

## CONTRACULTURA SÔNICA: QUANDO A GERAÇÃO BEAT CANTOU HARE KRISHNA PARA ESPANTAR O ESPÍRITO WASP

DOI  
10.11606/issn.2525-3123.  
gis.2022.183395

ORCID  
<https://orcid.org/0000-0002-2415-1896>

DOSSIÊ RELIGIÕES: SUAS IMAGENS,  
PERFORMANCES E RITUAIS

**ARILSON PAGANUS**

Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, PB,  
Brasil, 58429-900 – [ciencias.sociais.cdsa@graduacao.ufcg.edu.br](mailto:ciencias.sociais.cdsa@graduacao.ufcg.edu.br)

### RESUMO

Analizamos a sociedade norte-americana dos anos 1950-70 como influenciada e reverberada por uma indomania acentuada e insofismável. Junto a tal indomania, agregaram-se religiões, intelectuais, movimentos alternativos e gurus – destacando-se Swami Prabhupada, o fundador e propagador do movimento Hare Krishna – que eram vistos como refúgios aos olhos de jovens inquietos (estudantes de Columbia, Berkeley, Stanford e San Francisco) que promoveram a *geração beat*. Tais jovens rejeitavam maneiras protestantes de agir e ver o mundo, bem como todo um sistema capitalista voraz que crescia ao seu redor, buscando meios e reveses místicos (exógenos ou nativos) e orientais contra as burguesas e lobotomizadas conformidades sociais e vigentes na América. Por fim, descobrem que a sonoridade dos mantras e toda vibração que ela poderia proporcionar ressoava perfeitamente todo encantamento que precisavam.

### PALAVRAS-CHAVE

Counterculture;  
North America;  
Hare Krishna;  
Gurus; Mantras.

### ABSTRACT

We analyzed the American society of the 1950s-70s as influenced and reverberated by an accentuated and

unquestionable indomania. Along with such indomania, there were religions, intellectuals, alternative movements, and gurus – among which Swami Prabhupada, the founder and propagator of Hare Krishna movement, stood out – who were seen as havens in the eyes of restless young people (college students from Columbia, Berkeley, Stanford and San Francisco) that promoted the beat generation. Such young people rejected Protestant ways of acting and seeing the world, as well as a whole voracious capitalist system that grew around them, seeking mystical (exogenous or native) and oriental means and reversals against the bourgeois and lobotomized social conformities prevailing in the America. Finally, they discovered that the sound of the mantras and all the vibration that it could provide perfectly resonated all the enchantment they needed.

**KEYWORDS**

Counterculture;  
North America;  
Hare Krishna;  
Gurus; Mantras.



**IMAGEM 1**  
Ginsberg cantando mantras com os Hare Krishnas <sup>2</sup>

“Farei uma proposta inicial: todos que ouvem a minha voz experimentem o LSD, pelo menos uma vez – todo homem, mulher e criança acima de 14 anos e em boa saúde. Então, profetizo que nós veremos algum raio de glória ou vastidão para além de nossos seres sociais, de nosso governo e até da própria América, que nos unirá em uma comunidade pacífica. A necessidade política da América são orgias nos parques, no Boston Common,<sup>1</sup> com bacantes nuas em florestas nacionais. Eu já reconheço o que está acontecendo entre os jovens, tanto na realidade quanto na fantasia. Estou, de fato, determinando padrões que incluem alucinógenos, orgias, mantras e magia primitiva como ritual de culto”. Allen Ginsberg (apud Goswami 2011, 116-117)

1. Parque central de Boston, no qual, ironicamente, muitos foram acusados de bruxaria e enforcados pelos antigos protestantes.

2. Anthony, Gene. *Ommmmmm*. Fotografia, in *New York City: A Photographic Portrait* (Montrouge: John Libbey)

## O ESPÍRITO WASP

“Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare”. Junto à entoação desse mantra indiano,<sup>3</sup> amplamente vociferado nos anos 60 e 70 pelos Hare Krishnas<sup>4</sup> e em filmes como *Hair* (um dos símbolos da contracultura norte-americana), Ginsberg profetisa e deseja que as mentes estejam nas alturas, noutros planos e bem conscientes do fútil *American dream*. Ele é um dos protagonistas de nosso script, provocando valores e nos incitando a propor e delinear analiticamente algumas maneiras de pensar e ser de um movimento sem precedentes na modernidade, o qual abraçara o pensar indiano, criando um inimaginável corpo intelectual e subversivo que daria inveja aos românticos alemães ou aos conterrâneos transcendentalistas do XIX; movimentos verossimilhantes em ideias (protesto, retorno à natureza, encarar a economia como sombria etc.)

Aqui, damos chamadas aos verbos em contracorrente e permitimo-nos coordenar ideias contrapostas (temporais, espaciais e simbólicas), quais sejam: o mundo norte-americano nas décadas 1950-70 (seguindo-se a datação de Oppenheimer, 2003), que aflorara uma particular contracultura hippie, bem observada e resumida por Marvin Harris (2001, 72) com os seguintes elementos: “novos modos de cantar, rezar, vestir e pensar foram inseridos [neste período] em nome de uma ‘contracultura’”. E dando-nos maiores detalhes, acrescenta Messeder Pereira (1986, 20-22) que:

De um lado, o termo contracultura pode se referir ao conjunto de movimentos de rebelião da juventude [...] que