-se, portanto, de um processo. No caso do Brasil como Estado Nacional e na experiência microssocial de *Nova Gokula*, o campo decisório, as relações de poder são sempre um campo de disputa, de enfrentamento e de escolhas. Depois dos anos 2000, esse formato descrito por Ivan Augusto Ribeiro (Dhanvantari Swami) tomou um contorno mais definido e tenta, ainda na atualidade, se aprimorar. Entretanto, é interessante pontuar que houve um movimento que se encaminhou para uma abertura, para o cuidado e a mediação de conflitos. Nesse sentido, indica que este amadurecimento a que se refere, Ribeiro tendeu a descentralizar o poder, a relativizar as autoridades dadas e a proteger os seus membros.

Do mesmo modo, aponta para o fato de que, embora *Nova Gokula* e o próprio Movimento Hare Krishna como um todo tenha mantido um diálogo profícuo com o universo contracultural e/ou alternativo, sobretudo em seu nascedouro, resguardava em si, especificidades que podiam ser, até antagônicas àquele universo ou que, ao menos, demonstra os limites e as contradições que algumas experiências comunitárias encontraram ao tentar construir um outro modo de ser em sociedade.

Em *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, o processo de institucionalização e a construção do campo decisório exigiram um constante exercício de se reinventar e de reafirmar os princípios que os encaminharam até ali.

É, no começo era totalmente informal e aí a gente foi sentindo que precisávamos ter algum nível de formalidade, mas a gente detestava isso! Burocracia, ah... E não entendíamos nada disso, não queríamos perder tempo com isso. Então, em um certo momento a gente conseguiu um contador que morava bastante próximo, em Seabra e nos dava alguma orientação que a gente tentava seguir, tentava fazer as atas das reuniões e assinar aquilo e geralmente aquilo ficava defasado, íamos tomando as providências na medida do necessário, então precisava mudar o gestor, como chama né?! — Ah, o contador avisou que já venceu faz muito tempo, tem que mudar e quem vai ser agora? — Ah, o Miklos não foi, então bota ele aí, assina!! Esquece o assunto, eu não sei o que é ser gestor (risos)... (BURGER, set. 2019).

Miklos Burger, um dos fundadores de *Lothlorien*, vai nos envolvendo na tônica do cotidiano desta comunidade. Como já apontamos, o fato de *Lothlorien* não ter nenhum vínculo precedente com entidades de natureza religiosa e mesmo civil fez com que seu desenvolvimento se desse de maneira mais orgânica e espontânea que, por um lado, imprimia um tom mais despojado e descompromissado em seu cotidiano em relação às questões legais, mas por outro, acabou por exigir que seus membros

48 Sobre este assunto, ver: DURIGUETTO, Maria Lúcia; SILVA, Ísis; DEBÓRTOLI, Débora. *Descentralização administrativa, políticas públicas e participação popular*. In: Serviço Social e Sociedade. Ed. Cortez, São Paulo, 2008.

aprendessem e assumissem papéis que não supunham até aquele momento, como passar por uma formalização da comunidade como pessoa jurídica e ter representantes legais...

Pois é, totalmente teórico, porque na prática, aquilo não queria dizer absolutamente nada! Na prática, a gente decidia tudo nas nossas reuniões e imagino que se tivesse alguma coisa pra assinar, eu assinava, só isso! Só pra complementar, nós éramos contra isso tudo, a gente era contra isso tudo! Nós queríamos sair do *establishment*, nós queríamos sair dessa sociedade maluca, então nós fomos forçados, assim pra... porque se a gente não organizasse a gente ia acabar perdendo o terreno, ia acabar perdendo todos os nossos esforços! A gente teve que aos pouquinhos, penosamente, ir criando uma estrutura legal mínima, que nos desse o mínimo de segurança, mas não foi porque a gente quisesse, fomos forçados! (idem).

Está subentendido, não apenas na narrativa de Miklos Burger, mas na dos demais membros do núcleo fundador de *Lothlorien*, Cecilia Pietro, Sonia Christophe e Aureo A. Caribé, de que ninguém tinha em mente passar por um processo burocrático de formalização da comunidade, elaborar estatutos, definir corpo gestor etc. A comunidade em si era o foco, e viver em comunidade buscando realizar os princípios que os norteavam era o que estava no horizonte deste grupo. Isso, por si só, já era desafiador, mas a prática comunitária, a própria existência de um grupo vivendo naquele espaço, realizando trabalhos de atendimentos a comunidade do entorno se articulando para suprir as necessidades emergentes do cotidiano, como educação escolar de seus filhos, empurraram-nos para os mecanismos que garantissem a própria existência da comunidade como o reconhecimento legal desta. A prática precedeu a necessidade institucional.

Entretanto, essa dinâmica apresentada por Burger nos possibilita entrar em contato com as concepções e os sentimentos que permearam esse processo de construção do campo decisório e da própria gestão da comunidade, agora não apenas, com o registrado no documento que se tornou oficial, mas pelo olhar dos protagonistas dessa experiência, vista ao avesso.

Diferentemente de *Nova Gokula*, em *Lothlorien*, fica evidente o desejo de romper ou de evitar o processo de formalização e de qualquer tipo de autoridade ou concentração de poder. Nesse sentido, a proximidade com elementos contraculturais e um posicionamento alternativo em relação à sociedade de então, é mais óbvio.

Eu acho que aconteceu uma coisa legal nessa comunidade, porque a gente pode pensar que duas pessoas ali tiveram um papel muito forte, como eu e o Miklos, porque a gente tinha o poder econômico, a gente aportava muito recurso para a comunidade e além disso, uma grande quantidade de pessoas que buscavam a comunidade, vinham por causa da gente, mas tanto eu como Miklos, realmente acreditávamos, como ainda acreditamos, na democracia, entende?! A gente realmente achava que o fato de gente ter um papel maior em termos de aporte econômico, não nos dava o direito de obrigar as pessoas a seguirem as nossas coisas, inclusive, algumas vezes, eu particularmente, fui contra a certas decisões e segui o grupo, porque o grupo decidiu (CARIBÉ, abr. 2017).

Aureo A. Caribé e Miklos Burger, médico e psicólogo, respectivamente, tiveram um papel fundamental na primeira fase de *Lothlorien*, na manutenção econômica da comunidade, tanto auxiliando com recursos advindos de seu trabalho em atendimento profissional quanto ministrando ou cooperando nos workshops e vivências (retiros) para levantar recursos para o desenvolvimento interno da comunidade. Esse papel importante de aporte econômico poderia ter-se confundido com um papel de autoridade, mas ao que tudo indica, isso não ocorreu o que, do mesmo modo, reforça a ideia comunitária, no sentido de que toda a cooperação era vista como fundamental para o projeto.

Por isso que é importante pontuar que todos tinham funções/trabalhos dentro da comunidade. Que a ausência de Burger e Caribé em função do trabalho de atendimento em Salvador (BA) era possível naquela conjuntura, à medida que Cecilia Pietro e Sonia Christophe mantinham o cuidado e o trabalho cotidiano na comunidade, juntamente com o grupo de pessoas que lá viviam.

O sentido de cooperação e horizontalidade nas relações sociais, nos parece ter sido uma preocupação e um princípio em *Lothlorien*, o que lhes exigiu um exercício constante de negociação e mediação de conflitos.

Não, nunca tivemos essa hierarquia, procurávamos chegar a um consenso; quando a maioria ganhava, procurávamos respeitar aquilo que tinha sido decidido e às vezes não, não conseguíamos ou alguém não conseguia, então, tinha que reunir de novo, conversar mais... Essas reuniões eram exaustivas e frequentemente problemáticas... (BURGER, set. 2019).

O desafio do campo decisório horizontalizado era esse: discussões, negociações constantes para sanar os desacordos. Isso reforça que a representação legal de *Lothlorien* era, principalmente, uma exigência de fora para dentro e uma estratégia para assegurar a continuidade da experiência comunitária e das atividades desenvolvidas por ela.

O exercício de participação direta dos seus membros para resoluções (tanto de ordem prática vinculada a organização da comunidade quanto de ordem subjetiva intrínseca às relações sociais e afetivas), se dava de forma coletiva, vivenciado em um universo diverso de personalidades, mas que nutria um desejo de chegar a acordos, decisões e conciliações em diálogo, como nos disse Sonia Christophe: “Juntos, tudo! A gente se reunia... decidia juntos” (CHRISTOPHE, abr. 2017). Assim, o comunitário se sobrepondo ao normativo, como ficou gravado na memória de Aureo A. Caribé ao afirmar: “Coletivo. Isso era bem forte” (CARIBÉ, abr. 2017).

As fontes nos encaminham a considerar que as deliberações e a mediação de conflitos da comunidade, de todas as naturezas, ganhavam visibilidade no coletivo, nas assembleias, as reuniões matinais e nas *partilhas* e que, a natureza desses conflitos, ao menos aqueles com os quais entramos

em contato através das narrativas partilhadas, decorria mais das sutilezas da natureza humana do que de ordem ideológica ou relativa aos propósitos do projeto comunitário.

Não... o mais difícil de tudo, você vai dar risada: era decidir o que a gente ia comer durante a semana. Fazer o cardápio (risos). Levávamos uma segunda-feira inteira para decidir! Então, ali, na verdade, nem era importante isso, hoje em dia eu vejo, na época não, depois analisando, vejo que na verdade, era muito além do que o que a gente ia comer, era uma guerra de egos e um tentando diminuir, outro tentando fazer experiência e outro sendo mais tradicional e outro... Entendeu? Diferentes! Muito diferentes, as pessoas, mas todos queriam: *vamos fazer algo juntos!* Então isso nos ligava muito fortemente! Isso assim, nos ajudava muito! A partilha!... Era uma vida como numa família gigante, vamos dizer assim, em que tem algumas coisas particulares que deveriam ser respeitadas... (PIETRO, abr. 2019).

Não conseguimos identificar nas fontes conflitos relevantes em relação à existência da comunidade e de sua função social; todos os conflitos narrados pelos membros do grupo fundador de *Lothlorien* se referem às miudezas do cotidiano, às relações interpessoais: estes, de ordem subjetiva, perpassavam os laços de afetividades e de sociabilidades e, por isso mesmo, foram intensamente cuidados, levando o grupo a criar estratégias que contemplassem recursos de mediação, acolhimento e respeito, como a *partilha*.

A gente tinha uma coisa, chamada *partilha emocional*, que era um momento em que a gente se colocava em termos de insatisfações e dessas coisas e eram bem interessantes, eram quase terapias mesmo né, que a gente podia manifestar essas sensações, essas angústias, essas coisas, com a compreensão do grupo e às vezes com bastante conflito, às vezes com bastante conflito (CARIBÉ, abr. 2017).

É significativo que mesmo a *partilha* como espaço de visibilidade dos conflitos, de diálogo e busca de um estado de conciliação era, do mesmo modo, um espaço coletivo, de compartilhar experiências, sentimentos, expor expectativas e que quando necessário, recorriam a parceiros para coordenar e orientar estes processos conflitivos, mantendo uma perspectiva de cooperação e reciprocidade...

Eu amava e amo muito as pessoas com quem vivemos essa experiência maravilhosa juntos né, tinha a Aidda Pustilnik que era uma pessoa maravilhosa, que não conviveu com a gente, mas foi uma pessoa assim, que colou na gente, uma psicóloga, não sei se você já ouviu falar; ela já tá bem velhinha, mas ela foi uma pessoa especialíssima pra nós! Nos ajudou muito, muito, muito! Quando estávamos meio assim, chamávamos a Aidda, ela vinha, fazia um trabalho de grupo com a gente e a gente já dava uma sossegada e pronto né!! Ela foi uma pessoa muito importante! Muito importante para todos nós! (PIETRO, abr. 2019).

A *partilha* se fazia em cooperação e no fortalecimento de laços, de parcerias que marcaram toda a trajetória desta comunidade e, embora não se constituísse em um campo decisório nem fizesse

parte da estrutura institucional e de gestão proposta nos Estatutos da entidade, assumia, ainda sim, uma posição fundamental nos caminhos percorridos e na própria manutenção da comunidade.

O fato é que o processo de construção do campo decisório, da gestão e de suas interfaces, se deu prioritariamente, de maneira descentralizada em sua prática e marcadamente horizontalizada. Há no processo de institucionalização de *Lothlorien* um esforço latente de romper com o modelo hierárquico.

Os elos com o universo da contracultura, neste caso, são mais próximos e evidentes. Não obstante, mais significativo que o nosso interesse em estabelecer relações com a contracultura e mesmo, entre as duas comunidades aqui pesquisadas, nos parece ser o esforço e o comprometimento desses sujeitos históricos em realizar na prática, nos intercursos do cotidiano e na complexidade das relações inter-humanas os princípios que os motivavam, que os impeliam para a experiência da construção deste outro lugar, o *lugar bom – eutopia*.

Do mesmo modo, é sempre responsável afirmar que estas relações entre contracultura e *comunidades rurais afins* aqui propostas, emergem da pesquisa, do olhar do pesquisador no fazer de seu ofício, tendo em vista que não consideramos a contracultura um movimento homogêneo, mas um movimento multifacetado e plural que possibilitou experiências diversas nas artes, na cultura, na política e que comportou limites e contradições.

Nova Gokula, assim como *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, nunca se denominaram contraculturais ou alternativas em um sentido filial; os elos que as aproximam dos elementos da contracultura foram sendo percebidos aqui e ali, no diálogo com os narradores, nos rastros deixados nas entrelinhas destas narrativas e nos passos construídos nas comunidades que realizaram.

Quando tratamos essas experiências como *comunidades rurais afins*, tínhamos justamente a percepção dos elementos que as aproximavam, os elementos contraculturais que, de alguma maneira, compartilhavam e, sobretudo, a utopia, este impulso criativo e inquietante que os impulsionaram a trazer para o real e para o concreto, a ideia de um lugar melhor para se viver. Do mesmo modo, estávamos certos das especificidades que estas comunidades comportavam entre si que, além do aspecto religioso, certamente, a configuração do campo decisório em suas respectivas institucionalidades, as distanciavam.

No entanto, é certo que a experiência comunitária tanto em *Nova Gokula*, quanto em *Lothlorien*, realmente exigiu um exercício constante de se reinventar, de enfrentar dificuldades econômicas, estruturais e humanas; de processos de críticas e autocríticas, de instabilidade, mas, ao mesmo tempo, de envergadura, tendo em vista a pujança de sua formação e a permanência de suas atividades. Os objetivos que os aproximaram, os princípios que norteavam sua prática e a alteridade

nos encaminham para a reflexão sobre os possíveis significados políticos dessas experiências e da utopia como desencadeador desses projetos. O estilo de vida, neste caso, não se trata apenas de um modismo, é uma postura profundamente politizada e que encontra eco em nossa discussão a medida que,

Essa noção de estilo de vida é uma noção também muito importante que vai ser, de certa maneira, mais enfatizada na época da contracultura. Quando se fala que é possível ter em uma sociedade vários estilos de vida, visões de mundo, maneiras de ser, processos cognitivos, essa é uma ideia que também está ligada à contracultura. Dentro da valorização da política do cotidiano, que em outro nível poderia ser chamada de micropolítica (VELHO, 2007, p. 209).

Mudar a maneira de viver, inverter padrões e criativamente elaborar estratégias para viver em comunidade exigiu renúncias e um profundo comprometimento desses sujeitos históricos; implicou erros e descompassos, acertos e contradições, mas sem dúvida, colocaram-nos em uma posição ativa e diligente para transformar e propor alternativas na maneira de viver socialmente, que se desdobraram em intervenções sociais, como veremos a seguir.

Capítulo IV – Da infância ao novo: impressões sobre uma educação alternativa

Não se incomode
O que a gente pode, pode
O que a gente não pode explodirá
A força é bruta
E a fonte da força é neutra
E de repente a gente poderá
Realce, realce
Quanto mais purpurina melhor
Realce, realce
Com a cor-do-veludo, com amor
Com tudo de real teor de beleza
Realce, realce, realce, realce...

(Gilberto Gil, 1979)

Agora cientes do processo de fundação de *Nova Gokula* e *Lothlorien* – *Centro de Cura e Crescimento*, neste capítulo, nos propomos a mergulhar nas experiências destas *comunidades rurais afins*, constituídas no espaço rural de Pindamonhangaba (SP) e Caeté-Açu (BA), respectivamente, a partir dos meandros de seu cotidiano. Pretendemos localizar aspectos comparáveis em sua relevância para a vida comunitária, como também significados produzidos por e para a memória dessas comunidades e daqueles que a experienciaram ou foram tocados por estas.

Por isso, a preocupação que nos conduz especificamente neste capítulo é de que maneira aquele corpo de ideias, aquele conjunto de valores e princípios que instigaram aqueles atores sociais aos projetos comunitários apresentadas nos capítulos anteriores, alguns herdados do universo contracultural, outros advindos de base filosófica oriental, outros, fruto de inquietações pessoais acerca das relações humanas e da conjuntura sociocultural e política do país e que, ressignificados a partir do olhar e da realidade cultural brasileira, foram vivenciados na prática, em seu fazer cotidiano.

Compreendemos que a comunidade é, em certo sentido, o contratempo; o reinventar do cotidiano em uma relação consciente da transitoriedade do tempo e, por isso mesmo, uma disposição de ver o tempo e o espaço como duas faces de uma mesma moeda que pode facilitar e não desfavorecer a construção do comunitário em uma dada conjuntura. Se essa premissa for coerente, o desenrolar da análise nos apontará.

Uma provocação, entretanto, cabe para nos inquietarmos: experiências comunitárias separadas no tempo por mais de meio século do ensaio-manifesto de Martin Buber, *Nova e Antiga Comunidade* (1905), compartilham entre si, além da imaginação utópica, uma persistência de sentidos e a busca por transformação, que fogem de nossa capacidade intelectual analisar e traduzir, mas que talvez possa ser, ao menos indicada, sentida. Nos fala assim, Martin Buber:

[...] Não queremos instalar nosso mundo no torvelinho das cidades onde, se quiser construir casas, deve-se antes demolir velhos rebotalhos; queremos ir bem longe, a uma terra calma e acolhedora... Lá poderemos construir sem precisar destruir antes, crendo calma e firmemente que, enquanto houver homens que queiram construir, haverá lugar livre para fazê-lo... Deste modo, nossa comunidade não quer a revolução, ela é revolução. Ela ultrapassou, porém, o antigo sentido negativo da revolução. Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir, mas por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos... nesta nova vida, elevados à nova ordem das coisas, onde reina não o princípio utilitário, mas o princípio criador e libertador das forças subjugadas... Cada um viverá ao mesmo tempo, em si mesmo e em todos (BUBER, 2012, p. 39).

Mas do que uma idealização do campo e/ou rural e da própria comunidade em si, mas bem próximo desse humor revolucionário de construir o novo ou contracultural, no sentido de se contrapor

ao já dado, nesse capítulo, trataremos de aspectos do cotidiano que traduzem as ideias e os desafios socioeconômicos encontrados pelos protagonistas dessas experiências comunitárias.

Nunca é demais salientarmos que estamos tratando da experiência de pessoas que, em sua maioria, advinham do espaço urbano, algumas que experienciariam pela primeira vez o viver em um espaço rural, em um cotidiano organizado e marcado por uma rotina de trabalho e das relações sociais que obedeciam a alguns critérios e mesmo a perspectivas que diferiam das vivenciadas anteriormente, fosse pelos aspectos espirituais ou pelos propósitos que norteavam a vida da comunidade.

Nesse momento, nos debruçaremos sobre o fazer cultural dessas comunidades, tomando como referencial as incursões no campo da educação pelos membros e colaboradores de *Nova Gokula* (SP) e *Lothlorien – Centro de Cura e Conhecimento* (BA), visitando e refletindo acerca da formação cultural e educacional que pressuponham como uma alternativa, como, talvez, instrumento mediador de ideias, valores, princípios que tangenciassem mudanças de condutas e práticas diante de si e da sociedade como um todo.

4.1 *Gurukula e O Brilho do Cristal: impressões sobre uma educação alternativa*

Enquanto em Pindamonhangaba os devotos e colaboradores do Movimento Hare Krishna se empenhavam em construir estruturas que permitissem à sua comunidade o desenvolvimento espiritual pleno e uma formação integral das crianças, atrelando conhecimento espiritual e conhecimento acadêmico na comunidade de *Nova Gokula*, em *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* no Vale do Capão (BA), seus membros vislumbravam estratégias que pudessem transformar aquele espaço também em um espaço de criação, de produção de conhecimento e cultura e diversão, no qual a educação das crianças estivesse integrada àquele ambiente.

Apesar de termos nesse momento, como cerne de análise o processo que desencadeou a construção das escolas rurais *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula*, em *Nova Gokula* e a *Escola Comunitária Brilho do Cristal* no Vale do Capão com participação direta de *Lothlorien*, temos clareza e procuraremos apontar que essa formação extrapolava o espaço escolar e que a comunidade em si encarnava um multifacetado espaço de formação mediado pela vivência do cotidiano.

A vivência em comunidade abarcava todas as esferas da vida daqueles que participavam desses projetos comunitários e a formação de laços afetivos, conjugais, em muitos casos, não estava fora dessa experiência. Crianças nasceram, cresceram e se formaram culturalmente imersas nas dinâmicas sociais que essas comunidades propunham, seja na forma de comer, de brincar, de tratar

as contingências da saúde, de se relacionar com o sagrado e com o meio ambiente, enfim, nas possíveis formas de ser como indivíduos e ser social.

De perspectivas diferentes, essas comunidades buscaram proporcionar a partir de suas especificidades e de seus recursos materiais, intelectuais e humanos, as bases de uma formação integral aos seus moradores e em particular, às crianças. Uma formação que contemplasse os aspectos físicos, intelectuais, espirituais e em consonância com o meio ambiente, aspecto que as aproximam enquanto experiência social.

No desafio de cuidar e proporcionar um ambiente, em que a comunidade fosse também das crianças houve espaço para improvisos, equívocos e criatividade em planejar e realizar estratégias de acolhimento e formação das crianças. Ainda na década de 1980, a preocupação com as crianças já estava posta em *Lothlorien*, que buscava estratégias para tornar o ideal comunitário pautado em outra ordenação sociocultural real, como podemos acompanhar na edição nº 22 do jornal *Compartir*.

A experiência de trabalhar com Paulinho, Rafa, Cainã, Cochoco, Pedrinho tem sido um aprendizado diário. Aos poucos, num processo criativo, por vezes difícil, vou conhecendo cada um, também eles a mim. Estamos no início de uma relação, sentimos o afeto, nos colocamos em situações vivas, por isso mesmo dinâmicas, inesperadas, do dia-a-dia. E com isso vamos tecendo cores e sabores do trabalho realizado juntos (DENISE, *Compartir*, nº22, 1989, p. 4).

O jornal interno *Compartir*, produzido pelos moradores de *Lothlorien*, tinha como um dos objetivos compartilhar a situação em que se encontravam as atividades realizadas na comunidade até aquele momento, relatadas pelos seus respectivos responsáveis – os *focalizadores*. O trabalho com as crianças e de teatro estava sobre os cuidados da focalizadora Denise que nos dá alguns indícios de como *Lothlorien – Centro de Cura e Conhecimento* foi construindo um olhar de inclusão e acolhimento às crianças.

A primeira questão a ser colocada é o fato de que havia um trabalho direcionado para as crianças. Embora esse fato pareça óbvio, não é. Em algumas narrativas apresentadas neste trabalho, surgiram de forma latente a liberdade e a interação das crianças que viviam e as que conviviam pontualmente em *Lothlorien*: as brincadeiras e o cotidiano cercado por árvores, banhos de rio, incursões pelos rochedos e flora. Essa convivência, por si só, já nos parece um aspecto diferenciador e fundamental na formação das crianças que cresceram na comunidade fincada em um espaço rural; rural, menos no sentido de produção e espaço geográfico e mais de proximidade com a natureza e imbuída de valores que pretendiam nortear as relações que ali se constituíam.

Mas, esse mesmo aspecto pode nos seduzir a uma imagem bastante recorrente das comunidades tidas como alternativas, na qual a liberdade, crescer com liberdade, fora das amarras

institucionais e normatizadoras da escola, se confundem com displicência em relação ao crescer e a formação das crianças. Talvez por recusar a identificação com essa imagem que circunda a imagem das comunidades rurais dos anos 1970 e 1980, que todos os narradores nesse trabalho não se veem como alternativos no sentido corriqueiro da palavra.

A preocupação com a educação das crianças que viviam e que frequentavam *Lothlorien* desencadeou desde o primeiro momento uma atitude de construir estratégias, ações que dessem conta dessa demanda. O relato de Denise aponta para esse movimento que se inicia internamente, entre os moradores. Podemos entrever uma organicidade das atividades que destacou uma pessoa em específico para realizar esta atividade e uma rotina. Não obstante, podemos, do mesmo modo, perceber os desafios em concretizar esta atividade na prática cotidiana.

Não fica claro se Denise tinha uma formação na área de educação para realizar aquela atividade, embora sua atuação com teatro seja patente, então podemos inferir que havia uma predisposição em ver a arte, a arte-educação como um instrumento de aprendizagem, integração e de construção de vínculos, haja vista que as atividades com teatro, artes plásticas, artesanato, danças compunham o leque de atividades realizadas e oferecidas pelos moradores de *Lothlorien*, em atendimento, inclusive, aos moradores do entorno⁴⁹.

No final dos anos 1980, não havia ainda em *Lothlorien* um espaço específico para realização das atividades com as crianças, o que indica que a própria comunidade era o espaço de aprendizagem, o que certamente exigia um grau de criatividade e de improviso, mas que na perspectiva de uma educação integral, assumia um caráter de pluralidade, riqueza de possibilidades e a exigência contínua de criar estratégias para resolução de problemas evidentes, como Denise compartilha neste excerto:

Desde o início, esse trabalho apontou para mim como profissional, algumas dificuldades: por exemplo, a faixa etária ampla das crianças, o que gera interesses específicos. Decidi que não poderia separá-las e de forma alguma faria isso, pois há entre eles uma intimidade que não posso, nem é desejo meu, interferir. Desejo participar, estar com elas... Sem dúvida que no nosso encontro diário surgem dificuldades que tentamos não apenas superar, mas aprender com elas... Procuro sentir e observar as crianças (e cada uma em sua individualidade) e seu universo, tento respeitá-las, ouvi-las em seus desejos (DENISE, *Compartir*, n° 22, 1989, p. 4).

A faixa etária diversa das crianças foi uma problemática que acompanhou as intervenções dos moradores de *Lothlorien* em relação à educação e à formação das crianças, porque essa era uma realidade decorrente da própria dinâmica da comunidade: filhos que vieram com seus pais para comunidade em períodos diferentes, filhos que nasceram na comunidade, bem como moradores do Vale do Capão que mantinham contato com *Lothlorien* e que não tinham acesso a uma educação

49 *Compartir*, n° 22, 1989.

estável oferecida pelo Estado. O que Denise nos aponta em seu relato é que acolher e compartilhar reconhecendo a diferença, não apenas etária, como também cultural, de sensibilidades e interesses, foi a postura adotada para solucionar os problemas.

Esse detalhe, por outro lado, nos aproxima da predisposição dos moradores de *Lothlorien* em estabelecer uma relação mais coerente entre o que defendiam no campo das ideias e o que enfrentavam no cotidiano. Nesse sentido, a forma de lidar com as crianças e a percepção sobre a educação era um campo fértil para superar padrões de ensino-aprendizagem e de relações de poder que tradicionalmente marcaram a formação de muitos e que, naquela experiência comunitária como microssociedade, poderia trilhar outros caminhos, caminhos alternativos ao já dado, contracultural no sentido mais amplo.

Talvez possamos assim fazer um exercício reflexivo de como os moradores/colaboradores de *Lothlorien* foram lidando com as intempéries entre a teoria e a prática em seu cotidiano, tendo como referencial a questão da educação neste momento. Se recorrermos aos Estatutos Sociais da entidade, encontraremos no capítulo I, artigo 1º, o que segue:

LOTHLORIEN tem como finalidade principal manifestar o Amor Incondicional na terra, através do serviço à coletividade, sem distinção, e a partir da educação e desenvolvimento espiritual dos seus próprios associados, para que, pouco a pouco, o Amor Incondicional possa participar de suas vidas, dentro das possibilidades de cada um, partilhando então este Amor com todos os outros seres (*Estatutos Sociais de Lothlorien*, 1987, p. 1).

O *amor incondicional* que se coloca como princípio que norteia a própria existência de *Lothlorien*, diz respeito ao exercício alerta e contínuo de se relacionar com o outro, aceitando, respeitando e transformando o cotidiano a partir de um constante olhar o outro, olhar a si mesmo e olhar a comunidade, o bem das inter-relações humanas e com os demais seres.

Há, de forma patente, o sentido de alteridade transpassando esse princípio, mas para esse momento, nos é oportuno pensar que as próprias dificuldades e contradições que emergiam nas dinâmicas do cotidiano eram mediadas por esse princípio de que, nos parece, acabava por agir como um freio de emoções exacerbadas e ímpeto de elaborar resposta para as novas demandas que se apresentavam, assim como para sugerir, definir condutas que traduzissem, na prática, ideais que aqueles indivíduos em *Lothlorien* compartilhavam.

O serviço à coletividade, reconhecendo a diferença e estando à disposição para respeitar e conviver com ela, aparece nas entrelinhas do relato de Denise, na forma de se colocar diante das dificuldades, de olhar as crianças, de propor soluções...

É importante a participação dos pais no sentido da aventura para diálogos (por vezes conflitantes, difíceis) que, entre outros assuntos, abordem a concepção de educação em que se acredita, o desejo das crianças, na palavra, suas descobertas. Nessas conversas é possível trocar experiências, o que favorece uma compreensão (que é sentimento) mais abrangente do ser criança, do lugar que a criança ocupa na comunidade, na vida das pessoas. Isso permite – e esses encontros com os pais, a meu ver, tem também e principalmente esse objetivo – uma conscientização (de todos) em relação ao espaço da criança: ou seja, estamos – eu e os pais – nos educando e nos conhecendo (conhecimento do eu, do outro, conhecimento das posturas, valores que se evidenciam no exercício dos papéis que incorporamos para que possamos ouvir o que as crianças dizem... Esse dizer não ocorre apenas nas reuniões destinadas a elas, mas no dia-a-dia, a todo momento (DENISE, Compartilhar, 1989, nº 22, p. 5).

A solução é, antes de tudo, coletiva. Esse é um aspecto importante para pensarmos, inclusive as relações de poder em *Lothlorien*. As assembleias (de caráter mais geral), as partilhas (espaço de conversas diárias destinadas a expor e solucionar conflitos e revelar sentimentos), reuniões temáticas (como as sobre educação) e a convivência diária, faziam com que os problemas e as possíveis soluções fossem construídos coletivamente; a própria concepção de educação e mesmo de infância, do espaço da criança, estava sendo construída pelo grupo a partir da prática, do cotidiano.

Ademais, a narrativa nos indica que a concepção de educação que estava se forjando, já apresentava indícios de trilhar caminhos adversos à educação formal dirigida pelo Estado: hierarquizada, com um currículo enciclopédico e fragmentado, proposta pedagógica e curricular prévia e deslocada da realidade local dos alunos e professores. Indica, outrossim, uma predisposição à construção de uma proposta coletiva, humanista e integrada à realidade sociocultural dos alunos, próxima talvez das proposições de Paulo Freire e do construtivismo de Lev Vygotsky, que nos anos 1980 ganharam força por meio das intervenções de educadores brasileiros e das alterações educacionais das Leis de Diretrizes de Base – LDB e da própria Carta Constitucional de 1988, nas quais, a oralidade, os temas chamados transversais, a diversidade e cultural local ganharam força e espaço, embora de maneira geral, não tenha sido capaz de se realizar em sua plenitude.

Isso nos fala do esforço em tornar real e trazer para a prática o que, a princípio, era apenas uma ideia. Daí, a importância da *imaginação utópica* como detonador de ações que incidem sobre o social, constituindo-se assim, em *utopia concreta* (BLOCH, 2005).

As narrativas deixam-nos indícios da intensidade dessas conversas diárias, como Cecilia Pietro reforçou nesta passagem:

[...] que era muita reunião terapêutica, muita reunião terapêutica, muita, muita, pra poder chegar a completar ideias em comum e fazer redondinho, é!! Então era muita reunião, muita reunião, muita reunião!!! (PIETRO, abr. 2019).

A repetição e reafirmação da palavra “muito” indica como a necessidade de pensar e resolver as questões da comunidade em grupo estava fortemente presente no cotidiano de *Lothlorien* e exigia

dos seus membros a disposição em uma participação direta tanto na identificação quanto na resolução dos problemas.

Cecilia Pietro não está se referindo especificamente à questão da educação, mas aos encontros, à dinâmica geral de todos os encontros anteriormente citados para discutir questões diversificadas no cotidiano da comunidade, mas nos pareceu pertinente aproximar esses indícios para reconhecermos de que houve de fato, um empenho em tornar real aqueles ideais, dos quais, a participação direta dos membros na construção da comunidade, pautado na alteridade incorporada pelo princípio do amor incondicional, era vivenciado cotidianamente como uma meta a ser conquistada.

Aquele conjunto de valores e princípios que tornam *Lothlorien* e *Nova Gokula comunidades rurais afins* prescindiram da alteridade como um de seus princípios centrais, ainda que inaudito, o que nos remete mais uma vez a Emmanuel Levinas (1997):

[...] eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas ao chamá-la ser, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu associado no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é... Ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão (LEVINAS, 1997, p. 30).

Essa compreensão do outro em sua particularidade, em diálogo, é o que parece ter norteado a atitude de Denise frente ao trabalho que tentava realizar junto as crianças, tanto em sua relação com as crianças quanto em sua preocupação de construir junto com os pais, com o corpo da comunidade, as estratégias, soluções e mesmo uma concepção acerca do espaço das crianças naquela realidade.

O trabalho com as crianças. Entretanto, não ficou circunscrito à responsabilidade de Denise, em momentos diferentes ou, simultaneamente, esse cuidado foi compartilhado com outros membros da comunidade.

Todos da comunidade tinham uma tarefa ou uma aula específica, uma matéria, pra passar pra elas, pra dar pra elas. Por sorte, tínhamos dois que eram professores de línguas pelo menos. Aureo, professor nato, eu também sempre gostei, então a gente fez esse grupo e cada um dava uma matéria... (PIETRO, abr. 2019).

Houve, portanto um movimento do grupo em se responsabilizar conjuntamente neste cuidado com as crianças, aproveitando as habilidades pessoais de cada um, agregando saberes e práticas compartilhadas, como nos indica Cecilia Pietro nesta passagem. Essa característica se foi reforçando com o passar do tempo, a medida em que as crianças foram crescendo, em que outras chegavam à

comunidade, e a necessidade de um acompanhamento se tornava imperativa, inclusive em seu aspecto mais formal, de conteúdos curriculares.

A gente também tinha a coisa dos meninos que não tinha escola, não tinha nada sabe?! ... Então a gente juntou os livros de qualquer forma, então tinha alguma atividade com criança... Eles estudaram aqui ... aquela escola, ex-escola estava assim bem abandonada pelos poderes públicos, totalmente abandonada, então chovia dentro, então tinha uma senhora que ensinava o que ela podia ensinar né?! Tentava alfabetizar... Então quando a gente chegou, a gente resolveu dividir com ela. Eram duas salas, ela usava só uma, a gente conseguiu ajuda pra arrumar o telhado, pra não chover mais dentro, porque quando chovia não tinha aula e dividimos com ela; ela ficava com uma turma, enquanto a gente ficava com outra... Eu, Cecília, mesmo os meninos, às vezes Miklos, Aureo faziam alguma atividade... mais tarde... Aí a gente viu que precisava de mais e também o outro casal que acabou vindo, que era amigo de Aureo que tinha um filho que era um pouco mais velho que os nossos, também estava precisando de escola, então a gente começou a ver que a gente ia precisar de um professor mesmo... (CHRISROPHE, abr. 2017).

Esta narrativa de Sonia Christophe, 71 anos, uma das fundadoras de *Lothlorien*, nos aponta que os desafios da educação no Vale do Capão nos anos 1980 não diferia muito da realidade da zona rural em geral no Brasil, na qual a ausência do Estado era facilmente detectada. Entretanto, os moradores de *Lothlorien* não apenas viam a necessidade de oferecer aos seus filhos os recursos da “educação formal”, mas também diante desta demanda que atingia não somente eles, mas as crianças do Vale como um todo, lançaram mão de estratégias de enfrentamento àquela situação.

Aí, a gente colocou um anúncio, acho que em alguma revista assim pedindo pessoas que se interessassem em vir para um lugar assim, assim, assim e que não ia ter muita grana ... aí algumas pessoas responderam e Luiz Leoni, que é um cara que está até hoje aqui também, que depois fundou uma outra comunidade... ele escreveu, a gente respondeu, deu tudo certo, ele veio com a mulher dele... Aí, ele assumiu a turma com português e matemática; então enquanto ele dava português e matemática, a gente dava história, geografia e depois no outro período trocava, a gente ia dar isso e ele ia dar essa parte e ficou um tempo assim com ele ajudando muito... (Idem).

Segundo Rilmar Lopes da Silva, até início dos anos 1990, não havia luz elétrica no Vale do Capão e, até os anos 2000, não havia médico permanente no posto de saúde nem instalações adequadas para o atendimento no local. Assim como a saúde, a educação sentia o abandono de políticas públicas e, conseqüentemente, da ausência do Estado (SILVA, 2011, pp. 65-66).

O anúncio destinado à captação de professores foi veiculado na *Revista Planeta*, de larga penetração no universo alternativo por tratar de espiritualidade, práticas alternativas de cura, ecologia e temas afins; já a Escola à que se refere Sonia Christophe é a Escola Municipal Rufino Rocha, que “tinha duas salas de aula, uma varanda e nenhum banheiro... Havia apenas uma turma multisseriada, da alfabetização a 4ª série, com crianças de faixa etária entre 7 e 15 anos” (SILVA, 2011).

Foi justamente nesse “prédio velho” da Escola Municipal Rufino Rocha que, nos meados da década de 1980, começou o movimento de se fazer uma escola diferente, quando um grupo de pais e mães se juntou e pediu autorização à prefeitura para usar o prédio no turno da tarde com a intenção de oferecer as crianças uma escola diferente... A escola à tarde era chamada de “Escola Integrada”, o que era apenas um nome fantasia, pois oficialmente todas as crianças eram alunas da Escola Municipal Rufino Rocha que funcionava pela manhã nas condições descritas anteriormente (SILVA, 2011, p. 66).

Neste ponto, a narrativa de Sonia se encontra com a pesquisa de doutorado de Silva, nos dando elementos do processo que desencadeou a construção da *Escola Comunitária Brilho do Cristal*.

Podemos identificar, ao menos, três fases desse processo, no qual a participação dos moradores de *Lothlorien* foi fundamental, antes que a *Escola Comunitária Brilho do Cristal* caminhasse independentemente e de forma institucional: um primeiro momento fincado no cotidiano da comunidade na relação direta com as crianças que ali moravam e com aquelas que mantinham uma presença frequente em *Lothlorien*; um segundo momento, na articulação com os amigos, moradores do Vale na ocupação da Escola Municipal Rufino Rocha e, um terceiro momento, na ampliação da articulação com a sociedade civil como um todo na elaboração do projeto de uma escola comunitária para o Vale, incluindo a doação de parte do terreno de *Lothlorien* para sua construção.

Aí, chamamos todo mundo pra reformar: reformamos uma sala e a parte do meio, o pátio e começamos dar aula ali. Dar aula pra sala multisseriada, tinha todo tipo de aluno, de tudo que você possa imaginar!... Já agregamos a comunidade! Pessoas, moradores próximos, outros eram nossos filhos, outros filhos de pessoas que conhecíamos, mas que não eram da comunidade nem nada, pessoas de fora, pessoas daqui do Capão, colocaram, confiaram na gente e colocaram seus filhos lá! Aí, a coisa cresceu e aí vimos a necessidade de aumentar! E aí veio, — *Vamos doar um pedaço?* Reunimo-nos todos os que compramos e — *Vamos doar, vamos doar, vamos doar!* Doamos o terreno! E fizemos! Também os tijolos, tudo!... O Brilho já nasceu como uma Escola Comunitária! (PIETRO, abr. 2019).

Podemos notar, nessa narrativa, muitos elementos significativos de Cecilia Pietro e da dinâmica social que se pôs em movimento frente àquela demanda que se principiou a partir do cuidado com as crianças e avançou para uma preocupação mais abrangente enquanto parte de um projeto comunitário, qual seja, o espaço das crianças na comunidade, incorporando prerrogativas mais específicas, a educação formal, oferecer alternativas de educação, não apenas para os próprios filhos, mas para os moradores do Vale do Capão.

Este processo surgiu de uma demanda social pujante, a educação das crianças da comunidade, mas não ficou isolada a esta, antes, instigou um olhar crítico acerca da realidade social na qual estavam inseridos, uma mola propulsora que os levou a uma atitude político-social concreta:

estabelecer articulação com outros sujeitos sociais e desenvolver estratégias para a criação de uma escola de qualidade que atendesse não apenas seus filhos, mas os filhos do Vale.

Interessante notar que para Cecilia Pietro todos esses momentos se fazem integrados, parte de uma mesma história, não há uma separação física, nem ideológica entre *Lothlorien* e o Vale do Capão. Obviamente, essa narrativa está carregada de emoção, de lembranças de um processo que atingiu diretamente o Vale socialmente, se concretizou, gerou empregos, perspectivas de inclusão, alternativa de educação.



In: <http://escolabrilhodocristal.blogspot.com/2010/10/seja-bem-vindo.html>

No entanto, podemos ainda nos ater à narrativa de Cecilia Pietro, que ganha contornos mais esclarecedores quando levamos em conta as considerações de Miklos Burger sobre essa questão.

No começo, nós conseguimos junto a prefeitura, aquele prédio público que cedesse alguns horários para que essa escolinha funcionasse como uma pré-escola, não só para os filhos dos que não eram nativos, mas para os filhos dos nativos né, era pra todo mundo! E depois houve uma confusão política, dependendo do prefeito, havia alguma manipulação de horários e a gente se cansou daquilo e falou: *Não, chega! Não podemos mais depender da prefeitura, dos poderes públicos, vamos construir uma escola!* De algum jeito a gente fez lá um mutirão, com certeza os nativos ajudaram com a mão de obra, a gente ajudou com o material e construímos dentro do terreno de Lothlorien, mas com o acesso independente, essa escola chamada *Brilho do Cristal* e era lá que as crianças estudavam, inclusive, me parece, que uma parte que se chamava primário grau, depois disso não tinha não, depois que terminasse, 13, 14 anos, tinha que ir pra cidade grande, então, nossos filhos quando chegaram nessa idade, eles se mudavam para Salvador, passavam a morar em Salvador. Hoje não é mais assim, mas naquela época não tinha alternativa (BURGER, set. 2019).

Compreendemos que esse movimento em torno da educação, reforçou o sentido político-social de *Lothlorien*: exigiu um posicionamento frente aos poderes públicos, criou um espaço público de discussão e encaminhamentos, forjou a articulação da sociedade civil local e uma organicidade capaz de realizar o projeto. Nas pequenas e anônimas lutas sociais do cotidiano, o processo de construção do *Brilho do Cristal* nos dá uma certa dimensão de como a cultura, como prática social, pode ser profundamente política, sem ser ideologicamente partidária; como ideais contraculturais transformados no tempo, mas singular em seu princípio, podem oferecer através da experiência outros padrões de sociabilidade e/ou resignificação destes.

É perceptível que, apesar do engajamento de *Lothlorien* nesse processo, não se instalou ali uma liderança hierarquizada e de poder, tanto que a escola se estruturou e a participação de *Lothlorien* fora semelhante à de outros protagonistas e colaboradores desse movimento e, a escola seguiu autônoma, independente, como deixa claro Aureo Augusto Caribé:

A gente participava durante algum tempo das atividades lá e tudo; nossos filhos estudaram na Brilho e aquele terreno onde funciona a Brilho, foi uma doação de Lothlorien... uma boa parte do terreno do Brilho foi Lothlorien quem cedeu, mas assim, nunca administrou o Brilho, nunca teve um papel administrativo ou qualquer coisa assim. Eu já fui o presidente da associação mantenedora do Brilho, mas eu já tinha saído de Lothlorien, quando eu fui presidente desta associação (CARIBÉ, abr. 2017).

Embora, nesse excerto, a afirmativa de Caribé contrarie a de Cecilia Pietro no sentido de os moradores de *Lothlorien* terem assumido ou não a administração do Brilho, nos parece que mais significativo seja o papel desempenhado por *Lothlorien* durante todo o processo e que simultaneamente se tornou palpável com a doação do terreno para a construção da escola. Ademais, podemos compreender que a participação nesse processo dos vários seguimentos sociais do Vale do Capão reforça o sentido comunitário que extrapolou a comunidade em si, reatualizando práticas de ajuda mútua, encarnadas nos mutirões, por exemplo, que se tornaram a base das atividades da escola e de laços comunitários pautados na solidariedade que permaneceram em seu cotidiano.



In: <https://www.facebook.com/escolabrilhodocristal/photos/1167444213385605>

Da a iniciativa dos moradores de *Lothlorien* para ocupação da Escola Municipal Rufino Rocha até a articulação para a construção de uma escola comunitária, autônoma no início dos anos 1990, (inclusive com a doação do terreno para este fim), já se passaram muitos anos. Muitos agregaram neste processo e a escola se organizou administrativamente, sem, no entanto, deixar seu caráter comunitário de lado. *Lothlorien* assumiu um papel político-social nesse processo em várias frentes e permaneceu parceira, colaboradora da escola de forma indireta.

Nos anos 1990, o Vale do Capão aos poucos ia galgando seu espaço como destino turístico na Chapada Diamantina, e muitos dos visitantes acabaram por se tornarem moradores do Vale, eles e seus filhos, ampliando e reforçando, não apenas a necessidade da escola, mas o seu paulatino amadurecimento profissional. As crianças do Vale, no geral, já tinham uma escola, que se fazia cotidianamente com base na Pedagogia Libertadora (SILVA, 2005, p. 51).

A escola forjou também na prática sua identidade: os próprios mutirões e o teatro se tornaram atividades base do projeto pedagógico. A existência legal da Escola exigiu estratégias e embates políticos, não somente para seu reconhecimento como escola comunitária rural, mas também para sua manutenção, visto que nos primeiros anos o corpo de docentes e gestores era praticamente formado por voluntários (SILVA, 2005, p. 51).

Aqui, a experiência de *Lothlorien* confunde-se com a própria dinâmica de revitalização sociocultural do Vale do Capão, que foi paulatinamente agregando valores comunitários, inclusive, o fortalecimento da agricultura familiar, a revalorização do conhecimento e das práticas culturais do local, um olhar sobre a alimentação saudável, da preservação ambiental e formas de autocuidado com base na medicina natural, algumas que já estavam presentes de várias maneiras na sabedora popular daquela região⁵⁰.

No que toca diretamente *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, não podemos deixar de notar que a concretização do projeto da *Escola Comunitária Brilho do Cristal* indica que houve, ao longo dos anos, uma troca, contribuições mútuas entre os moradores do Vale e *Lothlorien*, uma acomodação nesta relação e que esta, conferiu reconhecimento e legitimidade à participação de *Lothlorien* no desenvolvimento humano local e no fortalecimento da sociedade civil como tal. Sem essa relação, como poderia se ter realizado a articulação e a participação da comunidade do Vale neste projeto?! Parece-nos que houve uma via de mão dupla nesse processo, na qual a negação àquela população do direito à educação encontrou-se com a diligência dos moradores de *Lothlorien*, aproximando-os, fazendo-os tomar uma posição e serem sujeitos de sua própria história.

Por outro lado, podemos perceber que a diligência nas ações sociais não teve a mesma efetividade do ponto de vista da organização institucional da comunidade e que todo esse processo não estava isento de conflitos. Na Ata de Assembleia Geral de *Lothlorien* (2011), nos deparamos com o seguinte:

Conversamos sobre a questão do terreno doado ao Brilho do Cristal e ainda não legalizado. Ficou reiterado que devemos condicionar a legalização ao cumprimento da parte deles que era deixar os limites claros e fazer as plaquinhas esclarecendo aos alunos que ali termina o limite do Brilho e começa o terreno de Lothlorien. Ermânia sugeriu também fazer um contrato, assinado por ambas as partes, esclarecendo os acordos feitos entre Loth e o Brilho (Ata de Assembleia Geral, 9 de abril de 2011).

50 Para pensar essa questão, ver: NASCIMENTO, Maria Medrado. *Do Urbano ao Rural: Um estudo sobre a relação entre os “nativos”, “os de fora” e o movimento alternativo no Vale do Capão/Bahia*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2008.

O *Brilho do Cristal* começou a funcionar, ainda que precariamente, em 1991, e a Ata citada é de 2011. Praticamente 20 anos depois, a doação do terreno por *Lothlorien* ao *Brilho do Cristal* ainda não havia se efetivado legalmente. Há um descompasso entre a dinâmica cotidiana, social, em seu ritmo e movimento e os processos institucionais da comunidade enquanto pessoa jurídica. Embora esse descompasso não seja uma constatação inesperada, vista que a própria formação da comunidade traz consigo uma ideia de simplificação da vida, que vai diametralmente contra os processos burocráticos imperativos na sociedade contemporânea, mas que forçosamente tiveram de ser empreendidos para a continuidade legal da comunidade como nos deixa escapar Miklos Burger:

No começo era totalmente informal e aí a gente foi sentindo que precisávamos ter algum nível de formalidade, mas a gente detestava isso! Burocracia! Ah... E não entendíamos nada disso, não queríamos perder tempo com isso... (BURGER, set. 2019).

Parece-nos que as organizações da sociedade civil compartilham entre si as dificuldades de institucionalização e da formalização legal, apesar de *Lothlorien* e *Nova Gokula* terem características bastante particulares, do ponto de vista de atuação sociopolítico. Ao mesmo tempo, essa dificuldade nos diz muito sobre a própria forma de organização e dos objetivos que constituíam essas entidades, tangenciadas muitas vezes pela imediatividade do cotidiano, da emergência das reivindicações, do caráter popular na maneira de estabelecer suas prioridades e estratégias que, de forma geral, não condizem com os trâmites obsoletos e imperativos do Estado.

Em *Lothlorien* essa situação fica evidente na questão da doação do terreno ao *Brilho do Cristal*. Em certa medida, a transcrição da Ata deixa discretamente perceptível que a legalização da doação se fez mais presente em função do conflito referente aos limites do que a uma necessidade imanente da formalização da doação. Das Atas com as quais entramos em contato no período entre 2003 e 2013, o tema *Brilho do Cristal* aparece sempre atrelado à questão dos limites e à preocupação com os elementos que são importantes a *Lothlorien*, como apresentada em Ata de 2009:

Sonia comentou sobre a questão dos limites com a Escola Brilho do Cristal, que ocupa parte do terreno doado por Lothlorien para a escola. Pela segunda vez, colocamos uma cerca para delimitar o terreno e mais uma vez a cerca estava praticamente destruída. Levamos o assunto para a segunda Reunião da Diretoria, e pedimos a nossa Diretora Presidente, Joselice, que tem boas relações com a diretora da escola, para que levasse o assunto. Ela se dispôs imediatamente a nos ajudar. Pretendemos inclusive aproveitar para legalizar a doação do terreno, já que também chegou a nosso conhecimento que eles estão precisando desse documento (*Ata de Assembleia Geral Extraordinária de Lothlorien*, 26 de setembro de 2009).

A formalização da doação do terreno não parecia uma emergência para nenhuma das partes, visto que não há indício de que a administração da *Escola Brilho do Cristal* tenha requerido

anteriormente esta formalização através de doação pública em cartório a *Lothlorien* (pelo menos, não tivemos acesso a essa informação). Também é intrigante que no trabalho de mestrado e doutorado de Rilmar Lopes da Silva referente à *Escola Comunitária Brilho do Cristal* em 2005 e 2011, respectivamente, junto à Universidade Federal da Bahia – UFBA, não haja menção a *Lothlorien*, mas apenas que...

A falta de recursos financeiros e de apoio dos órgãos públicos não impediu a concretização da construção da Escola, pois tivemos ao nosso favor a força do coletivo. Um grupo de pais fez a doação do terreno e em mutirão iniciou-se a construção da Escola. Éramos uma equipe pequena, mais ou menos dezoito adultos e vinte crianças. Com certeza, a necessidade gerou união. Não tínhamos a consciência de classe e não estávamos fazendo a revolução social, mas estávamos vivenciando uma atividade revolucionária: construir uma escola em mutirão, com base no trabalho coletivo, em plena sociedade capitalista, no ano de 1991 (SILVA, 2011, p. 70).

Compreendemos que parte da razão dessa situação está na intrincada e complexa dinâmica do cotidiano e do caráter comunitário, tanto de *Lothlorien* quanto do *Brilho do Cristal*, em relação aos processos institucionais que prescinde de um nível de burocratização e de conhecimento dos mecanismos jurídicos, que comumente nas organizações da sociedade civil, sobretudo de caráter popular e comunitário, tende a ser um empecilho⁵¹, por outro lado, essas fontes apontam para um processo simultâneo e gradual de distanciamento de *Lothlorien* do funcionamento de *Brilho do Cristal*, como apontado por Aureo Caribé anteriormente, assim como de uma independência e autonomia de *Brilho* como escola comunitária.

Há um enunciado desacordo entre as partes a despeito do trato com os limites; um descuido por parte da escola com a manutenção da cerca e mesmo das iniciativas em assegurar a preservação do espaço no sentido de utilizar cercas vivas e do respeito a sacralidade da natureza, encarnado neste caso na “jaqueira mãe”:

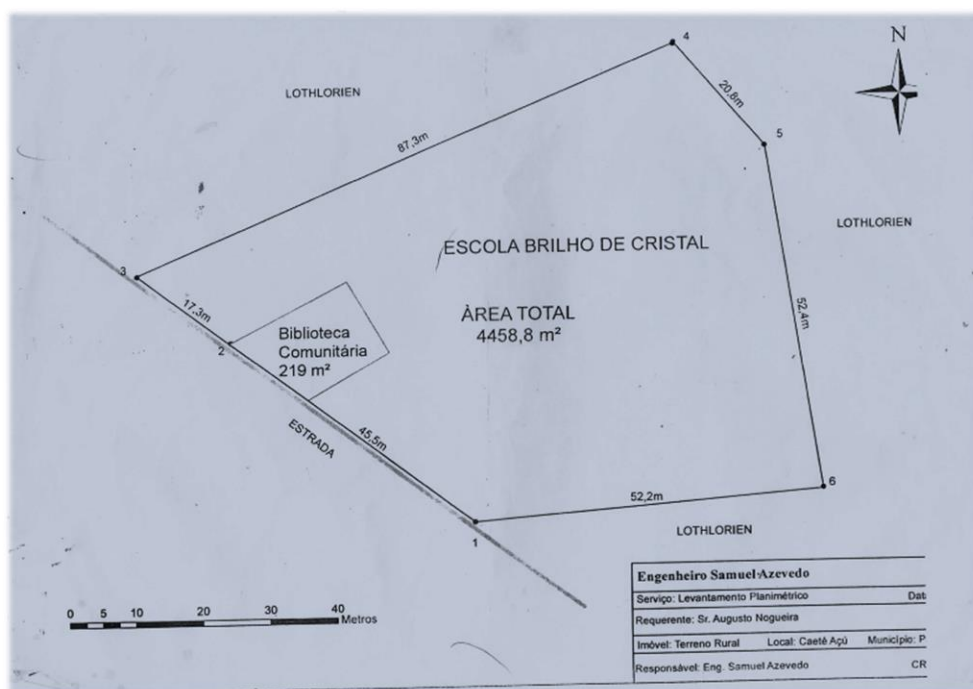
Sonia contou como foi a reunião com o *Brilho do Cristal* quanto aos limites entre Loth e a escola, e quanto ao respeito necessário em relação ao espaço sagrado da Jaqueira mãe. A conversa foi satisfatória e Marta – a diretora atual da escola prometeu tomar algumas medidas a esse respeito. Ficou também combinado que Lothlorien fará a doação oficial do terreno do Brilho (*Ata da Assembleia Geral Extraordinária*, 19 de dezembro de 2009).

Talvez seja oportuno esclarecer que a Sonia citada na fonte trata-se de Sonia Christophe, nesse período uma das responsáveis pela administração da comunidade. Pela localização da escola dentro

51 Ver: GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *O Protagonismo da Sociedade Civil*. São Paulo: Cortez, 2006.

do terreno de *Lothlorien* (como vista na planta abaixo), a escola está situada de frente para a rua principal e *Lothlorien* em sua continuidade ao fundo e aos lados, fazendo limite com outras propriedades. Tudo indica que os alunos e outros criavam atalhos alternativos aos trajetos principais por dentro da propriedade de *Lothlorien* e a cerca, certamente acabava por ser destruída ao ser burlada constantemente, do mesmo modo, a jaqueira mãe, presente desde os primeiros anos da comunidade, símbolo natural e sagrado do que se construiu ali, sofria os intercursos desse contato aleatório dos transeuntes.



Apesar desses intercursos conflitantes, a questão não parece ter excedido essa configuração. Outrossim, intensificaram as conversas e as negociações, das quais resultaram na doação legal do terreno à *Escola Comunitária Brilho do Cristal* por volta de 2012 por parte da comunidade *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*⁵². Entretanto, é relevante pontuar que a existência da Escola dentro dos limites da propriedade de *Lothlorien* foi registrada anteriormente em 2001 na Escritura Pública de Doação⁵³ dos compradores e dos fundadores da comunidade à *Associação Lothlorien – Centro de*

52 Em nossa última visita de campo a *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* no Vale do Capão em abril de 2019, obtivemos a informação de que a certidão pública de doação do terreno de *Lothlorien* à *Escola Brilho do Cristal* encontra-se no Cartório do Registro Civil Com Funções Notariais Do Distrito de Caeté-Açu – Palmeiras/BA, entretanto em função da distância e o seguinte agravamento da mobilidade física em função da pandemia da COVID-19, não pudemos retornar ao cartório para a ver o documento.

53 In: Escritura Pública de Doação, Cartório do Registro Civil Com Funções Notariais Do Distrito de Caeté-Açu – Palmeiras/BA, 22 de fevereiro de 2001, pp. 2-3.

Cura e Crescimento, que também ocorreu formalmente bem depois de seu nascimento registrado, reconhecida em cartório em Ata em 17 de julho de 1987⁵⁴.

Relevante apontar que a participação de *Lothlorien* na construção de *Brilho* não foi a única iniciativa da comunidade na formação cultural de seus membros; além de todas as atividades em grupo que ocorriam cotidianamente na comunidade e de uma biblioteca interna, eles ainda editaram a *Revista Vivências e Compartilhar*, uma publicação interna para moradores, visitantes e colaboradores, visibilizando o objetivo de aprender e compartilhar conhecimentos e os significados dessa experiência.

Além disso, as fontes nos dão conta de que o próprio espaço físico da comunidade foi se transformando e agregando elementos, para tornar aquele espaço, o espaço da criança, da brincadeira. Na edição nº 17 do Jornal Interno *Compartir*, essa estratégia aparece...

Área de recreação para as crianças: Visando oferecer às crianças (não só da comunidade, mas outras que nos visitam) todas as oportunidades possíveis ao seu bom desenvolvimento físico, psicológico, mental, espiritual – estamos devagarzinho, instalando uma área de recreação que já conta com escorregador e uma grande “caixa” de areia (de alvenaria). Doações nesta área também serão muito bem recebidas (*Compartir*, nº 17, 1988, p. 5).

O excerto, reforça para nós, o sentido de uma formação integral das crianças e nos leva a observar que a própria maneira de viver naquele espaço, permeado de ideias de transformação comportamental e político-cultural perpassava todo o cotidiano: na forma de se alimentar, de cuidar da saúde, de se relacionar com o meio ambiente, com o sagrado, na diversão inusitada das pequenas coisas do dia a dia, como a dança improvisada nos momentos em que a energia (gerador) se fazia presente...

Durante treze anos eu criei todos os meus filhos, graças a Deus, sem luz! Sem televisão, sem nada! Pra não dizer que não tinha nada, nada, nada, conseguimos ter depois de um tempo, um gerador que puxava água de um poço que tinha lá embaixo e conseguimos trazer água encanada lá em cima, então, as três horas da tarde eu ligava; a instalação elétrica a gente fez, quando fez a casa, pra fazer embutida, aí já tava feita, então tinha tomada tal, não sei o que e ligamos o gerador nesse sistema e fruarrrr... Era um gerador diesel. Assim, ligava três horas da tarde todos os dias pra encher os recipientes de água, as caixas d'água e eu tinha trazido meu equipamento recente, querido, recém adquirido, último modelo de um Gradiente, sabe?! 3 em 1? Toca disco, não sei o que, não sei o que?! Tudo, todos os meus LPs, então, me lembro que gostava muito, nessa época, de tocar um de Gil que chamava *Realce*. Ah, amávamos esse disco... Então, durava 40 minutos para encher todas as caixas d'água, eu ligava o som, toda a altura e aquela sala era mais ampla, mais aberta, onde está as mesas de comer agora, era minha sala e soltava criança, adulto, quem ia passando, quem já sabia vinha e juntava uma galera e quando enchia tudo, pronto, acabou, acabou, até amanhã e desligava tudo e ... acabava aquela história, né?! Então, isso era uma coisa bem legal!!! (PIETRO, abr. 2019).

54 Ata de Assembleia Geral de Fundação de *Lothlorien* – *Centro de Vida Natural*, 5 de julho de 1987. Registrado no Livro A. R. Títulos e doc. Das Pessoas Jurídicas, Palmeiras, 26 de agosto de 1987.

Imagina a alegria, a festa daquele momento? Talvez uma das particularidades da História Oral seja a capacidade de nos permitir entrar e sair das narrativas; às vezes, experienciamos as alegrias, as dores, os embates, os fracassos que os narradores conosco compartilham e, depois, nos distanciamos, nos silenciemos, analisamos, propomos relações e reflexões, mas ver a história por dentro, na perspectiva do narrador e poder estabelecer um diálogo com ele, por vezes faz daquela experiência mais próxima, mais viva e mais repleta de significados.

Sobretudo, nos permite de maneira mais direta ver os diversos projetos de sociedade como uma prática social viva; coloca na cena política esses sujeitos denominados minorias, excluídos, anônimos, no campo da resistência, resistência muitas vezes ofuscada pela sobreposição das forças hegemônicas, então se faz necessário encontrar, forçar espaços para esse outro fazer político, que as narrativas orais nos ajudam entrar em contato.

Este intercurso no cotidiano de *Lothlorien* nos coloca em contato com o que estamos tentando destacar aqui: a própria comunidade como espaço de aprendizagem, de trocas, de concretizar ideias e valores; 13 anos sem luz elétrica. Pode parecer um detalhe supérfluo, mas se nos permitimos imaginar ainda que momentaneamente do conforto de nossas poltronas, o processo de adaptação que essas pessoas se permitiram vivenciar sem banho quente, sem aparelhos elétricos e eletrônicos, sem a invasão ostensiva da televisão, quanto dessas simples, mas potentes mudanças no cotidiano, puderam impactar a formação das crianças que ali viveram e conviveram? Quanto tempo para as conversas, para interação, para o empenho despendido nas atividades diárias, para a reinvenção do cotidiano foi aberto pela simples ausência do recurso da eletricidade? Como temos sugerido, não se tratava apenas de um flerte com um estilo de vida, mas uma forma de se posicionar político e culturalmente, na qual a relação com o tempo, que nos damos contas nesses detalhes, era um aspecto, profundamente contracultural.

Assim que, tendo em mente essas reflexões, podemos ampliar nossa percepção e inferir que as crianças de *Lothlorien*, as que ali moravam, as que frequentava constantemente (filhos dos funcionários e colaboradores) e as que visitavam, experimentavam o contato com linguagens diferentes de arte (teatro, dança, artes plásticas), com práticas de integração e cura de grupo (danças circulares, grupo de gestantes, meditação, *yoga*), caminhavam por espaços que eram também a extensão da casa e do quintal: biblioteca, cozinha comunitária, horta, pomar, trilhas; conviviam com pessoas de várias partes do Brasil e do mundo que vinham para *Lothlorien* para cursos e vivências.

Então, deslocando um pouco nosso olhar do papel político-social de *Lothlorien* no processo que levou à criação da *Escola Comunitária Brilho do Cristal*, internamente, nas relações mais próximas, essa postura frente a educação, a formação do indivíduo teve um impacto fundamental na

vida de seus moradores; arriscamos dizer que foi uma das mais significativas dessas experiências comunitárias para seus fundadores:

Uma coisa que saltou aqui, que eu penso muito: Deus eu agradeço ter tido a oportunidade de criar meus filhos aqui. De ter dado pra eles essa infância e adolescência. Eles saíram daqui já no final da adolescência né!! Então isso é uma coisa que eu agradeço sempre e graças a Deus meus filhos não me decepcionam (risos)... Eles cresceram soltos, brincando na natureza, tomando banho de rio, fazendo traquinagem, mas traquinagem basicamente saudável, às vezes a mãe ficava preocupada, de repente os meninos subiram essa montanha e subiram demais e depois... Mas só coisa assim, então essa foi uma das coisas, é o que me saltou assim logo... (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Essa sensação de missão cumprida, de que o projeto comunitário, para além de seu papel político-cultural, se deu realmente a partir da experiência e não de uma proposta ideológica no sentido proselitista ou panfletário, se estende obviamente ao tangível, ao universo particular desses atores sociais, como temos constatado.

Por outro lado, todo este movimento acerca do espaço da infância, que acaba por atingir outras dimensões do social, nos remete a proposição não apenas da utopia, que instiga e faz agir, mas para os elementos da contracultura que perpassam esse movimento: o sentido comunitário, a relação com o tempo, o exercício da autonomia e até mesmo um caráter autogestionário; um embate com o poder público, não no sentido partidário-ideológico, mas de negociar e propor alternativas, alternativa também nas formas e estratégias em educar. Do mesmo modo nos toca que nesse outro modo de intervir, de atuar, que é intrínseco ao universo contracultural ou mesmo alternativo, o estilo de vida se faz político, também.

É disso que estamos tratando: de fazer do seu modo de vida, do seu exercício de viver, uma alternativa possível e ao fazê-lo, ainda que não de forma deliberada, quase que instintivamente, esse exercício que a princípio limita-se ao universo particular, pois visto de maneira geral restrito, à dimensão comportamental, faz-se político, porque incide sobre o cotidiano, porque provoca questionamentos, inquietações, porque desencadeia ações coletivas nas fissuras do social.

Viver de uma outra maneira era o que também os moradores de *Nova Gokula* intentavam; fazer do seu modo de vida, comunitário, uma estratégia para conhecer, servir e desenvolver amor por Deus, Śrī Krishna. Mas uma vida pautada no desenvolvimento espiritual pode guardar em si implicações em que a espiritualidade é apenas uma das dimensões ou, no caso de *Nova Gokula*, o motor que gera energia para outras ações. Assim, que em *Nova Gokula*, seus moradores como em *Lothlorien* estavam vivenciando os desafios sociais que se colocavam à medida que a vida comunitária ia tomando seu curso.

Em vários aspectos, o investimento humano, financeiro, empreendedor em torno da elaboração de um projeto de educação, tanto em sua concepção quanto em sua constituição física, aproximam a experiência de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e *Nova Gokula*, considerando, entretanto, suas especificidades. O que primeiro nos chama atenção é que essa demanda se dá a partir do cotidiano, acomodado intrinsecamente no interior do desenvolvimento da própria comunidade.

Assim sendo, temos em conta que o crescimento do Movimento Hare Krishna no Brasil na segunda década dos anos 1970 é um dado que nos interessa, no sentido de que este crescimento incide na fundação e no crescimento de *Nova Gokula*. Primeiro, porque foi do trabalho de devotos de todo o Brasil na distribuição de livros (*sankīrtana*), que a compra e a manutenção de *Nova Gokula* se deu durante um considerável período; segundo porque *Nova Gokula* se tornou muito atrativa, o local ideal para se praticar *bhakti-yoga*, o lugar que muitos devotos desejavam residir.

De certa forma, essa situação reflete um pouco a dinâmica do Movimento Hare Krishna no Brasil no período, como nos indica Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa):

Nós tínhamos uma diretoria e tinha devotos mais velhos. Porque Nova Gokula, era considerada um projeto nacional, não era só ali, todos os templos do Brasil se preocuparam em ajudar a comprar, vendendo os livros primeiro de tudo e depois a administração nacional do Brasil que estava na mão do Mahāvira e depois na mão do Paramadvaita e de Hridayananda Maharaja que era o responsável pelo Brasil, porque tem uma estrutura administrativa no movimento, que existe um órgão hierárquico supremo que é na Índia e tem um representante do Brasil que era o Hridayananda, então eles que determinavam as diretrizes (VALERA, jun. 2018).

Lucio Valera, que acompanhou do desenvolvimento do Movimento Hare Krishna no Brasil participando ativamente, nos dá conta, indiretamente, de que passados os anos iniciais da chegada do Movimento nessas paragens, houve uma estruturação deste, capaz de congregar e articular devotos em todo o Brasil, o que indica que ocorreu, simultaneamente, um crescimento considerável dos adeptos ao Movimento e que foi da atuação conjunta dos devotos, que *Nova Gokula* e os projetos lá empreendidos foram possíveis.

Nesse sentido, talvez seja pertinente acentuar que o apoio à comunidade estava circunscrito ao Movimento Hare Krishna, à ISKCON, não apresentando interferência de outras entidades (civis ou políticas) ou mesmo do Estado, apesar de sua clara estrutura institucional.

O paulatino desenvolvimento do Movimento no Brasil e de *Nova Gokula*, uma certa estabilidade, tanto institucional, quanto na permanência de seus membros incorreu em um desdobramento no status social dos seus membros: muitos, inicialmente solteiros(as), levando uma vida de monges celibatários(as), constituíram famílias, tiveram filhos. Essa mudança, a princípio

previsível, atuou decisivamente na feição da comunidade, colaborando para mudanças significativas em seu desenvolvimento, no qual a necessidade de uma escola tornou-se patente.

Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) identifica essa transição como uma das fases do desenvolvimento de *Nova Gokula*. Esse momento de inflexão se dá por volta de 1985. Em certa medida, esse momento nos diz sobre um certo ideal acerca de *Nova Gokula* quando de sua fundação, que não estava prescrito, mas que circundava subjacente no imaginário e no cotidiano dos devotos: um ideal monástico, uma comunidade monástica.

Era um movimento que estava começando e estimulou muito o *āśrama*, a estabilidade do *āśrama*, entendeu?! Todo o mundo, os líderes queriam que predominasse *brahmacārī*, por exemplo, porque o *brahmacārī* não tem compromisso com o social, com família e era uma mão de obra disponível, gratuita, que fazia a coisa gerir, então tinha muito *brahmacārī*, no meu tempo tinha quase 100 *brahmacārīs*, que viviam vestidos de cor açafrão, que era o símbolo da renúncia... A fazenda, o ideal monástico foi se perdendo entendeu?! Que era maravilhoso enquanto uma instituição fechada, mas... as leituras dos livros de Prabhupāda, a gente percebeu que Prabhupāda não queria uma instituição tão fechada, ele queria atingir o grande público e pra atingir o grande público é *varnāśrama*... (COSTA, jun. 2019).

Os *brahmacārīs* e as *brahmacārīnis* compunham o corpo de trabalho para a manutenção da comunidade em sua primeira fase; despendiam dedicação exclusiva ao *sankīrtana*⁵⁵ e a todas as atividades internas da comunidade e eram mantidos pela mesma; enfim, uma vida monástica que podia ser relevante do ponto de vista do desenvolvimento espiritual dos seus adeptos, mas que poderia ser pouco atrativa para o público geral interessando em vida espiritual, visto o grau de desprendimento que exigia e que, de fato, como já tivemos a oportunidade de discutir, não era intenção nem de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda nem do Movimento Hare Krishna no Brasil, isolar-se entre seus iguais.

Na verdade, é possível perceber que apenas na primeira fase de *Nova Gokula*, os estudantes, monges/monjas celibatários(as) eram predominantes, no transcorrer do tempo, e essas categorias conviveram, com uma tendência maior à constituição familiar (*grhasthas*).

Nesse cruzamento entre o crescimento do Movimento, a visibilidade de *Nova Gokula* e o paulatino crescimento na constituição de famílias *vaiṣṇavas* no interior da comunidade, foi gestada a mudança da feição da comunidade: antes predominantemente monástica, para uma comunidade

⁵⁵ Ao longo deste trabalho, *sankīrtana* aparece diversas vezes como sinônimo de distribuição de livros. Esses livros para o Movimento Hare Krishna que tem como objetivo propagar as histórias e ensinamentos acerca da verdade absoluta, Sri Krishna, mas *sankīrtana* em sua acepção original diz respeito ao canto dos nomes do senhor (Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare). O canto pode se dá individualmente ou em grupo. Para esta era, o canto em grupo *sankīrtana yajna* foi indicado por Chaitanya Mahaprabhu, líder do Movimento de *sankīrtana*, como o sacrifício da era.

formada majoritariamente por famílias *vaiṣṇavas*, de caráter mais congregacional. Este fato incidu sobre a necessidade de oferecer às crianças de *Nova Gokula* um espaço de formação que tivesse como base o desenvolvimento espiritual, o *Gurukula*.

A explicação sucinta é que *Gurukula* significa Casa do Guru. No sistema tradicional *varṇāśrama*, que é a organização social que os Vedas propõem para a sociedade humana, o indivíduo deve ser treinado espiritualmente desde a idade mais tenra... Isso seria 5 anos de idade. Então, aos 5 anos o garoto ou a garota vão para um *āśrama* do guru e ali residem em forma, como internato; residem até 20, 25 anos e tem toda a educação necessária, esse é o sistema original. Nós adotamos aqui o mesmo sistema... (RIBEIRO, mar. 2019).

Ivan Augusto Lisboa Ribeiro (Dhanvantari Swami), um dos líderes espirituais do Movimento Hare Krishna no Brasil e responsável pela escola *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* em *Nova Gokula* entre 1983 e 1999, conheceu por dentro as dificuldades e os ganhos para a comunidade, para os alunos e para o próprio Movimento Hare Krishna no Brasil desse trabalho, imbuído da responsabilidade e do anseio em realizar algo que fosse significativo espiritual e socialmente para os atendidos.

Quando recorre ao sistema *varṇāśrama*⁵⁶ com base nas escrituras sagradas da Índia para nos explicar do que se trata o *Gurukula*, Ribeiro nos permite localizar a origem e base dessa proposta de educação. Entretanto, a percepção acerca do *varṇāśrama*, neste caso, difere do que, por disputa de poder e interesse político-econômico, cristalizou-se no sistema de castas na Índia.

A interpretação das escrituras pelos comentadores da *Gauḍīya Matha*, escola filosófica a qual está atrelado o Movimento Hare Krishna, apresenta o *varṇāśrama* como um sistema que traz intrinsecamente um sentido de complementariedade e não necessariamente de hierarquização; que não deve ser pautado na hereditariedade, mas na vocação, por isso, deveria ser, na percepção de

56 O sistema chamado *varṇāśrama-dharma*, citado por Robson Luis e Ivan Ribeiro, é um modelo social tido como ideal, descrito pela literatura sagrada indiana, segundo o qual a sociedade materialmente condicionada, ou seja, identificada demasiadamente com o corpo e visando à satisfação deste deveria seguir para se obter equilíbrio social e espiritual. Esse sistema de organização social fornece a base para as categorias que compõem o corpo social, a saber: *varṇās*: *brāhmaṇas* (pensadores e professores); *kṣatriyas* (governantes e protetores); *vaiśyas* (produtores e comerciantes) e *śūdras* (trabalhadores e assistentes em geral), bem como os estágios da vida, *āśramas*, que um indivíduo pode ou deve seguir: *brahmacārī* (estudante); *gṛhastha* (chefe de família/vida familiar); *vānaprastha* (vida retirada) e *sannyāsī* (vida renunciada). Esse sistema que, guardando especificidades de conjunturas históricas, territorialidades e temporariedades, esteve presente em outras sociedades, designadas como ordens e estamentos sociais e na Índia, sofreu deturpação em sua base filosófica e sagrada, convertendo-se no sistema de castas. Sobre o assunto, ver: DĀSA, Rāma Putra. *As Três Forças do Universo – As Classes Sociais Védicas e as Influências da Natureza Material*. São Paulo: Sankīrtana Books, 2013 e DĀSĪ, Gitāmṛta (trad.). *Śrīla Prabhupāda on Varṇāśrama*. In: *Vedic Sociology*. Volume One. Mayapur: Bhaktivedānta Institute of Vedic Studies, 1997, pp. 41-43.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda (o idealizador do *Gurukula* nos moldes da ISKCON), trabalhado pedagogicamente para o desenvolvimento dos indivíduos desde a infância.

A educação integral inerente à concepção do *Gurukula*, com uma base espiritual filosoficamente estruturada, podia funcionar como uma das ferramentas para a realização do sistema de *varṇāśrama-dharma*, pois este, idealmente, podia favorecer a possibilidade de identificar as propensões dos alunos, suas habilidades e tendências vocacionais e, a partir disso, investir nas mesmas para o desenvolvimento do aluno.

Refletindo acerca do social, investir no desenvolvimento desse sistema, inclusive através da educação nos *Gurukulas*, implicaria, médio e longo prazo, a perspectiva de uma sociedade mais equilibrada, pautada na complementariedade e no reconhecimento do papel desempenhado por cada indivíduo, na perspectiva de seus idealizadores.

Por outro lado, tendo em vista que uma das metas dos devotos em sua prática espiritual é alcançar o modo da bondade (*sattva-guṇa*), no qual a experiência espiritual pode se dar de forma mais plena, o *Gurukula* poderia funcionar como um recurso adicional no processo de *bhakti-yoga*, dando às crianças uma prática espiritual diária com base nas escrituras, com conhecimento e rotina (*sādhana*), colaborando assim, para o desenvolvimento desse estado, a bondade. Obviamente, estamos pensando em termos ideais para tentarmos compreender os princípios que tangenciavam e encorajavam o projeto educacional do *Gurukula*.

Estruturalmente, o *Gurukula* comportaria duas fases: a primeira, que vai dos 5 aos 12 anos, com uma formação mais geral, apresentando os conteúdos acadêmicos concernentes a cada série, perpassados pela formação espiritual e de sua relação com as diversas dimensões do social e, subsequentemente, o encaminhamento na formação desses alunos de acordo com suas respectivas qualidades, propensões, vocação, voltando-se também para o desenvolvimento profissional, com base no *varṇāśrama*.

O que podemos perceber é que esta proposta tem um histórico, uma trajetória que atravessou o tempo fazendo parte do universo cultural da Índia e que chegou ao Brasil através do Movimento Hare Krishna, estando, portanto, inteiramente vinculado à leitura, à percepção e aos objetivos de seu líder espiritual, A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda.

Então, não se tratava apenas do *Gurukula* como o tradicional sistema de educação da Índia, mas da releitura do *Gurukula* pelo viés vaiṣṇava e, principalmente, “Hare Krishna”, um artifício de Prabhupāda, que contava com a aceitação de seus discípulos envolvidos no projeto, como demonstra Satsvarupa Dāsa Goswami no prefácio do livro *Śrīla Prabhupāda e o Guru-Kula* (1996):

Śrīla Prabhupāda fez muito mais do que simplesmente nos oferecer o sistema de guru-kula no sentido tradicional da palavra. Antes, ele atualizou e aplicou a conclusão védica para nossa era. As instruções de Śrīla Prabhupāda sobre os guru-kulas são mais valiosas que as declarações dos sastras... O que Śrīla Prabhupāda instruiu que estabeleçêssemos não é meramente o guru-kula no tradicional significado hindu da palavra. O sistema guru-kula, vislumbrado por Śrīla Prabhupāda, é distinto do modo mundano de educação e até de muitos pretensos guru-kulas ainda existentes hoje na Índia. A intenção da educação do guru-kula, como ensinada por Śrīla Prabhupāda, é libertar o estudante do ciclo de nascimentos e mortes fazendo-o um devoto de Krishna... Ele disse que a essência da educação consciente de Krishna podia ser resumida no verso da Bhagavad-gītā... (BG 18.65). Este verso ensina quatro coisas: “pensa sempre em Krishna, converte-te em Seu devoto, adora-O e oferece-Lhe tuas homenagens”. Esta é a essência da maneira como Śrīla Prabhupāda instruiu sobre o treinamento do guru-kula (GOSWAMI, 1996, p. XI).

O traço espiritual se apresenta fortemente acentuado na apresentação de Satsvarupa, inclusive ao contrapor o sistema *Gurukula* tradicional na Índia a proposta apresentada por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda. Nesta, a formação espiritual, o conhecimento acerca do Supremo e do eu se coloca como a meta proeminente do sistema de educação; não se tratava apenas de copiar o que era recorrente na Índia e que poderia ser vendido para o Ocidente, mas de reinventar e/ou retomar um suposto sentido original do *Gurukula*, como o próprio Prabhupāda declarou:

Se estes líderes simplesmente se tornarem um pouco convencidos sobre qual o real propósito da vida humana, haverá tremenda potência para melhorar o mundo... a necessidade de ensinar a consciência de Kṛṣṇa em todas as escolas e universidades. Este é um pensamento revolucionário. Nós temos visto o resultado prático de tanta educação ateuista em tecnologia e ciência. Eles estão somente produzindo hippies – um após outro. Qual é a utilidade de seus arranhas céus, se seus filhos não os manterão? O antigo sistema guru-kula deve ser revivido. É o sistema perfeito, destinado a produzir homens, líderes sóbrios e responsáveis, que conheçam o real bem-estar dos cidadãos (GOSWAMI, 1996, p. 8)⁵⁷.

Nas considerações mencionadas, podemos perceber a preocupação de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda em apresentar para a sociedade ocidental e mesmo para o Oriente, a Índia em especial, o sistema *Gurukula* de educação como viável para aquele momento histórico, como perfeito em seu formato enquanto proposta.

Todavia, fica explícito, que enquanto projeto da ISKCON, os *Gurukulas* não podiam ficar cerceados ao modelo nem ao formato, mas que fossem transpassados em sua completude pelo aspecto espiritual; em oferecer uma educação que sobrepujasse os aspectos puramente da funcionalidade do conhecimento acadêmico, da sobrevivência social. Então, o aspecto “revolucionário” iria além do modelo e do sistema de educação: apresentaria uma proposta em que tornasse significativa a própria produção do conhecimento em todas as suas dimensões.

57 Excerto da carta de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda a Śrīla Satsvarupa Dāsa Goswami, datada em 21 de novembro de 1971.

Há, portanto, um caráter evangelizador marcadamente messiânico que animava o projeto dos *Gurukulas* dentro da ISKCON. Não podemos perder de vista que estamos tratando de uma experiência comunitária que ocorreu no seio de uma instituição religiosa e que suas intervenções e interações com a sociedade como um todo, tinha um objetivo primordial, qual seja, apresentar o conhecimento acerca da Verdade Absoluta, o Senhor Krishna, para o mundo e a educação certamente era considerada uma intervenção privilegiada nesse sentido.

Bhaktivedānta Swami Prabhupāda fundador do Movimento Hare Krishna, responde à necessidade dos *Gurukulas*, tendo em vista o que considera uma “educação ideal”:

[...] A civilização moderna tem avançado consideravelmente no campo da educação de massa, mas o resultado é que as pessoas estão mais infelizes que nunca, porque estão dando ênfase ao avanço material e omitindo a parte mais importante da vida – o aspecto espiritual... o avanço educacional em um povo ateu é comparado aos adornos em um corpo morto... Deste modo, o objetivo da real educação deve ser a auto-realização, realização dos valores espirituais na alma. Qualquer educação que não leve a tal realização deve ser considerada *avidyā*, ou ignorância. (PRABHUPĀDA, 1984, pp. 45-47).

Não nos parece desnecessário observar que as considerações de Bhaktivedānta nesse comentário ao Nono Verso do tratado filosófico *Śrī Īsopaniṣad* sobre educação, parte do reconhecimento da infelicidade quase como um padrão no resultado da educação oferecida pela civilização moderna. Está subjacente nessa observação que, apesar do suposto progresso da civilização e do avanço do conhecimento produzido, essa condição não tem tornado as pessoas mais felizes nem a sociedade mais equânime.

Obviamente, esses elementos compõem a retórica e o corpo de argumentação utilizados por Bhaktivedānta com base em sua observação, não em algum estudo que lhe desse suporte, mas não é demais lembrarmos de que este aspecto permeou as inquietações da contracultura enquanto um movimento social e que mesmo sem nenhum teor religioso, como no caso do Movimento Hare Krishna, estava vigorosamente presente, principalmente ao ataque frontal à tecnocracia:

Alguns dos mais preeminentes mentores da contracultura jovem têm, de forma vária, contestado a validade da cosmovisão científica convencional, e assim solapado os alicerces da tecnocracia (ROSZAK, 1972, p. 209).

Isso porque,

Na tecnocracia, tudo deixou de ser pequeno, simples ou fácil de entender para o homem não técnico. Pelo contrário, a escalada e a complexidade de todas as atividades humanas – no campo político, econômico e cultural – transcende a competência do cidadão amadorista e exige a inexoravelmente a atenção de peritos possuidores de treinamento especial... Na tecnocracia tudo aspira se tornar puramente técnico, objeto de atenção profissional. Por

consequente, a tecnocracia é o regime dos especialistas – ou daqueles que podem empregar os especialistas (Idem, p. 20).

Então, o incomodo que levou à inquietação e à contestação estava perpassada pela crítica a educação de então e ao que esta acarretava...

Assim, o que chamamos de “educação”, “vida do espírito”, “busca da verdade”, não passa de um bitolamento de nossos jovens às necessidades das várias burocracias barrocas – a empresarial, a governamental, a militar, a educacional (Idem, ibidem, p. 28)

Essas reflexões de Theodor Roszak (1972) nos dão em certa medida o termômetro daquela conjuntura histórica na qual a insatisfação com o sistema educacional estava posta em diversos setores da sociedade; mesmo eximindo uma preocupação mais existencial e espiritual, como na proposta do *Gurukula*, na qual a educação era compreendida como um agente de transformação integral do indivíduo e portanto, da sociedade, ainda assim, mesmo em uma visão restrita à dinâmica das relações profissionais, havia uma clara insatisfação.

A insatisfação fez dos estudantes, majoritariamente, os deflagradores dos movimentos contestatórios dos anos 1960, sobretudo, de 1968, cobrindo a multifacetada face da contracultura, em seu perfil político libertário na França, em Praga, mas também profundamente politizado no México e mesmo no Brasil — guardando suas devidas especificidades, como em sua face híbrida nos Estados Unidos da América: das manifestações da Universidade de Berkeley às passeatas pacifistas, de Woodstock ao Zen Budismo, de Ravi Shankar ao Movimento Hare Krishna⁵⁸.

Nesse sentido, o *Gurukula* era mais uma resposta que o Movimento Hare Krishna tentava dar à sociedade de então: um caminho, uma alternativa, uma alternativa, inclusive, às alternativas do movimento contracultural. Esse impulso para o futuro, pautado em um presente constituído de atitudes concretas, intervindo diretamente no cotidiano está, em nossa compreensão, impregnado de sentidos utópicos...

A imaginação utópica não é delirante, nem fantástica. Ela parte, sim, de fatores subjetivos produzidos, num primeiro momento, apenas no âmbito do indivíduo. Mas, a seguir, ela se nutre de fatores objetivos produzidos pela tendência social da época, guia-se pelas possibilidades objetivas e reais do instante, que funcionam como elementos mediadores no processo de passagem para o diferente existir amanhã... seu lastro é o da realidade da própria

58 A bibliografia sobre esse tema é vasta, mas a título de indicação, ver: GROPPPO, Luís Antonio. *Uma Onda Mundial de Revoltas – Movimentos Estudantis de 1968*. São Paulo: UNIMEP, 2005; GARCIA, Marco Aurélio; VIEIRA, Maria Alice (Org.). *Rebeldes e Contestadores, 1968 – Brasil, França e Alemanha*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008 e MHEREB, Maria Tereza; CORRÊA, Erick (Orgs.). *68 – Como Incendiar Um País*. São Paulo: Ed. Veneta, 2018.

antecipação visada, a única realidade plausível que existe. E que se torna responsável pelo fato de essa imaginação não ser simples sonho abstratamente utópico e sim, uma imaginação utópica concreta (TEIXEIRA, 1981, p. 9-10).

É por esse viés que passamos reflexivamente pelo projeto da *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* em *Nova Gokula*: concebida pelo impulso utópico de transformar, de servir, como alternativa possível. Partindo de uma proposta pré-existente, mas que em seu se fazer, adapta-se a realidade na qual estava inserida; reelabora elementos, desenvolve estratégia para ser e se manter. Por isso, cientes das demandas sociais e espirituais que desencadearam o projeto do *Gurukula*, retomamos a narrativa de Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) que, após explicar o significado de *Gurukula*, parte para a experiência em *Nova Gokula*.

Nós adotamos aqui o mesmo sistema de internato: aos 5 anos os meninos e meninas chegavam e tinham seus alojamentos separados e professores capacitados para acompanhá-los no dia a dia, 24h por dia. Então, eles dormiam e acordavam, participavam de todos os programas espirituais e depois eles iam para escola pra parte acadêmica mesmo, era uma escola reconhecida pelo MEC e na parte da tarde eles faziam as tarefas escolares e então, eles faziam as atividades extras que eram o estudo das escrituras, da arte *vaiṣṇava*: cantar, tocar instrumentos, poesia, teatro, tudo isso eles aprendiam na parte da tarde todos os dias... (RIBEIRO, mar. 2019).

Ribeiro nos coloca diante do cotidiano escolar das crianças e adolescentes do *Gurukula*, enfatizando seu caráter legal: era reconhecida pelo Ministério da Educação e Cultura – MEC, portanto cumpria com os conteúdos obrigatórios e com o calendário letivo previsto nas normativas deste órgão estatal. Em seguida, nos descreve as atividades pertinentes à formação espiritual *vaiṣṇava*, compreendendo tanto o estudo sistemático das escrituras quanto os elementos da cultura *vaiṣṇava* que, em si, compõem o processo de *bhakti-yoga* e as atividades de adoração e devoção.

Podemos, pois, identificar através da narrativa de Ribeiro, que as prerrogativas dispostas por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda como cerne do projeto de educação para ISKCON, os *Gurukulas*, estavam plenamente contempladas, apontando para a preocupação em oferecer uma formação bramínica aos *gurukulis* de todas as idades, como nos revela Emanuel Bilardinelle (Parama Karuṇa), 32 anos, aluno do *Gurukula* dos 4 aos 10 anos de idade ao narrar os interlúdios de seu cotidiano.

A gente ia dormir 5 e meia, mais ou menos, ainda estava o sol rachando e ... difícil, essas partes, eram complicadas pra gente né?! Por que criança nesta idade, ela quer huuu, mas ... ai a gente acordava as três, três horas pra todo mundo conseguir tomar banho, essas coisas e era bem rápido porque era muito fria a aguinha... Mesmo no inverno, mas nessa época assim, o que eu lembro assim, era que era divertido sabe?! Eu me divertia! Era tipo uma brincadeira pra mim, talvez eu não faria a mesma coisa com meu filho agora, mas naquele tempo era algo normal... Então a gente acordava, ficava todo o programa, tipo, a gente cantava as 16 voltas também, de japa, Hare Krishna, Hare Krishna né?! 16 voltas, igual os adultos também, a gente assistia aula igual aos adultos e terminava o Govinda, fazíamos o Guru-puja e depois subíamos umas oito e meia, eu acho, tomava jejum e as nove começava as aulas... as aulas

acadêmicas mesmo; tinha matemática, português, tinha inglês, tinha biologia, todas as matérias e a tarde, quando acabava, eu não me lembro muito bem agora, eu não sei se era uma e meia ou, eu não lembro, a gente almoçava e a tarde a gente tinha a parte de, espiritual. Na parte cristã seria catequese... E o nosso era tipo, estudava os mantras do *Bhagavad-gītā*, *Brahma-saṁhitā*, outro *Purāṇa* a mais, o *Puruṣa-sūkta* e os livros da filosofia Hare Krishna e bom, isso era assim... (BILARDINELLI, 2019).

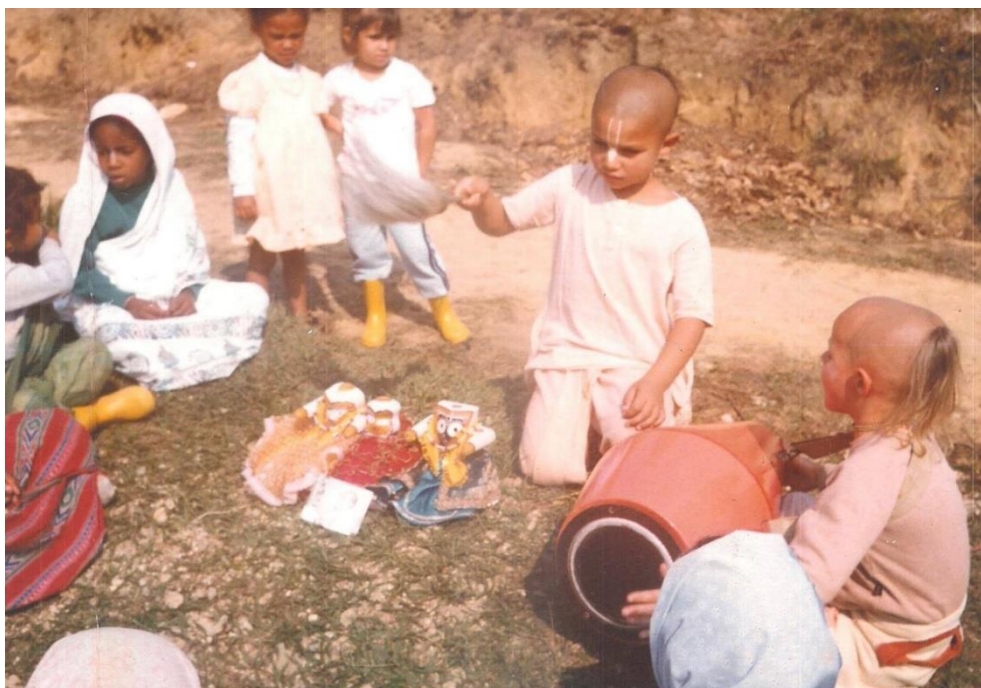
Novamente, aqui aparece o cotidiano espiritual que era compartilhado pelos alunos(as) do *Gurukula*. O dia na comunidade começa às 4h15 com uma adoração no *samādhi*⁵⁹ de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda; às 4h30 no templo, inicia-se o *Maṅgala-ārati*⁶⁰. Depois, os devotos iniciam a meditação individual da *japa-mala*, um rosário de 108 contas, no qual se recita o *mahā-mantra* Hare Krishna, num total de 16 voltas, seguido da leitura de uma das principais escrituras *vaiṣṇavas*, o *Śrīmad-Bhāgavatam*; às 7h30, realiza-se outro ritual, chamado de *Govinda*, seguido do *Guru-puja*, um ritual em respeito e adoração ao fundador do Movimento, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda. Esse cotidiano austero ao primeiro olhar é amenizado pelo caráter infantil e de aventura nas reminiscências Emanuel Bilardinelle, mas vai de encontro com a preocupação de desenvolver qualidades bramínicas e do modo da bondade – *sattva-guṇa* nos alunos através de uma formação integral norteada pelos pressupostos religiosos da filosofia *vaiṣṇava*.

Mas o que nos parece relevante não perdermos de vista é a condução desse aprendizado. Embora Bilardinelle atribua um significado lúdico e prazeroso à vivência desse cotidiano, fica entreaberta a possibilidade de pensarmos que o desejo de formar devotos, *vaiṣṇavas* incidiu, muitas vezes, sobre uma demasiada rigidez na forma, em um olhar que não considerou, de maneira geral, as particularidades da infância e de suas etapas cognitivas no processo de aprendizagem. Essa é uma questão que, vista de fora, retrospectiva e reflexivamente, é problemática, mas contrariamente, não se apresenta na narrativa de Bilardinelle como a mais significativa.

É perceptível que o cotidiano escolar das crianças estava saturado de práticas espirituais, tanto as contempladas nos programas voltados a toda a comunidade quanto aquelas que abordavam um processo de aprendizagem mais específico, que incluía o lúdico e o artístico, como a música (canto e aulas de instrumentos típicos), o teatro e a dança. Deve-se considerar, ainda, que grande parte desses aspectos culturais havia sido transplantada da Índia para o Brasil, provavelmente incorporando novos elementos e sendo ressignificados.

⁵⁹ Espaço dedicado a adoração e homenagem a Bhaktivedānta Swami Prabhupāda. Ritualisticamente, os devotos prestam reverências e cantos primeiro ao mestre espiritual e, em seguida a Krishna.

⁶⁰ Primeira adoração à Krishna do dia. O *Maṅgala-ārati* acontece no templo, o altar é aberto, canta-se e é oferecido diversos itens à Krishna.



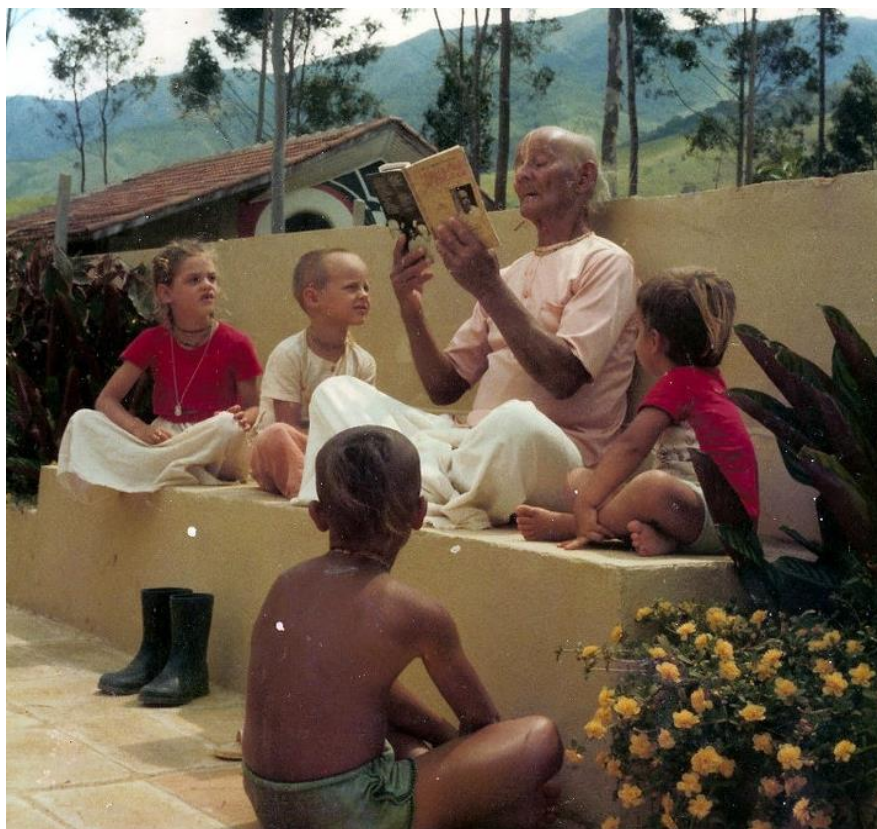
Acervo Lucio Valera – Álbum *Nova Gokula* 1 – Memória Histórica da ISKCON (1978–1985).

In: <https://www.facebook.com/photo?fbid=10204002189708681&set=a.1198602758832>

Nesta imagem de 1983, os alunos do *Gurukula* realizam uma adoração (*ārati*) às formas transcendentais de Krishna (Jagannātha, Baladeva e Subhadrā) no espaço aberto da fazenda, dispostos e vestidos espontaneamente, entre conversas fruitivas, música, atenção e sacralidade em pequenas ações. Não podemos identificar se há nessa atividade, nesse momento em específico, a supervisão de um adulto, um professor ou uma professora, mas é certo que, nessa atividade, já há a apreensão de um aprendizado acerca da cultura *vaiṣṇava* prescrita no *Gurukula*.

A imagem descontraída no aprender, no entanto, contrasta, sobremaneira, com a rotina austera descrita por Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) e mesmo Emanuel Bilardinelle (Parama Karuṇa) anteriormente, mas nos possibilita justamente compreender a leveza que Bilardinelle atribui a ela: talvez essa vivência fosse mais dinâmica do que podemos inferir, sendo transpassada por uma pluralidade de saberes, de encontros, de afetos e do brincar.

Esse processo de aprendizagem extrapolava o espaço do templo e das salas de aula, tornando a comunidade em si, o espaço integrado de convívio, de formação, no qual os encontros, as brincadeiras e coisas de criança encarnavam aspectos do sagrado no cotidiano, como neste encontro inusitado e cheio de significados de alguns *gurukulis* com Puraṇa Dāsa, conhecido na comunidade por vovô Puraṇa, nos arredores do templo em 1984.



Acervo Lucio Valera – Álbum *Nova Gokula* 1 – Memória Histórica da ISKCON (1978–1985).
In: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1198602758832&type=3>

É possível perceber traços de espontaneidade no encontro entre Puraṇa Dāsa e a atenção das crianças captadas nesta imagem: a disposição das crianças, as vestimentas informais, a ausência de materiais de estudos, a presença de crianças aparentemente de idades diferentes e o fato de Puraṇa Dāsa não ser (até onde pudemos ter acesso à informação) professor ou mestre de *āśrama* do *Gurukula*. Isso reforça, em nossa compreensão, o papel da comunidade, de seus moradores e das atividades cotidianas na participação direta e indireta na formação dessas crianças e adolescentes.

Compreendemos que naquele ambiente, no qual a prática espiritual (*bhakti-yoga*) percorria todas as dimensões do social, o aprender era um movimento constante e assumia formas e linguagens diversas. No caso que aqui estamos analisando é sintomático, pois agrega elementos lúdicos – a contação de histórias, como também traços específicos da cultura *vaiṣṇava*, sobretudo em dois aspectos: ensinar através do exemplo, reconhecendo todo devoto praticante e fixo na prática como um professor/mestre (*prabhu*) e aprender através da escuta, o primeiro dos nove processos de *bhakti-yoga*, *śravaṇam*⁶¹.

61 Sobre o tema, ver: PRABHUPĀDA, A. C. Bhaktivedānta Swami. *O Néctar da Devoção – A Ciência Completa da Bhakti-yoga*. São Paulo: BBT, 2012.

Dessa lembrança compartilhada por meio das redes sociais, podemos sondar sentimentos e significados que essa experiência legou para aquelas, então, crianças, *gurukulis*:

Vô Puraṇa Ki Jay. Ele gostava de fazer isso: contar histórias de Kṛṣṇa para as crianças do *Gurukula*. Good times!!!⁶².

E,

Saudades de assistir as aulas do *Śrīmad-Bhāgavatam* e ouvir os gritinhos que o vô Puraṇa dava de vez em quando durante as aulas, sem falar nos festivais que, antes da prasādam, eram lidas as poesias dele... quantas saudades!⁶³.

Nos comentários suscitados mediante o contato com a publicação da imagem e da recordação sobressaem sentimentos de gratidão, carinho e saudades, bem como de referências do aprendido. Obviamente, estamos lidando com aspectos subjetivos dessa experiência: afetos, o sentido de pertença, mas não podemos perder de vista os intercursos dessas subjetividades no social, como se compunha e se dava.

Queremos, pois, chamar atenção para o sentido comunitário dessa experiência: como o trânsito, a presença dos alunos nos diversos espaços da comunidade, a interação com moradores, assumia um papel relevante nesse processo de integração, de pertencer àquele projeto de aprendizado e conceber na vivência, outra forma de ser em sociedade, pautada não somente em uma forma, organização que diferia em alguns aspectos com a sociedade como um todo, mas em valores, em inverter certos valores e princípios.

No programa de férias de 1993, encontramos alguns rastros acerca do conteúdo, bem como de atividades que eram desenvolvidas com os alunos...

62 In: <https://www.facebook.com/photo?fbid=1499113551414&set=a.1198602758832>

63 Idem.

Programa de férias - Sati sadana

Dia 17 - Manhã: Aula de culinária Tarde: Leitura e aula livre
" 18 - Festa de domingo
" 19 - Manhã: Brincadeiras Vaisnavas. Tarde: Histórias
" 20 - Aula de jardinagem
" 21 - Arte-pintura em gesso, Tarde: Histórias
" 22 - Caminhadas e pic-nic
" 23 - Manhã: Serviço às Deidades Tarde: Costura
" 24 - Manhã: Arte-bordado Tarde: Brincadeiras Vaisnavas
" 25 - Festa de domingo
" 26 - Manhã Culinária Tarde: Recordando Mantras
" 27 - Passeio no Parque ou caminhada
" 28 - Passeio de trem a Campos do Jordão
" 29 - Manhã: Arte Tarde: Leitura e aula livre
" 30 - Manhã: Passeio Tarde: Histórias

Sujeito a mudanças, devido ao clima ou outros imprevistos.

Estamos percorrendo sobre uma experiência iniciada nos anos 1980, em uma realidade rural e mantida por recursos próprios, considerando assim, seus limites, e a predisposição em ampliar e enriquecer sua prática pedagógica com atividades que, além do potencial para o desenvolvimento motor e cognitivo dos alunos, abria brechas para evidenciar e tornarem significativos certos valores.

Embora o *Sati Sadana* fosse uma proposta destinada às meninas em particular, a culinária é exemplar, nesse sentido, pois, na cultura *vaiṣṇava*, além da culinária contemplar largamente meninos/meninas, homens/mulheres em seu fazer, os processos inerentes à preparação das refeições, exige uma série de conhecimentos e conduta para sua realização: como adentrar e se portar na cozinha, os alimentos que podem ser utilizados, a maneira de se preparar os alimentos, o sacrifício, a etiqueta no ato de servir e de se alimentar.

A culinária *vaiṣṇava* é lactovegetariana, imiscuindo-se de alimentos e temperos que atuam como estimulantes e que excitam o sistema nervoso, corpo; da mesma forma não são utilizados alimentos que passaram por algum processo de putrefação (cogumelos, alguns tipos de queijo etc.). Durante toda a preparação dos alimentos, eles não devem ser degustados; conversa-se pouco na cozinha, pois cozinhar é um dos serviços mais importantes a Śrī Krishna, havendo, nessa tarefa, um cuidado e uma dedicação quase meditativos; após a realização do serviço, todas as preparações são oferecidas a Krishna.

Um *vaiṣṇava* não come nada sem antes oferecê-lo a Deus. Por esta razão, só se ingere alimentos que são aceitos por Ele. É bom lembrarmos que, para os *vaiṣṇavas*, Deus é uma pessoa, a pessoa suprema tem personalidade e, através de atividades como o ato de cozinhar, de oferecer e de se alimentar, a relação entre o devoto e Deus se estabelece e se intensifica.

Além desses pontos, há toda uma conduta de limpeza tanto do corpo quanto da mente para realizar esse trabalho. Mas o que está por trás desses pontos aparentemente formais? Em primeiro lugar, para os *vaiṣṇavas*, tudo que se vê, sente e tudo aquilo que se tem conhecimento é uma criação de Deus, e Deus está em tudo que é vivo; se Deus está em tudo, está também nos alimentos que ingerimos, então é preciso respeitar essas “entidades vivas” desde seu processo de produção, passando por seu preparo e, por último, oferecendo a Deus, o que completaria o princípio da não violência (*ahimsā*). Uma das consequências da prática de *ahimsā* no processo espiritual é desenvolver compaixão, a misericórdia.

Esses aspectos espirituais para os *vaiṣṇavas*, ensinados e apreendidos no *Gurukula*, mesmo em um intercuro lúdico, em um momento de férias, tem por outro lado um desdobramento social no interior da organização da comunidade, bem como na sua relação com o entorno e com a sociedade em geral, como uma alternativa de preservação ambiental, de alimentação e produção, pois privilegia a agricultura orgânica e familiar, com traços de trabalho marcadamente comunitários e a preservação e uso sustentável dos recursos naturais que compõem a propriedade e integram a região da Bacia do Rio Grande.

O *Plano Diretor da Fazenda Nova Gokula* elaborado, provavelmente, na segunda metade da década de 1990 em parceria com entidades da sociedade civil e com a Secretaria do Meio Ambiente nos permite adensar essa reflexão e confirmar em certa medida nossa proposição.

O objetivo principal do Plano Diretor é o de estabelecer critérios e normas para, através do manejo da Fazenda Nova Gokula, orientado pelo plano, alcançar-se um desenvolvimento sustentável para a comunidade que ali vive, transformando-a em um novo modelo de unidade de conservação. Baseado na coexistência harmônica entre a conservação dos recursos naturais (água, solo, flora e fauna) e a produção agrícola, o projeto visa a garantir a qualidade de vida daquela comunidade. Este Plano Diretor poderá ser devidamente adaptado às condições particulares, quando utilizado no planejamento de outras comunidades. Deve servir, portanto, de modelo para elaboração de outros (*Plano Diretor da Fazenda Nova Gokula*, p. 5).

A proposta do Plano Diretor indica por outro lado, que os membros de *Nova Gokula* e do Movimento Hare Krishna como um todo, passou por um processo de reflexão e de articulação. Animados por princípios e valores espirituais, não se restringiram a estes, buscaram parcerias e formação, além de articularem os princípios religiosos em uma prática social embasada em conhecimento da ciência e em diretrizes de órgãos reguladores.

A espiritualidade e a educação no *Gurukula* puderam incidir sobre o social, para além dos limites do fazer escolar. Um processo de fortalecimento da autonomia da comunidade em sua gestão

e objetivos e de desenvolvimento de estratégias que se aproximam bastante do que observamos na trajetória de *Lothlorien* anteriormente.

Assim os valores e os princípios que permeavam essa experiência pedagógica, ali quase imperceptível formalmente na culinária, similarmente, estavam na educação ambiental e na agricultura de subsistência, fosse em uma proposta mais lúdica como a jardinagem para as crianças ou como um componente curricular para as crianças maiores, da *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula*, ajudando-nos a pensar a respeito das inter-relações entre espiritualidade, educação e sociedade.

Em outra direção, o formato do *Gurukula* dispensava uma preocupação acentuada no comportamento dos *gurukulis*, na relação com o corpo, no padrão moral e, nesse particular, o controle dos sentidos e a disciplinarização do corpo caminhavam juntos, marcando a particularidade da comunidade, como uma comunidade com base espiritual, que se afastava do ideal *new age* (Nova Era) de busca, de *self* religioso; contrariando a perspectiva contracultural da liberdade.

Na percepção *vaiṣṇava* e/ou “Hare Krishna”, liberdade seria libertar-se do conceito material de vida, libertar-se do *samsāra* (ciclo de nascimentos e mortes) através da prática contínua e gradual de *bhakti-yoga*. Nesse sentido, também se afasta da concepção da proposta de pedagogia libertadora de *Brilho do Cristal*.

Embora tenhamos poucos elementos para discutirmos as questões de gênero do projeto pedagógico do *Gurukula*, dois pontos indicam que estas questões estiveram presentes: a distinção dos estudantes a partir dos 12 anos no processo educacional e, a preocupação com o recato do corpo e do comportamento resguardado em uma formação moral e no controle dos sentidos.

Esse aspecto pode ser evidenciado pelo próprio formato de internato e de separação dos dormitórios (*āśramas*) e turma dos alunos em feminino/masculino, com o acompanhamento integral por professores e *mestres de āśramas*. Havia, portanto, uma vigilância constante que traduzia o cuidado, mas também uma preocupação de controle de conduta pautada em princípios e valores religiosos. Nesta carta de uma das autoridades da escola, datada de 17 de novembro de 1992, é possível encontrarmos pontos de tensões que emergiam daquela uma rotina:

Recentemente João teve um problema. Ele foi flagrado por seu mestre de *āśrama* em brincadeiras libidinosas com seu colega da mesma idade... o Marcos. Analisamos o mais profundamente possível toda a história, concluímos que foi a primeira e única vez que isso aconteceu. O Marcos foi quem propôs e insistiu quem já havia tido recente experiência desse tipo com um primo. Ele foi mandado com os pais, não vai mais estudar na escola e João foi esclarecido quanto aos perigos do assunto. Cuidamos para que nossa atuação fosse apropriada e não deixasse sequelas psicológicas nos dois meninos... Problemas como este, são muito mais frequentes quando as crianças têm contato cultural com os *karmīs*. Eles aprendem palavões, ouvem histórias eróticas, veem filmes estimulantes e terminam sentindo-se mal por serem inocentes e inexperientes no assunto, podem então decidir fazer alguma aventura

apenas para adquirir alguma experiência tornando-os tão “espertos” como os *karmīs*... O fato ocorrido aqui, foi num lapso de tempo e como estavam em uma atividade no prédio escolar, a ausência dos dois chamou atenção imediata e o professor os encontrou em menos de 5 minutos após sumirem. Isso nos faz considerar que o problema não foi tão grave, porém preocupante⁶⁴.

A vivência em internato e por um longo período certamente conduzia a relações mais íntimas entre os alunos. Além do mais, a ausência constante dos pais, em muitos casos, poderia fortalecer laços de afeto, solidariedade e camaradagem, mas paralelamente, facilitar entre eles as descobertas do corpo e da sexualidade. A carta traz informações sobre o comportamento inapropriado dos garotos e revela um pouco da organização escolar e dos mecanismos de controle de que as autoridades dispunham e aplicavam para manter a disciplina entre os alunos.

A descoberta do incidente só foi possível devido à supervisão do professor, o que indica, pela narrativa, que se buscava ter o maior controle possível sobre os corpos dos discentes, embora seja razoável considerar o nível de responsabilidade assumido na guarda das crianças e dos adolescentes que ali residiam e estudavam, pela escola e a pela própria comunidade, representada juridicamente pela Fundação Bhaktivedānta e pela ISKCON (*Nova Gokula*), respectivamente.

Interessante notar que o remetente atribui a convivência externa (os *karmīs*), uma influência relevante sobre o comportamento dos alunos envolvidos, reforçando a postura de que uma formação integral que engloba espiritualidade, também como um aporte moral e formação acadêmica, poderia ser uma estratégia de evitar, o que consideravam, desvios comportamentais. Por outro lado, a carta nos deixa entrever o nível de organização da escola, não apenas na constatação da ocorrência, mas nos encaminhamentos empreendidos.

O controle e a vigilância sobre o corpo não se limitavam aos alunos. Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) pontua com muita gravidade a orientação de Howard Resnick (Hridayananda Dāsa Goswami) sobre o cuidado relativo a possíveis abusos por parte também dos professores e profissionais envolvidos nesse trabalho.

O modelo *Gurukula*... Em muitos países do mundo e da Europa também e foi assim também no Brasil, porém no Brasil nós tínhamos várias vantagens: a primeira vantagem que eu reconheço para o *Gurukula* do Brasil era a liderança de Hridayananda Maharaj, porque quando ele me colocou nesse serviço, ele me disse bem pouca coisa, mesmo porque ele não tinha experiência pessoal com *Gurukula* a não ser, saber o que Prabhupāda queria para o *Gurukula*, mas ele me disse assim: — *Existem problemas graves, existem pessoas que são atraídas pelo corpo de crianças; isso constitui um problema gravíssimo para o Gurukula. Você deve estabelecer o lema “olho vivo e faro fino”!* Foram as palavras dele, foi ele quem falou isso. Então, nós tivemos uma assim, isso como lema desde o começo e com isso, nós conseguimos reduzir esse grande perigo assustadoramente. Considerando muitos outros

64 Por uma questão de zelo e ética para com os envolvidos nesta ocorrência, preferimos manter o anonimato de suas identidades verdadeiras utilizando codinomes e omitindo o nome do redator da carta.

Gurukulas, nós conseguimos reduzir muito esse perigo. Então essa participação de Hridayananda Maharaj ajudou demasiadamente a como nós conduzirmos o *Gurukula* (RIBEIRO, 2021).

Parece-nos relevante pontuar que essas questões e problemáticas estavam no horizonte daqueles que trabalhavam diretamente no *Gurukula* em *Nova Gokula*, principalmente, considerando ocorrências desastrosas nessa esfera em experiências anteriores de *Gurukulas* desenvolvidos pela ISKCON em países diferentes⁶⁵. Além dessa declaração de Ivan Ribeiro, dada em um grupo de trabalho sobre educação da ISKCON Brasil, não entramos em contato com fontes e mesmo com narrativas que nos apresentassem elementos para que pudéssemos trabalhar essa problemática aqui. No entanto, fica uma pequena fenda, que indica que podem ter ocorrido desvios e que o tempo e o silêncio os fizeram subtrair da memória.

As tensões e os conflitos advindos das questões de gênero, similarmente, não apareceram nas narrativas e nos documentos pesquisados a respeito da *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula*, mas permeou as relações no interior da comunidade, sobretudo nos primeiros anos, no qual era proeminente um sentido distorcido a respeito do papel da mulher no Movimento Hare Krishna; um papel de inferioridade que incidia em posturas e atitudes nas relações de poder⁶⁶.

Em relação aos *Gurukulas*, também chamados por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda como *colégio varṇāśrama*, podemos encontrar declarações que podem ter contribuído para essa visão sobre o papel da mulher na comunidade *vaiṣṇava* e que podem ter impactado a vivência no *Gurukula*:

Śrīla Satsuarupa Dāsa Goswami: Esta escola é para mulheres também ou somente para homens?

Śrīla Prabhupāda: Para homens. As mulheres devem aprender a cozinhar, a como limpar a casa... o colégio *varṇāśrama* é feito especialmente para o *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*. Aqueles que não são aptos para a educação, que são relutantes em receber educação são *śūdras*. Eles devem servir às classes mais altas (GOSWAMI, 1996, p. 88)⁶⁷.

A posição de Bhaktivedānta é direta, contundente. Se tomada isoladamente pode reduzir sua posição apenas a um caráter misógino e carregado de um teor patriarcal que percorre as literaturas sagradas, não apenas *vaiṣṇavas*, mas de outras matrizes culturais. O fato é que a experiência do *Gurukula* em *Nova Gokula*, aparentemente, não apresentava um recorte de gênero no processo de aprendizagem, pelo menos em sua dinâmica formal. Isso, obviamente, não impede que tenham

65 Sobre o tema, ver: JUNIOR, E. B. Rochford. *Hare Krishna transformed*. New York University Press, 2007.

66 Sobre o assunto ver: GUERRIERO, Silas. *O Movimento Hare Krishna no Brasil: A Comunidade Religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1989.

67 Este excerto compõe a transcrição de uma conversa entre seus discípulos no verão de 1975 no Mississippi (EUA), na qual instruía sobre o Guru-kula.

ocorrido situações de tensões nas quais discriminações dessa natureza tenham ocorrido. Entretanto nos faltam elementos para discorrer sobre este aspecto em particular.

Por outro lado, fica uma questão não respondida: se a posição de Bhaktivedānta era tão clara a este respeito, por que na prática o projeto *Gurukula* em *Nova Gokula* se constituiu diferentemente?

Parece-nos que três razões concorreram para isto: primeiro, que a conduta de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda para com as mulheres e devotas em especial, contrariava essa aparência misógina. Segundo Leon Adan Gutierrez de Carvalho (2018) sobre as adaptações realizadas por Prabhupāda no contexto do Movimento Hare Krishna no Ocidente...

O guru seguiu o modelo da *Gauḍīya Matha* no estabelecimento da vida religiosa (*āśramas*), dando ênfase à ordem de *brahmacārī* (monge celibatário, estudante dos Vedas sob a instrução do guru). Nesse requisito, a inovação de Prabhupāda no contexto do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* foi a instituição do *āśrama* para as mulheres (*brahmacārīni*), uma vez que, nos primeiros anos da ISKCON, as mulheres se engajaram na vida missionária com a mesma permissão (CARVALHO, 2018, pp. 66-67).

E,

Prabhupāda instituiu deidades de Krishna em vários lugares do mundo, estabelecendo as normas de adoração destinadas, na Índia, aos brâmanes de casta do sexo masculino; além disso, o guru adaptou essas normas a fim de as mulheres fossem incluídas na adoração pública às deidades de Krishna (Idem, pp. 68-69).

Houve um movimento de Bhaktivedānta no sentido de redefinir o espaço das mulheres dentro do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, contrariando muitos de seus pares, lideranças da *Gauḍīya Matha* e lideranças espirituais da Índia, em particular. Obviamente, essa postura de Bhaktivedānta está profundamente relacionada com seu objetivo de expandir o Movimento, mas do mesmo modo nos leva a uma segunda razão: em muitas circunstâncias Bhaktivedānta Swami Prabhupāda destacava a importância de agir considerando o tempo, o lugar e a circunstância. Isso sugere que considerar a cultura local e as condições materiais para o desenvolvimento dos projetos da ISKCON, sem ferir os princípios fundamentais de *bhakti-yoga*, estavam no horizonte de seu fundador e de muitos de seus discípulos.

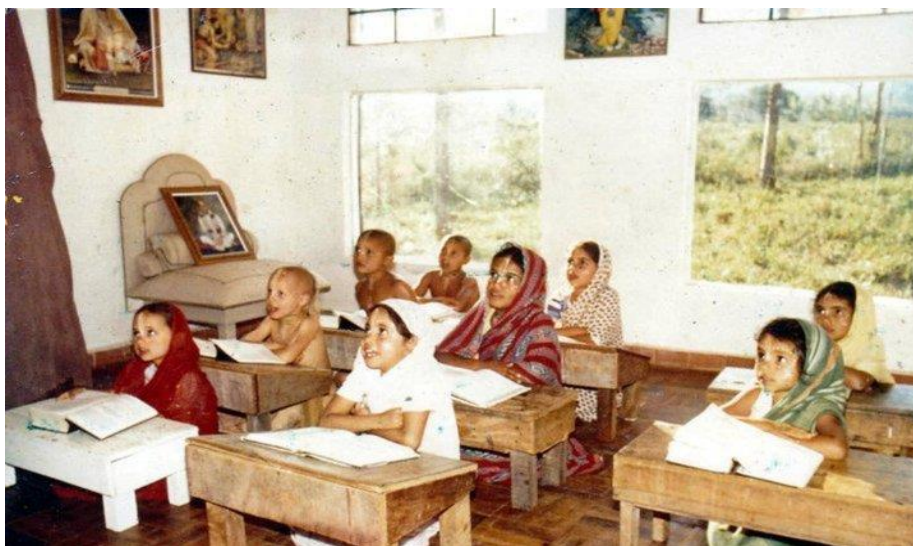
Compreendemos que havia um ideal de *colégio varnāśrama* ou *Gurukula* do ponto de vista de seu papel missionário, pautado em princípios teológicos e com pretensões explicitamente brahmínicas ou, pelo menos, de se constituir um corpo de *brāhmaṇas* capaz de instruir e orientar a sociedade, a realidade cotidiana por outro lado, é absolutamente dinâmica e as demandas sociais que dela emergem exigem respostas que, na maioria das vezes, não estão contempladas nos projetos, nas leis etc.

A *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* atendeu a estudantes não devotos, moradores dos arredores da fazenda, alguns filhos de funcionários, outros moradores do entorno. Havia, evidentemente, uma ausência do Estado naquela região, na zona rural de Pindamonhangaba, assim como ocorrera no Vale do Capão na experiência de *Lothlorien* com a construção da *Escola Comunitária Brilho do Cristal*, condição sociocultural que não pode ser ignorada pelas comunidades e que favoreceu uma abertura destas, estabelecendo diálogo direto com o entorno.

Esse movimento ocorre atualmente de forma inversa: a escola municipal de Ribeirão Grande, na qual as crianças da comunidade são atendidas demonstra em pequenas atitudes a acolhida aos alunos devotos de Krishna, preocupando-se, por exemplo, em oferecer o alimento lactovegetariano nos lanches e nas refeições da escola e em proporcionar canais de diálogo a respeito das especificidades estéticas destes: o uso da *śikha*, *tilaka*, vestimentas, em alguns momentos (COSTA, 2019).

Ademais, a configuração etária das crianças e dos adolescentes dentro da comunidade não era estável e previsível, estava sujeita a circulação dos pais, permissão para residir na comunidade, a capacidade de se manter financeiramente naquela condição rural e comunitária; muitos vinham para *Nova Gokula* para que seus filhos pudessem estudar. Então, eram muitas variantes. Variantes sociais que desencadearam reflexões acerca daquela conjuntura e que incidiram em adaptações formais, buscando manter a essência do projeto no que diz respeito às metas e aos princípios espirituais e de funcionamento em momentos, nos quais, não havia número de crianças necessário para formar turmas.

Essas demandas agregam aspectos que, em seu conjunto, podem contribuir para compreendermos o funcionamento e os pressupostos dessa experiência educacional de *Nova Gokula*. O espaço formal da sala de aula nos deixa rastros a esse respeito.



Acervo Lucio Valera – Álbum Nova Gokula 1 – Memória Histórica da ISKCON (1978–1985).
In: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1865763557435&set=a.1198602758832&type=3&theate>

Esse registro de uma das salas de aulas do *Gurukula*, fotografado por volta de 1983, corrobora para o fato de que apesar da configuração de internato com dormitórios separados para adolescentes e crianças, meninos e meninas e da conotação religiosa, as turmas eram formadas pela faixa etária e série e não se configurou a separação por sexo na sala de aula (pelo menos até o início da adolescência), como podemos verificar na imagem acima. Em alguns momentos, inclusive, comportou salas multisseriadas.

Suzana Kaor de Freitas (Snāna Yātrā Devī Dāsī), 62 anos, formada em Ciências Contábeis, professora do *Gurukula* nos anos 1990, ao ser provocada sobre a distinção entre meninos e meninas no processo de aprendizagem e nas atividades oferecidas pelo *Gurukula*, explicou que:

Não. Era tudo igual. Talvez na Educação Física. Eu me recordo que os meninos faziam Karatê e aquela luta baiana... as meninas eu não lembro o que faziam...O ideal era ter turmas separadas por sexo, mas tiveram muitas adaptações porque as turmas eram muito pequenas. Eu dei aula para turmas mistas com garotos e garotas e multisseriadas (FREITAS, out. 2021).

A narrativa de Suzana Kaor indica que, idealmente, havia a proposta de considerar a separação entre meninas e meninos no cotidiano escolar do *Gurukula*, mas, por outro lado, evidencia que as condições reais na qual se deu o projeto, a inviabilizou em alguns momentos, exigindo adequações e tornando a *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* uma experiência não somente inédita no Brasil, como também, particular no contexto do Movimento Hare Krishna. O que parece fundamental nessa experiência no sentido social, mas principalmente como missão espiritual, é que apesar das adequações, seus realizadores procuraram aperfeiçoar-se e manter os princípios que os norteavam.

Ainda tendo como referência a última imagem elencada, podemos identificar que os elementos que compõem a sala indicam uma preocupação em dar aquele espaço, uma atmosfera espiritualizada, aproximando o sagrado do aprendizado acadêmico, do currículo obrigatório previsto pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC). Nesta podemos perceber elementos da cultura *vaiṣṇava* e, em última instância, da cultura indiana: as meninas vestidas de *sari* e/ou lenço, os meninos de *dhoti*, dorso nu e cabeça raspada com *śikha* (pequeno rabo de cabelo na parte posterior da cabeça); ambos utilizando *tilaka* (argila considerada sagrada com a qual marcam o corpo) e sentados ao chão diante de mesas baixas. Não menos importante é o pouco que podemos observar da arquitetura que permite acentuada entrada de luz no espaço.

Os quadros nas paredes de conotação espiritual e principalmente, a *āsana* (poltrona destinada a personalidades proeminentes na tradição espiritual) com o quadro de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, fundador do Movimento Hare Krishna, acentua esse olhar sobre dimensões do sagrado cortando a vivência das crianças.

Sem que consideremos o engajamento da comunidade neste projeto enquanto uma missão religiosa, mas que se nutria do mesmo modo, do desejo utópico de contribuir para a transformação da sociedade através de princípios que transcendiam a uma religião em particular e diz respeito a condutas e posturas que podem incidir sobre o *bem viver*, não é possível compreender essa experiência. O *bem viver* – *sumak kawsay (kíchwa)* apresentado por Alberto Acosta, de certa forma sintetiza esse desejo utópico por nos dar,

Uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre a convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem viver em comunidade e na natureza (ACOSTA, 2016, p. 25).

Sem esses dois elementos, a espiritualidade comprometida com um projeto e a força utópica que movia as atitudes dos devotos, uma escola que começou do chão e enfrentou a desconfiança das autoridades, seria improvável...

A escola foi de 83 até 99, mas ela foi reconhecida em 89 porque nos primeiros anos havia uma discriminação por parte da Delegacia de Ensino; o Delegado de Ensino, eu tive muitas conversas com ele. O Delegado de Ensino fazia tudo pra gente não reconhecer a escola, tivemos que fazer um ardil pra poder driblar a esperteza dele e assim no dia, no último dia que se podia dar entrada nos documentos para a legalização de uma escola, eu levei os documentos; porque o que acontecia, era que ele não deixava protocolar; eu chegava com a documentação e ele falava: — *Tá faltando isso, isso e isso! Faça isso e volte!* Aí, não protocolava e quando eu voltava, não dava em nada. Então eu fui no último dia, faltando 15 minutos pra encerrar o expediente do dia. Então nesse dia eu levei e ele não estava mais e a moça da secretaria disse que não ia receber porque ele disse que quando a gente trouxesse, ele queria ver antes a documentação. Então aí eu disse: — *Tá bom, então chame ele, ele deve estar na sala dele!* E ela disse: — *Não, ele já foi embora!* Então eu disse: — *Mas hoje não é*

o último dia? Não faltam 15 minutos para fechar? Então, protocole! E eu já fui com um advogado para uma situação de polícia, o que fosse, sei lá o que ia acontecer. Então ela procurou o chefe imediato e ele disse: — Tem que aceitar! E protocolaram. Só assim a gente conseguiu. Aí com o protocolo, ele ficou muito zangado, mandou chamar, mas já estava protocolado e toda resposta dele tinha que ser por escrito e ele começou a dar respostas por escrito, orientações por escrito e a gente cumpriu tudo e no prazo certo (RIBEIRO, mar. 2019).

Vemos que, assim como *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, os moradores e responsáveis pelo projeto do *Gurukula* tiveram de se articular e desenvolver estratégias de enfrentamento e diálogo para tornar efetivo a construção da escola. Certo que havia uma desconfiança em relação ao *Gurukula*, aos “Hare Krishnas” por partes das autoridades instituídas do município de Pindamonhangaba.

Nesse particular, certamente, os aspectos culturais contribuíram para esse estranhamento e resistência; não se tratava apenas de uma escola rural, mas de uma escola com uma proposta de ensino alternativa, que além de se dar em um ambiente bastante diferenciado, propunha atividades, temáticas e recursos pedagógicos que também eram perpassados por valores que destoavam de um currículo regular de ensino. Sobretudo, tratava-se de uma escola de perfil religioso, um religioso no mínimo estranho para uma cidade do interior de São Paulo nos anos 1980, marcadamente católica e que acompanhava os noticiários e boatos, que viam aquele Movimento como uma invasão capaz de perverter jovens através de uma “lavagem cerebral” (CARVALHO, 2018).

A resistência estava clara, mas não era declarada, vemos como os dispositivos institucionais, burocráticos foram acionados para impedir o processo de legalização da escola, por outro lado, a tensão entre os responsáveis pelo *Gurukula* e as autoridades do poder público de Pindamonhangaba, evidenciou esse conflito no espaço público, exigiu articulação e organização por parte comunidade para responder à resistência que se colocava, politicamente; estando na esfera da sociedade civil, acreditamos que esse movimento colaborou na composição de diversas iniciativas da sociedade civil organizada que de forma autônoma, isoladamente ou em coletivos foram invisibilizadas, mas que compõem esse mosaico político-cultural que emergiu nos anos de redemocratização do Brasil.

Interessante que, quando acusado de o *Gurukula* funcionar clandestinamente e ameaçado pelo Delegado de Ensino de Pindamonhangaba, Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) recorreu imediatamente à ausência do Estado na zona rural da cidade que urgiu como demanda social, uma atitude marcadamente política...

Nesse dia que eu fui já com a escola já protocolada, ele disse assim: — Eu sei que vocês funcionam clandestinamente! Eu sei que vocês funcionam clandestinamente! E isso pode dar processo para vocês! E tal... respondi: — Nós funcionamos como um grupo de educação de uma comunidade que não tem transporte suficiente, que não tem escola no bairro, nada disso, se o senhor quiser fazer um processo pode fazer, mas nós estamos dando alguma

assistência a nossos filhos porque moramos na zona rural. E aí, conseguimos reconhecer em 1989, conseguimos reconhecer a escola que teve até o 2º Grau na época, que hoje é o Ensino Médio (Idem).

Todas essas situações analisadas nos fazem compreender que o enfrentamento, o engajamento e a perspectiva de ter na educação e no *Gurukula* um instrumento de transformação não apenas social, mas humano, no sentido de estar carregado de elementos que propõem uma inversão de valores, que instigava uma mudança em nível mais sutil, de consciência, espiritual, concorreram simultaneamente para uma maior autonomia da própria comunidade, do próprio *Gurukula* que,

Estava ligada à Delegacia de Ensino, mas não à Prefeitura. A única coisa que a Prefeitura fez foi ceder a merenda escolar; nós tínhamos direito a merenda escolar e algumas ajudas assim, das máquinas ... de tratores para trabalhar na época da construção, porque a escola era composta por nove prédios, foram todos construídos do zero, chegamos a ter noventa alunos. Para uma escola Alternativa Rural, noventa alunos é um número grande, então chegamos a ter noventa alunos ao mesmo tempo (Idem, ibidem.).

Será que somos capazes de imaginar o grau de motivação espiritual que animava e empurrava esses atores sociais a construir nove prédios sem estrutura anterior, sem recursos financeiros prévios e colocar em ação, ação concreta uma *escola rural alternativa*? Não há possibilidade de ignorarmos o aspecto religioso dessa experiência: este foi certamente o motor que fez desse projeto real, um trabalho construído majoritariamente com o trabalho voluntário de mães e pais dos alunos e dos demais membros da comunidade. Um projeto coletivo, embora guardasse a necessidade de trabalhadores especializados. A intersecção entre voluntariado e trabalho remunerado que tornou viável a *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula*, igualmente desvelaria sua fragilidade...

Todas as dificuldades eram em relação a professores qualificados, capacitados e qualificados, materialmente formados e tudo. Eu fazia uma campanha e levava pra lá todos os professores devotos do Brasil e tínhamos também alguns professores que não eram devotos e que ensinavam, principalmente o curso médio, o 2º Grau da época, mas essa era nossa grande dificuldade que foi até o fim... Eram todos voluntários! Os não devotos eram remunerados, mas todos os professores devotos eram voluntários, isso dificultava muito porque eles também precisavam sustentar-se, então tinham que se ocupar em outras atividades remuneradas na própria comunidade ou sair para fazer campanhas de divulgação de livros, de venda de livros e obter algum lucro e com isso se manter. A nossa grande dificuldade era a sustentação da escola e a entidade mantenedora da escola, era de direito, a Fundação Bhaktivedānta e de fato, uma associação de pais e mestres. Então muitas vezes pais e mestres se juntavam para ir as ruas distribuir livros e levantar fundos para conseguir sustentar essa escola (Idem).

Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) que, como já informamos, esteve a frente do *Gurukula* desde seu nascedouro, esmiúça aqui uma das faces do esforço empreendido para o funcionamento da escola. É perceptível o empenho e os laços de solidariedade que se deram nesse processo, não somente na busca de recursos para a manutenção da escola, mas do mesmo modo, no exercício de funções, de

serviços imprescindíveis para o funcionamento do *Gurukula*: muitos pais assumiram a função de *mestres de āśrama*, que acompanhavam as crianças em praticamente todas as atividades, zelando por eles; muitos trabalhavam na cozinha, muitos cuidavam da limpeza, muitos da logística da escola. Trabalhos essencialmente voluntários, realizados por membros da comunidade de *Nova Gokula*.

O que está posto, embora nem sempre declarado, é que o cotidiano, o fazer, paulatinamente tecia o sentido comunitário daquela experiência, que pode se realizar de forma mais efetiva naquele ambiente, no ambiente rural, no qual a dinâmica do cotidiano, na proximidade entre pessoas e espaços de trabalho, tornava as relações mais diretas, sem um nível excessivo de burocratização e expedientes. Manter a escola exigiu o fortalecimento do sentido comunitário, do princípio da alteridade que os levaram até aquele momento, até aquele projeto; a enfrentar as dificuldades reais em optar por uma vida outra: simples, no rural, pautadas em princípios e valores que não compunham o campo hegemônico da cultura corrente.

Entretanto, compreendemos que a debilidade apresentada por Ribeiro está intrinsecamente associada à manutenção econômica da comunidade, marcada, sobretudo, pelo voluntariado e pela distribuição de livros (*sankīrtana*), assim como com a dificuldade em atrair profissionais especializados não devotos interessados em se deslocar para zona rural para trabalhar, foi com o tempo enfraquecendo o fôlego administrativo do *Gurukula*. Certamente, mesmo com os esforços dos pais em contribuir voluntariamente e com uma mensalidade, as contas não fechavam. Esses contrapassos davam sinais aqui e ali, no cotidiano da escola. Emanuel Bilardinelle (Parama Karuṇa) nos permite notar alguns deles.

Assim, teve coisa muito boa e também teve suas coisas difíceis né!? Era, eram muitas crianças, umas 30, 40 crianças, imagina?! Numa idade de 4 a 12 anos mais ou menos, então, a interação com os professores às vezes, hum, os professores ficavam malucos porque, imagina, às vezes a gente com dois, três filhos já fica louco, ou um, já fica (risos), então a gente convivia todos os dias, a gente via nossos pais uma vez por mês, por exemplo, e... ah, às vezes, a interação com os professores também, eram... Eles eram muito novos também e não entendiam. Talvez eles não tivessem estudado pedagogia, não sabiam muito bem como lidar com crianças. Então muitas vezes, hum, eles ficavam incomodados e demonstravam esse incomodo, então às vezes você podia... Então eu acho que ... uns castigos, uns (risos fazendo gesto de tapa), mas ... Alguns tinham “excessos”, todo ser humano às vezes tem?! Não é porque você está filiado a uma religião, seja Hare Krishna ou qualquer outra filosofia ou religião que você esteja participando, não quer dizer que você não vai ter, às vezes, os seres humanos são, mas teve de tudo... (BILARDINELLI, jun. 2019).

Havia um esforço em atrair profissionais qualificados, mas a realidade social e econômica do projeto *Gurukula* e mesmo da comunidade *Nova Gokula* em sua representação jurídica, a Fundação Bhaktivedānta e ISKCON *Nova Gokula*, respectivamente, não dispunham de recursos regulares para investir na escola. Assim, é previsível que, com a localização rural, a oferta de vencimentos parcos e condições de trabalho irregulares, visto o caráter alternativo do projeto, tornava o quadro de

profissionais instável, muitas vezes, improvisado, em alguns casos sem a qualificação necessária para a condução do trabalho. Certamente, essas condições contribuíram para posturas e encaminhamentos inadequados por parte de alguns profissionais, até excessos como Bilardinelle deixa escapar, apesar da leveza com que nos narra...

Mas teve de tudo, eu lembro de um professor, ele era argentino também, eu sou amigo dele até hoje, o nome dele é Dwarkadisha. Eu me lembro que ele levava todos os dias a gente; ele era monge nesta época, ele levava todo dia a gente, descendo lá de cima né, até... se você vê hoje em dia, você – Nossa, como esses meninos desciam por aqui? Meninos de 4, 5 anos, descendo daquele morro sem luz, que essa época não tinha lanterna, tinha lampião! Três e meia da manhã! Assim, mas era tudo uma aventura! Ele fazia barulhos de, ele tinha morado lá na ... no Amazonas, então ele fazia barulho, ele imitava direitinho os animais, então ele fazia som de pavão, de lobo, de vários animais e a gente ia brincando, descendo o morro brincando! Ele tinha uma interação! Ele tinha, ele foi muito bom mesmo! Tanto que até hoje eu tenho um muito bom relacionamento com ele, ele me ajudou muito também quando eu fiquei doente. Na época ele me cuidou muito bem, arrumou um carrinho que eu tinha, eu lembro até hoje! Imagina! Arrumou o carrinho assim que não estava funcionando; tirou, desmontou as peças, arrumou, hum (risos) então assim, tinha esse tipo de pessoas que eram muito boas, dedicadas ao serviço, a tudo! Todos eles eram, mas às vezes a pessoa, tinha pessoas que eram, mas não conseguia se conter, os adultos, por falta de preparação mesmo! (Idem).

Apesar da leveza e da educação que Bilardinelle imprime à narrativa e à memória afetiva que dela se desprende, podemos observar que as posturas inadequadas de alguns profissionais não passaram despercebidas por quem vivenciou aquela experiência educacional, deixando assim, rastros de que situações de tensão e de descompasso entre teoria e prática ocorreram, desdobrando-se inclusive, em alguma violência.

Entretanto, seríamos levianos se reforçássemos esse aspecto aqui, primeiro porque não encontramos fontes que nos conduzissem e subsidiassem essa discussão e segundo que, pela narrativa de Bilardinelle, de Ivan Ribeiro, de Elsangela Martins em particular, e dos comentários de ex-alunos nas redes sociais consultadas, essa questão aparece, mas não se sobrepõe aos significados afetivos e mesmo, da contribuição do *Gurukula* na formação destes.

Podemos observar, mesmo no limite da narrativa de Bilardinelle, o trabalho que realiza ao lidar com suas reminiscências em que aponta os problemas, os equívocos e erros de condução no processo educacional do *Gurukula* e imediatamente antes ou posteriormente, cria uma linha de argumentação que justifica ou minimiza aquela situação e quando o faz, essa memória produzida vem carregada de afetividade. Igualmente, é perceptível que ao realizar esse trabalho, Bilardinelle esquivase de uma postura de julgamento, mas antes, busca nas condições concretas e sociais daquela experiência as razões para os encaminhamentos inadequados ocorridos.

Mas os percalços para implantação e manutenção do funcionamento da *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* deixaram fissuras que com o tempo se agravaram. Destas, o aspecto

financeiro nos parece preponderante impactando em outras dimensões do trabalho desenvolvido no *Gurukula* e tensionando as relações de poder dentro da própria comunidade.

Quando eu estava morando aqui há 6 anos, Dhanvantari Swami foi embora e nós ficamos órfãos; eu fiquei órfã de pai com 6 anos de idade, é real isso! Nós tínhamos quem cuidava da nossa vida espiritual, nós tínhamos quem cuidava de cada um de nós (emoção, lágrimas) e por razões políticas, ele foi embora, porque Krishna tinha seus planos, mas como Maharaj uma vez disse de maneira muito realista: *Krishna tinha seus planos, mas foram as pessoas que agiram*. É mais ou menos o que a Bíblia diz: *todos temos que ter um algoz, mas aí de quem for o algoz* e eu sempre fui uma pessoa assim, muito comprometida com Śrīla Prabhupāda e a gente teve que cuidar de *Nova Gokula*... hoje em dia, você já pode enxergar tudo por vários aspectos, o primeiro deles, é aquele que eu ouvi essa semana, uma frase que eu achei o máximo assim: *as pessoas podem tolerar tudo ao seu respeito, menos o seu sucesso!*... Então, eu acho que toda luz quando ela se acende, vai ter muitos insetos querendo apagar?! E aí que tá a força do nosso *paramparā*... toda vez que eu penso sobre essa luta da lua contra a escuridão, eu medito nos meus mestres (MARTINS, jun. 2019).

Elsangela Martins (Ekamurti Devī Dāsī), de maneira bastante subjetiva, mas contundente, nos narra sobre o afastamento naquele momento de Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) da comunidade *Nova Gokula*. naquele final da década de 1990, período que coincide com o encerramento do funcionamento do *Gurukula*. Sem dar nomes aos atores envolvidos nesse conflito, Elsangela Martins, entretanto, deixa evidente o clima de tensão e disputa interna que se instalou na comunidade.

Não temos indícios o suficiente para relacionarmos sua saída ao encerramento das atividades do *Gurukula*, mas tendo em vista sua atuação neste projeto e seu trabalho de educação já estabelecido junto ao *Instituto Jaladuta*, é provável que essa baixa tenha causado algum impacto ao projeto que, somado às debilidades anteriormente elencadas, se encerrou em 1999.

Podemos mensurar que os descompassos entre a teoria e a prática imprimiram sentidos de excessos e mesmo de imaturidade profissional para abarcar um projeto pedagógico diferenciado e dispendioso, considerando inclusive, o formato de internato a que se propôs, entretanto não impediu uma avaliação positiva de estudantes, seja no seu resultado acadêmico ou espiritual.

Na narrativa de Emanuel Bilardinelle (Parama Karuṇa), a experiência no *Gurukula* parece-nos ter colaborado para a escolha dos caminhos por ele trilhado...

Quando eu fui pra Argentina eu estava muito adiantado, a escola aqui era muito boa, tanto que quando eu sai daqui... Eu tava muito adiantado já, que outras crianças, tanto que eles pensaram em me mandar para... Outra série mais avançada ... Do ponto de vista espiritual me afirmou, tanto que eu tive minha fase rebelde também, dos 14 até os 20 anos, eu não seguia muito os princípios não da nossa religião, da filosofia Hare Krishna. Eu bebia, drogas eu nunca... Eu nunca entrei em drogas pesadas como sintéticos, cocaína, essas coisas... Mas depois dessa... Eu sempre tinha na cabeça a base que eu tive aqui, espiritual. Então, fazendo essas coisas, assim tipo, eu não me sentia satisfeito comigo mesmo, por causa da base espiritual que eu tinha; eu queria outra coisa pra mim! Eu estava buscando uma coisa diferente! Uma felicidade diferente! ... Eu tinha meu mestre desde criança ... o nome dele é Bhakti Bhūṣaṇa Swami... Então eu sempre tive referência, mesmo que eu estava mal, ele

tipo, ele sempre me chamava, a gente comia junto, conversávamos, normal... chegou um momento que eu falei: — Eu não quero mais essa vida pra mim, o que o senhor me recomenda? Aí ele falou: — Se você quiser, vai morar lá no Chile como monge! E aí eu fui... (BILARDINELLE, jun , 2019).

É possível perceber nas entrelinhas da narrativa que a formação, tanto em seu aspecto formal quanto cultural, tem a capacidade de produzir significados que se traduzem, muitas vezes, na identidade cultural de determinados grupos sociais através de seus referenciais, signos e representações. Neste caso, a experiência no *Gurukula* enquanto aluno e na vivência comunitária em uma comunidade rural com base religiosa, colaborou para visão de mundo e de ser em sociedade de Bilardinelle incidindo em sua decisão de retomar a prática espiritual e de voltar a viver em *Nova Gokula* com sua jovem família.

A narrativa deixa entrever que a base espiritual acompanhou o processo de formação de Bilardinelle como indivíduo, como ser humano, abrindo espaço para a reflexão, a despeito da contribuição do *Gurukula* nesse processo, tanto do ponto de vista espiritual quanto acadêmico.

Arriscamos inferir que houve um impacto significativo da experiência do *Gurukula* e da vivência na comunidade nesse processo pessoal de Bilardinelle, que é perceptível em sua atuação junto a *Nova Gokula* e em sua vida espiritual. Mas, quantos significados comporta essa experiência? Impossível avaliar. No entanto, podemos nos valer do processo histórico no qual esta se deu e perceber suas nuances, refletir.

Assim, o encerramento do *Gurukula* coincidiu com outras transformações internas pela qual passava a comunidade, como uma transição no perfil de seus moradores e de sua própria configuração interna, assumindo cada vez mais uma feição congregacional, na qual as formas de manutenção da comunidade também sofreram impactos.

Não obstante, considerando a trajetória de 16 anos de funcionamento do *Gurukula* em *Nova Gokula* e a iniciativa empreendedora de *Lothlorien* na articulação para a construção do *Brilho do Cristal*, nos deparamos com o dinamismo que as demandas surgidas na experiência comunitária imprimiram nessas comunidades — como a opção em romper com determinado padrão de vida, de se aventurar no caminho alternativo, na perspectiva de uma vida simples — não os eximiram de enfrentar a complexidade de participar de uma proposta de transformação social, espiritual e por isso mesmo de perceber que isso implicava lidar com várias dimensões do social, inclusive na produção de conhecimento. Como nos aponta Coelho Teixeira, “A utopia não é o dado, o existente, o fornecido, mas um projeto humano resultante de relações humanas” (TEIXEIRA, 1989, p. 72).

A perspectiva utópica e o cruzamento desta com elementos herdados da contracultura que vislumbramos nas experiências de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e de *Nova Gokula* não

se apresentavam como enunciados destes projetos comunitários, nem dados como agente agregador em torno de sua realização. Nós os vislumbramos no encadeamento das atitudes cotidianas, nas estratégias tomadas no calor dos desafios, no impulso incansável em realizar o que, materialmente, dava-se como improvável.

A concretização e o desenvolvimento da *Escola Comunitária Brilho do Cristal* no Vale do Capão e da *E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Gurukula* em Nova Gokula – Pindamonhangaba nos diz sobre a capacidade criativa diante das demandas sociais que se impunham às pessoas que integravam os projetos comunitários de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, do mesmo modo, traduz a ambição de produzir e compartilhar conhecimento partindo dos valores, princípios e da organização social que experienciavam em comunidade.

Nesse sentido, a própria produção de conhecimento se fez estratégia para inaugurar, ampliar e vivenciar práticas culturais, modos de sociabilidades que estes atores sociais reconheciam como significativas para o desenvolvimento integral do ser humano e de uma sociedade melhor. De qualquer forma, compreendemos essa produção de conhecimento e o investimento neste, também, como estratégia de superação das dificuldades em manter uma comunidade rural e autônoma, que pretendia ser autossuficiente, do mesmo modo, como mecanismo de construção de identidade(s) cultural(is) e de fortalecimento do grupo em torno de um ideal comum.

Apesar das diferenças de concepções pedagógicas, propostas de educação e dos processos que vivenciaram, as duas experiências apontam para a necessidade em responder às inquietações acerca da formação das crianças, aproximando-se consideravelmente no que diz respeito à compreensão do ser humano em sua integralidade, em uma relação direta e equânime com os demais seres vivos e com o meio ambiente; uma educação que faz do tempo, vivido e não útil, uma educação voltada à construção de uma sociedade pautada no bem-estar, na sustentabilidade, na espiritualidade sã e na felicidade, destoando, sobremaneira, de uma formação monetária, que ignora, no geral, o talento, a vocação e se agarra ao resultado, ao sucesso financeiro e especulativo, que se atrela ao conceito de uma vida útil.

Mas a vida tem de ser útil? Não deveria antes, a educação ou a reeducação dos sentidos, da percepção acerca da vida serem significativas? Os protagonistas de *Lothlorien* e de *Nova Gokula*, de certa forma, nos levam a compreender aquilo que Ailton Krenak (líder indígena preocupado na defesa da autonomia, cultura e existência dos povos indígenas) nos diz em outra conjuntura:

Consciência do corpo, da mente, consciência de ser o que se é e escolher ir além da experiência da sobrevivência... Isso partindo da ideia de que a vida é útil, mas a vida não tem utilidade nenhuma. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar utilidade a ela, mas isso é uma besteira. A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária (KRENAK, 2020, pp. 107-108).

A tentativa de quebrar paradigmas e de propor alternativas dessas experiências no campo da educação vivenciadas por *Lothlorien* e *Nova Gokula* reafirmam o diálogo com uma postura contracultural, isso porque, não correspondem necessariamente às mesmas demandas postas nos anos 1960–1970, mas se faz nos ecos daquelas demandas, daquele ensejo por mudança, naquela busca por caminhos que pudessem levar a outra sociedade, a construir conjuntamente o *lugar bom* – *eutopia*, que sem a imaginação utópica para concretizar-se, não passaria de devaneios. Por isso, a sugestão de Coelho Teixeira (1989) nos é valiosa:

A imaginação utópica ... Ela deve por um pouco de lado em sua consciência racional e abrir um amplo espaço à consciência exercida através do sentir, da intuição, do *insight* – a única capaz dos amplos vôos libertários. É esta consciência primeira, que pode conter os atrevimentos capazes de abrir brechas na direção da eutopia; do futuro lugar bom, do futuro lugar da realização. É ela que contornando e rompendo os becos sem saída deste real, pode revigorar a ideia ancestral segundo a qual a utopia é nosso lado-médico, não nosso lado-monstro. É ela que pode exercitar a utopia desta época, a eutopia (TEIXEIRA, 1989, pp. 48-49).

O que podemos inferir na relação entre o que nos diz Coelho Teixeira e o que pudemos refletir acerca da realização do *Brilho do Cristal* e do *Gurukula*, ainda que em sua excepcionalidade (nas condições improváveis de ser desses projetos), é que sem a fé, no sentido de crer, sem engajamento com aquele corpo de ideias que comportavam esses projetos, sem a coragem de se expor ao risco e sem a criatividade, perpassadas todos pela imaginação utópica, essas experiências simplesmente não existiriam. Não teriam sido, se apenas baseadas na racionalidade ou, se somente no utopismo. Elas se realizaram porque houve espaço para a percepção das condições reais, mas foram alimentadas pelo ensejo utópico, a que Bloch (2005) chamaria de utopia concreta.

Capítulo V – Ser ou não ser alternativo? Eis a questão!

Era uma vez uma pessoa comum
A fim de saber do bem e do mal
E que um dia sacou
Que o seu lado é o amor
Não aceita a violência
Cultiva, a consciência
E vive nessa magia
Em busca da sabedoria
Cósmica a claridade da manhã
Cósmica como o infinito lá no céu
Cósmica como toda a natureza
Brotou bem lá no fundo
Do seu pequenino mundo
O desejo de saber como é profundo viver
Da matéria ao espírito
Por mais que pareça esquisito
Cósmica é a sintonia espiritual
Prazer transcendental!

(Baby do Brasil, 1982).

O interesse por *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* se deu antes mesmo de um conhecimento formal acerca destas. Estava anunciado como uma ideia, uma ideia que se colocava como uma colagem de referências culturais, por uma predisposição ideológica ainda amorfa, quase adolescente sobre possibilidades alternativas de vivências sociais, difusa e animada pela ideia de uma *sociedade alternativa* cantada a beira de fogueiras bebendo vinho barato. Aquela euforia que a canção de Raul Seixas⁶⁸ despertava se cruzou ao longo do tempo com outra imagem alternativa de vida desenhada pela canção de Zé Rodrix e Tavito, *Casa no Campo* (1971) que ressoava em tantas outras canções que, particularmente, o *rock* rural, se encarregou de alimentar com tantas outras imagens, ideias e sensibilidades.

Essas imagens compuseram, de certa maneira, um certo imaginário sobre o que era ser um alternativo, do que se tratava ter uma vida alternativa, muito forte até os finais dos anos 1980 no Brasil: presente nas feiras hippies espalhadas pelo país, nos “picos” alternativos para se encontrar, viajar, acampar. Mas de fato, o que essa ideia ingênua e até estereotipada de ser alternativo se aproxima dos protagonistas das experiências comunitárias que aqui, tentamos compreender?

Se acreditamos ser o Movimento Alternativo no Brasil um herdeiro direto da contracultura dos anos 1960 e *Nova Gokula* e *Lothlorien* como uma das faces desse movimento, ainda que não de forma declarada, o que eles, que acreditaram e se propuseram a construir e viver nessas comunidades que designamos aqui, como *comunidade rurais afins* compreendem como ser alternativos? Nesse sentido, nos interessa nesse momento perceber como esses atores sociais se reconhecem e paralelamente, como os elementos contraculturais ressignificados, incorporaram outros elementos, outras características que instigaram a imaginação utópica destes, abrindo espaços, forjando estratégias, animando ideias e sensibilidades que incidiram na criação de *Lothlorien* e *Nova Gokula*.

Ser alternativo nessa dimensão pode dizer muito mais do que uma imagem de hippie deslocada no tempo e no espaço. Pode, outrossim, estar carregado de sentidos culturais, políticos que se traduziram no anonimato do cotidiano comunitário, social dessas experiências, que nos remete a um passado recente em seus referenciais, mas pode nos dá *insight* para um futuro, quem sabe, mais promissor.

Posto isto, estamos cientes que as inquietações que deram origem ao projeto de pesquisa que agora se materializam nestas páginas estavam certamente imbuídas de um sentimento romântico acerca do que seria uma vida alternativa e mesmo de que se constituíam esses sujeitos, essas mulheres e homens que trilharam o que ingenuamente chamávamos de alternativos, de sociedade alternativa. Entretanto, à medida que a pesquisa se desenvolveu e os mitos e os romantismos dissiparam-se na

68 *Sociedade Alternativa*, canção de Raul Seixas e Paulo Coelho lançada no álbum Gita de 1974.

idealização, não no entusiasmo, persistiu a experiência, o cotidiano, os sentidos e as reflexões sobre o fazer social, sobre aquilo que, muitas vezes, faz-se imperceptível diante do furacão da história: a inusitalidade da ação de sujeitos históricos anônimos; os impactos muitas vezes desapercibidos dessas ações na grande colcha de retalho que constitui a vida social, política e cultural de um agrupamento humano, de um povo, de um país.

Nesse sentido, recorreremos à reflexão pertinente de Cesar Augusto de Carvalho (2008), quando ele nos descreve este sujeito:

Este rebelde é uma realidade, mas uma realidade que não se permite captar facilmente pelo olhar do historiador, porque nada diferencia o rebelde do mais comum dos mortais. Não é assunto de notícias, não é uma figura interessante socialmente e tudo o que faz, apenas faz, sem alarde. Mas não faz concessões porque sua consciência o mantém ligado a toda a rede da existência que ele ajuda a construir, cumprindo seu papel... Ele prefere a não ação, uma ação muda, feita mais de atos do que de palavras e que poucos percebem. Por isso, a história que ele constrói é a história do homem comum (CARVALHO, 2008, p. 268).

Não cremos ter uma definição melhor, não no sentido de categorizar um indivíduo, uma experiência, mas como ponto de inflexão para tocarmos, compreendermos a forma de agir e se interagir na sociedade desses sujeitos históricos com os quais estamos dialogando. Ao mergulhar no universo do que acreditava ser o Movimento Alternativo no Brasil nos anos 1980, Carvalho também lidou com a frustração e o desafio de desconstruir idealizações e mitos acerca de seu objeto de pesquisa, mas nos ofereceu um olhar sensível e profundamente historicizado daquele movimento, ampliando nossa percepção sobre como a trajetória desses indivíduos ressoou na vida social e política do Brasil.

Similarmente, estamos aqui buscando refletir como em *Lothlorien* e *Nova Gokula*, seus membros estavam “cumprindo seu papel” mais em atos do que em palavras, desapercibidos até certo ponto, se considerarmos o palco político e cultural de forma macro, mas em uma atitude diligente, tornando possível a utopia concreta em seu fazer cotidiano, com limites, adaptações e mesmo, através de uma postura de como ser, como nos apontou Carvalho (2008). Não obstante, é inegável que, se não havia um Movimento Alternativo, no sentido organizativo da palavra, existia, no entanto, uma predisposição; experiências que tentaram colocar na prática o ideal alternativo, inclusive na formação de comunidades, sobretudo, rurais:

Como canta Raul Seixas – um dos profetas da Nova Era neste canto do planeta – “alguma coisa está acontecendo”. São as comunidades alternativas que surgem, crescem e propagandeiam uma nova vida com valores completamente novos, totalmente diferentes dos valores desta moribunda civilização do segundo milênio. São os jovens que recusam-se a

participar de uma sociedade falida, iniciando o trabalho de construção da sociedade alternativa, a sociedade dos nossos sonhos (TAVARES, 1985, p. 13).

Na discussão realizada por Carlos A. P. Tavares, é interessante notar a concomitância com a fundação e o estabelecimento de *Lothlorien* e *Nova Gokula*, respectivamente, nos anos 1980, mostrando em certa medida como a ideia de comunidades ecoou por essas “bandas” tardiamente, mas ainda com um frescor ingênuo e juvenil da imaginação utópica.

A ingenuidade aqui não se refere ao aspecto de credulidade, cega de racionalidade, mas como um componente capaz de potencializar a imaginação utópica e empurrar os indivíduos a agirem na construção do novo. Por outro lado, obviamente, que podemos nos deter mais calmamente aos aspectos que, presentes na análise de Tavares e recorrente nos discursos dos alternativos, contribuíram para uma certa idealização dessas comunidades, cristalizando-se muitas vezes em estereótipos com os quais alguns dos sujeitos históricos que viveram e atuaram de forma ativa nas comunidades aqui analisadas, não se identificam.

Assim, quando Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) é provocado com a afirmação de que *Nova Gokula* é uma comunidade alternativa ou que componha, talvez, a proposta de uma sociedade alternativa faz a seguinte reflexão:

Ela é alternativa, mas ela não se enquadra no conceito de comunidade alternativa dos anos 1970, como uma comunidade hippie, porque ela não é, digamos assim, hippie. Ela é uma comunidade alternativa porque a proposta dela é alternativa a sociedade materialista; a sociedade materialista estimula o consumo, estimula o materialismo selvagem, desenfreado e *Nova Gokula* estimula a reflexão sobre a identidade do Eu, então é uma busca pelo ser, não pelo ter. Então nesse sentido ela é uma comunidade alternativa (RIBEIRO, mar. 2019).

Uma observação que nos salta de imediato partindo da narrativa de Ribeiro (Dhanvantari Swami) é que esse termo, “alternativo”, tão óbvio e acertado para nós em um primeiro momento, dado as imagens e as ideias que o circundavam, encobria significados e questões bastante relevantes no que dizem respeito à percepção que estes sujeitos tinham de si e do que estavam propondo realizar e realizaram. Ivan Ribeiro pontua muito claramente o que compreende ser o espaço de *Nova Gokula* enquanto comunidade que dialogava e intercambiava e como foi influenciada pelo ideal comunitário da contracultura e do movimento alternativo, mas não se limitava a este, reserva particularidades.

Desta maneira, Ribeiro marca os limites que separam *Nova Gokula* das comunidades hippies alternativas profundamente vinculados ao universo contracultural dos anos 1960–1970, pontuando o que lhe parecia ser o elemento diferenciador: uma comunidade que estimula *a reflexão sobre a identidade do eu...* Por outro lado, compreende-a como alternativa, à medida que *Nova Gokula* se

opõe diametralmente à sociedade de consumo materialista. Realiza, então, uma análise que pressupõe aproximações e estranhamentos.

Do mesmo modo, demonstra a fluidez que esses termos — comunidade, alternativo, hippie e materialista — podem ganhar nesse universo cultural, dependendo do repertório vivido por quem os toma como referência.

Embora o objetivo primordial seja justamente ressaltar a diferença, a narrativa, não obstante, nos deixa entrever as semelhanças, visto que as comunidades hippies surgiram, não somente como uma crítica, mas também como uma proposta alternativa à sociedade materialista e consumista de então e, talvez acrescentando a ela, de política imperialista.

Nesse ponto, reforçamos novamente a premissa de que o Movimento Alternativo no Brasil, bem como *Nova Gokula* e *Lothlorien* enquanto experiências *comunitárias rurais afins* são, sem dúvida, herdeiras do movimento contracultural, ainda que não de forma deliberada.

Essa afirmativa poderá ser constatada se amarrarmos os fios aparentemente dispersos desse novelo. As comunidades alternativas — rurais e mesmo urbanas, marcadamente hippies dentro do movimento contracultural, tornaram-se ao longo do tempo um dos símbolos daquele movimento e, mais próximo da nossa pesquisa, do movimento alternativo, impregnado do desejo de ruptura e de transformação sociocultural. Segundo Tavares:

O movimento comunitário alternativo que prolifera hoje em todos os cantos do planeta tem uma grande herança no movimento da contracultura que, iniciada na década de 50, teve seu apogeu nos anos 60... componente da contracultura naquela década eram os *hipsters*. Mais politizados que os *beatnik*, o *hipsters* – vocábulo que significa “aquele que conhece, aquele que está por dentro” – não concordava com o pessimismo *beatnik* e passava a aprofundar um grande descontentamento para com o sistema (TAVARES, 1985, pp. 16-17).

Nesse sentido, o que as aproximam — comunidades hippies, alternativas e para nós *Lothlorien* e *Nova Gokula* — é certamente a visão crítica que comungam em relação à sociedade de então: o modelo capitalista que se alimenta, sobremaneira, da competitividade, do consumo, da exploração dos bens naturais e do homem pelo homem; essa sociedade “falida”, “moribunda”, como nos chamou atenção Tavares, baseadas em valores que priorizam a consagração do que se tem e não do que se é.

Essa questão já apareceu de diversas maneiras nesse trabalho e, sem dúvida, é ponto pacífico entre as experiências comunitárias espalhadas pelo mundo e especialmente, entre *Nova Gokula* e *Lothlorien*, facilmente identificada quando temos em mãos a posição de Ribeiro e o excerto da *Carta de Lothlorien* anteriormente citada de forma mais completa:

Partimos do princípio de que a civilização dominante no planeta Terra não tem capacidade de trazer felicidade para aqueles que dela fazem parte... A filosofia desta civilização baseia-

se em valores como TER, a posse, o domínio, o poder. Aachamos que o primeiro passo para encontrar a felicidade é mudar essas bases, substituindo aqueles valores por SER, compartilhar, amar, e outros na mesma linha... tranquilamente nos oferecemos para essa tarefa... (*Carta de Lothlorien*, s/d, p. 1).

A crítica à sociedade e a proposta de inversão de valores é patente, um lume na construção dessas comunidades e em suas interações com a sociedade. É significativa a busca pelo “ser” através de um exercício individual, no sentido de autoconhecimento, mas comunitário, posto que se realiza na relação com o outro e na interação com o ambiente e todos os seres que o compõe. O exercício da alteridade, nesse particular, se faz um dos valores basilares dessas experiências comunitárias e um contraponto aos valores que subsidiam a sociedade de consumo; possivelmente, este é um dos exemplos paradigmáticos do que se propunha como alternativo.

Significativo também é pensarmos como as proposições de Ribeiro e da *Carta de Lothlorien* podem coadunar com as palavras de Tavares, não somente no que diz respeito ao posicionamento desses chamados “alternativos” à sociedade, mas ao descontentamento politizado que rejeita o pessimismo paralisante e parte para a ação que transforma, o que facilmente poderia se aconchegar ao *otimismo militante* descrito por Ernest Bloch (2005) como elemento relevante da utopia concreta: não bastava identificar e criticar a sociedade, não bastava idealizar uma proposta, era necessário vivenciar, correr o risco de errar, mas tornar real o que antes não passava de um sonho diurno: a comunidade.

Por outro lado, vamos constatando para além da abstração da ideia, que a contracultura não era um movimento homogêneo e as vivências que nessa se inspiraram não o eram igualmente: coexistiram experiências diversas, inclusive religiosas, disciplinadas, às vezes hierarquizadas, que comungavam alguns dos princípios e que, de outros, se afastavam sobremaneira. Incluir ou excluir uma experiência contracultural tendo como base apenas o pilar da liberdade, não apenas como autonomia do indivíduo, mas como ausência de regras, limitaria demasiadamente o impacto deste movimento como detonador na mudança de paradigmas e comportamentos na sociedade ocidental.

É um pouco nesta condição que o Movimento Hare Krishna compôs o mosaico contracultural nos anos 1960 e *Nova Gokula*, como parte deste Movimento, em particular, no Brasil dos anos 1980.

Porque a gente tem que entender que o movimento de contracultura, ele encerrava dentro dele, talvez numa minoria, pode ser, um segmento das pessoas da contracultura interessados na busca espiritual e aqueles que tinham a busca espiritual se dedicaram as religiões, buscaram principalmente *yoga*, budismo... pode ver que hoje em dia o movimento de *yoga* no mundo todo é uma coisa quase de contracultura, mas só que não tem mais aquela contracultura no sentido de que eu vive ... na década de 80, sabe década de 70, 80 até 90, que foi a época dos movimentos alternativos, comunidades alternativas, entende?! ... buscar na natureza foi aquilo que restou do movimento de contracultura, que chamava hippie né?! Mas, mais voltado a uma busca ambiental, busca de harmonia... (VALERA, jun. 2018).

Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) nos coloca dentro daquele universo alternativo no Brasil, fazendo a ponte entre contracultura, Movimento Alternativo e Movimento Hare Krishna. Dois aspectos, em particular, nos chamam a atenção nessa reflexão feita por Valera: primeiro, é o fato de traçar um certo perfil dos sujeitos que integravam o universo alternativo brasileiro a partir de sua própria experiência comunitária e espiritual e da participação nos *Encontros Nacionais das Comunidades Alternativas – ENCAs*, desenhando assim, particularidades que marcavam as diferenças, como a espiritualidade e simultaneamente, apresentando afinidades, como a questão ambiental e as comunidades alternativas, predominantemente rurais. Há, pois, nos interesses, objetivos e práticas socioculturais embrenhadas nas ações desses sujeitos uma pluralidade que, muitas vezes, se relaciona com esse perfil pessoal e de grupo:

Em 1985, em julho de 85 teve o 9º ENCA que foi em Nova Gokula. Aqui, professor Hermógenes, a esposa dele, esse aqui é o Hiroshi um dos maiores, você já ouviu falar do Hiroshi? Ele fala sobre agricultura orgânica. Ele tem uma comunidade sustentável, ele é um dos maiores... Esse era um *yogī*, esse era o Valdo França um engenheiro agrônomo famoso, tudo pessoal alternativo, mas que eram profissionais e participavam... Tinha de tudo, ufologia... Não tinha só hippie, porque tinha o pessoal ambientalista que era profissional! Que era engenheiro agrônomo, mas que tem esse ideal ambientalista. Então juntou os dois: os hippies micróbios que ficam nas praças vendendo artesanato junto com... Então era um encontro de comunidades alternativas (Idem).

Esse excerto, Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa), um dos primeiros devotos Hare Krishna no Brasil e participante ativo da fundação de *Nova Gokula* amplia ainda mais o perfil dos participantes do ENCA e indiretamente do Movimento Alternativo no Brasil, nos dando mais elementos para pensarmos o lugar desta comunidade nesta conjuntura e a própria percepção de si que seus membros construíram. Similarmente é significativo o valor que o narrador atribui a esse evento e ao fato de ele ter ocorrido em *Nova Gokula*.



Da esquerda para a direita: Swami Sarvananda (Georg Kirtikós), Edson Hiroshi, Maria Bicalho, Professor Hermógenes, Hridayananda Maharaja, Nilvana Marchiori Tostes e Valdo França, no IX ENCA em Nova Gokula, 1985. Acervo pessoal, Lucio Valera, In: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=3203943971109&set=a.1875124791460>.

Esse ENCA de 1985, ocorrido em *Nova Gokula*, foi paradigmático em nossa compreensão, tanto para o Movimento Alternativo quanto para a comunidade. Além de ter tido um grande número de participantes e contar com nomes importantes deste universo, principalmente no que diz respeito à questão ambiental (compartilhando não somente experiências, mas técnicas, estratégias e alternativas para a produção e a organização física de comunidades sustentáveis), ampliou e fortaleceu parcerias de *Nova Gokula* com esses e outros agentes da sociedade civil organizada envolvidos nessas temáticas, ocasionando a participação de membros de *Nova Gokula* em eventos afins e na elaboração de projetos para a comunidade e para a própria ISKCON em diferentes partes do Brasil.

De um ponto mais subjetivo, nos parece pertinente registrar que *Lothlorien* esteve presente nesse encontro com a participação de Cecilia Pietro, o que nos lembra a fluidez das ideias e os ideais que compartilhavam que, mesmo considerando as diferenças que os distinguiam e as distâncias que os separavam, os caminhos dessas duas experiências comunitárias se cruzavam, nesse caso, em particular, sobretudo na busca de troca de experiências e saberes, como Cecilia Pietro relembra:

Então, como eu estava lhe contando antes, o objetivo dos ENCAs era sempre ajudar uma comunidade que tá nascendo, esse é o objetivo número 1 e tem os subobjetivos também: então é o encontro, o que você fez, o que você aprendeu, o que você não viu, o que deu errado, entende?! Era um intercâmbio! Era uma semana inteira, dia e noite, cozinhando juntos,

comendo juntos, estudando; tinha várias oficinas. Eu aprendi a fazer papel reciclado, levei minha oficina de papel reciclado; eu jogava runas, fazia runas, inclusive, disponibilizava meu tempo para quem quisesse e assim como eu, todos tinham essa mesma... outros eram músicos, levavam música, alegria pra gente e tal e os filhos! *Você tem não sei quantos!! Como você está fazendo? Sabe, assim?!* (PIETRO, abr. 2019).

O encontro das narrativas de Lucio Valera e de Cecilia Pietro tem um pouco a intenção de nos colocar nesse ambiente, de nos possibilitar ouvir essas histórias como que em uma roda de conversa ao redor de uma fogueira, mas sobretudo, tem a intenção de encontrar rastros que colaborem no sentido de compreender o que eles próprios, como membros dessas comunidades, percebiam como diferencial. Está claro a pluralidade cultural e de nível e envolvimento com uma proposta alternativa de vida que essas pessoas detinham. Por isso, a questão de espiritualidade citada por Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) é um primeiro recorte, um dos rastros que nos sugere análise e reflexão.

E isso que era exatamente diferente: que na contracultura a gente era contra a contracultura porque a gente ... tínhamos uma hierarquia, então era uma coisa... Muita gente fala: que tem a ver Hare Krishna com tudo isso? Incongruente. Porque não ia padre em comunidade alternativa, mas nós éramos uma das únicas religiões que iam ou monges budistas. Então, mas ao mesmo tempo quem está em uma ordem religiosa tem disciplina, então isso não tem nada a ver com a maneira dos alternativos serem (VALERA, jun. 2018).

As pessoas que formaram *Nova Gokula* compunham este grupo de pessoas, segundo ele, interessados em espiritualidade, no *yoga* especialmente, no sentido mais amplo. Em contrapartida, Valera aponta que não se tratava de uma espiritualidade difusa, *self*, mas que pressupunha disciplina, hierarquia, esse é um aspecto relevante a se considerar, porque como já tivemos a oportunidade de analisar, a espiritualidade era um elemento intrínseco à contracultura, as novas espiritualidades no sentido de romper ou questionar o padrão judaico-cristão como única referência e buscar caminhos espirituais e filosóficos ainda pouco explorados ou desconhecidos no cotidiano ocidental.

Mas importante notar que Lucio Valera reforça os componentes acima citados como um traço diferenciador na maneira como os “Hare Krishnas” vivenciavam esta espiritualidade, inclusive, dentro de uma comunidade tida como alternativa.

Eu vi que o movimento, eu vi que o Hare Krishna era uma alternativa ao alternativo, entendeu?!... Do lado do Hare Krishna tinha um Osho, ou seja, porque era a pluralidade, a diferença é que o Movimento Hare Krishna era um movimento alternativo muito singular: nós tínhamos uma proposta alternativa a sociedade em geral, mas nós não comungávamos com muitas coisas, muitas agendas de boa parte dos alternativos, que era sexo livre, alguns tinham, não todos; drogas, maconha... a gente não entrava nessa. Então todos sabiam que os Hare Krishnas eram monges, mas como o movimento alternativo começou com o movimento hippie mesmo, eles buscavam os *yogīs*, os místicos, então nós éramos essas pessoas que estavam contribuindo com o conhecimento do *yogī*, o conhecimento místico pra eles. Então o Movimento Hare Krishna era, a gente criou essa característica de uma comunidade. Então

a comunidade Hare Krishna participava dos Encontros de Comunidades Alternativas, porque nós éramos uma comunidade alternativa (Idem).

Mesmo considerando a fluidez da terminologia “alternativa”, é bastante relevante perceber que eles – tanto Ivan Ribeiro como Lucio Valera, reconhecem *Nova Gokula* como uma comunidade alternativa, como parte desse movimento que buscava propor caminhos, apresentar opções que divergiam ou que apresentassem estratégias de uma convivência mais harmônica àquele padrão sociocultural dado. Do mesmo modo, ambos sinalizam que *Nova Gokula*, sendo “Hare Krishna”, tinha uma proposta à sociedade como um todo, incluindo assim, até a própria contracultura. Por esta razão, a questão espiritual é um ponto crucial, um divisor de águas, para compreendermos como estes indivíduos percebiam as comunidades alternativas e como se percebiam alternativos.

A proposta alternativa à sociedade como um todo, apresentada pelos “Hare Krishnas”, que pressupunha disciplina e hierarquia através da espiritualidade vivenciada em *Nova Gokula* como estilo de vida, distanciava-se de elementos que constituíram a contracultura e o Movimento Alternativo no geral e que contribuíram para a construção de um certo estereótipo destes, como o uso de drogas, substâncias alteradoras de consciência e sexo livre, até mesmo o rompimento ou o desejo de rompimento com estruturas sociais hierarquizadas e normalizadoras. Nesse sentido, *Nova Gokula* pode até ser vista como pouco contracultural se considerada superficialmente.

O que estamos propondo aqui é que o estereótipo deve ser problematizado para que, ao analisarmos o estilo de vida que estes sujeitos adotaram para suas vidas e para suas respectivas *comunidades rurais afins*, possamos vislumbrar e, quiçá, sentir, o que de alternativo havia e há nestas.

Temos considerado pois, tendo em vista o posicionamento daqueles que participaram de *Nova Gokula* e permaneceram enquanto devotos de Krishna (*vaiṣṇavas*) e da análise que aqui se realiza, que essa espiritualidade com nome definido, *bhakti-yoga* (*yoga da devoção*), prática dos membros de *Nova Gokula*, embora inserida e beneficiada pela contracultura, sobretudo, pelo viés *new age* (Nova Era), não se configurava apenas como uma busca, portanto, caracterizada sempre pelo trânsito desses indivíduos em segmentos espiritualistas de várias matrizes e experiências espirituais, mas como uma paragem após a busca.

Sandra de Sá Carneiro (2007) elucida pontos relevantes da vertente *Nova Era* no Brasil na década de 1980 no Brasil, intimamente relacionado ao Movimento Alternativo no que diz respeito ao corpo de ideias que circundavam a busca por autoconhecimento, experiências espirituais e com os diversos sentidos do sagrado, colaborando para compreendermos por que os “Hare Krishnas” não se identificavam com esse caminho, embora o reconhecessem, assim como que a um companheiro de viagem.

Segundo Carneiro, os “buscadores” no contexto da Nova Era,

A relação com o sagrado parece tornar-se mais fundamental que a religião, através de um formalismo que obedece... Nesse caso importam menos a religião ou a crença e mais o modo específico de se relacionar elementos e rituais. Esses elementos são extraídos do campo de possibilidades de recurso culturais, a partir de um conjunto de métodos e técnicas de aprimoramento pessoal que podem se estender infinitamente, o que reforça ainda a aproximação com o Movimento Nova Era, ou melhor, com o que Amaral designou “estilo Nova Era de lidar com o sagrado”, através do qual se torna possível combinar e incorporar elementos provenientes, inclusive, de matrizes religiosas que poderiam ser consideradas discrepantes até mesmo com relação à própria cosmovisão Nova Era (CARNEIRO, 2007, pp. 100-101).

Provavelmente o aspecto mais significativo dessa espiritualidade propagada pelo movimento *Nova Era* disseminado marcadamente pela contracultura e seus herdeiros diretos nas décadas subsequentes, apesar da trajetória histórica deste movimento (GUERRIERO, 2020), seja, a autonomia e a liberdade de escolha apoderada pelos indivíduos em sua busca pessoal do sagrado, o que se convencionou denominar *self*, tornando intrínseco um sentido de trânsito permanente entre práticas espirituais, visto que o processo de autoconhecimento é contínuo, sempre inacabado.

Obviamente que muitos passaram pela experiência “Hare Krishna” e se foram, isso é facilmente identificável, até mesmo pelas lideranças atuais do Movimento no Brasil (RIBEIRO, mar. 2019): o fluxo de adeptos decresceu nas últimas décadas e muitos devotos entusiastas nos anos 1970 e 1980 abandonaram a filosofia *vaiṣṇava* em busca de outras experiências, em alguns casos por equívocos e erros na maneira de conduzir e ser da própria ISKCON daquele período⁶⁹, outros, porque simplesmente não se sentiram completos, realizados naquela prática e continuaram sua busca. Da mesma forma, muitos que chegaram até o Movimento Hare Krishna, o fizeram, em grande medida, em função dessa possibilidade aberta pelos pressupostos da *Nova Era*, principalmente, no sentido de se poder construir sua visão e prática espiritual a partir de um caminho pessoal e autônomo de escolha e de compor seu próprio corpo de crenças e rituais.

Entretanto, estamos nesse trabalho dialogando com quem e o que permaneceu; a permanência para nossa análise, nesse particular, é fundamental, pois esta é a responsável pela continuidade da existência e atividade, tanto de *Nova Gokula*, quanto de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, apesar das transformações que estas vivenciaram ao longo desses mais de 40 anos.

69 Muitos aspectos identificados como equívocos e erros pelo Movimento Hare Krishna das primeiras décadas de sua existência no Brasil foram levantados pelos narradores COSTA (2019), VALERA (2018), RIBEIRO (2019), MARTINS (2019), sobretudo, os que dizem respeito a abuso de autoridade, misoginia, ortodoxia. Esses equívocos, juntamente com a fluidez da busca espiritual de muitos, deixou um traço de rotatividade de membros no Movimento. Por outro lado, esta rotatividade não foi maior do que a filiação, a permanência de membros, visto a longevidade e a estabilidade da ISKCON no Brasil.

Acerca do ponto que estamos a discutir nesse momento — a espiritualidade como um elemento diferenciador de *Nova Gokula* enquanto experiência comunitária no cenário alternativo, nos leva a pensar que se *bhakti-yoga* e o Movimento Hare Krishna se encerrassem apenas como um elemento da Nova Era, este não teria se sustentado, não teria consolidado sua estrutura enquanto proposta filosófica e espiritual e enquanto instituição religiosa – ISKCON Brasil. Simplesmente não seria, dado a fragilidade e a instabilidade do trânsito inerente aos pressupostos da Nova Era. Por esta razão, a permanência como um referencial da análise histórica aqui é imprescindível, embora o contrário também fosse possível, mas não é este o caso.

Assim, tendemos a reforçar que *bhakti-yoga*, enquanto prática espiritual e filosófica que impacta diretamente no estilo de vida de seus seguidores, aqui analisadas através dos moradores de *Nova Gokula*, encerrava uma busca, não no sentido de findar o processo de autoconhecimento através de uma prática espiritual, mas de escolher um caminho, ao qual o indivíduo se dedicará para esse desenvolvimento. Isto porque, assim como os budistas, citado por Lucio Valera, para tornar-se um *vaiṣṇava*, há um processo de conversão, a passagem por ritos sagrados (*saṃskāras*) e o comprometimento com votos, princípios e condutas que, a partir de então, passam a orientar a vida espiritual e sociocultural do adepto, comprometendo-o com aquela prática e inibindo a concomitância com outras vertentes espirituais.

Ao contrário dos membros de *Nova Gokula*, que marcam sistematicamente os elementos que os distanciam da visão sobre espiritualidade recorrente entre os alternativos, os fundadores de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* acolhem com tranquilidade a afinidade que compartilhavam com estes como Aureo A. Caribé nos conta:

Era uma coisa bem dessa onda de Nova Era, quer dizer, não era uma coisa formal, religiosa, não tinha nada de... não temos nada a ver com catolicismo, nem com nenhuma religião oriental, nada disso! A gente respeitava, claro, todas as religiões né?! Temos muito respeito pelas religiões, mas assim, nenhum de nós era vinculado a nenhuma religião, nenhum de nós! Apenas a gente simpatizava e achávamos que realmente existia mundo espiritual e que a gente tinha que se relacionar com ele e tinha que ter uma vida voltada também para espiritualidade (CARIBÉ, abr. 2017).

Em outro momento, delimitamos a espiritualidade no sentido de obedecer a uma formalidade religiosa, como um elemento diferenciador entre essas duas experiências comunitárias; em ambas, a preocupação com o desenvolvimento espiritual como elemento fundamental para o autoconhecimento e a realização da integralidade do ser estavam presentes, mas em uma isso se dava formalmente através de um corpo de crenças e práticas ancoradas em uma linha teológica e filosófica específica, portanto, assumindo um vínculo com uma de religião, caso específico de *Nova Gokula*. Já em

Lothlorien, ela se vê mergulhada nesse mosaico espiritual que comungava com a Nova Era, marcado pela liberdade, diálogo e pluralidade de crenças.

Era bem New Age mesmo (risos) Era uma coisa de que a gente achava que, por exemplo, eu ainda acho particularmente, que tem seres da natureza como fadas, gnomos, duendes, essas coisas... Então a gente achava que tinha seres angelicais que nos protegiam, eu particularmente continuo achando isso: que existem mestres espirituais que ajudam a humanidade a crescer como Jesus Cristo, Buda, Paramahansa Yogananda, atualmente depois que eu sai de *Lothlorien*, apareceu Sai Baba, que o Miklos que se tornou discípulo de Sai Baba, essas coisas, mas assim, a gente não tinha uma vinculação com nenhum grupo (Idem).

Aureo Augusto Caribé nos descreve com clareza e leveza a percepção que compartilhavam sobre espiritualidade: a interlocução com tradições espirituais em si, bem diferentes e em alguns aspectos, inclusive, divergentes, e o mergulho na sacralidade da natureza, reconhecendo nesta, a existência de seres dotados de dons que poderiam colaborar no desenvolvimento humano e na interação harmônica com a natureza, sem, no entanto, fechar-se em uma vertente espiritualista em particular.

O próprio templo de *Lothlorien*, construído coletivamente, pode nos dá indícios dessa convivência e diálogo com o sagrado, experienciado por seus fundadores e colaboradores ao longo do tempo.



In: <https://www.bahianoticias.com.br/cultura/coluna/8206-giro-retiro-da-primavera-na-chapada-diamantina.html>

Um templo sem paredes e sem altar, um espaço onde as pessoas se encontram para compartilhar experiências, aprender sobre si e sobre os outros e buscar uma relação mais equilibrada com o meio ambiente. Nesse sentido, a presença do templo e de sua utilização em *Lothlorien* como espaço de formação, no qual ainda hoje ocorrem cursos, vivências em grupo e atendimento a comunidade local nos dá indícios da influência do movimento contracultural e dos pressupostos da Nova Era.

Dessa forma, essa relação com o sagrado e com a maneira de dispor dele, é intrínseca a ideia de *self* no processo individual de desenvolvimento espiritual para os buscadores. Segundo Sandra Sá de Carneiro (2007) para estes,

a chave naturalizante se traduz, em primeiro lugar, na possibilidade de seleção de práticas e ou experiências que se incluem no mesmo, como caminhos para o acesso a um melhor autoconhecimento, bem-estar ou evolução espiritual. Quer se trate de práticas místicas e médicas orientais, ritos pagãos, religiões não cristãs, novas religiões, ensinamentos da deusa (Wicca), ritos ou adivinhação celta (runas), peregrinações a lugares distantes – estas vias ou caminhos indicam uma certa familiaridade com a cosmovisão dos habitantes dos centros urbanos do Ocidente. Com efeito, em praticamente todas as atividades que poderíamos denominar Nova Era, as vias de acesso ao interior sagrado do homem, à sua cura ou ao seu bem-estar constituem alguma combinação daqueles elementos (CARNEIRO, 2007, pp. 95-96).

O que Caribé nos traz na prática e Carneiro na pesquisa é que para as pessoas que se alinhavam com a perspectiva aberta pela Nova Era, o processo de autoconhecimento era dinâmico e plural, mas o fundamental era reconhecer nessa pluralidade os elementos, os ensinamentos e as ferramentas que poderiam colaborar no desenvolvimento pessoal de cada ser, respeitando a sua singularidade e não se adaptando ou até infligindo autoagressão para adaptar-se, para caber em um determinado segmento religioso.

Nesse sentido, é compreensível que para essas pessoas o processo em aberto exige um trânsito permanente entre filosofias, práticas e religiões. De maneira diametralmente oposta se colocam os praticantes de *bhakti-yoga*, que acreditam ser possível encontrar em um único caminho e processo espiritual toda a pluralidade de recursos, vivências e saberes necessários para que, em uma prática contínua, este processo possa se aprofundar paulatinamente, favorecendo o autoconhecimento em uma relação direta com o divino, para os *vaiṣṇavas*, Śrī Krishna.

Adentrar o templo de *Nova Gokula* também pode nos ajudar a realizar mais profundamente as singularidades da relação com o sagrado que estas comunidades pressupunham.



Imagem interna do templo – Altar. In: <https://novagokula.tumblr.com/image/65162811613>

O templo, coração da comunidade, abrigada em seu altar as Deidades adoradas pelos devotos: Śrī Śrī Goura Nitai, Śrī Śrī Rādhā-Gokulānanda, Śrī Sīta-Rāma Lakṣmaṇa Hanumān, marcando profundamente seu caminho espiritual a tradição *vaiṣṇava* e a prática de *bhakti-yoga*.

Dois caminhos, dois olhares para uma mesma busca: compreender quem somos, para que estamos aqui e como devemos experienciar a existência.

Nessa perspectiva, ser “Hare Krishna” ou compreender a busca espiritual pela lente da Nova Era, aproximavam-nos mais do que poderíamos crer, mesmo com as ressalvas dos praticantes de *bhakti-yoga*. Naquela conjuntura, apesar do estranhamento e desconfiança, o sentido contracultural de romper com o modelo hegemônico de filiação e de fé, fortalecendo a abertura de caminhos e escolhas espirituais, colocavam *Nova Gokula* e *Lothlorien* lado a lado. Este traço intrínseco ao movimento contracultural e da Nova Era talvez seja o mais relevante legado deste para a sociedade atual.

Porém, ainda assim, com uma afinidade maior com o universo alternativo, os membros de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* igualmente reservavam ponderações acerca de ser ou não alternativos.

Naquela época me considerava sim uma pessoa alternativa porque eu não estava, eu sempre me chamei mais de marginalizada, automarginalizada porque eu nunca quis caminhar na

massa, não me sinto bem... Assim, alternativo, alternativa, não era bem assim alternativa. Se você me diz, ah, os alternativos lá! Mas eu, como que nunca me autorrotulei disso, mas se alguém me pergunta hoje em dia, — *Sim, claro que eu fazia parte desse grupo*, pra pessoa entender, pra não passar muito tempo explicando que eu, na verdade me considero uma pessoa marginalizada desde que eu tive minha primeira gravidez, porque já fui uma pessoa que sai do esquema rapidamente muito cedo e caminhei por esses caminhos, de buscar um caminho mais alternativo, mais fácil, mais fácil pra mim... (PIETRO, abr. 2019).

Cecilia Pietro nos mostra mais uma vez a fluidez de usos da terminologia “alternativos”. Obviamente, o que está subliminar no ponto de vista de Cecilia é que a experiência pessoal e comunitária que vivenciou, não cabe, não se encerra em uma categoria, muito menos em um estereótipo. O estereótipo esvazia a riqueza, a multiplicidade, os sentidos e os significados da experiência. Entre outras, essa razão nos faz crer que daí decorre a necessidade de delimitar o lugar de onde esses sujeitos históricos estão falando e marcar o que eles compreendem como particular em suas respectivas experiências.

É significativo que ser uma pessoa alternativa ou automarginalizada, termo de preferência de Cecilia Pietro, tratou-se de uma escolha, de uma postura diante da vida, postura essa que desencadeou um percurso de transformação e intervenção sociocultural que se deram na relação com o outro, com o compartilhar de ideias, objetivos e fazeres que se materializaram na experiência comunitária e nas ações que esta realizou, por exemplo.

Não, não era nada convencional! Era marginalizado, ou seja, era uma coisa... o pessoal de Palmeira, depois de que nos espionou bastante e tentou decifrar-nos, não conseguiram né?! Aí veio mais essas terminologias, esse rotular, *ah, aqueles malucos lá! Aqueles não sei o que... Entende? Mas não que a gente dissesse: — Nós somos uma alternativa e vamos cantar música de Raul Seixas, Viva, viva, viva, viva a Sociedade Alternativa!!!* (risos) entende?! Não tinha muito isso! Vamos fazer algo diferente que nos sintamos bem e que talvez sirva para outras pessoas, *vambora!* (Idem).

Parece que “fazer algo” no coletivo e para o coletivo gerava desconfiança sobre os “alternativos”. Quando nos deparamos com uma certa narrativa acerca dos chamados “desbundados”, “undigrudis” nos quais podem ser artificialmente enquadrados os assim denominados alternativos e no reboque, aqueles que empreenderam as *comunidades rurais afins* como *Lothlorien* e *Nova Gokula*, enfaticamente questionamos o vazio político atribuído a estes.

Não só não era destituída de conteúdo político essas experiências, como para o poder público, aquela maneira de viver levantava suspeita. *Lothlorien* foi visitada diversas vezes (PIETRO, abr. 2019; CHRISTOPHE, abr. 2017) por agentes do Estado disfarçados de representantes de órgãos vinculados à agricultura e ao desenvolvimento, por exemplo, assim como viu suas atividades dificultadas por esses agentes por manobras institucionais, como foi possível perceber no processo que deu origem à *Escola Comunitária Brilho do Cristal*, analisado no capítulo anterior. Situação

semelhante experienciada por *Nova Gokula* na implementação da E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, assim como uma vigilância sentida em diversos templos do Movimento Hare Krishna no Brasil⁷⁰, em visitas e infiltração de agentes do Estado entre os devotos e averiguações através de intimações a membros e lideranças do Movimento (VALERA, jun. 2018).

Em nossa compreensão, muitas vezes o estereótipo de alternativo serviu para diluir o conteúdo político-cultural e o impacto social dessas experiências. Não estamos propondo aqui um julgamento de valor entre aqueles sujeitos que, mergulhando no universo contracultural traçaram um percurso de desenvolvimento pessoal, a partir do comportamento e do seu estilo de vida individualmente, que por si só, em nossa compreensão, está repleto de conteúdo político e aqueles que o fizeram através de um coletivo. No entanto, nesta pesquisa nos interessa muito, justamente, pensar o que foi e é possível, como proposta alternativa ao modelo de sociedade hegemônica a partir de determinado coletivo para o coletivo; nos interessa como essa política do cotidiano, não partidária, muitas vezes despretensiosa socialmente (pois não se reconhece como política), se realiza e transforma.

Sou uma alternativa (risos)... Esse alternativo assim eu não me considero, mas pensando na palavra, eu acho que sim né?! Eu busquei uma vida diferente... Eu acho que desde aquele momento que o meu namorado na época, que é pai dos meus filhos, me propôs essa saída assim. — *Vamos sair, vamos buscar outro lugar que São Paulo não dá*, desde esse momento eu acho que eu escolhi uma vida alternativa, não queria mais aquilo... isso, não é esse alternativo não. É alternativo no sentido de buscar uma coisa diferente, não me considero esse alternativo (risos), também não recrimino quem é... ter um objetivo é uma coisa básica (CHRISTOPHE, abr. 2017).

Sonia Christophe, assim como Cecilia Pietro, uma das fundadoras de *Lothlorien*, reforçam o contraponto entre como elas se veem “alternativas” e uma certa imagem de “alternativo”. Essa imagem estereotipada está muito vinculada atualmente aos *alternativos mochileiros* como são conhecidos pelo senso comum no Brasil e que mantiveram desde os precursores no país nos anos 1970, o que Leon Kaminski (2019) descreveu como

[...] uma das práticas da contracultura bastante difundidas entre a juventude foi o de viajar, no sentido de deslocamento no espaço geográfico. Construiu-se, inclusive, um estilo de viagem próprio, com características específicas, diretamente relacionadas ao imaginário contracultural e às práticas de automarginalização (KAMINSKI, 2019, p. 31).

Muitos destes alternativos sobrevivem como artesãos e transitam ainda hoje, entre comunidades e lugares que, por sua beleza natural ou oferta de culturas alternativas, reúnem seus pares; o Vale do Capão, Caeté-Açu, onde *Lothlorien* se fez, é um desses lugares: recebe viajantes do

70 CARVALHO, Leon Gutierrez de Carvalho. *O Movimento Hare Krishna Nos Tempos da Ditadura*. Revista Labirinto: Volume 32 (jan-jun) 2020, pp. 190-213.

Brasil e de diversas partes do mundo. Então, quando Christophe propõe uma certa distinção entre estes e ela própria, fundadora, colaboradora e residente de *Lothlorien*, é porque esta vislumbra algum elemento em particular ou elementos que definem esta diferença.

Então, a narrativa de Sonia Christophe nos deixa um rastro fundamental para compreendermos o que os atores sociais que construíram *Lothlorien* e *Nova Gokula* reconhecem como um diferencial de sua prática social e, que neste trabalho reconhecemos como elemento detonador da experiência político-cultural destas experiências comunitárias.

“Ter um objetivo é uma coisa básica”, Sonia Christophe fez essa afirmação ao mencionar a persistência e manutenção de *Findhorn*, comunidade situada na Escócia, que inspirou e que, ao longo tempo, foi uma parceira na troca de saberes com *Lothlorien*. Do mesmo modo, Cecilia Pietro nos deixa outro rastro ao enfatizar: “Vamos fazer algo diferente que nos sintamos bem [sic] e que talvez sirva para outras pessoas”.

Seguindo esses rastros e buscando o lugar em que se codificam no cotidiano, vamos juntando os elementos capazes de nos fazer compreender as especificidades dessa experiência e em que esta se conecta diretamente com *Nova Gokula* e indiretamente com o Movimento Alternativo.

5.1 A Mãe Terra: olhares sobre o meio ambiente

Embora nos anos 1960 na efervescência da contracultura as questões ambientais já estivessem postas, outras pautas igualmente importantes, ora disputavam, ora se congregavam em reivindicações e em propostas entre seus entusiastas e militantes. Nesse momento paradigmático da história cultural e política do Ocidente, todas as pautas da contracultura travestiam-se de indignação, questionamento e ruptura; já nos anos 1980, na realidade brasileira, a máxima *marcusiana* de “recusa total”, deu espaço para a negociação, para o diálogo e propostas alternativas (CARVALHO, 2008). Entretanto, herdeiro que é da contracultura, no Movimento Alternativo no Brasil, muitos elementos e pautas da contracultura permaneceram, ampliaram-se e ganharam notoriedade dada a sua urgência, esse é o caso das questões ambientais...

No pós-guerra, a temática ecológica integra-se a pauta do movimento contracultural mais como valor simbólico e preocupação distante a sintetizar o medo generalizado de uma catástrofe nuclear do que um problema iminente. Já nos anos 80, as catástrofes naturais, a devastação e o perigo da extinção da vida tornam-se real, e a ecologia transforma-se em marca identificadora do movimento (CARVALHO, 2008, p. 26).

Cesar Augusto Carvalho nos diz da tônica do Movimento Alternativo e o que pretendemos é ver como essa tônica ressoou na prática, no cotidiano de *Lothlorien* e de *Nova Gokula*. cremos que apesar das distâncias e itinerários particulares dessas comunidades, enquanto experiências sociais, a preocupação ambiental era um elo forte de aproximação entre ambas e, sobretudo, um elemento diferenciador em suas experiências. Por isso, vamos escutando, atentando para o que nos dizem os protagonistas destas comunidades.

Claro, tínhamos coisas que nos uniam bastante, como a preservação da natureza, o respeito, o conhecer mais os movimentos, o se acoplar mais a esses movimentos da natureza; dormir cedo, acordar cedo... não tinha energia elétrica, então, todos nos adaptamos a viver sem energia elétrica, durante treze anos eu criei todos os meus filhos, graças a Deus, sem luz! (PIETRO, abr. 2019).

Cecilia Pietro elenca pontos que se faziam importante para o fazer cotidiano da comunidade, e alguns deles estão intimamente associados ao Movimento Alternativo como os encontros para troca de informações, experiências e temas afins, como viemos discutindo através dos ENCAs. Outro ponto relevante é o estilo de vida, ter em sua forma de viver o exercício da alternativa a que se propõem: vida simples, mudança de hábitos, esforço de adaptação, aproveitando a circunstancial escassez de serviços para se conectar com os ritmos da natureza, para vivenciar outras dimensões do cotidiano e das relações sociais no contratempo do tempo produtivo.

No entanto, tendo em vista a análise de Carvalho e a narrativa de Pietro, vamos nos debruçar detidamente sobre a questão ambiental: a visão que compartilhavam sobre a natureza em sua completude e como se colocaram diante deste tema que era, por assim dizer, uma das preocupações mais latentes do grupo. Esta preocupação dialogava profundamente com os preceitos da medicina neo-hipocrática, bem como com a perspectiva de vida que almejavam em *Lothlorien*.

A preocupação com a questão ambiental estava posta desde o primeiro momento do encontro desse grupo que comprou e fundou *Lothlorien*, no momento mesmo da partilha do terreno, ainda não vislumbrada enquanto entidade social *Lothlorien – Centro de Vida Natural*, seu primeiro nome institucional...

A gente não tinha muito dinheiro, mas conseguimos comprar esse terreno; compramos e dividimos em quatro, era: Aureo uma parte, eu era outra e havia mais duas pessoas que compraram e na ideia original, nós topografamos o terreno e dedicamos parte do terreno para vegetação nativa e o restante, dividimos em quatro partes, cada um teria o seu projeto, isso foi no começo, depois mudamos de ideia e achamos que devíamos fazer uma comunidade (BURGER, set. 2019).

Miklos Burger nos deixa entrever que a preocupação ambiental antecede mesmo, a ideia de comunidade e por outro lado nos dá conta do potencial desprendimento material desse grupo no sentido de abrirem mão espontaneamente de parte significativa da propriedade para reserva natural, quando ainda se tratava de uma propriedade privada, da qual, poderiam usufruir para fins particulares.

Essa ideia de preservação ambiental, incipiente no primeiro momento, foi ganhando corpo e espaço no projeto comunitário de *Lothlorien*, passando a compô-lo integralmente.

[...] os princípios que regem a Associação se alicerçam...

b) No respeito e proteção à vida vegetal e animal;

c) No equilíbrio harmônico da ecologia e da vida comunitária... (*ESTATUTOS SOCIAIS de LOTHLORIEN – Centro de Vida Natural*, 1987, p. 2).

Anos mais tarde, no início da década de 2000, mesmo com o afastamento da maioria do grupo original dos fundadores, a questão ambiental se manteve, ganhando, ainda, novos contornos decorrentes da conjuntura histórica na qual se inseria, mas mantendo-se fiel aos princípios de *Lothlorien* de outrora, como é possível constatar no processo de revisão dos Estatutos Sociais da entidade, inicialmente na discussão e reflexão sobre a missão e filosofia de *Lothlorien*, na qual constataram conjuntamente que,

a busca do novo, como também na essência que permanece... chegamos ao que seria a base “filosófica”: um quadrado, onde um lado corresponde ao AMOR, outro, à CURA, outro à NATUREZA, e o último à ESPIRITUALIDADE. Esta seria a essência que permanece e em torno da qual construímos a nova forma... (A Filosofia, 2001, p. 1).

E,

CURA – sim, vamos qualificar mais essa cura: pela natureza, pelo naturismo, pela alimentação, pela consciência e pelo amor;

NATUREZA – através da ecologia, do desenvolvimento da consciência para perceber onde somos e onde não somos ecológicos; da oportunidade de contato direto, pessoal, íntimo, concreto, seguro com a natureza, de forma a conectar e praticar o Amor por ela, pela terra (Idem, p. 2, grifo do autor).

E que se reafirma no Artigo 3º dos princípios que regem a Associação, “c) a busca do equilíbrio harmônico em relação a todos os valores humanos, inclusive no âmbito da ecologia e da experiência comunitária” (*Estatuto da Associação Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, 2003, p. 1).

Desse modo, ocorre que a preocupação ambiental, em nossa compreensão, permeou e permeia as ações da comunidade desde o seu nascedouro; dela, desprende-se ações de alcance interno, na forma de pensar, organizar e vivenciar o próprio espaço físico de *Lothlorien*, mas do mesmo modo, atingia a comunidade circunvizinha e outras localidades através do compartilhar do que se realizava ali. Esse aspecto certamente foi possível pela insistência de seus protagonistas em promover

encontros, cursos e vivências com os moradores do Vale do Capão e de outros lugares, bem como no exemplo, que mesmo em seu fazer aprendiz era visto e reconhecido pelo entorno.

Na Revista *Vivências* podemos encontrar indícios a esse respeito:

Lothlorien – Centro de Vida Natural – é uma entidade sem fins lucrativos, que pretende estudar, viver, divulgar, ensinar formas alternativas de vida, agricultura, medicina, tecnologia, tendo como prioridade a população menos favorecida, em especial a camponesa...

Cursos programados:

– Horticultura Orgânica para a População Rural, por Manjo Morales, em Caeté-Açu, Palmeiras, BA (*Vivências*, nº 1, 1983, p. 28).

Este excerto de *Vivências – Uma Revista Por Uma Vida Melhor*, acompanhado do que diz o documento *A Filosofia*, nos dão alguns subsídios para discutirmos como aquelas ideias que levaram os fundadores de *Lothlorien* à vivência comunitária se deram no real e em particular na questão ambiental. Parece-nos perceptível que *Lothlorien* agiu em duas frentes, para nós, mais latente. A primeira, sem dúvida, foi estabelecer que, da área total da propriedade de 14 hectares, 10 hectares seriam destinados à recuperação e à preservação ambiental, sendo, portanto, apenas 1 hectare para usufruto de cada um dos compradores, em um total de 4.

A segunda permeia a forma como foram construindo os espaços dentro da comunidade e as condutas assumidas pelo grupo em toda sua trajetória comprometidos com o princípio anteriormente citado de perseguir um equilíbrio harmônico com a natureza. A natureza, nesse sentido, não diz respeito apenas à manifestação da fauna e flora; ela está presente na alimentação, em como se alimentar; na cura, através dos recursos que a natureza oferece para manutenção e recuperação da saúde; na maneira de plantar, assegurando as características inerentes aos alimentos e protegendo a integridade do solo, do ar e da água; na forma de construir e gerir a convivência entre as pessoas e o ambiente. Isto diz respeito à forma de viver e de se relacionar com o outro.

A horta orgânica não está separada da forma de tratar o lixo ou o esgoto; as estratégias de recuperação da vegetação original não estão estanques da busca de conhecimento e sua disseminação sobre produção e alimentação ou tecnologias limpas de energia e afins. Tudo está interligado.

É paradigmático, então, que um curso sobre agricultura orgânica estivesse em consonância com o vivenciado na comunidade...

Horta e outros produtos agrícolas: Com 23 canteiros sendo trabalhados; estamos aprendendo, errando, acertando, experimentando; sempre usando métodos naturais, sem nenhum produto químico. No momento estamos também procedendo à semeadura de diversos tipos de feijão. Os produtos excedentes da horta são distribuídos às famílias de trabalhadores e outros vizinhos (*Compartir*, nº 17, 1988, p. 4).

Esse sucinto relatório de atividades de *Lothlorien* publicado em *Compartir* de 1988 traduz um pouco o processo de construção dos espaços e a forma de conduzir o trabalho. Então, era no cotidiano que as ideias iam se configurando em prática, em um movimento de aprendizagem entre os moradores da comunidade, mas que dialogava, sempre que possível, de maneiras diferentes, com os de fora; os de fora de perto, moradores do Vale e os distantes, que vinham para as vivências oferecidas em cursos; do mesmo modo, os espaços demonstram a integração dessa proposta.

Na década de 2000, no documento *Lothlorien – Ecovila, Comunidade, Centro de Cura e Crescimento*, no tópico, *Ecovila – elemento Terra*, é possível visualizar esse processo de anos. Desenvolvido diariamente através das focalizações entre moradores (residentes), aspirantes a residentes, hóspedes participativos, visitantes e dos trabalhos realizados em mutirão que reuniam todos, além de vizinhos e amigos, este processo demonstra, não obstante, a preocupação em aprimorar e ampliar o já realizado, sem ferir os princípios que os norteavam...

h) Passos:

- 1) Manejo do lixo (Sonia e Hugo)
- 2) Tratamento do esgoto (Hugo)
- 3) Permacultura agrícola
 - Horta (Eudete, Hugo e Sonia)
 - Pomar (Eudete, Hugo)
 - Ervas (Sonia)
 - Apicultura (Hugo)
 - Jardins
- 4) Reciclagem de água (Gian)
- 5) Energia alternativa (Gian)
- 6) Recuperação do solo, reflorestamento
- 7) Ter animais

Metas: sermos independentes em água; prazo: 3 anos.

Termos produção de frutas para vender (*Lothlorien – Ecovila, Comunidade, Centro de Cura e Crescimento*, 2000, p. 2).

Esse documento é significativo porque aponta a necessidade que o grupo responsável por *Lothlorien* no momento de transição entre a experiência comunitária (que contou com os quatro fundadores — pensando, trabalhando e articulando para seu desenvolvimento) e o destino que *Lothlorien* teriam a partir de então, contando com apenas Sonia Christophe do grupo de fundadores original teriam que seguir.

Do mesmo modo é relevante a medida que, nesse grupo que se reúne em torno de Sonia Christophe encontra-se alguns dos filhos dos casais dos fundadores – Cecilia Pietro e Aureo Augusto e Sonia Christophe e Miklos Burger – Rafael Burger, Aureo Pietro e mais tarde Suna Pietro e amigos colaboradores de tempos que, assim como os fundadores que deixaram de residir na comunidade, não desejavam ver o “sonho dourado” ser encerrado.

Embora *Lothlorien*, assim como *Nova Gokula*, nunca tenha alcançado a autossuficiência desejada, ambas sempre se dedicaram à produção agrícola ou manufaturada desta produção, enfrentando a fragilidade da inexperiência e, na maioria das vezes, a instabilidade de uma mão de obra que se dedicasse exclusivamente a esse fim. No entanto, a insistência nessa iniciativa colaborou decididamente para a construção dos espaços e para o cuidado com o meio ambiente.

Veja, mesmo se nos concentrarmos nas primeiras duas décadas de existência da comunidade (1980–1990), ser alternativo significava entre outras coisas, muito trabalho; um comprometimento com uma proposta em função da qual, todos os esforços empreendidos, implicavam escolhas constantes de seus membros que incidia diretamente sobre suas individualidades e que estava muito distante de uma moda, de um flerte com um estilo de vida; exigia dedicação e desprendimento para sobrepujar o comunitário que se almejava.

Assim, é interessante notar que quando perguntado sobre o significado de *Lothlorien*, Miklos Burger acaba por trazer os enunciados desse comprometimento, em imagens, em palavras, nas subjetividades embrenhadas em uma escolha de vida...

Significa tudo né?! Eu ia ser o que? Um psicólogo mais ou menos convencional, trabalhando na cidade grande e isso aí foi um sonho! *Lothlorien* significa literalmente, sonho dourado, então eu tenho um lado assim de poesia, sabe?! E foi graças a esse lado que eu fui pra lá, porque, engraçado, quando eu me mudei pra Bahia, eu era um jovem totalmente desestruturado, perdido mesmo, era muita preocupação para meus pais e há muito custo, muito psicoterapia, a faculdade que eu fiz e depois dando os meus primeiros passos como profissional na área, eu fui organizando a minha vida, fui organizando a minha família, fui tendo filhos e eles de alguma maneira nos obrigam também a botar os pés no chão, então num determinado momento em que eu tinha conseguido estruturar a minha vida, eu tinha casa própria, eu tinha já uma clientela razoável, eu tinha minhas finanças equilibradas, entende?! Finalmente os meus pais estavam tranquilos, finalmente seu filho estava com os pés no chão e aí, de repente, larga tudo, praticamente tudo, pra se mudar para aquele lugar que não tem nada (risos)... Eu gosto de contar a história de que o dia que o dia que a gente se mudou, eu fui junto com o caminhão de mudança e ele pegou as nossas coisas, nossos móveis na casa que a gente morava; uma casa boa, num bairro nobre, na Pituba. Colocamos tudo no caminhão e fomos, 450 km a princípio no asfalto, depois de terra e quando chegamos no Vale do Capão e cada buraco que o caminhão passava e desviava e chegamos num terreno, no meio do nada, no meio das montanhas e o motorista não conseguiu conter a curiosidade e ele falou: — *Doutor, diga uma coisa, o senhor morava naquele lugar ali, num bairro nobre de Salvador e o senhor veio morar aqui no meio do nada!* Eu tentei explicar pra ele, mas ele não entendeu, ninguém entendia! Era um sonho e o que que eu aprendi? Eu aprendi que a gente deve seguir os sonhos! Eu não me arrependi em momento nenhum, em momento nenhum da minha vida de ter dado esse passo que tornou minha vida exitante! Tinha entusiasmo! Aprendi tantas coisas! Conheci tanta gente interessante, foi uma escola! Uma escola pra mim e eu sou profundamente grato, profundamente grato!!! (BURGER, set. 2019).

Poderíamos ter aqui trazido outros excertos nos quais é descrita a maneira como Miklos Burger e Aureo Augusto se deslocavam do Vale do Capão a Salvador – uma média de 495 km entre rodovia e estrada de terra – para trabalhar em atendimentos psicológicos e medicina naturista e

obstetrícia, respectivamente, além dos cursos que promoviam para levantar recursos para *Lothlorien*, bem como as mulheres, então companheiras, Cecilia Pietro e Sonia Christophe, que ficavam na comunidade com seus filhos trabalhando, plantando, cuidando, organizando e atendendo através das atividades que ocorriam semanalmente em *Lothlorien*; todos pensando e criando meios de sobrevivência para o grupo, para a comunidade; do tempo despendido nos trabalhos individuais (focalizações), em grupo (atendimentos, workshops, eventos) ou em mutirão (roças, construções, beneficiamentos em geral), mas optamos em trazer essa narrativa que nos dá conta dos significados que as escolhas e o comprometimento, das quais falávamos, são perceptíveis, são mesmo, sentidas em cada palavra.

Tratava-se de uma utopia queurgia ser vivenciada, mesmo considerando seus limites. Por isso, entendemos que a noção de alternativo por si só, impregnada de sentidos rasos e envolta em uma nebulosa de imagem, muitas vezes superficiais, não traduz a dedicação nem a riqueza da experiência comunitária vivida.

O sentido de superficialidade que o termo conduz, nessa perspectiva, desdobra-se necessariamente em um natural desconforto para os protagonistas destas experiências, não porque em si não seja verdadeiro – eles viveram uma proposta alternativa, se sentiam alternativos e isto está posto até em seus documentos como entidade social – mas porque estereotipado, o termo, esvazia seu sentido cultural, político e, sobretudo, vulgariza a experiência que abriu caminhos, determinou escolhas, incidiu sobre a construção pessoal e social daqueles que a experienciaram.

Do mesmo modo, os fundadores de *Nova Gokula*, à sua maneira, problematizaram o termo alternativo, buscando na experiência o que reconheciam como particularidades desta condição.

Ele queria fundar comunidades autossuficientes economicamente, protegendo as vacas, não tem nada a ver... isso nós não adotamos do Movimento Alternativo, coincidentemente e por isso que nós éramos considerados alternativos, porque a gente tinha também esse ideal filosófico de viver em comunidades alternativas autossuficientes, que era o que regia eles, então essa coisa em comum, a única coisa em comum que a gente tinha era isso, entende?! (VALERA, jun. 2018).

Lucio Valera recupera, nesse excerto, o objetivo de Bhaktivedānta Swami Prabhupāda a respeito das comunidades rurais e indiretamente dos pressupostos de uma vida simples com pensamento elevado, como orientava o fundador do Movimento Hare Krishna, tendo a espiritualidade, o estudo e a prática de *bhakti-yoga* como o cerne deste estilo de vida. Por outro lado, pontua enfaticamente o que, em sua percepção, aproximava *Nova Gokula* do Movimento Alternativo e de ser ela, a comunidade, considerada alternativa.

Entretanto, o único elemento que o narrador elenca – as comunidades alternativas autossuficientes – encerra em si uma gama diversificada de elementos que como pontes firmes aproximam as experiências comunitárias de *Nova Gokula*, *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* e do próprio Movimento Alternativo.

A proposta de comunidades era o ponto principal do Movimento Alternativo no Brasil dos finais dos anos 1970 e, quiçá, do mundo. A formação de comunidades rurais e a forma de lidar com a produção, considerando as questões ambientais, davam a tônica das semelhanças entre essas experiências e desenhavam a silhueta das diferenças que as conduziam. Assim, como nos apontou Cesar Augusto de Carvalho (2008), os *Encontros Nacionais de Comunidade Alternativas – ENCAs* evidenciavam o que os aproximavam, sendo *Nova Gokula* e *Lothlorien* participantes ativos desses encontros, como tivemos a chance de observar anteriormente.

Mesmo respeitando essa característica espontânea, os jovens alternativos desenvolviam nos chamados Encontros Nacionais das Comunidades Alternativas (ENCAs) uma espécie de apoio mútuo para o desenvolvimento de suas comunidades comunitárias. Reuniam-se uma vez por ano e tinham como tema a organização do movimento, e os itens constantes de sua pauta eram os projetos de formação de polos comunitários, o manejo da terra, o desenvolvimento de técnicas para produção de sementes orgânicas e o desenvolvimento de energias alternativas como energia solar, hidráulica biomassa etc. (CARVALHO, 2008, p. 20).

Desenvolver uma comunidade autossuficiente significava, nesta conjuntura e movimento, desconstruir padrões de produção e de consumo; construir uma relação não violenta e não destrutiva com o meio ambiente, isso exigia uma inversão de concepções acerca do viver: produzir menos e com mais variedade, sem contaminar o meio ambiente e os próprios alimentos; estudar, buscar alternativas de energia limpa, romper com a lógica do mercado de produzir muito, gerando excedentes e lucros; rompendo com esse modelo de produção e de vida que como nos diz Ailton Krenak, “está comendo o mundo” (KRENAK, 2020).

Acompanhamos um pouco como *Lothlorien* conduziu essa questão em seu cotidiano e nos interessa ver como *Nova Gokula*, sendo também uma comunidade alternativa, realizou isso. Não apenas porque comungava com algumas das prerrogativas do Movimento, mas sobretudo, porque se propunha a viver e fazer de maneira diferente sua prática social. Portanto, nos instiga saber como lidaram com as questões ambientais e a ideia de autossustentabilidade, como apontou Lucio Valera.

Temos a percepção de que sua prática sociocultural, pautada na espiritualidade e em uma filosofia bem específica, o *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, incidia sobre a própria maneira de compreender a natureza e, conseqüentemente, a maneira de pensar e gerir as questões ambientais, se davam por outro viés.

A Fazenda *Nova Gokula* está localizada na zona rural da cidade de Pindamonhangaba (SP), no bairro Ribeirão Grande, o que de pronto nos indica a presença de rios, riachos e ribeirões na região onde se situa a comunidade. Protegida pelas montanhas da Serra da Mantiqueira e cortada pelas águas da sub-bacia do Paraíba do Sul, que é Área de Proteção Ambiental (APA) da Mantiqueira, sendo assim considerada, 80% de sua área, de preservação permanente. Essa informação em si já nos aponta implicações de espaço, visto que a área para produção e beneficiamento da propriedade é restrita pela própria legislação e, por outro lado, nos instiga a pensar de que maneira seus moradores e a ISKCON, enquanto entidade social, lidou e estabeleceu relações entre essa realidade e os princípios que a regiam.

A integralidade do ser que pressupõe, entre outras questões, a relação do ser humano com os demais seres vivos e com o meio ambiente como um todo é um ponto fundamental, nesse sentido. Entre os moradores e colaboradores de *Nova Gokula*, essa questão confluía com o Movimento Alternativo no Brasil e a bandeira ecológica que este defendia (CARVALHO, 2008), mas não se limitava a essa bandeira: seguia pautada nas instruções contidas na literatura védica⁷¹, sendo a *Bhagavad-gītā* e o *Śrīmad-Bhāgavatam* as guias do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, e em uma série de atitudes e estratégias para a construção de uma relação equilibrada e harmoniosa com a natureza.

Alguns indícios destas estratégias são possíveis de serem encontrados mesmo no processo de construção e institucionalização de *Nova Gokula* através de seus documentos, pelos quais podemos perceber que, ao longo do seu desenvolvimento, a questão ambiental sempre esteve presente, inclusive, formalmente como um objetivo da comunidade e que se desdobrou em estratégias de intervenções socioambientais em sua trajetória. Essa primeira premissa, indica de algum modo, o comprometimento da comunidade com essa questão que, assim como em *Lothlorien*, demandou trabalho, dedicação e escolhas; incidiu em equívocos e desprendimento para criar soluções.

Em seu primeiro Regimento Interno, quando de sua institucionalização como ISKCON *Nova Gokula* em 1989, segue assim no Título I – DAS DISPOSIÇÕES PRELIMINARES:

I – propagar sistematicamente o conhecimento espiritual entre a sociedade em geral e educar todas as pessoas nas técnicas da vida espiritual a fim de sustar o desequilíbrio de valores na vida e alcançar a verdadeira unidade e paz mundiais (*Regimentos Internos da ISKCON de Nova Gokula*, 1989, p. 2).

II – propagar a consciência de Krishna, como é revelada no *Bhagavad-gītā* e no *Śrīmad-Bhāgavatam*;

71 A literatura védica refere-se aos Vedas, a literatura sagrada da antiga cultura indiana. Os Vedas, que significa “conhecer”, compõem-se de quatro livros originais, a saber: o *Rg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* e *Atharva Veda*. Alguns eruditos mencionam os *Puranas* e os *Itihasas* como o quinto Veda. Nessa literatura encontra-se a base filosófica de todas as vertentes espiritualistas da Índia, além da yoga e da medicina ayurveda. Sobre o assunto, ver: GOSVAMI, Satsvarupa Dāsa. *Introdução à Filosofia Védica- A tradição fala por si*. São Paulo: Bhaktivedānta Book Trust, 1994.

E,

VI – manter os membros unidos com o objetivo de ensinar um modo de vida mais simples e mais natural (Idem).

Aqui se reafirma a especificidade de *Nova Gokula* como temos analisado, a espiritualidade. Essa espiritualidade, no entanto, apesar de ter sido favorecida pela abertura propiciada pela contracultura e imersa nesta, da cultura *new age*, estava alicerçada em uma tradição filosófica de longínqua data e amparada em base escritural, que dava aos seus adeptos e moradores a preocupação de firmar essa particularidade, afastando sua prática espiritual – *bhakti-yoga* – do espectro alternativo e difuso das novas religiosidades⁷² que emergiram na segunda metade do século XX.

Não obstante, o documento deixa claro que essa prática espiritual não se restringe à busca de felicidade e paz apenas para além dessa existência material, como que um paraíso a ser obtido após a morte. Pelo contrário, o que se persegue é “sustar o desequilíbrio de valores na vida e alcançar a verdadeira unidade e paz mundiais”. Essa disposição tem um caráter fincado no social, em uma dimensão inter-relacional, visto que pressupõe unidade e paz e, portanto, deve compreender o sagrado permeando todas as coisas, todas as relações no aqui e agora. Por isso, nos parece significativa a referência a “um modo de vida mais simples e mais natural” como uma das estratégias para se alcançar os objetivos desejados.

Poderíamos, pois, nos perguntar de que maneira esses objetivos tocam a questão ambiental. Parece um caminho reflexivo repleto de subjetividades que, de certa forma, nos coloca em contato com os primeiros lampejos do movimento ambientalista no mundo, em sua urgência de denunciar os perigos eminentes dos crimes e do descaso com a preservação do meio ambiente ainda na década de 1960 e as circunstâncias que na segunda metade do século XXI continuam sem respostas, como o comprometimento das grandes nações em cumprir o *Tratado de Paris de 2015*⁷³ e uma pandemia que nos obriga a pensar sobre como unidade e paz podem estar dissociada da relação simbiótica e de sobrevivência entre a humanidade e o meio ambiente.

Sem querermos ser anacrônicos, nos parece que os objetivos almejados por *Nova Gokula* tinham subjacente a perspectiva de integralidade, sem a qual, não seria possível ter paz, vivenciar plenamente o sagrado nas minúcias do cotidiano, por isso, tão relevante é a proposta de uma vida simples, a mais natural possível, conectada com tudo que é vivo – móvel ou imóvel –, pois esta,

72 Sobre o tema, ver: SIQUEIRA, Deis. *As Novas Religiosidades no Ocidente*. Brasília: UnB, 2007.

73 O *Tratado de Paris* foi acordado durante a 21ª Conferência das Partes por 195 países como compromisso de reduzir a emissão de gases de efeito estufa, tendo em vista o agravamento das mudanças climáticas em curso em todo o mundo.

rompe, entre outras coisas, com o modelo de vida hegemônico, que consome e destrói gradativamente e, em alguns períodos, de maneira acelerada a Terra, como nos provoca Ailton Krenak:

Estamos viciado em modernidade. A maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além dos nossos corpos. Isso nos dá a sensação de poder, de permanência, a ilusão de que vamos continuar existindo. A modernidade tem seus artifícios... ficamos presos a uma espécie de looping sem sentido. Isso é uma droga incrível., muito mais perigosa que as que o sistema proíbe por aí. Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar aos negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: “Olha, ela é viva”! É de uma estupidez absurda (KRENAK, 2020, pp. 17-18).

O que Krenak nos coloca é mais impactante, não por ser uma novidade, mas por ainda precisarmos ouvir isso e ter em conta o quanto não nos comprometemos seriamente com essa problemática e o pouco que foi feito até então. Para Krenak, assim como para todos os povos originários de diversas etnias, a natureza é a própria vida, a existência desses povos. A devastação do meio ambiente compromete sua existência, intensifica a investida de etnocídio que comporta várias frentes. Mas Krenak além das questões pertinentes aos enfrentamentos dos povos originários, nos intima a pensarmos sobre o nosso estilo de vida, este estilo de vida que come a Terra e era justamente isto que *Lothlorien* e *Nova Gokula* estavam tentando evitar em seu fazer: agir a partir da mudança de seu estilo de vida.

Assim, encontramos na versão revista do Estatuto de 1989, no ano de 2009, a questão ambiental como uma das finalidades da “entidade religiosa, com características filosóficas, culturais e benéficas” (*Estatutos Sociais da ISKCON de Nova Gokula*, 1989) da seguinte maneira no Artigo 4º:

VI – Capacitar os membros da entidade com o objetivo de buscar um modo de vida autossustentável, protegendo a biodiversidade e os recursos hídricos superficiais e subterrâneos (Idem, p. 2).

Alguns anos depois, entre 2016 e 2018, em um novo processo de revisão e adequação do Estatuto, a questão ambiental é acentuada, ampliando a perspectiva da questão e ocupando lugar, direta ou indiretamente, em sete parágrafos do total de 13 concernentes ao Capítulo II, Art. 6º, *Das Finalidades e Objetivos Sociais* e os quatro parágrafos contidos no Art. 7º do mesmo Capítulo.

Interessante notar a intensificação da preocupação ambiental no Estatuto e de como foram sendo incorporados outros aspectos a esta, imprimindo assim tanto um caráter multidisciplinar quanto oportunizando novos campos de atuação. Para não nos estender por demais, vejamos o parágrafo X, do Art. 6º, Capítulo II:

Promover um modo de vida simples e pensamento elevado como apregoado pelo *acārya*-fundador da ISKCON, na defesa, preservação e conservação do meio ambiente e promoção do desenvolvimento sustentável; tendo como base o desenvolvimento da agricultura familiar orgânica, a agropecuária não violenta e os outros meios de subsistência contidos organicamente na comunidade para a preservação social e ambiental autossustentável, conforme os princípios sociais da cultura *vaiṣṇava*... (*Estatutos Sociais da ISKCON de Nova Gokula*, 2016, p. 3).

Aqui podemos ver os diversos campos com que esta preocupação, esse olhar para com o meio ambiente, passou a prever, concebendo então, uma proposta de desenvolvimento sustentável, “aquele que atende às necessidades do presente, sem comprometer a possibilidade das gerações futuras atenderem às suas próprias necessidades” (Kloetzel, 1994, pp. 71-72), mas apontando caminhos que ultrapassam os interesses econômicos que tornaram este conceito, muitas vezes, em um jargão político.

Caminhos como a agricultura familiar, que além de favorecerem a estrutura comunitária e os sistemas de reciprocidade (LAULIANO, 2001), podem incorporar e serem incorporados a propostas de políticas públicas; de subsistência autossustentável que fortalece a autonomia econômica da comunidade e, conseqüentemente, independência frente ao poder público e ao mercado, além de alternativas de atuação à sociedade civil.

Todos esses caminhos de atuação estão permeados pelos valores e princípios *vaiṣṇavas*, mas a agropecuária não violenta, de certa forma, nos indica esta particularidade mais claramente. Podemos encontrar neste mesmo documento, os indícios desta particularidade intrínseca a *Nova Gokula*, no parágrafo VII, do mesmo Capítulo e Artigo supracitado.

Propagar, de forma sustentável, a importância da proteção à cultura *vaiṣṇava* e ao rebanho bovino conforme instruções contidas nas publicações do *acārya*-fundador da ISKCON. De maneira a educar a todos no respeito à energia e forma universal de Deus (a natureza), bem como à Sua forma localizada no coração de toda entidade viva... (Idem, p. 2).

A concepção acerca da energia de Deus e de sua forma localizada no coração de todas as entidades vivas como a *Superalma* (*paramātmā*) inverte profundamente a própria percepção sobre o mundo, pois compreende que todos os seres vivos, portanto, seres que pertencem ao mundo vegetal e animal, considerando aqui, obviamente o ser humano e todas as mais variadas formas de vida, trazem em si, uma manifestação de Deus, do sagrado. Esta compreensão provoca uma transformação radical não apenas na maneira de percebê-los, mas na maneira de como se relacionar e se portar com eles.

No *Śrīmad-Bhāgavatam*, esta particularidade se confirma no Canto 3, Capítulo 29, verso 22.

Quem adora a Deidade do Supremo nos templos, mas não sabe que o Senhor Supremo, como Paramātmā, está situado no coração de toda a entidade viva, está certamente na ignorância e é comparado àquele que oferece oblações às cinzas (PRABHUPĀDA, 1995, p. 630).

No comentário deste verso, Bhaktivedānta Swami Praphupāda explica a amplitude desta concepção acerca da presença de Deus e, portanto, do sagrado em toda ser vivo da seguinte maneira:

[...] a presença de Deus em todas as entidades vivas é essencial... Em outras palavras, o devoto não deve ignorar nenhuma entidade viva. O devoto deve saber que em cada entidade viva, por mais insignificante que seja, inclusive uma formiga, Deus está presente, e por isso todas as entidades vivas devem ser tratadas afavelmente e não devem ser submetidas a nenhuma violência (Idem, pp. 630-631).

A literatura sagrada adotada pelos *vaiṣṇavas* e que no Ocidente foi largamente difundida através das traduções, comentários, palestras e aulas publicadas pelo Movimento Hare Krishna, sobretudo, a partir do trabalho de A. C. Bhaktivedānta Swami Praphupāda, traz inúmeros exemplos e outros aspectos teológicos e filosóficos sobre esta questão. cremos, porém, que os argumentos anteriormente citados são pontuais, mas expressivos, a fim de compreendermos como os desdobramentos dessa percepção incide no cotidiano, nas estratégias de preservação ambiental e autossustentabilidade da comunidade, assim como de forma mais detida na alimentação lactovegetariana.

A sacralidade da natureza compreendida pelos *vaiṣṇavas* também estava, naquele período, em consonância com os pressupostos do Movimento Alternativo e sem dúvida, de *Lothlorien*, aproximando indubitavelmente a concepção de sagrado as demandas ecológicas, como nos deixa perceber Cesar Augusto de Carvalho (2008):

Com a perspectiva ecológica, os integrantes do movimento alternativo buscavam novos significados. A concepção mítica da Terra como a Grande Mãe, recuperada das tradições indígenas e orientais, fundamentadas na visão holística de uma totalidade integrada por relações de interdependência. Visão que é, também, uma tentativa de se resolver a dicotomia entre corpo e mente, espírito e matéria e com isso, resolver a questão da dualidade, o fundamento da lógica racional (CARVALHO, 2008, pp. 26-27).

Nesta análise de Carvalho, podemos acentuar os pontos de contatos dessas *comunidades rurais afins*, *Lothlorien* e *Nova Gokula*: as preocupações ambientais, o sentido sagrado atribuído à Terra e as diversas formas de vida que nela habitam, assim como o rompimento com a perspectiva de separação entre corpo e espírito – incrustada na cultura ocidental, pelo menos, desde Descarte –, sobrepujando a integralidade do Homem em suas variadas dimensões (físico, mental, espiritual) e com a natureza, em benefício absoluto da razão, da racionalidade como elemento diferenciador e

definidor da Humanidade: atributo de superioridade, instrumento de poder e de subjugação e paradigma do progresso, enfim, como se a humanidade estivesse fora da natureza e de maneira pragmática, acima da natureza.

Esta concepção com a qual nos vemos emaranhados ainda na contemporaneidade não separou apenas a humanidade da natureza, como também desqualificou e excluiu aqueles que não compartilhavam desta concepção:

É um abuso do que chamam de razão. Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra... Enquanto isso, a humanidade vai sendo deslocada de uma maneira tão absoluta deste organismo que é a Terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nesta terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos...São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade que fica agarrada na terra... a organicidade dessa gente é uma coisa incômoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe (KRENAK, 2020, pp. 21-22).

A reflexão de Ailton Krenak em *Ideias Para Adiar o Fim Do Mundo* (2020) não está nessa argumentação apenas como retórica para preencher páginas vazias, mas sim porque exige de nós uma reflexão que vai e vem do presente para o passado, do passado para o presente em uma dinâmica complexa que abarca ideias e práticas sociais que tornam, para essa pesquisa, as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien* um pretexto oportuno para mergulharmos nessas problemáticas sociais e para considerarmos suas experiências historicamente significativas, como tentativa de questionar e propor alternativas a este modelo civilizatório que Krenak está a denunciar.

Questionar esse modelo e assumir uma postura diante da vida que transforma intimamente seu estilo de vida em razão de uma relação mais equilibrada ecologicamente, pode até não ter um impacto macro nas questões ambientais e nas vidas dessa “sub-humanidade” a que se referia Krenak, mas agrega valor e força político-cultural a uma gama significativa de outras iniciativas de grupos sociais e entidades, que em conjunto, formam uma frente de embate e de resistência a essa percepção de mundo.

Imersos nessa discussão, é possível conectar essas ideias sobre a sacralidade da natureza, a humanidade e como descreveu Krenak, a sub-humanidade, e a atuação das comunidades aqui pesquisadas. A imagem dessa conexão, por assim dizer, na metáfora de uma colcha de retalhos, nos ajudam a encontrar os sentidos possíveis das intervenções socioculturais desencadeadas pelos atores sociais dessas comunidades e percebermos como, apesar das distâncias, do tempo e das circunstâncias compartilham de ideias e sonhos capazes de imprimir marcas no cotidiano. Assim que, quando nos debruçamos sobre a literatura *vaiṣṇava*, percebemos que a compreensão desta acerca da imanência

do sagrado, é bastante ampla: não se restringe ao humano, nem mesmo à Terra, como organismo vivo e sagrado. Por esta razão, é importante atentarmos ao conceito de natureza mencionada no Estatuto anteriormente citado e como este se coloca na literatura sagrada.

Segundo Valentine Moya Retamales (2002),

Para compreender o tipo de relacionamento entre ser humano e natureza presente na concepção védica, precisamos esclarecer alguns conceitos que explicam esta classe de vínculo. A natureza é vista como uma energia de Deus e portanto, contém uma conotação sagrada que deve ser respeitada como uma parte dEle. Tanto o orgânico (*para prakṛti*) quanto o inorgânico (*apara prakṛti*) são vistos como parte da energia da Verdade Absoluta que cumpre uma função específica no mundo fenomenológico... A natureza material, que em termos modernos conhecemos como meio ambiente, é *apara prakṛti*... apenas tem vida com a presença da alma... assim as entidades vivas são *para prakṛti*, isto é, “centelhas divinas”, que dão vida à matéria morta (RETAMALES, 2000, p. 24).

Ora, essa compreensão sobre a natureza desloca o sentido mesmo de integração: humanos e natureza então integrados como que em um ecossistema. Vai além: tudo é natureza e o sagrado, neste caso, Krishna na forma de *paramātmā* está em tudo e atravessa tudo. Por isso, na citação anterior, Bhaktivedānta chama a atenção para o fato de que um devoto deve tratar afavelmente todos os seres, sabendo ainda, que a condição de cada um é transitória, assim como o tempo, como as estações do ano, como as fases da Lua.

A suposta distinção e supremacia “humana” a que Krenak questionou, de forma similar, também está presente na perspectiva *vaiṣṇava* e evidencia como as culturas advindas do Oriente e dos povos originários, como nos apontou Carvalho (2008), influenciaram o Movimento Alternativo a respeito da questão ambiental. Isso fica claro na reflexão de Krenak:

Quando, por vezes, me falam em imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser natureza. Na verdade, estão invocando novas formas de os velhos manjados humanos coexistirem com aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para consumo próprio. Todos os outros humanos que não somos nós estão fora, a gente pode comê-los, socá-los, fraturá-los, despachá-los para outro lugar do espaço (KRENAK, 2020, p. 67).

A distinção/separação entre Humanidade e Natureza se configura em um artifício de poder que dá direito a humanidade de explorar incansavelmente a “metáfora da natureza” e contestar ou deslocar o sentido empregado a esta metáfora é em si, uma atitude subversiva no seio da sociedade de consumo e não deixa de ser bonito pensar, que narrativas provenientes de culturas tão plurais admitam igualmente que, para além do que se convencionou chamar Humanidade, há muito mais “humanos”.

Assim, partindo dessa discussão filosófica inusitada entre cultura *vaiṣṇava* e culturas indígenas é que encontramos no cotidiano de *Nova Gokula*, ao longo de sua trajetória, algumas das estratégias que lançaram mão, a fim de assegurar e ampliar a efetividade da concepção sagrada da natureza.

O *Programa de Proteção as Vacas* foi um dos projetos desenvolvidos pelos devotos de *Nova Gokula*. O projeto pretendia atrelar a produção leiteira ao cuidado e a não violência no trato do gado, o que proporcionaria uma das estratégias de sustentabilidade econômica para a comunidade e simultaneamente, tornaria concreto o projeto de Bhaktivedānta de tornar as comunidades rurais do Movimento Hare Krishna, modelos imersos na cultura védica, nas quais, a criação de bovinos é o motor econômico da comunidade e atribui sentidos espirituais a estas.

A importância do respeito e cuidado aos animais está atrelado mesmo à condição humana; em outras palavras: negligenciar esta relação de cuidado e respeito aos demais seres vivos, aos outros humanos, como diria Krenak, nos descaracteriza como humanos, como civilizados, e inviabiliza a realização da felicidade, segundo esta literatura e Bhaktivedānta.

Então, o desejo de ter uma produção bovina nesse padrão é dissociado da própria imagem do Senhor Krishna, como descrita na literatura sagrada, quando de sua última aparição na Terra há pouco mais de 5 mil anos na Índia, como um vaqueirinho, um menino pastor, o protetor das vacas. O próprio nome da comunidade enaltece esse estilo de vida: *Gokula*, termo em sânscrito que se decompõe em duas palavras, a saber, *go*, que significa vaca, e *kula*, casa ou lar. Ademais, os esforços dos devotos envolvidos no projeto distribuem-se em várias frentes, nas quais essas imagens se inter cruzam, como o *Boletim Informativo Salve a Vaca* editado pelo *Programa de Proteção às Vacas da ISKCON de Nova Gokula*.

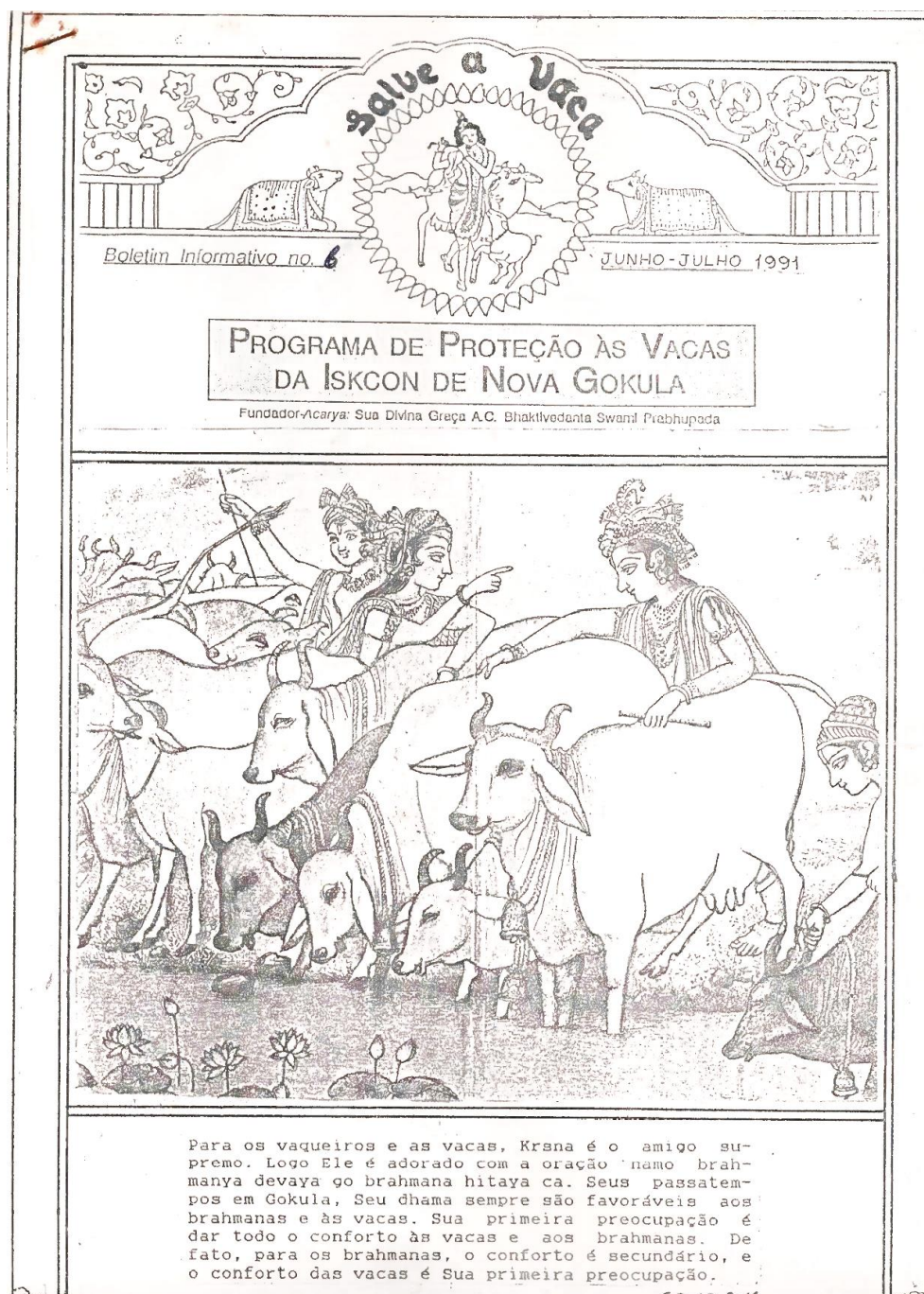
O *Boletim* foi uma das estratégias que os moradores da comunidade encontraram para angariar recursos para o programa de proteção as vacas. Tivemos acesso a alguns exemplares do boletim e, apesar da ausência de alguns números, podemos constatar que este circulou ativamente, conseguindo manter certa periodicidade ao longo de dois anos (1991–1992).

Confeccionado artesanalmente, demonstra o trabalho dispendido com intuito de manter o programa. Nele, além de informações sobre a comunidade e o Movimento Hare Krishna como um todo, eram apresentadas as despesas no trato com o gado, as necessidades pendentes e as formas de colaborar, sempre embasadas nas orientações contidas na literatura sagrada (*śāstras*) que seguiam e pela orientação dos mestres espirituais desta escola filosófica.

A imagem de Śrī Krishna acompanhado por vacas (e touros) é recorrente nas ilustrações da literatura sagrada e no *Boletim Salve a Vaca* não foi diferente. Além do recurso iconográfico, os editores recorreram a um excerto do *Śrīmad-Bhāgavatam* (10.8.16) para ressaltar a relação de Śrī

Krishna com as vacas, a proteção que Ele concede a esses animais em especial e, portanto, este argumento se torna um artifício fundamental para o incentivo ao serviço de proteção aos bovinos.

O *Boletim* denota o trabalho intelectual e prático em unir o arcabouço filosófico e teológico com uma ação cotidiana e que envolvia a comunidade como um todo. Na capa do *Boletim Salve a Vaca* de 1991, podemos observar alguns dos detalhes acima mencionados.



O trabalho estão se dava a partir desses elementos: filosofia, preceitos espirituais, preocupação ambiental e subsistência econômica. Ao avaliar a experiência com a criação bovina em *Nova Gokula*

e a própria comunidade no padrão desejado por Bhaktivedānta S. Prabhupāda, Ivan Augusto Ribeiro (Dhanvantari Swami) explica que,

Nova Gokula como comunidade alternativa, não segue o modelo exato prescrito por Prabhupāda, porque no modelo exato prescrito por Prabhupāda há uma característica que é a proteção à vaca e essa proteção à vaca, significa estabelecer a vaca e todos os seus subprodutos como fonte do sistema econômico. Como o capital é importante para comunidade capitalista, para nós, o sistema, a bola mestra de uma comunidade védica, é a proteção à vaca, só que a proteção à vaca, significa que algumas vezes a gente tenha que dispensar um certo número de vacas. Numa comunidade alternativa o que se faz nesses casos? Numa comunidade védica o que se faz? Quando um jovem se casa, ele ganha vacas dos parentes, então ele vai já pra sua região, sua casa, em vez dele ganhar uma panela de pressão e um conjunto de bachelas e não sei o que mais, ele ganha uma vaca, uma vaca prenha, uma vaca com bezerro, já dando leite, no dia seguinte do casamento, ele já tira o leite de uma vaca, já tem o leite pra tomar, vai fazer o queijo, o iogurte, porque isso é proteção à vaca, o leite sem violência, adquirido assim. Então, Nova Gokula se distanciou disso, por quê? (RIBEIRO, mar. 2019).

Dois pontos devemos considerar na narrativa de Ivan Ribeiro de saída: primeiro, é a afirmação de *Nova Gokula* ser alternativa. Isto nos diz muito do posicionamento desses sujeitos históricos: apesar das ponderações que viemos discutindo neste capítulo, eles se veem como alternativos, por estarem, em sua prática social, na contramão do modelo da sociedade da época. Em segundo lugar, embora tivessem conhecimento e ciência das bases filosóficas e da cultura *vaiṣṇava*, não conseguiram implementar aqui no Brasil o modelo proposto por Bhaktivedānta segundo essas bases.

O posicionamento de Ribeiro evidencia de certa forma, que na prática, *Nova Gokula* precisou se inventar, se adaptar às condições locais e enfrentar a dicotomia entre idealização e realização, reconhecendo limites e contrassensos em ter como ideal um modelo tão distante no tempo e culturalmente deslocado de sua origem e conjuntura histórica.

As circunstâncias econômicas e mesmo culturais se apresentaram como obstáculos à idealização da comunidade no padrão védico...

Nova Gokula se distanciou disso, por quê? Porque a terra é limitada. O que fazer com as vacas que procriam? [...] (e que para ter leite elas precisam procriar...) exatamente! Então, nós chegamos a produzir 100 litros de leite por dia e nessa época nós tínhamos 100 vacas, cem cabeças de gado. Os bois trabalhavam, alguns bois trabalhavam no arado e tal, tínhamos devotos capacitados para isso... Então, mas de repente, nós nos vimos com 100 vacas, fugindo com fome, querendo comer, não tinha pasto, o pasto insuficiente e a gente sem dinheiro suficiente para comprar ração, então era um momento, foi um momento difícil. Nós tivemos que montar mais duas comunidades uma em Parati e uma em...Cunha, uma cidade vizinha a Parati para poder colocar vacas aposentadas. Nós gastamos nessa época, eu era o presidente da comunidade, nós gastamos 40 mil dólares na época para preparar esses dois espaços para receber oitenta vacas. Nós mandamos oitenta das nossas vacas... Não pode vender, não pode dar, não pode fazer nada. Não pode se desfazer! (Idem).

Manter um projeto como o de *Nova Gokula*, atravessado pela imaginação utópica, pelo desejo de criar condições que sirvam de alternativas para quem interessar e realizar no cotidiano as ideias

que a norteava impunha (e impõe) o desafio permanente de fazer escolhas e reafirmar o comprometimento com este projeto. Essa experiência narrada por Dhanvantari Swami nos diz muito a esse respeito: a frustração de não conseguir realizar o ideal; o prejuízo financeiro, o desgaste humano, a encruzilhada entre manter uma postura fiel às bases filosóficas e teológicas ou abrir mão destas, para solucionar mais facilmente o problema que se colocava.

Como já afirmamos, em referência aos membros de *Lothlorien*, vivenciar essas experiências comunitárias não era apenas um flerte com um estilo de vida (pelo menos, não para quem enfrentou os desafios e colaborou para que estes projetos se mantivessem firmes e vivos), era o comprometimento com uma ideia, com um sonho, que exigia renúncia, trabalho, disponibilidade, dedicação. Não podemos nos esquecer que a maior parte dos recursos financeiros de *Nova Gokula* vinham da distribuição de livros (*sankīrtana*), o que nos coloca diante do nível de dificuldades encontrado para superar os equívocos advindos das atividades propostas.

Este projeto, ao que tudo indica, foi intenso nos anos 1990, enfrentou dificuldades de diversas naturezas, como as citadas por Ribeiro e culminou em sua inviabilidade por um período. Entretanto, nunca esteve ausente do horizonte dos moradores da comunidade. A criação de bovinos nesse padrão e a manufatura de seus subprodutos estão intimamente relacionadas ao princípio de *não-violência*, em sânscrito, *āhimsa*, que, por sua vez, sustenta-se justamente na percepção da presença do sagrado, neste caso, de Krishna como *paramātmā* em todas as entidades vivas.

Esta percepção marcadamente espiritual, não deixa de ser do mesmo modo, profundamente política, à medida que aponta a partir do próprio arcabouço de pesquisa científica os impactos nefastos para o meio ambiente da produção extensiva de bovinos e para própria saúde. No caso do Brasil, este fato é notório: o avanço desenfreado do desmatamento, inclusive de reservas ambientais para pastagem; a destruição de ecossistemas fundamentais para o equilíbrio ecológico, como o Pantanal e com esta, o perigo e a extinção de diversas espécies animais e vegetais; a poluição do ar e o enfraquecimento do solo; a crescente violência e coisificação dos animais, impactando diretamente na qualidade do alimento que chega à mesa da população, sem mencionar, mas sem esquecer, o encurralamento de povos indígenas entre a devastação do meio ambiente e a violência dos donos do agronegócio.

Āhimsa, como princípio, não afronta a sociedade de consumo apenas na produção extensiva de bovinos (o gado leiteiro e o de corte), mas na lógica da coisificação da natureza, a ideia de vermos a natureza como fonte inesgotável de recursos para saciar nossas necessidades, que, na crítica de Bhaktivedānta Swami Praphupāda, são, na maioria das vezes desnecessárias, artificiais e, como nos lembrou Ailton Krenak (2020), servem de pretexto para comermos o mundo. Praticar *āhimsa* é uma forma direta de se negar a este “privilégio” de desfrutar incansavelmente do que a natureza tem para

nos oferecer; é propor a mudança de hábitos e a quebra de padrões culturais rigidamente cristalizados; é consumir menos e com qualidade, criar e reinventar formas de sociabilidades que não passam pela alimentação violenta.

Obviamente, essa questão não se esgota com meia dúzia de palavras e muito do que pensamos ser “não violento e saudável” pode nos reservar surpresas, visto que temos pouco controle sobre o que comemos. Entretanto, todos esses aspectos, que compreendemos ser políticos, dessa política firmada e vivenciada nas esquinas do cotidiano, nas miudezas do cotidiano, tem se fortalecido na contemporaneidade. No entanto, estamos tratando de uma experiência iniciada há mais de 40 anos, descolando assim, a possibilidade de estarmos diante de um oportunismo temporário, de um modismo. Trata-se antes, de um comprometimento com a viabilidade de uma utopia concreta, de maneira que, apesar dos problemas e contradições, o trabalho com bovinos e outras iniciativas dos moradores de *Nova Gokula*, traduzem as ideias incidindo sobre o real.

Podemos constatar este fato, na persistência de *Nova Gokula* em manter algum trabalho como os bovinos, resguardando não apenas seu caráter sagrado, como também, o exemplo para outras iniciativas. Este se fez presente no horizonte dos devotos de forma institucional através do *Departamento de Educação e Proteção Ambiental* e atualmente vê-se, na *Secretaria de Proteção aos Bovinos e a Agroecologia*, assim como no projeto *Santuário das Vacas Nova Gokula*, indicando que se procurou ao longo do tempo responder as exigências das demandas, sem, no entanto, ferir seus princípios.

O que gostaríamos de pontuar, não obstante, é que essa concepção acerca da sacralidade da natureza e mesmo da vaca como um símbolo do sagrado, embora tangenciada pela espiritualidade, não se restringiu à mesma: ampliou a dimensão subjetiva e precipitou-se sobre o real, interagindo com a dimensão política, em uma dinâmica enquanto grupo que reflete, critica, propõe e busca realizar propostas de proteção ambiental, inserindo-se assim, na atuação da sociedade civil organizada como um todo.

Essa dimensão pode ser percebida em algumas parcerias estabelecidas entre *Nova Gokula* e outras entidades como a *Vale Verde – Associação de Defesa do Meio Ambiente*, a *Mantiqueira Viva*, a *Associação dos Assistentes Técnicos Agropecuários – ATA* de Pindamonhangaba, *Fundação Florestal*, entre outras, bem como parcerias com setores do poder público como a *Prefeitura de Pindamonhangaba*, o *SEBRAE* e o *IBAMA*.

O *Projeto Volta ao Campo* (1993), por exemplo, conveniado com o *SEBRAE*, a *Prefeitura Municipal de Pindamonhangaba*, a *Universidade de Taubaté* (UNITAU) e a *Associação dos Assistentes Técnicos Agropecuários* (ATA) tinha por objetivo

desenvolver uma unidade de conservação onde se atinja um novo modelo de assentamento agrícola, baseado na coexistência harmônica entre a conservação dos recursos naturais e a produção agrícola, além de garantir a qualidade de vida da comunidade de Nova Gokula (MARCONDES, HIPPOLITO e DAS, 1996, p. 168).

A produção agrícola em bases orgânicas e a presença de bovinos na fazenda ao que os documentos indicam, sempre caminharam juntas visando à proteção ambiental e à sustentabilidade da comunidade tanto em sua documentação institucional – Estatutos Sociais e Regimentos Internos – , bem como nos projetos que procuraram desenvolver.

Da mesma maneira é possível identificar o esforço dos devotos em vivenciar as orientações dos *śāstras* (escrituras sagradas) como descrita no *Śrīmad-Bhāgavatam*, Canto I, Capítulo 16, v. 18.

A personalidade dos princípios religiosos, Dhārma, estava perambulando sob forma de um touro. E ele encontrou-se com a personalidade da terra sob a forma de uma vaca que parecia tão pesarosa como a mãe que tivesse perdido seu filho. Ela tinha lágrimas em seus olhos, e a beleza de seu corpo perdera-se... (SB 1.16.18; 1995, p. 371).

Este verso narrado por Sūta Gosvāmi ao rei Parikṣit no *Bhāgavatam* explica a posição desses animais – a vaca e o touro –, que personificam, respectivamente, a terra e o *dhārma*, sendo nesta identificada a imagem da mãe, uma mãe pesarosa⁷⁴, reforçando assim, os significados sagrados não apenas de todas as entidades vivas, mas da vaca em especial.

Assim, a interação – moradores, bovinos, agricultura e o sagrado – pode ser percebida no trabalho cotidiano, como vemos na imagem abaixo no trabalho de preparação da terra para o plantio na *Vila Matsya*, um dos projetos de residência e produção da comunidade durante os anos 1990.

⁷⁴ Esta passagem marca o início da *era de Kali*, a *era das desavenças* ou *do ferro*, em que agora nos encontramos, concebendo assim o aspecto ciclo do tempo, dividido em quatro eras (*yugas*) *Satya*, *Tretā*, *Dvāpara* e *Kali*.



Acervo Lucio Valera. In: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1499116191480&set=a.2380513985874>.

Observando a imagem e analisando o significado do verso supracitado dado por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda retifica-se a importância da proteção a esses animais:

O touro é o símbolo do princípio moral, e a vaca é a representante da Terra. Quando o touro e a vaca estão jubilosos, deve-se entender que a população do mundo também está jubilosa. A razão é que o touro ajuda na produção de cereais na lavoura, e a vaca dá leite, o alimento milagroso de valores nutritivos completos..., Mas atualmente na era de Kali, tanto o touro quanto a vaca estão sendo abatidos e comidos como alimento, por uma classe de homens que não conhecem a cultura bramânica. O touro e a vaca podem ser protegidos para o bem de toda a sociedade... (Idem).

Aqui podemos ver a intersecção dos diversos elementos que tratamos a despeito deste tema instigados por esta imagem e pelo significado de Prabhupāda: a sacralidade da natureza, o ideal védico de comunidade, a agricultura orgânica como possibilidade de autossustentância e o exercício dos moradores da comunidade, nem sempre exitoso, em transpor todos esses aspectos para uma prática consistente e duradoura.

Outra face importante desse exercício é o reconhecimento de que a proteção ambiental, no caso de *Nova Gokula*, está intrinsecamente relacionada à microbacia do Ribeirão Grande. Portanto, aos recursos hídricos daquela região que não se limitava à *Fazenda Nova Gokula*, o que por sua vez tornava patente a inviabilidade de trabalhar sozinhos, enquanto entidade, e fortalecendo assim, a iniciativa de estabelecer parcerias, como demonstra o Projeto *S.O.S Ribeirão Grande*, coordenado

por Rūpa Gosvāmi Dāsa (Rodrigo Bernal Ardito)⁷⁵ e Raktāka Dāsa (Rubén Dario Delavy), ambos membros e colaboradores de *Nova Gokula*. O projeto nos apresenta as características da região como a justificativa necessária para unir esforços em várias frentes...

A bacia do Ribeirão Grande em Pindamonhangaba é uma excelente e abundante fonte de recursos naturais de patrimônio público, tais como flora, fauna, paisagens, recursos hídricos e outros que, além de escassos nos tempos atuais, continuam com tendência a diminuir (*Projeto SOS Ribeirão Grande*, s/d, p. 3).

Por isso, o projeto vislumbrava a

necessidade urgente de planejar com objetivo de gerar na bacia do Ribeirão Grande, um polo radiador multidisciplinar de tecnologias alternativas para o desenvolvimento sustentado. Tal iniciativa deve estar em perfeita harmonia com o ecossistema local e os moradores do município, através de constante contribuição à melhoria da qualidade de vida de todos os seres. O mais eficiente e democrático método de planejamento é o consenso técnico interdisciplinar com a constante participação da comunidade... As gerações presentes e futuras aguardam nossa resposta com urgência (Idem, pp. 3-4).

O aspecto interdisciplinar nos remete àquela premissa que permeava o Movimento Alternativo e que inspirava as pessoas que, de certa maneira, comungavam com este: de compartilhar conhecimentos; de fazer circular as informações que foram sendo obtidas ao longo do tempo por estudo e por experiência; de somar, de agregar. Neste projeto, estava prevista a participação de oito entidades, para além das anteriormente citadas, a *Fundação Florestal*, a *Votorantim*, o *Viveiro Florestal* (Pindamonhangaba) e a participação de Valdo França⁷⁶ com o intuito de pensar propostas agrícolas.

Interessante notar a prerrogativa de participação da comunidade em todo o processo, o que indica uma postura diante do fazer e do campo decisório mais democrático, norteado por uma

75 Rūpa Gosvāmi Dāsa (Rodrigo Bernal Ardito), que pelos projetos desenvolvidos na comunidade em diversas áreas parece ter sido um membro bastante atuante, entrou com um processo judicial (Autos 1894/99) contra a Fundação Bhaktivedānta, fundação mantenedora de Nova Gokula por questões patrimoniais. Esse processo se arrastou, até onde podemos averiguar, até o ano de 2008 quando foi realizado um acordo entre as partes. Esse caso é emblemático, pois evidencia o entusiasmo em investir no projeto comunitário em várias frentes, por um lado e por outro, a inexperiência administrativa, de gestão da ISKCON *Nova Gokula* que se desdobrou em problemas trabalhistas e de benfeitorias realizadas dentro da propriedade. É similarmente, sintomático, visto que se tratava de um projeto absolutamente novo, sem rastro anterior, encabeçado por pessoas muito jovens. Como nos lembrou Hridayananda Dāsa Goswami (2019), a maioria dos membros do Movimento Hare Krishna no Brasil tinha entre 20 e 24 anos, quando da fundação de Nova Gokula.

76 Engenheiro agrônomo, Valdo França foi um dos pioneiros na divulgação e implantação da agricultura ecológica no Brasil, fundou em 1977 a ONG *ELAE – Escola Livre de Agricultura Ecológica*, a qual realizou treinamentos e projetos em diversas localidades no Brasil e na África. Em 1988 publicou o livro *Agricultor Ecológico – técnicas alternativas de produção*, pela editora Nobel.

perspectiva horizontalizada das relações, sobretudo, porque a comunidade aqui, não diz respeito apenas à *Nova Gokula*, mas aos moradores de toda a região que o projeto abrangia.

Embora a versão do projeto a que tivemos acesso não mencione a data de elaboração, nem de execução do mesmo, é possível situá-lo nos anos 1990, provavelmente, na segunda metade da década quando é perceptível a pujança de atividades na comunidade em vários campos e a presença de Rūpa Gosvāmi ainda não conflituosa.

É difícil avaliar os resultados destes projetos, visto que não encontramos relatórios referentes a estes, mas enquanto iniciativa e considerando os sentidos e significados da experiência comunitária que nos impulsiona nesta pesquisa, os projetos traduzem o encontro das ideias com o exercício da prática. Isso nos coloca diante do que Enerst Bloch (2005) afirmou e reafirmou com o intuito de nos contagiar: os sonhos diurnos, esses desejos utópicos que nos empurram para o *front*, para o embate com o obsoleto, o injusto socialmente, para a concretude; nos coloca diante do desejo irreversível de transformação, do sopro contracultural de questionar, de romper, de construir sobre outras bases, sobre outras perspectivas, nas quais, o antropoceno⁷⁷ possa ser enfrentado com responsabilidade, na qual o Homem não está acima, mas entre, mas com. Esse esforço, o tempo despendido nessas atividades e projetos, nos diz muito do comprometimento com essa perspectiva, com um estilo de vida, com uma forma de viver.

Essa forma de viver proposta em *Nova Gokula*, pautada em prerrogativas filosóficas, encontrou na legislação ambiental do Brasil a exigência de ser ecologicamente correta e, por outro lado, o respaldo para galgar caminhos e parcerias que unissem os pressupostos espirituais que seguiam com o comprometimento social concernente ao meio ambiente.

Segundo a descrição do *Plano Diretor Da Fazenda Nova Gokula*, a área de 119,5 hectares ocupada pela comunidade está voltada para o Vale do Rio Paraíba do Sul (SP) e compõe a zona de maior produção hídrica da Serra da Mantiqueira, além de guardar em si uma considerável diversidade de fauna e flora, remanescente da Mata Atlântica.

Bastante comprometida com o modelo de desenvolvimento econômico desta região com vistas à ocupação e à expansão de território para agricultura e pecuária, além de iniciativas da

77 Segundo PINTO, PIRES e GEORGE, *antropoceno* refere-se “a proposição de uma nova era biogeológica pode ser compreendida como uma realidade no espaço e no tempo, na qual os seres humanos, a partir de sua ação no planeta, constatarem que impactaram tragicamente o espaço da sua habitação como também a escala do tempo geológica. In: *O Antropoceno e a mudança climática: a percepção e a consciência dos brasileiros segundo a pesquisa IBOPE. Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Vol. 54, p. 1-25, jul./dez. 2020. Ver também: ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver – uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante Editora, 2016 e GREEN, John. *Antropoceno – Notas Sobre a Vida na Terra*. São Paulo: Ed. Intrínseca, 2021.

indústria, tem desde a colonização deixado um deficit oneroso para a manutenção e proteção das reservas naturais, da própria Mata Atlântica, inclusive.

Assim que, desde 3 de outubro de 1985, a região onde está localizada *Nova Gokula* compõe uma *Área de Proteção Ambiental – APA*, através do Decreto nº 91.304. Em consonância com a sanção de outros decretos e deliberações na gestão ambiental do Estado⁷⁸, outras diretrizes foram sendo regulamentadas com o objetivo de orientar a ocupação, exploração e o corte da vegetação primária ou em estágios de regeneração, tendo em vista proteger e garantir a recuperação da flora e fauna, bem como as nascentes e cursos de rios desta região.

Bom, o fato que é que essa legislação necessária teve um impacto considerável em *Nova Gokula* que se constituiu anteriormente a ela. Desde 1978, a comunidade foi-se estruturando e devido à sua própria condição de aprendiz, precursora na América Latina e de perfil predominantemente jovem, dispôs do espaço sem considerar as normativas que posteriormente a legislação exigiria. A própria área da propriedade permitida para residência e produção segundo a legislação ficou bastante restrita, visto que 80% da propriedade passou a ser área de preservação permanente, isto é, cerceada para ocupação, beneficiamento e produção.

Imaginemos, ainda que como um exercício, adquirir uma propriedade de 119,5 hectares e depois de um período, deparar-se com uma determinação legal que limitava seu usufruto em apenas 20%? Do mesmo modo, a necessidade de demolir construções e reorganizar o espaço e, de alguma maneira, reestruturar o próprio projeto de comunidade. Essa situação poderia desembocar em uma postura de resistência, em busca de recursos legais para minimizar os impactos dessa legislação ou mesmo de burlar esta legislação, mas ao que tudo indica não foi esta a postura assumida pela ISKCON de *Nova Gokula*, assim como não temos elementos para crer que essa legislação fora usada a fim de garantir privilégios, mas antes, que se optou pelo caminho do diálogo e da busca de estratégias para fazer desta situação um “bom negócio”.

Essa postura não nos parece controversa se considerarmos a perspectiva espiritual e mesmo socioambiental que permeava os objetivos dos protagonistas deste projeto comunitário, como temos discutido até agora. A própria elaboração do *Plano Diretor da Fazenda Nova Gokula* em parceria com a *Universidade de Taubaté*, *SEBRAE – SP*, *ATA – Pindamonhangaba*, *Fundação Bhaktivedānta* e *Secretaria do Meio Ambiente – Instituto Florestal* aponta para este fato, prevendo, inclusive,

78 Outras resoluções neste sentido foram a CONAMA nº 01 de 31 de janeiro de 1994 que definiu a Mata Atlântica no Estado de São Paulo, o Decreto nº 750 de 10 de fevereiro de 1993 que regulamentou a exploração das áreas de Mata Atlântica, o Código Florestal de 1965 modificado pela Lei nº 7.803 de 18 de julho de 1989. In: *Plano Diretor Da Fazenda Nova Gokula*, s/d. Essas informações podem ser encontradas na Constituição da República Federativa do Brasil, Capítulo VI – Do Meio Ambiente e nos meios de comunicação de institutos como o *SOS Mata Atlântica* e *Instituto Socioambiental*.

subsídios necessários para sanar os problemas que se colocavam; para gerir a produção e o desenvolvimento humano de forma condicente com as características naturais da região. O *Plano* tinha como objetivos gerais:

1. Apoiar o desenvolvimento rural através do uso racional dos recursos naturais locais;
2. Manter a produção hídrica da Bacia do Ribeirão Grande;
3. Proporcionar serviços de recreação e turismo;
4. Controlar a erosão e a sedimentação (*Plano Diretor da Fazenda Nova Gokula*, s/d, p. 9).

Esses objetivos mais gerais e de natureza técnica iam de encontro às necessidades e particularidades da comunidade com base nas orientações filosóficas-religiosas para a proposta de manejo da terra ...

- a) mostrar ao mundo como, por levar uma vida pura e simples em consciência de Krishna, todas as necessidades da vida estarão satisfeitas;
- b) simplificar a vida sem que o trabalho cotidiano possa comprometê-la. Deve ser rejeitado qualquer desenvolvimento econômico sem compreensão espiritual...
- [...]
- e) todos os seres vivos, não só os humanos, mas também os animais, têm o direito de viver nesta propriedade...
- [...]
- j) organizar as terras de agricultura para instituir um exemplo de como as pessoas, no mundo inteiro, podem ser pacíficas, felizes e livres de todas as ansiedades (Idem, p. 20).

Introduzir esses pontos no *Plano Diretor*, além de outros aqui não mencionados, indica a determinação dos moradores da comunidade e de seus gestores em fazer valer os princípios e a concepção de vida que os norteavam. Reafirma-se aqui a equidade entre os seres vivos, a espiritualidade (*bhakti-yoga*), como o propósito que dá sentido e incide sobre o cotidiano na forma de viver e se relacionar com a sociedade como um todo e o *otimismo militante* em fazer do modo de vida simples, uma alternativa saudável e feliz de produzir e se viver, subvertendo valores e padrões, instigando assim, a utopia concreta ambiciosamente, “para o mundo inteiro”.

Não seria possível tratar dos inúmeros projetos propostos e realizados na comunidade *Nova Gokula*, bem como avaliar até que ponto todos foram viabilizados em sua totalidade, o que podemos ponderar, é que sempre estiveram presentes e circunscritos aos limites dos recursos financeiros, administrativos e mesmo, humanos para sua realização. Contudo, para encerramos essa discussão por enquanto, gostaríamos de mencionar duas faces desse comprometimento da comunidade e do Movimento Hare Krishna como um todo: uma diz respeito à alimentação e outra à transformação visível de *Nova Gokula* nesses mais de 40 anos de existência.

A alimentação lactovegetariana talvez seja o exemplo mais simples e mais direto no cotidiano a respeito da compreensão de que todo ser vivo é uma parte integrante de Deus, Krishna e, portanto,

deve ser protegido e respeitado. Não comer carne, peixe nem ovos é um princípio seguido pelos *vaiṣṇavas* que tem por objetivo desenvolver uma qualidade humana e espiritual, a misericórdia. É também um voto assumido no momento da iniciação espiritual. Assim, todos os alimentos consumidos pelos *vaiṣṇavas* necessários para sua sobrevivência e saúde são cultivados (na medida do possível), preparados e consumidos dentro de um padrão que visa a não violência (*āhimsa*) sendo todos oferecidos cuidadosamente a Śrī Krishna antes de serem ingeridos, tornando-se assim, *prasāda* (misericórdia concedida por Deus). Esse processo não elimina a concepção de que tudo que é vivo prescinde da presença de Krishna na forma de *paramātmā*, mas compreende que ao seguir as injunções da literatura sagrada e dos mestres espirituais, esse processo retira dos alimentos consumidos as reações advindas da inevitável violência cometida.

Essa percepção acerca do alimento transforma intimamente o cotidiano das pessoas que o adotam e impacta muitas vezes nas relações de consumo, entretenimento e até das relações sociais. Similarmente, invade o social em atuação militante conflitante com o agronegócio e suas interfaces, oferece alternativas socioculturais que, as vezes, se desdobram em projetos de maior envergadura, como a própria formação de comunidades, como o caso de *Nova Gokula* e mesmo de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* que comungam de maneira bastante similar a relação com a alimentação e o meio ambiente.

Outra face desse processo que gostaríamos de pontuar é que a existência de *Nova Gokula* e sua persistência em buscar uma relação equilibrada e harmoniosa com o meio ambiente, apesar dos descaminhos e obstáculos vivenciados, é perceptível não apenas na memória dos moradores e protagonistas dessa experiência, mas também na própria paisagem de *Nova Gokula*.

Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) nos descreve alguns elementos para percebermos os impactos dessa persistência,

A terra era muito estéril aqui, porque a fazenda, era uma fazenda de latifúndio. Os ex-donos da fazenda ficaram muitas décadas aqui explorando a terra, plantando... plantando cana e plantando café... você não via essa mata aqui! Se você colocar fotos antigas... Esse morro era todo pelado, era só sapé que você via, não via nada sabe?! Não tinha... E uma mata assim, com espinhos, sabe, era muito tamásico aqui! Pra você ter uma ideia, ali onde é o refeitório, tinha tronco, onde açoitava escravo. Então energia pesada. Porém os devotos acreditavam no futuro, entendeu?! Eles viam na montanha, visualizavam os corredores ecológicos, tanto que se você estudar um documento que é o plano diretor da fazenda, o primeiro plano piloto que foi feito em parceria com Valdo França, vários agrônomos feras, com o apoio da prefeitura e tudo, o primeiro plano diretor, já contemplava o manejo de fauna, que não tinha manejo de fauna, não tinha corredor ecológico, não tinha árvore, entendeu?! Então os devotos foram plantando; os primeiros palmeiros foram os devotos que plantaram, depois quem continuou reproduzindo foram os pássaros, você vê palmito pra todo o lado agora. Então teve a época de plantação na fazenda, quando vieram os devotos mais voltados para a agricultura, foram Maharaj Purushatraya, teve todo o trabalho aqui de recuperação da terra, de dar vida pra essa terra outra vez com a agricultura orgânica; ele teve todo um trabalho no tempo que ele foi administrador aqui, o Gurudas também... (COSTA, jun. 2019).

Então, pensando neste quadro que Robson Luis Costa (Rāma Putra Dāsa) nos desenhou e na existência de *Nova Gokula* ocupando esta propriedade propomos, enquanto exercício de comparação, a apreciação das imagens que seguem:



Nova Gokula, 1981.

Acervo Lucio Valera. In: <https://www.facebook.com/photo?fbid=2369393067858&set=a.1198602758832>.



Nova Gokula, 2018. In: Jornal Tribuna do Norte, 30 de agosto de 2018.

É visivelmente constatável que houve um processo de recuperação e de proteção ambiental na propriedade que abriga a comunidade *Nova Gokula*. Ainda que consideremos todos os percalços e equívocos ocorridos ao longo desses mais de 40 anos de existência, é perceptível que as estratégias empreendidas pelos moradores com o intuito de recuperar e preservar os recursos naturais, inclusive, em buscar formação especializada que subsidiasse seu trabalho, bem como na busca de parcerias que contribuísse para o mesmo, encontram resultados que agrega e fortalece iniciativas de organização sociocultural alternativa e de uma convivência mais equilibrada com o meio ambiente.

Atualmente (2021), Robson Luis Costa (Râma Putra Dâsa) é o coordenador do *Projeto de Soltura de Animais Silvestres de Nova Gokula* em parceria com o IBAMA; um importante trabalho de reabilitação e devolução desses animais ao seu habitat natural e de preservação de espécies indispensáveis para a recuperação e manutenção da flora das parcelas de Mata Atlântica no Estado de São Paulo, assim como um aliado no combate ao tráfico destes animais. O projeto, com 13 anos de existência e atuação constante, demonstra a disposição dos devotos, fincada em princípios espirituais e no ensejo de transformação da sociedade, em abrir novas portas para ampliar sua atuação nesse campo e em colaborar para uma outra perspectiva da relação homem-natureza.

Não estamos tratando aqui, de uma comunidade ideal, mas do protagonismo de sujeitos históricos que a partir de uma base filosófica e de ideias, conseguiram, à sua maneira, mas em diálogo com o outro, com as demandas da sociedade, vislumbrar a construção do que Teixeira Coelho nos indicou como *lugar bom – eutopia* (COELHO, 1981, p. 45) e apreciar historicamente essas experiências comunitárias instigadas pela imaginação utópica como

ponto de contato entre a vida e o sonho, sem o qual o sonho é uma droga narcotizante como outra qualquer e a vida, uma sequência de banalidades insípidas... É ela que aponta para a pequena brecha por onde o sucesso pode surgir, é ela que mantém em pé a crença numa outra vida. Explodindo os quadros minimizadores da rotina, dos hábitos circulares, é ela que, militando pelo otimismo, levanta a única hipótese capaz de nos manter vivos: mudar de vida (COELHO, 1981, pp. 8-9).

Seguindo a reflexão proposta pelo autor, consideramos este intercurso por *Nova Gokula* e *Lothlorien* como uma oportunidade de repensarmos nossa concepção de ser e viver em sociedade, nos dar o direito de questionarmos a respeito dos caminhos que temos insistido em seguir, os padrões da política institucional e do status quo tem nos legado um estado caótico, sobretudo, no que diz respeito ao agravamento das relações humanas e da degradação ambiental.

Do mesmo modo, constatamos que a existência de um objetivo em torno do qual as pessoas se unissem, compartilhando habilidades, trabalho e tempo, contribuiu decisivamente para que estas *comunidades rurais afins*, aqui analisadas, pudessem realizar sua experiência, manter-se vivas e

atuantes em um processo dinâmico de autoavaliação, adequação e de se reinventarem continuamente, sem, no entanto, esquecer do que as levaram até ali, até o sonho comunitário.

5.2 O servir...

A pergunta que permeia este capítulo, mas que está posta em toda pesquisa, é como esses sujeitos históricos vivenciaram esta proposta alternativa de vida, fincada em pressupostos culturais e de como, eles próprios se compreendiam como alternativos. Que significados e sentidos essa experiência pode legar tanto em uma perspectiva histórica, quando da memória destes e de quem se viu tocado por suas respectivas propostas?

Assim sendo, embora houvesse pontos de contatos entre *Lothlorien* e *Nova Gokula* e a agenda do Movimento Alternativo no Brasil, estas tiveram suas trajetórias independentes. Temos acompanhado em uma sequência narrativa e em diálogo constante com elementos que podem nos ajudar a compreender quais elementos ou perspectivas tornavam aquelas experiências particulares e o quanto essas particularidades contribuíram para o seu desenvolvimento e manutenção ao longo do tempo. Nesse sentido, “*ter um objetivo*” e “*fazer algo diferente*” e que “*sirva para outras pessoas*”, compartilhado e sobreposto a transitoriedade do tempo e a instabilidade das demandas individuais e sociais foram fundamentais, se desdobrando em ações cotidianas que os traduziam.

A forma de conceber e lidar com a natureza, com as questões ambientais é uma das particularidades que encontramos, bem como a diligência em *servir*: o desprendimento para estar a serviço do sagrado, da natureza e do outro. Partindo de perspectivas diferentes, mas não antagônicas, o *servir* permeia acintosamente essas experiências comunitárias.

“Ouvindo”, seguindo os rastros deixados por esses atores sociais aqui e ali, vamos tentando compreender essa particularidade...

Vamos fazer algo diferente que nos sintamos bem e que talvez sirva pra outra pessoa, *vambora!* Mas, era mais uma coisa de serviço, sabia?! Era isso! A gente tinha como que uma necessidade de servir! Até hoje acho que a gente tem isso, todos nós que integramos o grupo inicial, pelo menos. Eu sei de outras pessoas que saíram e que estão fazendo trabalhos maravilhosos em outros lugares (PIETRO, abr. 2019).

Cecilia Pietro, enfim, nos traz o elemento que procurávamos, o *servir*. O ato de servir não se realiza sem o outro, sem a interação com o outro; sem necessariamente uma disponibilidade para o outro. Essa condição do ser, que pode em uma análise histórica do Brasil estar carregada de sentidos

pejorativos, de negação e de reparação, pois *servir*, neste ponto, esteve recorrentemente vinculado a uma condição de subalternidade, decorrência direta de um passado demasiadamente influenciado pelo catolicismo ibérico, marcadamente patriarcal e escravocrata, ainda perversamente presente em nossa sociedade na face do racismo estrutural.

Entretanto, o que Cecilia Pietro nos oferece através do que vivenciou com aquele grupo foi a oportunidade de ressignificar o *servir* e de trazer à tona a sua essência como uma potencialidade do ser humano, um *dom*, inerente ao princípio da alteridade que em seu exercício, pode desencadear estratégias de intervenção social, que despretensiosamente pode alcançar pessoas e ter um impacto no cotidiano destas, ou da comunidade.

Capão... Não tinha ninguém, era abandonado! Abandonado-do-do-do! Completamente! A mortalidade infantil aqui, era pelo menos 70%, não sei se na tua conversa com Aureo deve ter saído, não sei, era 70%, era uma coisa assim, assombrosa e aí então, essas conjunturas todas, nos fizeram tomar, nos conduziram, Deus nos conduziu assim direitinho assim no caminho legal e assim chegamos até aqui, moramos dois anos numa casa nossa, eu construí casa, morei numa casa de sapé, inteira de sapé, morava eu com meus filhos (Idem).

A Vila de Caeté-Açu ou Vale do Capão na década de 1980, quando da chegada dos fundadores de *Lothlorien*, como discutimos anteriormente, sentia perceptivelmente a ausência quase absoluta do Estado⁷⁹: sem escola pública regular, sem transporte, sem luz, com um posto de saúde precário; o abandono e precariedade que emergem na narrativa de Cecilia Pietro. Nessas circunstâncias, a presença de um médico e de um grupo de pessoas com formações e vivências multifacetadas, que tinham em seu propósito enquanto comunidade, o *servir*, nos parece ter sido o elo que aproximou *Lothlorien* e a comunidade local, passando então a se construir relações de complementariedade, reciprocidade e significados socioculturais que não se encerravam na comunidade e não se restringiam a um caminho alternativo tendo como eixo a individualidade.

A casa de sapé, a primeira casa de *Lothlorien* construída por Cecilia Pietro e Aureo Augusto Caribé, também serviu como consultório desde o primeiro momento.

atendíamos, abrimos um ambulatório desde a primeira semana que chegamos, na casinha de sapé ainda, na minha cozinha! A gente começou a atender as pessoas, entendeu?! Assim que chegamos, nós começamos imediatamente a cuidar e aprender como eles se cuidavam aqui: como pariam, tudo né?! Então foi uma coisa assim: eles estavam sedentos por pessoas que se importassem, que se interessassem por eles e nós estávamos sedentos por aprender e passar

79 Para essa discussão, ver: NASCIMENTO, Maria Medrado. *Do Urbano ao Rural: Um estudo sobre a relação entre os “nativos”, “os de fora” e o movimento alternativo no Vale do Capão/Bahia*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2008 e SILVA, Rilmar Lopes da. *Formação Continuada na Perspectiva Emancipatória Mediada Pela Arte-Educação: o caso da Escola Comunitária Brilho do Cristal*. Tese de Doutorado: UFBA, 2011.

o pouco conhecimento, o pouco, a nossa contribuição, que no final se tornou grande, foi crescendo, foi aumentando... (Idem, ibidem).

Veja, Pietro nos conduz ao descrever a natureza desta interação com os moradores do Vale: “nós estávamos sedentos por aprender e passar o pouco conhecimento, o pouco, a nossa contribuição...”. Interessante que, despretensiosamente, ao rememorar e trazer à tona aspectos daquela experiência, o “aprender” antecede o “passar conhecimento”, que poderíamos traduzir aqui, como ofertar um serviço (de direito) do qual aquela comunidade se via privada. Esse detalhe nos sugere algumas reflexões e nos dá a chance de pensar com mais zelo sobre o que tornava aquela experiência, “alternativa”, partindo da perspectiva de seus protagonistas e dos diferenciais que estes apontaram: *ter um objetivo* e um deles ser o *ato de servir*.

Observem que “aprender” como uma premissa que antecede o oferecer e o dar, afasta esta ação da dimensão assistencialista ou, puramente assistencialista, visto que há nesse atendimento, o objetivo de assistir àquela comunidade de alguma maneira a partir do que se tem: uma formação especializada. Entretanto, esse movimento não se dá de maneira verticalizada, mas antes, horizontalizada, por pressupor o ato de “aprender” e de compartilhar um dado conhecimento.

Não temos como ignorar aqui a predisposição dos fundadores de *Lothlorien* em intercambiar, com os moradores do Vale do Capão, de prestar algum serviço que os tocassem, que fosse útil a vida daquelas pessoas...

Olha, a gente teve uma penetração muito imediata, porque a população do Capão era muito desassistida. Então, de repente a população do Capão passou a contar com um médico e isso, pronto, foi assim uma porta aberta. E o povo do Capão é um povo muito especial, assim, em termos de hospitalidade sabe?! Assim e aceita as novidades, porque o povo do campo tende a ser um pouco reservado pra essas coisas, aqui no Capão não. Eles... Eu andava muito, eu usava cabelo cumprido na época e eu usava uma tiara que eu mesmo fabricava e botava aqui e ia. Os jovens do Capão viram eu de tiara e já me pediram pra fazer uma pra eles e eu já fazia e eles andavam de cima pra baixo, era bem assim; foi bem legal a nossa penetração foi muito imediata e profunda... Então é assim, o pessoal daqui do Capão usavam suas plantas medicinais, as suas coisas, mas não achavam que isso fosse melhor do que usar remédio. Atualmente, as pessoas aqui do Capão verbalizam isso, que é melhor usar plantas medicinais do que usar remédios! Mas naquela época não tinha essa, esse juízo assim de valor, pra isso é melhor do que aquilo. Não, não tinha não! Tinha não. Então não acho que o fato de eu ser médico neo-hipocrático tenha contribuído mais do que se eu tivesse sido um médico alópata (CARIBÉ, abr. 2017).

A descrição que Aureo Augusto Caribé faz de si é quase palpável, dada a naturalidade e riqueza dos elementos que a compõem, bem como a razão da penetração de *Lothlorien*, de seus moradores na comunidade local, é posta de maneira direta, sem vestígios de méritos especiais ou coisa que o valha.

Estamos chamando atenção para este fato porque embora a atuação social de *Lothlorien* no Vale do Capão – seja através do atendimento médico, dos projetos de atendimento as gestantes, das intervenções na área da educação e da participação junto a sociedade civil organizada na fundação das cooperativas, nas oficinas de arte-educação que eram oferecidas, na biblioteca que organizaram e disponibilizaram ao público –, seja reconhecida pela própria população local, seus membros não se colocam como benfeitores, no sentido de serem dotados de uma compaixão que se traduz em ação assistencial e da qual se faz um uso meritoso para todo tipo e fim.

Por outro lado, não estamos com isso tentando criar uma imagem quixotesca desses sujeitos, embora a poética seja semelhante, mas chamar a atenção para o fato de que essas intervenções, até onde pudemos constatar, não foram revertidas em uso ou benefício de algum participante em particular, bem como para *Lothlorien* enquanto comunidade. Os trabalhos voltados para a comunidade local sempre tiveram caráter gratuito. Em geral, os cursos, workshops, hospedagens e atividades pagas que serviram para o desenvolvimento e manutenção de *Lothlorien* destinavam-se a visitantes advindos de diversas partes do país e em alguns casos específicos, de fora do Brasil.

O que nos parece sobressair como um diferencial nessa intervenção social e, porque não política, é o caráter de doação, de colaborar com o que se tem em diálogo com o saber local, aprendendo da mesma maneira, em uma dinâmica de compartilhamento e reciprocidade. Não há nem sequer uma idealização do homem do campo por parte de Caribé e em contrapartida, não há neste, uma idealização sobre sua própria prática médica neo-hipocrática como um diferencial, mas a crua realidade social daquela população, transpassada por modos de ver a vida de ambos: os de fora e os de dentro.

Essa relação se constituiu desde o primeiro momento na intimidade da casa de sapé (consultório e casa do então casal Aureo Augusto Caribé e Cecilia Pietro), na interação informal de Caribé com os jovens moradores do Vale. A imagem do médico e a formalidade do consultório foi completamente subvertido, dando espaço a outra dinâmica de relações e lações sociais, na qual a credibilidade e a confiança se deram por outro viés, afrontando direta, embora não deliberadamente, o modelo hegemônico dos especialistas.

Neste momento, a chegada dos primeiros moradores da propriedade agrícola *Chamego*, pois *Lothlorien* – *Centro de Cura e Crescimento* enquanto comunidade rural afim, não tinha nem sequer sido vislumbrada e, portanto, não se supunha um projeto com objetivos, princípios etc., já encarnava ativamente em seu cotidiano, a alteridade como princípio e a atitude de tornar real o que, até então, estava circunscrito ao campo das ideias: um estilo de vida que fosse um caminho possível, desconstruindo a visão de perenidade dos pilares da sociedade ocidental, fincada no individualismo utilitário e no consumo, propondo, então, outros padrões de sociabilidades ou, recorrendo a Jacques

T. Godbout (1992), revivificando as sociabilidades primárias, nas quais, o *dom* é um aspecto fundamental.

Jacques T. Godbout em *O Espírito da Dádiva*, propõe que:

Qualifiquemos de dom toda a prestação de bens ou serviços efectuada, sem garantia de retribuição, tendo em vista criar, alimentar ou restabelecer os laços sociais entre as pessoas. Propomo-nos ver como o dom, assim caracterizado como modo de circulação de bens ao serviço dos laços sociais, constitui um elemento essencial a toda sociedade (GODBOUT, 1992, p. 30).

Godbout sinaliza como o *dom* – se colocar disponível para o outro em serviço que pode ser, de variadas naturezas –, constituiu o cerne das relações sociais e, sobretudo, dos laços sociais, isso porque, o autor, ao avançar na discussão sobre o tema tendo como referência principal seu antecessor Marcel Mauss em *A Dádiva* (1974), difere as relações sociais constituídas e mediadas pelo mercado e pelo Estado (que no processo de fortalecimento da sociedade moderna e pós-moderna, exacerbou o traço utilitário e mercantil das trocas de bens, serviços e, quiçá, de afetos entre as pessoas), das relações sociais transpassadas pelo *dom*.

Godbout nos traz elementos que contribuem sobremaneira para pensarmos essa especificidade de *Lothlorien* enquanto comunidade rural afim e para esmiuçarmos o sentido de alternativo que permeia toda sua trajetória. Ao mesmo tempo, consolida as inter-relações entre os diversos aspectos dessa trajetória que se complementam através do diálogo com os narradores e os autores que têm nos acompanhados ao longo dessa reflexão. Sobretudo a relação com o tempo, a atitude diligente da imaginação para realizar a utopia concreta, a espiritualidade e percepção de mundo enviesadas pelos pressupostos contraculturais.

A possibilidade de ter um médico foi, assim, uma porta aberta, isso é patente e aparece em todas as narrativas, bem como na análise de Maria Medrado Nascimento (2008); mas será somente isso?

Aconteceu naturalmente. De uma forma superamorosa, superrrica. É uma das experiências que eu mais amo na minha vida e guardo no meu coração com muito carinho, sabe?! Não esqueço nada! Porque foi muito lindo isso! Como já éramos parceiros né, então foi fácil entrar nas casas das pessoas pra poder cuidá-las, conhecê-las; elas entravam nas nossas casas porque fazíamos oficinas na comunidade, oficinas de pintura, oficina de cerâmica, oficina de entalhado, oficina de sei lá o que, de medicina, do que comer, de diabeite, de ... nossa, era oficina pelo menos uma vez por semana, porque as pessoas, todas iam. Nós conhecíamos quase todos! Aqui não moravam mais que 200 pessoas e bem espalhadas, por todo lugar. Eu, já me aconteceu de me chamarem para assistir um parto e caminhar 40 minutos, meio-dia, um sol torrado, subir o morro e ir lá na casa que não tinha mais como tirar a pessoa dali se fosse uma emergência. Então, a gente também contava muito com Deus pra ele resolver a parte que a gente não podia. Graças a Deus, depois de uns 10 anos desse trabalho, a

mortalidade infantil desceu a zero! Eu me preocupei muito com isso, porque me impressionava muito, ter que ir à tanto velório. Sempre fui em todos os velórios daqui e em todos levei todos os meus filhos e falava: — *Vocês estão na vida, nascimento, então vocês vão conhecer o outro lado também! Nada de medo, nada de receio, nada de nada! Normal! Isso aqui é normal, isso aqui é normal! Então não podemos só valorizar isso daqui e desvalorizar isso daqui! Dar valor a dois extremos!* (PIETRO, abr. 2019).

Cecilia Pietro detalha parte significativa do trabalho que realizavam junto a comunidade do Vale do Capão. Esse trabalho, com o tempo, passou a envolver mais pessoas, pessoas que se aproximaram de *Lothlorien* ou daquelas que lá viviam, como Miklos Burger e a própria Sonia Christophe, sobretudo no trabalho com gestantes. O grupo foi se fortalecendo e construindo coletivamente uma forma de atuar, de intervir, de cuidar e de ir aprendendo com sua própria prática.

Mas vejam que, ao detalhar esse trabalho, alguns aspectos saltam aos nossos olhos: ir a casa do outro (paciente), ouvir, cuidar, às vezes, apenas para acolher e confortar, sem apoio institucional, sem transporte, apenas com o saber de uma prática de atendimento e de base medicinal pouco usual, por vezes, vista com desconfiança para os padrões ocidentais. O que movia aquele trabalho não era, senão, em nossa compreensão, o exercício da alteridade perpassado pelo impulso utópico, de fazer diferente, de ser diferente, não no sentido exótico ou estereotipado que essa ideia possa encarnar, mas no sentido de tentar construir outros padrões de ser em sociedade.

Nesse sentido, oferecer o atendimento médico e um acompanhamento junto a uma equipe gratuitamente é apenas um aspecto dessa intervenção, por si só, significativa. Entretanto, nos parece pertinente atentar para a maneira de realizá-la, as minúcias que traduzem a disponibilidade para o outro e a inversão de relação com a vida que isto provoca.

Primeiro, a dimensão socioeconômica que dela desprende: antes de 1991 com a implantação oficial pelo Ministério da Saúde em 1991 do *Programa de Agentes Comunitários de Saúde* (PACS) e a morosidade subsequente para este programa se tornar efetivo no Brasil, o atendimento domiciliar tratava-se de um luxo, um privilégio reservado a poucos, e *Lothlorien* já o fazia organicamente pautado na medicina neo-hipocrática ou natural e nos princípios que os norteavam, assistindo uma população praticamente invisível economicamente.

Em segundo lugar, a relação com o *tempo*, que tratamos no segundo capítulo deste trabalho e que aqui, temos a oportunidade de ver na prática cotidiana desses sujeitos históricos ressignificado; de sentir a subversão que realizaram e que, certamente, fizeram sentir em quem os acompanhavam.

Façamos o exercício, ainda que superficial, de imaginar o deslocamento dessas pessoas até a casa do paciente na zona rural, na Chapada Diamantina, Bahia, sem transporte; imaginemos o tempo empreendido na escuta, acolhimento, orientação e cuidado destinado no atendimento; imaginemos

isso sendo realizado em um espaço, no qual não havia naquele período luz elétrica, sistema de esgoto e saneamento básico.

Podemos tentar imaginar, mas eles(as) realizaram, simplesmente porque assim o quiseram, porque julgaram pertinente, útil, humano. Essa condição de trabalho contradiz frontalmente a lógica do tempo produtivo, dos procedimentos comumente empregados na medicina alopata, na mercantilização e medicalização da saúde. O tempo é o fator que destoa e que transforma, pois é a partir da relação com ele que se pode estar disposto, disponível ao outro... cuidar, leva tempo.

Tínhamos uma relação com a comunidade. Então, quando chegam os médicos novos, agora tá no Programa Mais Médico, né?! A gente tem que ensinar eles, porque eles não sabem como a gente se trata, eles não sabem que a gente primeiro, antes de tomar um anti-inflamatório faz um catabama de barro, depois se a coisa se agravar muito, aí vamos tomar um anti-inflamatório, entendeu?! Mas, se a gente puder evitar, a gente vai evitar! E isso foi ensinado desde o primeiro dia na casa de sapé! Entende?! Trocando: [...] — *Como você faz?* Por exemplo: chega uma comadre qualquer daqui que eu não conheço, faço a ficha e eu pergunto: — *Por que você veio aqui?* Primeira coisa que a gente pergunta, qualquer lugar. — *Ah, por isso, isso, isso...* — *O que você faz quando passa por isso? O que que você faz?* — *Ah, eu tomo um chazinho assim, como isso e blábláblá...* — *Ah, que legal! Qual é o chá?* A gente anotava tudo o que eles nos ensinavam, aí no final a gente fazia uma proposta, nunca era assim, uma imposição. — *Olha, a gente propõe pra você, tal e tal e tal coisa! Como você não vai saber fazer nas primeiras vezes, a gente propõe que a gente vá tal dia, uma equipe na sua casa e a gente te ensina lá!* Pô, uma maravilha! Chão de terra as casas! Mas sempre tinha um cafezinho e um Creme Craque depois, também tenho se você quiser daqui a pouco! Então, era muito legal, sabe?! Nossa! (Idem).

Trouxemos essa segunda parte da narrativa de Cecilia Pietro para termos mais contato com esse cotidiano e como as ideias foram sendo transportadas para a prática. Ainda nos detendo aos aspectos socioeconômicos do Vale e à relação que se foi construindo entre seus moradores e *Lothlorien*, podemos compreender que a disponibilidade em cuidar se relacionava com aquela proposição da própria Cecilia Pietro, de que o grupo dos fundadores de *Lothlorien* comungava: *A gente tinha como que uma necessidade de servir!*

A esse respeito, Godbout (2008) ressalta que:

o sistema do dom não é em primeiro lugar um sistema econômico, mas de relações de pessoa a pessoa. Ele não é o complemento do mercado ou do plano, mas o da economia e do Estado. E é mais fundamental, anterior a eles, como o testemunham o exemplo dos países desorganizados. No Leste ou no Terceiro Mundo, onde o mercado e o Estado não conseguem já ou ainda organizar-se, subsiste ainda, como último refúgio, a rede de relações interpessoais cimentada pelo dom e pela entreaajuda, a única coisa que permite a sobrevivência num mundo louco. O dom? Aquilo que resta quando tudo foi esquecido, e antes de tudo ser sido aprendido? (GODBOUT, 2008, pp. 24-25).

Ser alternativo passava, portanto, por uma transformação não apenas no campo das ideias ou em um comportamento social específico, mas de um estilo de vida que pressupunha um objetivo que

agregava o grupo em torno da comunidade e que este, estava embebido em princípios, valores que se traduziam na prática através da forma de ser, viver e interagir com o entorno – pessoas, meio ambiente, outras propostas alternativas. Nesse sentido, alguns elementos foram fundamentais, como a medicina neo-hipocrática⁸⁰ ou naturologia, que estamos agora chamando a atenção.

O sentido do *dom*, de *servir*, pode ser facilmente acolhido pela prática da medicina neo-hipocrática em nossa compreensão e cremos não ser aleatória esta escolha. Essa particularidade pode ser percebida se nos atentarmos ao procedimento de atendimento que Pietro descreve, ainda que sucintamente. Este pressupõe um encadeamento de ações que envolve escuta, o reconhecimento do outro e de seus saberes; um diagnóstico que considera a integralidade e o modo de vida daquele indivíduo; uma proposta de tratamento e não uma receita imposta e o acompanhamento do tratamento. Tudo isto supõe o reconhecimento do outro – alteridade; a troca – reciprocidade e a compreensão do outro – empatia. Portanto, o paciente não é um “objeto” passivo, mas sujeito ativo no processo de cura e de cuidado consigo.

Por isso, Aureo Augusto Caribé no artigo *Introdução ao Pensamento Integrativo em Medicina* (2014) pondera que,

Quando tratamos de uma pessoa enferma, não lidamos apenas com o seu caráter material. Muitos aspectos não objetivos, não mensuráveis (ou pelo menos não facilmente mensuráveis) estão em ação, participam do processo, mas objetivamente não nos damos conta deles e isso pode ser causa de alguns fracassos” (CARIBÉ, 2014, p. 63).

Essa percepção intrínseca à naturopatia é possível graças ao olhar crítico que seus praticantes lançam acerca da realidade e da relação com o outro, o paciente, compreendendo que,

na relação médico/paciente, o nome já diz: paciente é passivo. É o objeto de estudo... o fato de ter criado a artificial situação de independência e hierarquização entre sujeito e objeto, entre nós e o mundo, bem como a noção de reduzir o todo às partes (DESCARTES, 1983), entre outras práticas tão úteis, estas práticas mostraram-se como uma espécie de calcanhar de Aquiles... Foi assim que, na prática médica, o Universo que é o Ser Humano tornou-se algo como uma pedra, ou nem isso, já que não é mais que *isso*, na medida que não passa de um objeto... Infelizmente a *issificação* tende a condenar-nos a uma nova espécie de dividualidade (AUGUSTO, 2003), não mais como parte inconsciente do Universo, mas como produto da massificação que a coisificação nos faz. Uma abolição do humano no tratamento do doente... (Idem, pp. 63 e 65).

80 Segundo Aureo Augusto, o Neohipocratismo (naturopatia ou naturologia) é “um sistema bastante peculiar que surgiu a partir da curiosidade dos gregos no século VI a.C. e que se ampliou e disseminou-se séculos mais tarde, na Europa pós-renascentista... termo consagrado em 1937 no congresso Neo-hipocrático em Paris – também conhecido como Naturismo (nome que tende a ser abandonado, pois também é usado como sinônimo de nudismo), Naturopatia e mais recentemente, Naturologia. Este sistema se mantém como tipicamente vitalista e estudá-lo nos aproxima da raiz desta maneira de encarar o binômio saúde/doença”. In: *Práticas Integrativas em Saúde: Proposições Teóricas e Experiências na Saúde e Educação*. Recife: Ed. UFPE, 2014, p. 62.

Assim reitera que,

Somos mais que terreno sedimentar, na medida em que sentimos e significamos e aquilo de mais fundo escondido nas profundezas dos milênios, ali acontece em movimento magmático, alternado e mesmo moldando as placas tectônicas que sustentam a personalidade, exposta à ação dos intemperismos da vida... E na sedimentoscopia que admite a participação (enquanto forma de pensamento) nos daremos conta de que não há distância entre o sujeito que se apresenta à consulta e o sujeito que se propõe a cuidar... que tipo de sentido de alienabilidade faz de nós seres apenas discretos, quando somos parte de uma convulsão totalizante chamada existência? (Idem, ibidem, p. 66).

Esse, talvez, demasiado mergulho nas premissas da medicina neo-hipocrática, nos pareceu pertinente por nos possibilitar visualizar os fios, aquelas ideias que dispersas em uma narrativa e outra, em um documento e outro, se encontram como que em um arremate para dar sentido àquela prática sociocultural materializada na vivência comunitária, na própria constituição daquele espaço, na forma de conduzir o cotidiano, inclusive de produzir conhecimento e de fazer o uso deste em ações que extrapolavam as cercas da comunidade. Nesse arremate, o sentido de pertença se dá, não obstante, no movimento de participar, de realizar ideias.

Nesse movimento, torna-se verossímil ter Cecilia Pietro como assistente e parteira, bem como o preparo de outros membros da comunidade para prestar esse serviço e outros trabalhos em grupo desenvolvidos dentro de *Lothlorien*, devido ao compartilhar de saberes.

Parte significativa desse saber foi compartilhado por Aureo A. Caribé, sobretudo concernente à medicina neo-hipocrática, mas também por Cecilia Pietro com os Florais de Bach, por Miklos Burger no que diz respeito a esse olhar sobre o humano em sua integralidade partindo da psicologia na linha transpessoal, que considerava, além dos aspectos psíquicos, os aspectos físicos e a espiritualidade, ampliando assim o processo terapêutico, agregando trabalhos corporais, respiratórios etc (BURGER, set. 2019) e ampliando o serviço a comunidade, como apresenta Miklos no *Relatório da Focalização*:

Iniciamos este ano o atendimento às terças-feiras pela manhã, de forma gratuita. Algumas pessoas já foram atendidas, com aparente melhora e tendo ficado bem-agraçadas. O trabalho é novo, tendo em vista a clientela, bem diferente da população a qual estou acostumado a atender. Também tenho dado aula de psicologia para os participantes de “Vivências de Campo” (BURGER, *Compartir*. Nº 22, 1989, p. 6).

O *servir*, do mesmo modo, exigia um aprender constante, um sair do seu lugar de conforto, de segurança profissional, para lidar com outras demandas sociais e culturais deslocadas do consultório classe média, urbano, para acolher e colaborar com a comunidade local a partir de um exercício de altruísmo e, sobretudo, de empatia. Presumimos, contudo, que este era um movimento de mão dupla:

não somente os membros de *Lothlorien* doavam e serviam ao fazê-lo, mas cresciam, aprimoravam-se e fortaleciam os pressupostos que os levaram até ali.

Além disso, esse movimento pode ser percebido no fato de que, parte significativa do conhecimento acumulado pelos membros da comunidade foi de forma geral (além de formações específicas) assim adquirido na prática e em um processo dinâmico e contínuo de troca de saberes entre seus membros, que se dava horizontalmente, desdobrando-se comumente em estratégias de atendimento e serviços prestados por *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, tanto gratuitamente, quanto pagos, quando destinados para a manutenção financeira da comunidade.

Esse processo, em outra oportunidade citado por Cecilia Pietro (2019), foi pontuado também por Miklos Burger:

Então tudo isso a gente foi estudando, não tinha internet na época, mas a gente ia lendo os textos escritos que a gente conseguia, nós tínhamos muita afeição, muita curiosidade e trocávamos nossas experiências e nossas desventuras também (BURGER, set. 2019).

Essa postura diante da construção do conhecimento e de seu uso enquanto estratégia de intervenção sociocultural nos faz novamente reforçar o aspecto político dessa atuação, que tanto em sua concepção quanto em seu efeito prático contradiz, sobremaneira, a definição e/ou a descrição dos *desbundados*, *undigrudis* e mesmo *alienados* analisada por Alfredo Sirkis (2008) e, até mesmo, por Lucy Dias (2003), na qual os alternativos se enquadrariam.

O que se tem claramente é uma atuação que não responde, nem está circunscrita a uma legenda partidária ou a uma corrente ideológica política, mas antes a uma postura diante da vida e da sociedade, que diligentemente questionou e procurou propor saídas, alternativas as normativas culturais, econômicas, sociais e mesmo humanas, vigentes na sociedade industrial de consumo, na qual a própria saúde compõe seu corpo mercadológico.

Trata-se, em nossa compreensão, desse movimento de politização do cotidiano (VELHO, 2007) que se dá, na maioria das vezes, organicamente por seus protagonistas; muitas vezes, até com uma negação declarada do aspecto político, como é o caso que aqui analisamos. Ao pesquisar, ao dialogar com esses sujeitos, com a experiência comunitária que realizaram, lemos nas entrelinhas dessa experiência seu sentido político, mas não que este fosse um postulado de *Lothlorien* e *Nova Gokula*; ao contrário, como segue disposto nas Disposições Gerais dos Estatutos Sociais de *Lothlorien*: “Artigo 38º – É vedada a LOTHLORIEN qualquer atividade política ou de discriminação religiosa ou racial” (*Estatutos Sociais de LOTHLORIEN – Centro de Vida Natural*, 1987).

Talvez a diferença acerca do sentido de político, em sua dimensão mais profunda e subjetiva, seja a quebra de paradigma do homem sedimentado, fragmentado em seus diversos campos de

atuação na sociedade, inclusive no político. O que vai se tornando cada vez mais consistente nesta análise é que o político, assim como as demais dimensões da vida, era compreendido de forma integrada.

Essa é a perspectiva alternativa: tudo está integrado. Não há o homem político, o homem religioso, o homem trabalhador, etc. Todas essas dimensões coexistem e se influenciam mutuamente, daí, a percepção do tempo ser tão importante; pelo fato de a cultura ocidental capitalista ter segmentado o mundo do trabalho e tentado segmentar, por conseguinte, as dimensões subjetivas do indivíduo, essencialmente integradas.

Então, o sentido de *servir*, que, de forma mais reflexiva, pode ser visto como a intervenção sociocultural e política realizada pelos membros de *Lothlorien* ao longo do tempo, nos remete, do mesmo modo, ao *dom*, como proposto por Godbout (2008), por ser possivelmente a forma mais pujante de externar as ideias, os sentimentos e os anseios daquele grupo; de oportunizar a entrega do melhor de si, para o melhor do outro, da sociedade, reacendendo, assim, os sentidos de interdependência, solidariedade, complementariedade que o *dom* agrega.

Novamente chamamos a atenção para o fato de não termos a intenção de idealização; por outro lado, é curioso termos tão intensamente esse receio. Evidentemente, a função acadêmica de uma pesquisa como esta, impõe essa cautela, mas suspeitamos que isso vai além disso. O *dom*, esse se colocar à disposição do outro, é sempre acompanhado pelo olhar desconfiado e desafiador da lógica utilitária e mercantil que permeia as relações sociais, sobretudo, com o advento do capitalismo e do Estado moderno. Mesmo uma pesquisa que escolha abordar esse aspecto incomum, certamente, enfrentará esse olhar desconfiado, porque foge ou simplesmente desvia-se do itinerário previsto por essa lógica, que também está presente na academia e isso se dá muito devido

à forma como a tradição intelectual do utilitarismo, de que todos dependemos, leva a formular as questões. Recordemos que para ela, o *dom* não existe porque o único *dom* verdadeiramente desinteressado seria o *dom* autêntico, sendo o desinteresse impossível. Ou então, o *dom* autêntico supõe um altruísmo verdadeiro. Ora este é impossível, porque o altruísta deverá ter um interesse egoísta em ser altruísta. Estas tautologias dicotômicas, que excluem a existência de um terceiro termo, confunde tudo... (GODBOUT, 2008, pp. 22-23, grifo do autor).

Assim como

E quando se responde que o dom não é amor, mas uma forma de troca... Se é troca, já não é dom. Um dom deve ser unilateral, sem expectativa de resposta. Já notamos que essa imagem do dom, que hoje em dia vem espontaneamente ao espírito de todos, representa a exacta contrapartida e o complemento do imaginário utilitarista dominante e legítimo. Ao dom é atribuída a tarefa impossível de encarnar a esperança em um mundo sem esperança.... Um mundo onde depois da Reforma, a graça foi expulsa ... apenas Deus pode verdadeiramente dar a sua graça graciosamente... o dom não poderia, portanto, fazer parte desse mundo. Por esta via, a concepção utilitarista do dom encontra sua interpretação religiosa... é preciso

chegar a uma visão mais realista do dom, que escape tanto à sua imputação ao polo de uma transcendência inefável...quanto à sua redução aos interesses profanos, demasiado profanos, que o pensam mais como um sistema de troca social do que como uma série de actos descontínuos (Idem, pp. 25-26).

Jacques T. Godbout despende uma minuciosa argumentação para esta problemática, e parte sucinta do que acima mencionamos foi por termos em conta o terreno escorregadio em que nos encontramos. Mas as fontes, assim como o próprio Godbout, nos dá os pontos de segurança de que precisamos para continuar e, sobretudo, a prática cotidiana dessas pessoas que emergem das fontes nos dá este suporte.

Quando nos debruçamos atentamente sobre as intervenções realizadas pelos moradores de *Lothlorien* na área de saúde ao longo do tempo, nos damos conta da concretude dos sentidos que o *dom*, que o *servir*, pode encarnar, assim como segue...

A gente fez também durante um bom tempo uma outra atividade que me deixava muito feliz... Eu tive essa inspiração de fazer esse trabalho, que foi *agentes comunitários*. Perdoe, *agentes de saúde*. É... foi porque eu li um material da Organização Mundial da Saúde que recomendava que as pessoas tivessem, que se escolhessem dentro das comunidades pessoas que se destacavam nessa questão de cuidar da saúde e que se dessem um pouco de formação para poder melhorar a qualidade; aproveitar o que aquelas pessoas sabiam, mas dá uns toques para facilitar e melhorar a qualidade. Eu pensei naquilo e fiz o projeto e apresentei para o grupo da comunidade (*Lothlorien*), eles adoraram! E foi assim: a gente mandava cartas, porque na época não tinha negócio de email; mandava cartas para as comunidades, pra associações camponesas de toda a Bahia e a gente pedia que essas associações mandassem uma ou duas pessoas, uma ou duas pessoas ou três; teve gente que veio três, quatro, cinco pra vir *praqui*, hospedados em *Lothlorien* e a gente daria um curso de quatro módulos gratuito. A gente pedia que as pessoas colaborassem com arroz integral, trazendo alguma comida, aí as pessoas ficavam um fim de semana tomando aula, que a maioria das aulas era eu que dava né?! Mas eu também conseguia em Salvador e conversava com alguns colegas médicos e conseguia convencer eles a virem, eles pagando a própria passagem, imagine?! E alguns médicos, o Dr. Elias Oliveira Lima, por exemplo, veio e vinham e falavam um pouco também e ajudavam. Uma coisa linda dessa coisa também, é que as pessoas tinham como tarefa trazer plantas medicinais de suas áreas para partilhar com as outras áreas, esse trabalho, foi um dos trabalhos mais lindos que eu já fiz na minha vida! (CARIBÉ, abr. 2017).

Durante a pesquisa, pudemos entrar em contato com diversas intervenções realizadas por *Lothlorien* no período aqui analisado, as quais dariam espaço para discussão de vários aspectos dessa experiência. Entretanto, o tempo não nos permite desdobrar tantos temas, por isso, nos debruçado sobre esse aspecto em particular: o atendimento, o cuidado à saúde que *Lothlorien* promoveu e fazê-lo a partir do prisma do *dom*, sendo assim, da alteridade, altruísmo e empatia, princípios/valores que nortearam essa atuação, que em nossa concepção, acaba por nos dizer dos sentidos e da tônica que as demais atividades realizadas na comunidade imprimiam.

Esse movimento exigia uma organização, disponibilidade das pessoas envolvidas, tempo e não previa pagamento. As fontes indicam que esses trabalhos envolviam grande parte dos moradores

de *Lothlorien* ou todos; uma organização que previa desde pontos estruturais como comunicação, recepção, hospedagem, alimentação, limpeza até a dinâmica dos trabalhos em grupos que ficavam sob a coordenação de membros diferentes dos moradores da comunidade, dependendo da natureza desta.

O projeto *Agentes de Saúde* que Aureo Augusto nos traz denota a disposição sempre renovada deste grupo em atuar do coletivo para o coletivo, de intercambiar continuamente e de se redescobrirem como sujeitos sociais da mesma maneira. Anteriormente, tivemos a oportunidade de perceber como esse movimento de fazer junto, em uma perspectiva horizontal de decisões e construção de conhecimento se deu no caso da educação, aqui, esse padrão se repete ampliando-se à medida que envolve um grupo incógnito a princípio e que propõe ainda sim, uma troca, uma troca não utilitária, que pressupõe uma dívida ou retribuição, mas uma troca de saber, que pressupõe doar-se e fortalecer-se mutuamente.

A reciprocidade como instrumento para a construção de vínculos e de saber está posta na própria proposta do projeto: se propõe um encontro, um encontro sem custo sobre seu conteúdo e realização; se propõe uma colaboração de alimentos para ser compartilhado pelo grupo que será acolhido naquele espaço; se propõe uma tarefa: a oferta de uma planta medicinal do local de origem dos participantes, para quê? Para compartilhar saberes, para trocar informações e práticas de cuidado com o outro, consigo. E para quê? Para o bem comum, da comunidade; uma comunidade empoderada, capaz de agir com autonomia, começando pelo seu próprio corpo e, quiçá, impactando no corpo social.

Então, a reciprocidade intrínseca a essa intervenção descrita por Caribé pode dar argumentos àqueles que desqualificam o *dom*, visto a impossibilidade da existência do altruísmo genuíno. Certamente, há um dar e receber nesse encontro de pessoas, apesar da gratuidade do serviço oferecido, mas talvez o cerne da questão não esteja no objeto de troca, mas na natureza que o perfaz e nos sentidos que carregam: se espera que a retribuição se realize no coletivo, em um processo de multiplicar práticas e saberes que fortaleça o bem comum, partindo da integralidade de cada indivíduo. Talvez essa seja a especificidade de quem revive o *dom* como ação: a retribuição não se restringe ao sujeito que doa, mas na possibilidade do impacto do que se doa na vida do outro.

A gratuidade dos serviços prestados por *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* à comunidade do Vale do Capão e a outras comunidades da região da Bahia, como descrita por Aureo Augusto Caribé, é um traço relevante para considerarmos, entre outras razões, pois reforça o comprometimento deste grupo de pessoas em servir sem que este *servir*-trabalho esteja atrelado a um fruto, a um ganho material ou a alguma obrigação da parte de quem o recebe.

O tempo, o *servir*, o aprender, o compartilhar... se ficarmos atados a uma idealização do *dom*, perderemos a oportunidade de ver como essa experiência, na prática, ousou tentar construir e/ou reviver os laços sociais primários, fortemente comunitários, que não respondem a um sentido utilitário como prerrogativa e que possibilitam outras sociabilidades.

Aparentemente demasiado subjetivo, esse exercício sociocultural proposto e vivenciado por *Lothlorien* carrega em si o germe da rebeldia, a ação subversiva de romper com um padrão societário e de vislumbrar uma alternativa de ser nesta sociedade. É nesse interstício que nos deparamos com o sentido histórico dessa experiência, com seu potencial político-cultural e podemos compreender o que de fato era ser “alternativo” para esses sujeitos.

No caso de *Lothlorien*, as interfaces socioculturais e políticas do *servir* são mais diretamente perceptíveis que em *Nova Gokula*. Entre os adeptos da *bhakti-yoga*, o *servir*, em sua forma mais expressiva como *serviço devocional* é o coração dessa prática espiritual. Esta, em nossa concepção, se dá de forma indireta, porque parte de princípio distinto ao de *Lothlorien*.

Tudo que se faz em *bhakti-yoga* é um serviço, um serviço a Śrī Krishna e aos Seus devotos (*vaiṣṇavas*). Por isso que, do ponto de vista social e para a análise histórica, o compreendemos indireto, mas para o devoto este é a razão primeira de sua existência e desta desprende sua contribuição e vivência sociocultural.

Nesse sentido, a construção de *Nova Gokula* é a expressão concreta de um serviço a Deus, Krishna e a Seu devoto, A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda, com o intuito de favorecer outros tantos *vaiṣṇavas* e aqueles que se interessem por espiritualidade e por outras maneiras de ver o mundo. Esse aspecto torna o ato de *servir* bastante específico no caso de *Nova Gokula*, mas não o exime de sentidos culturais e políticos...

Eu era um estudante universitário na época da ditadura e na época hippie. Eu sempre quis ser hippie, mas minha mãe nunca deixou (risos)! ... aos 17 anos eu entrei na Universidade Federal e assim, participei do *diretório acadêmico* da universidade instantaneamente. Me tornei macrobiótico ... fui fazer *yoga*, *hatha-yoga* e era representante da nossa faculdade na UNE, na *União Nacional dos Estudantes*. Conhecia muitos outros grupos da UNE de diretórios acadêmicos de outras faculdades, participava do trabalho contra a Ditadura... não era muito ativista, mas era de certa forma e sempre fui bom aluno... E eu conheci o Movimento enquanto era universitário e eu me aproximei do Movimento para ajudar a conseguir casa, a conseguir palestras, porque era essa época que eu era do diretório acadêmico ... (RIBEIRO, mar. 2019).

Ivan Augusto Ribeiro (Dhanvantari Swami) é, atualmente, uma das lideranças do Movimento Hare Krishna no Brasil, exercendo o cargo de Secretário Zonal do *GBC – Governing Body Commission* do Brasil. Mestre espiritual, dirigiu a E.P.S.G. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda em *Nova Gokula* nos anos 1990 e é, mais recentemente, fundador, coordenador e professor do *Instituto*

*Jaladuta*⁸¹. Essa trajetória pessoal de Ribeiro e de sua participação no Movimento em mais de 40 anos não se resume certamente a estes dados, mas nos diz muito de sua permanência, de seu comprometimento com uma ideia, com uma visão filosófica que pretendia transformar a vida das pessoas em um sentido prático, cotidiano, a *bhakti-yoga*.

Estamos aqui refletindo sobre o *servir*, e é expressivo que o que aproximou e estreitou a relação de Ribeiro com o Movimento Hare Krishna, foi o “desejo de ajudar”: primeiro, no sentido de divulgar aquela filosofia e depois de criar estruturas para seu desenvolvimento através de se ter uma sede, uma casa que pudesse abrigar os adeptos e simpatizantes de *bhakti-yoga*.

Interessante notar que Ribeiro fugia, de certa forma, do estereótipo de alternativo, embora se atraísse por elementos desse universo – a macrobiótica, o *yoga* –, levava uma vida bastante regular com a presença de uma família estruturada, com vida acadêmica e aparentemente, sem rompantes de rompimento sociocultural que o levasse as experiências alternativas de viajantes e de flerte com substâncias alteradoras da consciência. Um “bom aluno”, provavelmente, um filho temente à opinião dos pais, como sua própria narrativa indica. Contudo, o desejo de ser, de conhecer e experimentar elementos da contracultura o colocou em contato com a filosofia *vaiṣṇava* e o aproximou definitivamente do Movimento Hare Krishna...

depois de um tempo, eu entendi que o Movimento precisava se desenvolver e que eu podia ajudar, que eu precisava ajudar; eu sentia a necessidade de me completar também nessa fase, então eu fui e me entreguei de cabeça para poder ajudar e estou até hoje nessa (risos), nessa ilusão de que eu posso ser útil a alguma coisa ... (Idem).

A narrativa de Ribeiro nos dá a possibilidade de acompanhar o processo do despertar do serviço devocional: o “ajudar”, inicialmente a partir de seu campo de atuação mais direto – a Universidade, o Centro Acadêmico – e, paulatinamente, o envolvimento extrapolava e subvertia a própria ordem do seu cotidiano.

Em *O Néctar da Devoção – A Ciência Completa da Bhakti-yoga* (2012), apresenta-se a descrição de *bhakti* como sinônimo de *serviço devocional*, seguindo a orientação de Śrīla Rūpa Gosvāmi:

81 O Instituto Jaladuta é um centro de formação para docência na filosofia e teologia *vaiṣṇava*. Está localizado em Campina Grande, Paraíba desde 2001, tendo funcionado durante um período como *Seminário Hare Krishna de Filosofia e Teologia*. Atualmente o Instituto é também sede do *GBC College* da Índia, oferecendo capacitação em liderança e administração. Para outras informações, visitar: <https://jaladutaonline.com/acerca-de/>

Pode-se reconhecer o serviço devocional de primeira classe pela tendência a dedicar-se totalmente à consciência de Krishna, servindo o Senhor favoravelmente... De modo geral, as pessoas se dedicam a diferentes atividades de maneira a obter algum lucro material, ao passo que a maioria dos filósofos ocupam-se em propor a realização transcendental através de volumes de malabarismos verbal e especulação. O serviço devocional puro terá sempre de estar isento de tais atividades... É preciso aprender a consciência de Krishna, ou o serviço devocional puro, com as autoridades mediante o serviço amoroso espontâneo (In: PRAPHUPĀDA, 2012, pp. 33-34).

O que podemos compreender é que não há *bhakti-yoga* sem *serviço devocional*. O serviço devocional é o processo prático de *bhakti*; por esta razão, ele permeia todo o cotidiano de seus adeptos, transformando intimamente sua forma de ver e ser no mundo. Não será possível entender um projeto como *Nova Gokula* se não levarmos em conta este pressuposto filosófico e teológico que norteia a vida dos devotos.

Então, o sentimento de “completar-se” de Ribeiro não estava descolado da busca de compreender o sentido de sua existência, um sentimento profundamente subjetivo; da mesma maneira, não estava descolado do social, à medida que exigia uma atuação e que essa atuação atingia várias dimensões do social. O “ajudar” no primeiro momento detêm uma conotação de colaborar, mas o processo de aproximação com *bhakti*, transmutou, ao que tudo indica, esse primeiro sentido, em “serviço”, em servir a Krishna, dedicando-se integralmente a este objetivo.

É nesse sentido que afirmamos que, no caso dos devotos, dos moradores de *Nova Gokula*, do ponto de vista social, este *servir* se dá de forma indireta, porque ele é antes de tudo um serviço a Deus, mas do ponto de vista prático é apenas um pressuposto, pois se traduz concretamente em diversas dimensões do social como podemos constatar nas intervenções desses atores sociais no campo da educação e preservação ambiental.

Atrelando, pois, a experiência de Ribeiro (Dhanvantari Swami) e a proposição de Rūpa Gosvāmi, entende-se que o *servir* deve ser destituído de interesse e, nesse sentido, presta-se serviço a partir do que se tem: habilidade, conhecimento, trabalho...

Tal serviço devocional é uma espécie de cultivo – ele não é a simples inação para pessoas que gostam de estar inativas ou consagrar seu tempo à meditação silenciosa... apenas a consciência, sem atividade, não pode nos ajudar... podemos oferecer muitos serviços com nossas atividades corpóreas. Todas essas atividades, porém, têm que estar relacionadas a Kṛṣṇa (Idem, pp. 34-35).

Vemos que o desenvolvimento espiritual em *bhakti-yoga* está alicerçado em um sentido literalmente prático e contínuo, no qual o conhecimento espiritual e das escrituras não se realiza se não se traduzir em ação. A própria trajetória de Ribeiro nos deixa rastros a esse respeito.

Trabalhei alguns anos em Salvador como cirurgião buco-maxilo e depois eu resolvi aderir a missão do Movimento; eu já fazia parte do Movimento, mas eu resolvi aderir à missão mesmo, prática do Movimento. Então eu fui pra Recife onde havia um templo muito grande e tal e em Recife montei um consultório no templo, atendia à comunidade e tal, a comunidade interna e externa, depois fui pra Nova Gokula, de novo montei um consultório, dava assistência lá, mas eu fui à Nova Gokula para montar a escola, o *Gurukula*, que é um sistema de educação tradicional dos Vedas, praticado na Índia e a nossa instituição, adota o mesmo sistema, esse sistema de educação *Gurukula*, então eu fui para instalar esse sistema em Nova Gokula, pesquisar, porque eu não sou da área de educação; pesquisar e instalar e fizemos uma escola que dava ... do curso maternal até o segundo grau na época, chamado segundo grau, médio... (RIBEIRO, mar. 2019).

Assim como na experiência de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, percebe-se que se comprometer com estes projetos comunitários exigiu daqueles que assumiram o compromisso em desenvolvê-los, em saltar de suas cercas fronteiriças e um reinventar-se constante. Esse processo dinâmico e proativo indica o quão prático foram essas experiências.

Praticar *bhakti*, nesta concepção, é recordar e voltar a viver a posição constitucional da alma. Na *Bhagavad-gītā*, Capítulo 18, verso 55 está declarado:

Pode-se compreender a Suprema Personalidade de Deus como Ele é unicamente através do serviço devocional. E quando a pessoa tem plena consciência do Senhor Supremo através de tal devoção, ela pode estrar no reino de Deus (PRABHUPĀDA, 1996, p. 698).

No significado do Capítulo 6, verso 28, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda relaciona este serviço à posição constitucional da alma:

Auto-realização significa conhecer a própria posição constitucional em relação ao Supremo. A alma individual é parte e parcela de do Supremo e sua posição é prestar serviço transcendental para o Senhor (PRABHUPĀDA, 1996, p. 271).

O verso declarado pelo próprio Krishna é uma confirmação do serviço como a essência de *bhakti-yoga*. No processo de aproximação com *bhakti-yoga* e, em alguns casos, no processo de conversão, o impulso de *servir* pode se confundir, inclusive, com um impulso imprudente, mas quando se realiza efetivamente como uma imersão nesta prática espiritual, percebe-se os nexos desse aparente impulso com a argumentação teológica e filosófica desta escola. Nesta argumentação, encontra-se um dos possíveis sentidos da existência: a compreensão de nossa posição constitucional, nossa origem e conseqüentemente, nosso dever (*dharma*): servir.

Nuances do que acabamos de propor para nossa reflexão podem ser encontradas na trajetória de Elsangela Martins (Ekamurti Devī Dāsī)...

Eu era da Escola Nacional de Circo e paralelo a isso eu era atriz antes de ir para a escola de circo e a gente estava ensaiando uma peça chamada *Alice no País da Acrobacia*, lá no Circo

Voador... uma das pessoas que estava nesse elenco era o Marcelo Faria, o filho do Reginaldo Faria, a filha da Diniz Fathi, Ana Kuthner, assim, era um pessoal bem bacana, um pessoal da *Intrépida Trupe*, era um pessoal da arte circense, bem bacana naquela época ... quando eu fui ao templo, a primeira aula que eu vi foi de Maharaj Chandramukha e ele disse assim: — *Pra ser Hare Krishna, para sermos conscientes de Krishna, você não precisa mudar nada, você só faz uma troca do prazer inferior pelo prazer superior.* Eu falei: — *Opa!* — *Você oferece o que você sabe fazer pra Deus e foi assim.* A primeira aula eu estava de minissaia no templo do Rio de Janeiro, não entendia nada assim, não entendia nada... naquele dia eu sai do templo falando: *Eu quero oferecer algo pra Krishna!* (risos) *Mas eu sou atriz, o que eu vou oferecer?* Desde o meu primeiro momento na consciência de Krishna, eu pude realizar que o Senhor sempre realiza os seus desejos. Eu costumo dizer para as pessoas, *a única moeda que circula na vida espiritual é o desejo sincero! Deseje e Krishna manifesta ...* (MARTINS, jun. 2019).

Elsangela vinha se dedicando intensamente a um universo cultural multifacetado e, ao rememorar a primeira visita ao templo, com seu comportamento aparentemente inadequado para aquele espaço demasiado litúrgico, o que vem à tona é justamente a ideia de oferecer algo a Krishna, de oferecer em serviço o que sabia fazer.

Esse ponto nos parece relevante, porque é comum, bastante recorrente à referência exótica ao Movimento Hare Krishna: as formas de Deus no altar, muitas vezes estranhas em um primeiro olhar, as vestimentas, os símbolos, a música etc., que atraem as pessoas (mas que não necessariamente se desdobra em um comprometimento com aquela prática), mas não parece ter sido isto que encantou Elsangela Martins (Ekamurti Devī Dāsī), mas sim o desejo de servir, que se tornou latente impulsionando-a a retornar ao templo:

no outro fim de semana, eu estava indo novamente para pegar o sundaratik, do domingo né, seis e meia... Eu estava dentro do ônibus e encontrei um devoto chamado Jagavrasī, que é um discípulo de Prabhupāda e ele me identificou como devota por causa da *kanthi*⁸², Ele olhou para mim e falou: — *Oi, tudo bem? Você é devota?* Eu disse: - *Não, eu só fui no templo umas duas vezes...* aí ele falou pra mim: — *O que você faz?* — *Eu sou da Escola Nacional de Circo.* Aí ele disse: — *O você faz?* — *Ah, eu faço malabares, faço trapézio, perna de pau, acrobacia. A gente está na fase de fazer de tudo pra escolher o que você quer fazer, né?! Aí, ele olhou pra mim e falou: — Nossa, Maharaj quer colocar perna de pau no Ratha Yātrā!*⁸³ E eu: - *O que é Maharaj? O que é Ratha Yātrā?* (risos) Ele falou: — *É um festival.* Eu falei: — *É mesmo?! — Legal, hoje depois da aula eu te apresento pra ele.* Aí, depois eu me lembro que eu estava assim, com um vestido curtinho, colado no corpo, aí quando eu entrei na sala, eu me senti super desajeitada (risos), aí o Maharaj falou: — *Oi, tudo bem? Você não quer vir andar de perna de pau no Ratha Yātrā?* Eu falei: — *Claro! Posso levar alguns amigos? — Pô que legal!* Assim, desde o início eu sempre tentei engajar as pessoas em serviço a Deus, engraçado isso! Aí ele olhou pra mim assim e falou: — *Tudo bem então. Você pode vir aqui experimentar como vai ficar a perna de pau com sari?* — Que legal!! E saí de lá toda feliz porque eu podia exercitar meu desejo de servir. Krishna tinha ouvido né?! Aí lá fui eu experimentar o sari com perna de pau (risos)... (Idem).

82 *Kanthe* é um colar de contas de madeira feito de uma árvore sagrada para os *vaiṣṇavas* chamada *Tulasi*.

83 *Ratha Yātrā* é o nome dado a um importante festival *vaiṣṇava* que ocorre uma vez ao ano. Neste festival, as formas de Deus Jagannātha, Baladeva e Subhadrā saem às ruas em um carro adornado para, segundo a tradição, dar alegria e misericórdia a todos.

O vínculo de Elsangela Martins com *bhakti-yoga* se deu através do serviço, do desejo de *servir*. No primeiro momento, ela serviu com o que tinha, sua habilidade circense, algo aparentemente inusitado em se tratando de espiritualidade. Percebe-se que sua inserção no Movimento ocorreu com fluidez, sem pré-requisitos. Essa fluidez talvez tenha influenciado em sua decisão de se tornar devota, no sentido da conversão, de aceitar a base teológica e os princípios que regem esta prática espiritual e servir a partir de então de maneiras diversas e em *Nova Gokula* há praticamente 30 anos.

Por razões como estas, que insistimos tanto ao longo desta reflexão na noção de experiência, de prática cotidiana, pois é através das brechas do social que estas nos abrem, que podemos compreender os significados históricos destas trajetórias. Assim sendo, para além dos preâmbulos teológicos, vê-se que o sentido de *yoga*, neste caso, distancia-se do *yoga* puramente meditativo ou centrado nas posturas físicas (*āsanas*); está fincado na ação e na inter-relação com o sagrado e com o “outro” que é, também, parte “fragmentária” do sagrado. Servir ao “outro” é servir a Krishna, vista que a sua posição constitucional é:

toda entidade viva é a parte e parcela fragmentária do Senhor Supremo e portanto, eternamente servo. Ele não vê, no mundo material, que alguém é superior e alguém inferior; as posições superior e inferior são efêmeras... Para um devoto a personalidade mais elevada neste universo material não é mais significativa que uma formiga... A posição constitucional já foi explicada: Toda entidade viva é porção fragmentária parte e parcela do Senhor Supremo. Portanto, sua posição constitucional é servir. Após a liberação este serviço nunca para (PRABHUPĀDA, 1986, pp. 699-701).

Esse princípio acerca da posição constitucional da alma, é o que está na base da não violência (*āhimsa*) não apenas em relação aos animais, que se materializa socialmente em uma alimentação vegetariana ou vegana; não apenas em relação aos chamados humanos, como se referiu Krenak, em uma postura pacífica e afável, mas a tudo que é vivo, portanto, a tudo que abstraímos como natureza.

Nesta perspectiva, o serviço a Krishna se realiza no serviço a todas estas feições do que é vivo e que, portanto, são partes de Krishna. Obviamente estamos tratando do serviço devocional em sua perfeição, em seu aspecto ideal, para compreendermos como *o servir*, na experiência de *Nova Gokula* se traduziu em intervenções e estratégias que se espraíram no social, tornando-se uma singularidade da comunidade dentro do universo alternativo, como marca do que esses protagonistas sociais entendiam como alternativo.

Assim sendo, oferecer atendimento odontológico, oportunizar uma escola na zona rural, elaborar e executar estratégias de proteção e educação ambiental são mostras de como *o servir* como princípio se expande e abrange dimensões do social que extrapolam o sentido puramente espiritual ao qual está vinculado, mas sem deixá-lo de ser.

Jacques T Godbout (1992) em seu *O Espírito da Dádiva* sugere, provocativamente, o sentido subjetivo da *dádiva*, o *dom*, este ato de servir, que para a reflexão das Ciências Sociais é incomoda, e procura-se encurralá-la entre a inviabilidade de ser (do *dom* nas sociedades modernas) ou a uma implausível e duvidosa visão holística:

Com efeito, que hoje faz parecer incompreensível o próprio projecto de uma reflexão sobre o dom. “Lanças-te numa coisa impossível, demasiado grande, demasiado difícil de tratar” ... “É preciso deixar isso aos poetas, aos artistas, aos cantores, a todos aqueles que, no dia a dia, falam de amor, escrevem e descrevem os sentimentos que são os motores do dom”. E quando se responde que dom não é amor, mas uma forma de troca, eles exclamam: “Mas agora tu negas a generosidade, a gratuidade do dom. Se é uma troca não é um dom” (GODBOUT, 1992, pp. 25-26).

Parece um beco sem saída, no qual tratar deste tema no campo das ciências humanas nos lança no campo da dúvida e mesmo da ausência de valor histórico. De certa forma é o que estamos enfrentando aqui, ao tentar compreender esse aspecto como princípio basilar destas experiências comunitárias, como uma particularidade que colabora na própria identidade destas e no sentido de pertencimento que destas se desprende.

Acreditamos que há um lugar entre a visão utilitária do *dom* defendida pelos arautos da sociedade de consumo e a ponderação de Godbout, no qual o *servir*, esta manifestação do *dom*, em sua subjetividade intrínseca, intercambia com o desejo de *servir* expresso e realizado entre os fundadores de *Lothlorien* e na execução do *serviço devocional* pretendido pelos moradores de *Nova Gokula*.

Um lugar onde explicações diversas acerca da origem do *dom*, de sua natureza ontológica findam na prática cotidiana, que poderíamos, quiçá, denominar alteridade, mas que, sem dúvida, se transfigura em um olhar empático daqueles que o detém e o realiza; mesmo que não, intencionalmente, mesmo que despretensiosamente ideológico no campo da micropolítica, nesse refletir e intervir na realidade social, no anonimato dos cidadãos comuns, na miudeza das relações sociais, das formas de produção e sobrevivência do cotidiano.

Nesse sentido, o *servir* carrega um componente subversivo em seu caráter contracultural de não responder a uma vertente ideológica ou política, mas simplesmente, por se colocar diametralmente contrária aos postulados da sociedade moderna, em sua face de consumo e utilitária, que mesmo Godbout admite, apesar de sua ponderação e escrúpulo acadêmico, quando considera as características comuns do *dom*:

O caráter espontâneo, que também se encontra por toda a parte. O dom não obedece a nenhum constrangimento, nem autoritário, nem legal, nem mesmo racional, em função de um cálculo. Ele obedece a um “movimento de alma”. É essencial que todo dom contenha um elemento

de espontaneidade que se situe fora das normas e que faça com que ele não seja vivido como um fenômeno puramente voluntário. Há sempre qualquer coisa no dom que arrebatou o doador, que lhe escapa (Idem, p. 140).

Ainda que questionemos o *dom*, em relação ao *serviço devocional*, por este estar vinculado sobremaneira a uma religião, ainda assim, há que se considerar que essa escolha de prática espiritual se dá na escolha autônoma do indivíduo e que este se movimenta e se retira a partir da independência de suas considerações pessoais.

Evidentemente que, em uma instituição religiosa, as armadilhas para o exercício de micropoderes e de exercício autoritário de lideranças e membros legitimados é mais recorrente, facilitado por sua própria estrutura hierarquizada por meio do qual, mascarado com a fantasia do servir, se desdobra em abuso, em exploração, em discriminação...

eu sou muito político no Movimento! Eu brigo muito com o que existe muito no Movimento que é oligarquia e panelinhas. Alguns líderes são assim, alguns são racistas, são misóginos... tem! Então eu tenho minha posição política dentro do Movimento como a liderança. Não tomam conta dos devotos, só querem dinheiro pra manter a instituição. Então, coisas que a Igreja Católica... aquele conflito que São Francisco teve com o clero né?! Entendeu?! Então eu tenho isso, eu sou meio, nesse sentido, eu sou Hare Krishna socialista, no sentido de que eu não aguento injustiça social, devotos serem maltratados, abuso de autoridade, coisas assim, entendeu?! Assim mesmo, eu fui uma das pessoas que ajudei ... as devotas a começarem a lutar contra o machismo, que tem, tem em todas as culturas e eu... como eu era líder, eu dava apoio, quando eu via uma devota inteligente, eu por detrás ensinava ela a transitar no pântano político da instituição! (VALERA, jun. 2018).

Lucio Valera (Lokasakṣi Dāsa) nos aponta os descompassos entre ideal e prática do *serviço devocional*, nos labirintos institucionais. Valera está se referindo ao Movimento Hare Krishna como um todo e particularmente à condição feminina, mas podemos encontrar referências a estas problemáticas de relações de poder especificamente em *Nova Gokula* em outras pesquisas⁸⁴, em outras experiências do Movimento no Brasil⁸⁵ e em outros países⁸⁶.

Valera atuou diretamente em *Nova Gokula* como liderança e morador e ainda atualmente está diretamente vinculado a gestão da fazenda através da Fundação Bhaktivedānta, mantenedora legal de *Nova Gokula*. Um dos primeiros devotos no Brasil, assistiu todas as aventuras e desventuras do desenvolvimento do Movimento e de *Nova Gokula*, o que nos dá segurança para afirmar que abusos de autoridades não foram casos isolados.

84 Ver: GUERRIERO, Silas. *O Movimento Hare Krishna no Brasil: A Comunidade Religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1989.

85 Ver: CARVALHO, Leon Adan Gutierrez. *Hare Krishna – das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

86 KNOTT, Kim. *Healing the heart of ISKCON – The Place of Women*. In: *The Hare Krishna Movement – The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*: Columbia University Press Book, 2004.

O que estamos procurando apontar é que os desvios e as contradições fizeram parte deste processo, embora não seja nosso interesse mergulhar nessa questão já analisada por outros autores e que não se faz cerne da nossa discussão neste aparte, mas sua emersão se dá para tratarmos da dinâmica do serviço que se reinventa pela imposição de novas demandas e da necessidade de respondê-las, de criar estratégias para sua solução e enfrentamento.

Assim que, essas contradições que permearam o *serviço devocional*, o *servir*, na realidade *vaiṣṇava* e, conseqüentemente, de *Nova Gokula*, exigiu uma postura ativa e de enfrentamento dos devotos e da comunidade, abrindo espaço para outras formas de servir, nas quais, seu caráter social e político são patentes...

hoje nós temos o Ministério das Mulheres, porque no Brasil nós temos um Conselho, nós temos um Conselho Nacional que é como uma federação de todas as ISKCONs, aí tem o Ministério do Brasil dos Jovens, Ministério de Justiça, que a gente tenta mediar os conflitos entre os devotos, então a gente fez quase como uma federação mesmo, para ajudar, então a minha questão política é essa (Idem).

A abertura de frentes de trabalhos de caráter institucional para responder aos desvios e demandas sociais dentro do Movimento Hare Krishna, como descrito por Lucio Valera, pode ser identificado no interior de *Nova Gokula* como parte dessas estratégias de enfrentamento como já mencionadas por Ivan Ribeiro.

nós tivemos que nos organizar de maneira mais complexa: atualizar o estatuto, fazer um regimento interno, criar um conselho de ética, um conselho deliberativo, chamado *Conselho Comunitário* ... sua principal atribuição, de avaliar as necessidades humanas de interação de uns com os outros e como o desenvolvimento humano, a parte mais específica do Conselho Comunitário, ao passo que a diretoria é mais a parte administrativa... (RIBEIRO, mar. 2019).

Do mesmo modo, outras estratégias ganharam espaço:

essas comissões, a *Comissão de Proteção as Crianças* pra evitar abusos de todas as naturezas, inclusive, de abuso sexual, prevenção de abuso; *Comissão de Cuidado aos Devotos*, cuida dos idosos, alguns que tenham algum tipo de deficiência de natureza mental ou problemas emocionais ou saúde, debilitado, então tudo isso é criado pelo Conselho, então toda essa complexidade exigiu o amadurecimento de nossa parte e felizmente conseguimos amadurecer... (Idem).

Ivan Ribeiro (Dhanvantari Swami) foi-nos descrevendo parte deste trabalho. Por um lado, este demonstra o grau de institucionalização do Movimento Hare Krishna e mesmo de *Nova Gokula* para responder às demandas e às complexidades que emergiram nas relações sociais, organizando-se de

maneira cada vez mais especializada, intensificando o caráter hierárquico que desprende da estrutura institucional.

Essa feição especializada e hierarquizada de enfrentamento e de sanar as contradições e os problemas no seio comunitário distancia-se sobremaneira do ideário alternativo que tendem a criticar e rejeitar essa organização do poder; por outro lado, dá mostras do quanto de trabalho e de envolvimento humano se fez necessário em sua realização.

Do mesmo modo, esta institucionalização e o desenvolvimento de várias áreas no campo de atuação dos devotos no Movimento como um todo e em seus desdobramentos dentro de *Nova Gokula* indicam o nível de envolvimento de seus membros em manter este projeto. Do comprometimento com o ideal que os levaram até ali. É fundamental pôr em conta que parte significativa da gestão e realização destes trabalhos se dão de forma voluntária, no sentido de caracterizá-lo como trabalho não remunerado, porque para os devotos responsáveis por sua execução trata-se de *serviço devocional*.

Não obstante, reafirma-se a ideia anteriormente apresentada de “Você oferecer o que você sabe fazer *pra Deus*” engajando assim os devotos nos serviços em que eles tenham habilidade ou conhecimento de maneira geral, o que não impediu a urgência de se fazer profissionais, como o próprio exemplo de Ivan Ribeiro que, formado em Odontologia, se vê pela exigência de realização do projeto do *Gurukula* de se refazer, de estudar para ser capaz de dar andamento a escola em *Nova Gokula*.

Embora paradigmático, este não é um caso isolado e nos dá segurança em pensar que, assim como em *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, o desejo de tornar real a utopia comunitária antes idealizada, empurrou estes sujeitos históricos a um movimento contínuo de se reinventar, de compartilhar conhecimentos e experiências, transformando intimamente suas próprias vidas.

O *servir* é assim para os moradores de *Nova Gokula* o elemento que permeia todo o processo de *bhakti-yoga* e conseqüentemente, todo o cotidiano da comunidade. É *bhakti-yoga* em sua forma de *serviço devocional* a razão de existir da comunidade. Contudo, esta forma de servir guarda particularidades, inclusive se comparado, ao servir experienciado pelos fundadores de *Lothlorien*. Por isso, gostaríamos de pontuar algumas observações a partir do que segue:

“Deve-se concluir que uma pessoa que se dedica ao serviço devocional em completa consciência de Kṛṣṇa está prestando o melhor serviço para o mundo inteiro e está agradando todas as pessoas do mundo. Além da sociedade humana, ele está agradando até mesmo as árvores e os animais, porque estes também se sentem atraídos por tal movimento” (PRABHUPĀDA, 2012, p. 50).

Este excerto do *Padma Purāṇa* (2019), citado por Bhaktivedānta Swami Prabhupāda em *O Néctar da Devoção* (2012), deixa rastros acerca das particularidades que gostaríamos de apontar. O *servir*, na concepção *vaiṣṇava*, não está restrito à sociedade humana, mas estende-se a todo ser vivo, móvel ou imóvel. Esta concepção tem na realidade social um desdobramento específico: não está subordinado à concepção de garantia de direitos como compreendemos no Estado de Direito. Em razão disto, dificilmente veremos um *vaiṣṇava* militar no campo específico da garantia de direito ou no campo da política institucional e mesmo envolvido em ações altruístas ou assistencialista. Esta atuação no campo político fica circunscrito, comumente, na esfera individual, particular do devoto e não institucional ou como pressuposto de *bhakti-yoga*.

Em *Nova Gokula*, particularmente, vemos que quando seus membros ocupam o campo da disputa política, sozinhos ou em parcerias com entidades da sociedade civil, como na questão ambiental, por exemplo, isso ocorre, antes em função da concepção espiritual que tangencia sua relação com a natureza, em seu aspecto sagrado, que coincide com a agenda política, mas que não se dá em função desta.

A aproximação e parceria se dá pelo viés de unir forças e a complementariedade de objetivos, mas em sua concepção são bastante distintas. De forma análoga, se dá a questão da educação: ela atinge o social a medida em que oportuniza educação para moradores da zona rural de Pindamonhangaba nos arredores da comunidade de *Nova Gokula*, mas este projeto surge originalmente de uma demanda interna, da ideia de contribuir para uma sociedade melhor em bases *vaiṣṇavas* e, sobretudo, de *serviço devocional*.

É, nesse sentido, que afirmamos no início deste tópico que compreendíamos o *servir* na perspectiva *vaiṣṇava* como indireto do ponto de vista social e político, porque servir – seja em caridade, seja na luta para garantia de direitos – sem a perspectiva espiritual de *bhakti*, neste caso, reduz-se apenas à esfera materialista desta existência, portanto, incompleta em si...

O todo completo... é a Personalidade de Deus... A integridade da vida humana só pode ser realizada quando uma pessoa se ocupa no serviço ao todo completo. Todos os serviços neste mundo – sociais, políticos, comunitários, internacionais ou mesmo interplanetários – permanecerão incompletos até que estejam perfeitamente ajustados ao todo completo. Quando tudo está perfeitamente ajustado com o todo completo, as partes e parcelas ligadas também se tornam completas em si mesmas (*Śrī Īśopaniṣad*, *Invocação*, 1981, p. 3).

Recorrer à literatura sagrada que dá base a vida comunitária de *Nova Gokula* é, neste caso, um recurso imprescindível para nossa análise, pois é esta que delimita a diferença na semelhança do *servir* entre as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*.

De outro modo, em que todas essas experiências comunitárias no Brasil se aproximam, tem em comum (alternativas ou não), fica marcado na memória destes atores sociais.

Se aproxima na coragem. Na coragem, coragem de enfrentar um sistema que é extremamente alienador. Não sei se essa palavra existe. Que é alienante, um sistema que é fabricado para condicionar o indivíduo, as suas características. Então, a coragem realmente... tanto a própria comunidade, como cada indivíduo teve um nível de coragem esplêndido e nas comunidades alternativas isso também aconteceu (RIBEIRO, mar. 2019).

Ivan A. Ribeiro traduz aqui o que, de alguma maneira, tentamos evidenciar ao longo da nossa discussão: a imaginação utópica que os fizeram agir, construir, desafiar a realidade dada e transformar o cotidiano partindo de princípios e uma percepção sobre a vida e o viver em sociedade que pudesse tocar, inspirar e transformar o real abrindo caminhos para outras sociabilidades e padrões societários.

Enquanto *comunidades rurais afins*, o *servir* para *Lothlorien*, bem como para *Nova Gokula*, em nossa compreensão, é um elemento que as diferenciam e as definem, em certa medida, dentro do universo alternativo como herdeiras do movimento contracultural. *Servir*, é o elemento que traduz mais acertadamente o princípio da alteridade que permeia o ideal utópico destas comunidades e nos diz, do que se tratar, de fato, ser alternativo para estes sujeitos históricos.

Considerações Finais – “Sobre o Amor...”

Não se assuste pessoa,
Se eu lhe disser que a vida é boa.
Não se assuste pessoa,
Se eu lhe disser que a vida é boa.
Enquanto eles se batem,
Dê um rolê e você vai ouvir,
Apenas quem já dizia,
Eu não tenho nada,
Antes de você ser, eu sou,
Eu sou, eu sou,
Eu sou amor da cabeça aos pés.
E só tô beijando o rosto de quem dá valor,
Pra quem vale mais um gosto de que cem mil réis.
Eu sou, eu sou,
Eu sou amor da cabeça aos pés.
Eu sou, eu sou,
Eu sou amor da cabeça aos pés.

(Moraes Moreira/Luiz Galvão, 1971).

O que enfim, poderíamos ponderar nessas considerações finais, sem, no entanto, comprometer o já dito, nem inviabilizar o ainda não dito? Podemos pontuar que no período compreendido nesta pesquisa, 1978–2000, nem *Nova Gokula* nem *Lothlorien* conseguiram realizar a autossuficiência desejada. De maneira geral, alguns fatores colaboraram para isto: a princípio, falta de conhecimento técnico e em fases diferentes, a dificuldade de obter recursos materiais e humanos para o trabalho e para garantir a regularidade e estabilidade da produção. Entretanto, apesar da inviabilidade da autossuficiência, lançaram mão de estratégias que, ao longo do tempo, tornaram possível a manutenção e a expansão destes projetos.

Uma dessas estratégias, presente tanto em *Nova Gokula* quanto em *Lothlorien*, foi atrelar seus objetivos filosóficos ao turismo religioso, ecológico e como centros, espaços de formação, encontros e vivências em grupo. Um aspecto relacionado a esta estratégia, mas não limitada a esta, é a hospedaria. *Nova Gokula* e *Lothlorien* oferecem serviço de hospedagem para visitantes, o que é revertido para a continuidade das atividades desses espaços.

Nova Gokula mantém-se enquanto comunidade, embora com um caráter marcadamente congressional. Esse aspecto, no entanto, não a descaracteriza enquanto comunidade rural, tendo permanecido elementos que desde sua fundação estiveram presentes, como a responsabilidade compartilhada da organização, realização e manutenção da comunidade. Esse aspecto está presente no repasse de parte da receita dos estabelecimentos comerciais dentro da comunidade, nos serviços de manutenção (horta comunitária, jardins e áreas comuns, limpeza do templo etc.), nos projetos desenvolvidos pelos seus membros (na recente construção da nova cozinha comunitária, no *Projeto de Monitoramento e Soltura de Animais Silvestres*, nas atividades voltadas à educação das crianças etc.), no cuidado aos bovinos, na organização dos festivais, na gestão institucional da comunidade e no serviço diário as Deidades. Trabalhos predominantemente voluntários que visam à manutenção da comunidade.

Do mesmo modo, segue enquanto entidade sem fins lucrativos, resguardada pela Fundação Bhaktivedānta, que zela para que suas premissas e sua vocação social não se desviem. Portanto, segue se reinventando centrada em seu objetivo fundante: oferecer um espaço adequado, favorável e, certamente, bonito para a prática de *bhakti-yoga*, sobretudo, mantém-se como uma oferenda, um serviço amoroso de seus membros, a Śrī Krishna...

Nova Gokula tem essa importância interna como comunidade mãe. Com sua identidade de turismo, ela tem uma importância pra Pindamonhangaba ímpar, porque é o único município de São Paulo que possui uma comunidade Hare Krishna de natureza internacional, de turismo internacional... A nível internacional, Nova Gokula representa para o nosso Movimento, uma comunidade bem-sucedida. São 40 anos sem fechar as portas! Apesar de todas as dificuldades, são 40 anos, 4 décadas, quatro gerações. Então... Nova Gokula é um exemplo

para o mundo inteiro e Hare Krishna, bem-sucedida. Muitas fecharam... Pra mim foi a fonte de inspiração para eu construir toda a minha vida espiritual. Eu cheguei lá, eu tinha dez anos de Movimento, já não cheguei tão inexperiente, mas vivi lá 17 anos ininterruptos e nesses 17 anos eu amadureci muito e adquiri experiências que até hoje me alimentam no meu dia a dia (RIBEIRO, mar. 2019).

Ivan Augusto Ribeiro (Dhanvantari Swami) nos fala aqui sobre *Nova Gokula*, mas fala sobre si também, sobre uma vida de dedicação a um projeto, a uma prática espiritual, a um Movimento que se pensou revolucionário, capaz de mudar o mundo, nesse sentido, profundamente utópico. A manutenção deste projeto comunitário, segue como uma alternativa, como outra possibilidade de pensarmos a sociedade, o sentido de ser e de nos relacionarmos com o outro e os “outros humanos”. Fala-nos sobre o comprometimento com um ideal, reforçando o “estilo de vida”, não como uma moda passageira, como mais um viés da sociedade de consumo, mas como uma posição, não obstante, político-cultural.

Em *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, a configuração comunitária sofreu mais claramente modificações. Com a saída de parte significativa dos fundadores da comunidade nos finais dos anos 1990 (primeiro, Cecilia Pietro, em seguida, Aureo A. Caribé e, por fim, Miklos Burger), por razões que não estavam necessariamente relacionadas ao projeto comunitário, mas pela necessidade de experimentar outros caminhos individuais, a comunidade se manteve trabalhando, mas com o tempo, já nos anos 2000 foi preciso recolher-se, avaliar-se e repensar estratégias e novos caminhos a seguir.

Esse processo que demandou tempo e reestruturação desembocou no que atualmente *Lothlorien* faz e compartilha: um espaço de encontros, de formação e atendimento fiel aos seus propósitos primeiros: a medicina natural e práticas alternativas de cura, a alimentação natural, a preocupação ambiental e o exercício do *amor incondicional*.

Do ponto de vista conceitual, *Lothlorien* atualmente se distancia do que discutimos e compreendemos ao longo deste trabalho enquanto comunidades rurais e principalmente, como *comunidades rurais afins*, isso porque, sua organização interna, tanto no que diz aos moradores, como em sua gestão e manutenção econômica, perdeu seu caráter comunitário inicial.

Embora seja possível perceber traços fortemente comunitários entre seus moradores, estes também se mantêm, entre outras razões, por seu caráter familiar: filhos dos fundadores de *Lothlorien*, residentes nesta, estão a frente da continuidade do trabalho, do “sonho dourado” de seus pais.

Nesse sentido, práticas foram herdadas e ressignificadas, mantendo o espaço do acolhimento e de novas sociabilidades. Podemos encontrar traços comunitários presentes na manutenção da *hospedagem participativa*, da biblioteca sempre disponível, da possibilidade de parcerias com a

comunidade local sempre abertas. Entretanto, tendo a hospedagem ocupado um lugar de destaque para a manutenção da entidade e os objetivos da entidade não se realizarem enquanto um projeto coletivo com uma atuação e perfil comunitário, a *Lothlorien* desse momento (2022) distancia-se da de outrora, em sua forma contingencial, não em seus princípios.

Das portas que abrimos para discussão, muitas ficaram entreabertas, algumas por escolha metodológica, outras por insuficiência de fontes, outras porque não se colocavam como cerne da discussão a que nos propúnhamos.

Uma delas, certamente, trata-se do papel desempenhado pelas mulheres nessas comunidades. Em *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, a atuação delas acompanhou todo o desenvolvimento do projeto e as interfaces dessa atuação aparecem aqui e ali nas fontes: como protagonistas da organização, como mães, como produtoras de saber, em *Nova Gokula*, essa presença é mais citada do que reconhecida, o que pode indicar fazer parte dos desdobramentos de uma estrutura de organização e gestão mais verticalizada, marcadamente masculina e com leituras equivocadas acerca da filosofia *vaiṣṇava* que alguns segmentos do Movimento Hare Krishna em sua primeira fase, vislumbraram.

As relações de poder, embora presentes neste trabalho, não receberam maior aprofundamento. Registros descontínuos e narrativas por demais subjetivas, nos fizeram crer, ser por demais perigoso enveredarmos nessas contendidas. Ademais, queríamos estar mais disponíveis para a discussão que nos instigava: retomar o sentido utópico e transformador dessas experiências comunitárias.

De todas as portas que ficaram entreabertas neste trabalho, sem dúvida, a que nos é mais cara, é a discussão acerca do *amor*. Fortemente presente na formação e no desenvolvimento de *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento*, o *amor incondicional* para seus membros foi sempre uma ambição pujante, reverenciada e apontada em seus documentos institucionais como

Artigo 2º – LOTHLORIEN tem como finalidade principal manifestar Amor Incondicional na terra, através do serviço a coletividade, sem distinção, e a partir da educação e desenvolvimento espiritual dos seus próprios associados, para que, pouco a pouco, o Amor Incondicional possa participar de suas vidas, dentro das possibilidades de cada um, partilhando então este Amor com todos os outros seres (*Estatutos Sociais*, 1987, p. 1).

E, em seu fazer cotidiano como um desafio...

I. RESIDENTE é aquele que dedica a maior parte do seu tempo à realização do AMOR INCONDICIONAL na terra, através da VIDA COMUNITÁRIA, do APOIO AOS SEMELHANTES, dos EXERCÍCIOS DE MEDITAÇÃO, do AUTO-DESENVOLVIMENTO FÍSICO, MENTAL e ESPIRITUAL, dentro das possibilidades de cada um, mas sempre com a atenção posta nesta realização. Ele trata de realizar o mais intensamente possível a FINALIDADE, as PRIORIDADES e a FILOSOFIA de Lothlorien (*Carta do Residente*, s/d).

O *amor* permeou e empurrou os protagonistas das experiências comunitárias de *Nova Gokula* e *Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* a investirem seu tempo, a dedicarem parte significativa de suas vidas na realização dessas comunidades.

Tornar um sonho, aquele sonho diurno de que nos falava Ernest Bloch (2005), aquele desejo inaudito, quase intuitivo de mudança, de transformação que pretendia imprimir marcas no real, tinha na utopia concreta das comunidades materializadas, o objetivo subliminar de realizar o *amor*, de experimentar o *amor*, do *amor* como um exercício, uma prática, como nos instiga Bell Hooks (2020):

A palavra “amor” é um substantivo, mas a maioria e dos mais perspicazes teóricos dedicados ao tema reconhece que todos amaríamos melhor se pensássemos o amor como uma ação... Erich Fromm... define o amor como a “vontade de se empenhar ao máximo para promover o próprio conhecimento espiritual ou o de outra pessoa”... “o amor é o que o amor faz. Amar é um ato da vontade – isto é, tanto uma intenção quanto uma ação. O amor também implica escolha. Nós não temos que amar. Escolhemos amar”. Uma vez que a escolha deve ser feita para alimentar o crescimento, essa definição se opõe à hipótese mais amplamente aceita de que amamos instintivamente (HOOKS, 2020, pp. 46-47).

É esse aspecto acerca do *amor* que pressentimos nas experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien* e que nos ficou como uma canção presa na garganta. Assim como o tempo, o rural e a espiritualidade, o desejo de realizar o *amor* também transpassou a construção destas comunidades na busca por um outro modelo, ou melhor, outra maneira de se relacionar e de viver no social. Seguindo propostas diferentes, nos parece, que novamente estas comunidades se aproximaram no objetivo de realizar o *amor incondicional*, como o designaram os moradores de *Lothlorien* ou *prema-bhakti* (amor puro por Krishna) – ansiado pelos devotos de Krishna e moradores de *Nova Gokula*, como meta última de seu desenvolvimento espiritual, como posto na Bhagavad-gītā, Capítulo 4, verso 10:

Estando livres de apego, medo e ira, estando completamente absortas em Mim e refugiando-se em Mim, muitas e muitas pessoas no passado se purificaram através do conhecimento de mim – e assim todas elas alcançaram amor transcendental por mim (PRABHUPĀDA, 1986, p. 178).

No significado a este verso, Bhaktivedānta Swami Prabhupāda aponta a relação da meta, alcançar amor transcendental por Krishna, Deus, ao processo:

Através da execução do serviço devocional sob a guia do mestre espiritual, a pessoa se liberta de todos os apegos materiais, alcança a estabilidade na auto-realização, e adquire gosto por ouvir sobre a Absoluta Personalidade de Deus, Śrī Kṛṣṇa... O amor verdadeiro por Deus chama-se *prema*, o estágio de perfeição superior da vida. No estágio *prema*, há uma ocupação constante no serviço transcendental amoroso ao Senhor (Idem, p. 179).

Trata-se, portanto, de um processo. Alcançar *prema*, o amor por Krishna e assim, por todos os seres vivos, é um projeto de vida, que da mesma maneira como posta em *Lothlorien*: exige dedicação, comprometimento com uma ideia, um projeto, que aqui se configura em uma comunidade rural, *Nova Gokula*.

Então, refletir sobre o *amor* a partir dessas experiências comunitárias nos coloca a necessidade de repensá-lo, desafiando seu lugar de substantivo, para um lugar de verbo.

O amor nessas experiências comunitárias se insinuou persistentemente no processo de pesquisa: estava posta na literatura *vaiṣṇava*, permeava a atitude de serviço que seus protagonistas empreenderam e as narrativas que conosco compartilharam. Insinuou-se de forma subjacente no comprometimento com os ideais e princípios que os norteavam e que tocamos ao longo de nossa reflexão: o serviço a coletividade – o *dom*, a educação como veículo de transformação humana e social, a espiritualidade partindo do autoconhecimento e interagindo com o outro, a integralidade do ser e deste com a natureza, compreendendo a necessidade imanente de cooperação para a construção de uma outra forma de ser no social. Nenhum desses itens. Entretanto, seria possível sem o *amor*.

Inevitável não recorrer à carta de São Paulo que já nos provocava:

Ainda que eu fale as línguas dos homens, e até a dos anjos, se eu não tiver amor, serei como um sino que ressoa, ou como um tambor que faz barulho... Ainda que eu dê todos os meus bens para alimentar os pobres e ainda que eu ofereça o meu próprio corpo para ser queimado em sacrifício, se eu não tiver amor, nada disso terá significado (*Coríntios* 13:1).

A lembrança da carta de São Paulo aqui é apenas uma provocação no sentido de pensarmos a complexidade do *amor*, sobretudo quando o limitamos ao sentimento de afetividade entre duas pessoas ou a entes queridos; esse sentimento difuso, quase sem explicação que invade nossas vidas desde a mais terna infância através de símbolos, canções, cores, padrões e que, na maioria das vezes, alimenta uma ideia de família e amor romântico inalcançável, visto a distância entre o romance de muitas produções cinematográficas, novelescas, propagandistas e a realidade e novas afetividades do real na sociedade.

Bell Hooks em *Tudo sobre o Amor – Novas perspectivas* (2020) nos chama a atenção para a relevância de se rediscutir o conceito de *amor*, no sentido de podermos compreender e transformar as relações sociais a partir desta compreensão e de seu exercício.

A proposição de Hooks nos coloca diante de uma problemática: a nossa dificuldade em vivenciar o amor e de construir uma sociedade, na qual a cultura do amor esteja em sua base. Esta dificuldade intrínseca à falta de clareza do próprio conceito, *amor*, tem fortalecido invariavelmente, a decepção, a incredulidade e o cinismo em relação ao amor como o elemento basilar da vida social.

Não há muitos debates públicos a respeito do amor em nossa cultura hoje. No máximo, a cultura popular é o domínio em que nosso desejo por amor é mencionado... No entanto, não se trata daquele discurso de afirmação da vida nos anos 1960 e 1970, que nos instava a acreditar que “All You Need Is Love”. Atualmente, as mensagens mais populares são as que declaram a insignificância do amor, sua irrelevância (Idem, pp. 31-32).

A obra de Hooks (2020) absolutamente atual, não somente pelo ano de publicação, mas pela emergência do tema, pode parecer um tanto anacrônico se considerarmos as experiências de *Nova Gokula* e *Lothlorien* concentradas aqui, sobretudo entre os anos 1978–2000, mas trata-se apenas de uma aparência, assim como as considerações de Ailton Krenak (2020) no capítulo anterior.

Esses autores/provocadores estão insistentemente chamando atenção para problemáticas, questões e perspectivas que, na conjuntura dos anos 1960, marcada com as cores da contracultura foram sentidas e declaradas de forma dissonante, sendo algumas delas, com o seguir das décadas, engolidas pelo mercado, outras banalizadas como ideias tolas de jovens desorientados (para usar um termo educado), outras sucumbidas pela força do neoliberalismo.

Entretanto, essas ideias, a preocupação em torno delas, em torno da necessidade da quebra de paradigmas e na pujança do *amor*, não surgiram com a contracultura nem com *Lothlorien* e *Nova Gokula*, tampouco se encerraram com seu outono. Ao contrário, estão postas diante da “nossa cara” nos conflitos incessantes, na gravidade dos discursos fascistas, na violência dos intercursos discriminatórios, na degradação desenfreada do meio ambiente, no cerceamento dos direitos, na solidão dos suicídios, na medicalização da vida...

Então, quando voltamos nosso olhar para o fato de *Lothlorien* ter como “finalidade principal manifestar *Amor Incondicional* na terra” e a busca dos devotos, moradores de *Nova Gokula* em realizar *prema-bhakti*, nos damos conta de uma trajetória pontilhada por ideias e pelo *amor*, que ganha visibilidade a partir dos anos 1960, tem suas faíscas aquecidas nos anos 1980 e novamente nos anos 2000 torna a bater em nossa porta, porque não foi resolvida, não foi suficientemente discutida, não foi tomada, ainda como prioridade.

O que está claro, em nossa compreensão, é que nessas comunidades, bem como na inquietação de São Paulo e na diligência de Bell Hooks não é o *amor* difuso, romântico, mas o *amor* como verbo, que pode ser um sentimento, imbuído de subjetividade, mas um sentimento que se realiza na ação, fincado nas dificuldades de ser ação e, portanto, profundamente contracultural...

Poxa, o amor incondicional ... o amor incondicional como o método para gente ter um norte na vida e é um, com certeza, um meio belíssimo e bastante difícil. Então era uma teoria que a gente tinha e que na prática, raramente, a gente ia conseguir, porque viver em comunidade é muito difícil, muito desafiador! A gente viver sozinho já é difícil com as várias partes do nosso ser e viver um casamento como todo mundo sabe, é desafiador... imagine então, pessoas, pessoas diferentes, com *backgrounds* diferentes, ideias diferentes, é muito difícil!! A gente tinha brigas, brigas feias... O amor incondicional era aceitar as pessoas como elas são!

A gente não conseguia isso! Raramente a gente conseguia isso. Então, eu diria que é um ideal mas ... até certo ponto a gente deve ter conseguido porque a maioria das comunidades, muitas foram tentadas e duravam pouquíssimo, uma hora todo mundo brigava com todo mundo, as coisas explodiam, nós conseguimos manter isso de uma forma ou de outra, mesmo com todas as brigas, nós conseguimos! (BURGER, set. 2019).

Miklos Burger detalha os embates, a dificuldade de realizar o *amor* enquanto ação; transpor uma ideia para o real, para o social, mas essas mesmas dificuldades nos provocam a rediscutir, a nos reinventar e contrariando John Lennon (1970)⁸⁷ sobre ter o sonho acabado, ouvir esses atores anônimos que e em seu fazer cotidiano não se deram por vencidos...

Regiane: E o sonho acabou?

Cecilia: Não, não, não! O sonho não acabou não. Não acabou até hoje, não acaba! (PIETRO, abr. 2019).

Se, ao final e a cabo, esta pesquisa não alcançar os postulados acadêmicos, esperamos que a experiência de *Nova Gokula e Lothlorien – Centro de Cura e Crescimento* nos desafie diligentemente a observar...

a prática do amor no dia a dia, pensando em como amamos e no que é necessário para que a nossa cultura se torne uma cultura em que a presença sagrada do amor possa ser sentida em todo lugar... (HOOKS, 2020, p. 43).

... e nos inspirarem a ver e ter uma vida mais saudável e equilibrada, mais justa, mais feliz e mais amorosa consigo, com o outro e com tudo que é vivo. Que na vida, na experiência social, ainda tenha espaço para a UTOPIA, para a EUTOPIA e que, o dito outrora, não se perca no esquecimento, nem seja soterrado pelo desânimo...

Love, love, love
Love, love, love
There's nothin' you can do that can't be done
Nothin' you can sing that can't be sung
Nothin' you can say, but you can learn how to play the game
It's easy
Nothin' you can make that can't be made
No one you can save that can't be saved
Nothin' you can do, but you can learn how to be you in time
It's easy

87 Quando John Lennon em 10 de abril de 1970 fez a declaração “*The dream is over*” referia-se ao fim dos Beatles, entretanto esta declaração se constituiu em uma paradigmática proposição para toda uma geração que acreditou, experienciou e defendeu uma transformação profunda na sociedade de então. Esta proposição desalentou muitos, indignou tantos outros e provocou muitos a seguir acreditando no sonho.

All you need is love
All you need is love, love
Love is all you need
There's nothin' you can know that isn't known
Nothin' you can see that isn't shown
There's nowhere you can be that isn't where you're meant to be
It's easy

All you need is love
All you need is love (all together now)
All you need is love (everybody)
Love is all you need (love is all you need)⁸⁸.

(Lennon/McCartney, 1967).

88 Tradução livre: Amor, amor, amor/Amor, amor, amor/Não há nada que você possa fazer que não possa ser feito/Não há nada que você possa cantar que não possa ser cantado/Nada que você possa dizer, mas você pode aprender a jogar/É fácil/Nada que você possa fazer que não possa ser feito/Ninguém que você possa salvar que não possa ser salvo/Nada que você possa fazer, mas você pode aprender a ser você a tempo/É fácil/Tudo que você precisa é amor/Tudo que você precisa é amor, amor/Amor é tudo que você precisa/Nada que você possa conhecer que não seja conhecido/Nada que você possa ver que não esteja à mostra/Nenhum lugar onde você possa estar que não seja onde você deveria estar/É fácil/Tudo que você precisa é amor/Tudo que você precisa é amor (Todos juntos, agora!)/Tudo o que você precisa é de amor (Todo mundo)/Amor é tudo que você precisa.

Referências Bibliográficas

- ACHARÁN, M. Lezaeta. *Medicina Natural – Ao Alcance de Todos*. São Paulo: Ed. Hemus, 2003.
- ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante Editora, 2016.
- ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. *Comunidade e sociedade: conceito e utopia*. Raízes, Ano XVIII, nº 20, novembro de 1999, pp. 50-53.
- ALMEIDA, Maria Izabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. “*Por Que Não?*” – *Rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- BACZKO, Bronislaw. “*A imaginação social*” In: Leach, Edmund. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BARROS, José D’Assunção. *Considerações comparadas sobre a forma circular do tempo mítico e suas relações com o Rito*. In: Revista Esboços, Florianópolis, v. 20, nº 30, dez. 2013, pp. 123-140.
- _____. *História Comparada*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.
- BARRETO, Alexandre França. *Práticas Integrativas em Saúde: Uma Breve Introdução*. In: Práticas Integrativas em Saúde: Proposições Teóricas e Experiências na Saúde e Educação. Recife: Ed. UFPE, 2014.
- BAUMAN, Zygmund. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BENEVIDES, Silvio César Oliveira. *Aventuras estudantis em tempos de fuzis*. In: Ditadura Militar na Bahia – Novos Olhares, Novos Objetos, Novos Horizontes. Salvador: EDUFBA, 2009.
- BENÍCIO, Maylle Alves. *Processos de Conversão ao Movimento Hare Krishna em Campina Grande/PB e as Hipóteses Weberianas Sobre a Relação Entre Religião e Sociedade*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal de Campina Grande, 2015.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BLOCH, Ernest. *O Princípio da Esperança, V.I*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BRANCALEONE, Cassio. *Comunidade, Sociedade E Sociabilidade: Revisitando Ferdinand Tönnies*. Revista de Ciências Sociais v. 39, nº 1, 2008.
- BRITO, Antonio Mauricio Freitas. *Salvador em 1968: um breve repertório de lutas estudantis universitárias*. In: Ditadura Militar na Bahia – Novos Olhares, Novos Objetos, Novos Horizontes. Salvador: EDUFBA, 2009.
- BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

- CARIBÉ, Aureo Augusto. *Manual de Procedimentos Naturista*. Palmeiras, 2019.
- _____. *Introdução ao Pensamento Integrativo em Medicina*. In: Práticas Integrativas em Saúde: Proposições Teóricas e Experiências na Saúde e Educação. Recife: Ed. UFPE, 2014.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.
- CARVALHO, Cesar Augusto de. *Viagem ao Mundo Alternativo – A contracultura nos anos 80*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.
- CARVALHO, Leon Adan Gutierrez. *Hare Krishna: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.
- _____. *O Movimento Hare Krishna Nos Tempos da Ditadura*. In: Revista Labirinto, vol. 32, jan/jun de 2020, pp. 190-213.
- CARVALHO, Matheus Landau de; FLOOD, Gavin. *Uma Introdução ao Hinduísmo*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural – Entre Práticas e Representações*. São Paulo/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1990.
- CLAEYS, Gregory. *Utopia – A História de Uma Ideia*. São Paulo: Edições SESC-SP, 2013.
- COSTA e CAETANO, Juliano Xavier da Silva e Renato Fernandes. *A Concepção de Alteridade em Lévinas: Caminhos para uma Formação Mais Humana no Mundo Contemporâneo*. In: Revista Eletrônica Igarapé, nº 3, maio de 2014.
- DĀSA, Rāma Putra. *As Três Forças do Universo – As Classes Sociais Védicas e as Influências da Natureza Material*. São Paulo: Sankīrtana Books, 2013.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DIAS, Lucy. *Anos 70 – Enquanto Corria a Barca*. São Paulo: Senac, 2003.
- FRAGA, Paulo Denizar. *Utopia: roteiro de um conceito*. In: Revista Espaço Acadêmico, nº 186, novembro de 2016.
- FRANCO, José Luiz de Andrade; SILVA, Sandro Dutra; DRUMMOND, José Augusto; TAVARES, Giovana Galvão (Org.). *História Ambiental – Fronteiras, recursos naturais e conservação da natureza*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- FERGUSON, Marilyn. *A Conspiração Aquariana*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- FORACCHI, Marialice M. *A Juventude na Sociedade Moderna – Transformações humanas e sociais no final do século XX*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1972.
- FURTADO, Júlio. *Docência e Alteridade*. In: Anais COEB; Florianópolis, 2012.
- GARCIA, Marco Aurélio; VIEIRA, Maria Alice (Org.). *Rebeldes e Contestadores, 1968 – Brasil, França e Alemanha*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

GIULANI, Paola Cappellin. *Os Movimentos De Trabalhadoras e a Sociedade Brasileira*. In: *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2011.

GINZBURG, Carlo. *Os Fios e os Rastros*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

GOHN, Maria da Glória (org). *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

GODBOUT, Jacques T. *O Espírito da Dádiva*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GOSWAMI, Jagadīsa Dāsa. *Śrīla Prabhupāda e o Guru-Kula*. Pindamonhangaba: Bhaktivedānta Book Trust, 1996.

GROPPO, Luís Antonio. *Uma Onda Mundial de Revoltas – Movimentos Estudantis de 1968*. São Paulo: UNIMEP, 2005.

GUERRIERO, Silas. *O Movimento Hare Krishna no Brasil: A Comunidade Religiosa de Nova Gokula*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1989.

_____. *O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental*. In: *Revista de Estudo da Religião*, nº 1, 2001.

HABERT, Nadine. *A Década de 70 – Apogeu e Crise da Ditadura Militar Brasileira*. São Paulo: Ática, 2006.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOBBS, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

HOOKS, Bell. *Tudo Sobre o Amor – Novas perspectivas*. São Paulo: Elefante Editora, 2020.

KAMINSKI, Leon (Org.). *Contracultura no Brasil, anos 70 – Circulação, espaços e sociabilidades*. Curitiba: Ed. CRV, 2019.

_____. *O movimento hippie nasceu em Moscou: imaginário anticomunista, contracultura e repressão no Brasil dos anos 1970*. In: *Antíteses*, vol. 9, nº 18, 2016.

KLOETZEL, Kurt. *O Que É Meio Ambiente*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1998.

KHOURY, Yara Aun. *Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito da história*. In: *Muitas Memórias, Outras Histórias*. São Paulo: Olho D'água, 2000.

KRENAK, Ailton. *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

_____. *A Vida Não é Útil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

JUNGBLUT, Airton Luiz; ADAMI, Vítor Hugo da Silva. *Hinduísmos ocidentalizados e suas percepções acerca do sexo: Movimento Hare Krishna e Movimento Rajneesh*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº37, 2017, pp. 104-121.

LAGO, Antônio; PÁDUA, José Augusto. *O Que É Ecologia*. Ed. Brasiliense, 1984.

LEFORT, Claude. *A Invenção da Democracia – Os Limites do Totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades Tradicionais e Neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

LANIADO, Ruthy Nadia. *Troca e Reciprocidade no Campo da Cultura Política*. In: Estado e Sociedade, vol. 16, nº 1-2, UNB, jan/dez de 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós – Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia do Homem Industrial – O Homem Unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MAUSS, M. *A Dádiva*. In: Sociologia e Antropologia. Lévi-Strauss (Org.). São Paulo: Ed. Pedagógica, 1974.

MEHTA, Gita. *Carma – Cola*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.

MHEREB, Maria Tereza. CORRÊA, Erick (Orgs.). *68 – Como Incendiar Um País*. São Paulo: Ed. Veneta, 2018.

MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Rideel, 2005.

NASCIMENTO, Maria Medrado. *Do Urbano ao Rural: um estudo sobre a relação entre os “nativos”, “os de fora” e o movimento alternativo no Vale do Capão/Bahia*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2008.

NAPOLITANO, Marcos. *Cultura Brasileira. Utopia e Massificação (1950–1980)*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

_____. *1964 – História do Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2014.

OLIVEIRA, Rannife Augusta Carvalho Mastub de. *Parto, Mercado e Violência – Uma análise discursiva*. In: Revista Tropos, vol. 6, nº 1, julho de 2017.

PELLIZZOLI, Marcelo L. *Visão Histórica e Sistêmica: bases Para o Paradigma Integrativo em Saúde*. In: Práticas Integrativas em Saúde: Proposições Teóricas e Experiências na Saúde e Educação. Recife: Ed. UFPE, 2014.

PINSKY, Carla Bassanezi. *Mulheres dos Anos Dourados*. In: História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2011.

PORTELLI, Alessandro. *Formas e Significados da História Oral. A Pesquisa Como Um Experimento de Igualdade*. In: Projeto História, nº 14. São Paulo: Educ, 1997.

_____. *O Que Faz a História Oral Diferente*. In: Projeto História, nº 14. São Paulo: Educ, 1997.

_____. *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Ed. Letra e Voz, 2010.

PORTILHO, Fátima. *Sustentabilidade Ambiental, Consumo e Cidadania*. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

- PRABHUPĀDA, A. C. Bhaktivedānta Swami. *Śrī Īśopaniṣad*. São Paulo: Bhaktivedānta Book Trust, 1984.
- _____. *Vida Simples, Pensamento Elevado*. Pindamonhangaba: Bhaktivedānta Book Trust, 2006.
- _____. *O Néctar da Devoção – A Ciência Completa de Bhakti-yoga*. Pindamonhangaba: Bhaktivedānta Book Trust, 2012.
- REIS, Daniel Aarão. *Ditadura e Democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- RÉMOND, René (Org.). *Por Uma Nova História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2014.
- RESNICK, Howard J. *Razão e Divindade – Uma Abordagem Histórica, Filosófica e Social*. São Paulo: Sankīrtana Books, 2013.
- SABOURIN, Eric. *A Reciprocidade e os Valores Éticos da Solidariedade Econômica*. In: *Jornal do Mauss, Ibero-latino-americano*, 2007.
- RETAMALES, Valentina Moya. *O Divino e o Sagrado da Natureza: A Filosofia Védica e o Biocentrismo na Relação Sociedade-Natureza. O Movimento Hare Krishna no Mundo Contemporâneo*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 2000.
- RIDENT, Marcelo. *O Fantasma da Revolução Brasileira*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- ROSZAK, Theodore. *A Contracultura*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- ROLNIK, Suely. *À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia*. In: *Boletim de Novidades, Pulsional – Centro de Psicanálise*, Ano V, nº 41, pp. 33-42. São Paulo, Livraria Pulsional, setembro de 1992.
- SABOURIN, Eric. *A Reciprocidade e os Valores Éticos da Solidariedade Econômica*. In: *Jornal Mass, Ibero-latino-americano*, 2007.
- SADER, Eder. *Quando Novos Personagens Entraram Em Cena*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- SAID, Edward W. *Orientalismos – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- SILVA, Rilmar Lopes da. *O Teatro-Educação Enquanto Elemento Curricular No Meio Rural*. Dissertação de Mestrado: UFBA, 2005.
- _____. *Formação Continuada na Perspectiva Emancipatória Mediada Pela Arte-Educação: o caso da Escola Comunitária Brilho do Cristal*. Tese de Doutorado: UFBA, 2011.
- PAIVA, Vanilda; CALHEIROS, vera. *Nova Era Capitalista e Percursos Identitários Alternativos*. In: *CADERNO CRH*, Salvador, nº 34, jan/jun de 2001, pp. 141-174.
- SPIELMANN, Ellen. *“Alteridade” desde Sartre até Bhabha – um surf para a história do conceito*. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, nº 5, 2000.

- SWAMI, Bhakti Tirtha. *Guerreiro Espiritual II – Transformando a Luxúria em Amor*. Pindamonhangaba: Ed. Hari Nama Press, 2008.
- SZACHI, Jerzy. *As Utopias ou A Felicidade Imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- TAVARES, Carlos. *O que são comunidades alternativas?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.
- SIRKIS, Alfredo. *Os Paradoxos de 1968*. In: *Rebeldes e Contestadores – 1968: Brasil, França e Alemanha*. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.
- TELLES, Vera Silva. *A Experiência do Autoritarismo e Práticas Instituintes – Os Movimentos Sociais em São Paulo nos Anos 70*. Dissertação de Mestrado: USP, 1984.
- _____. *Direitos Sociais, Afinal do que se Trata?* Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- THOMSON, Alistair. *Recompondo a Memória. Questões sobre a relação entre e a História Oral e as memórias*. In: *Projeto História*, São Paulo, nº 15, 1997.
- THOUREAU, Henry. *Walden ou A vida nos Bosques*. São Paulo: Ed. Aquariana, 2001.
- TOURAINÉ, Alan. *Crítica à Modernidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- VALERA, Lúcio. *A Mística Devocional (bhakti) Como Experiência Estética (rasa): um Estudo do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu de Rūpa Gosvāmī*. Tese de Doutorado: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.
- VEIGA, José Eli da. *Para Entender o Desenvolvimento Sustentável*. São Paulo: Ed. 34, 2015.
- VRAJAPRANA, Pravrajika. *Vedānta – Uma Simples Introdução*. São Paulo: Ed. Vedanta, 2016.
- WILLER, Claudio. *Geração Beat*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- WILLIAMS, Raymond. *O Campo e a Cidade – Na História e na Literatura*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- WOLFF, Francis. *Três Utopias Contemporâneas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- _____. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.
- WOODCOCK, Georg. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014.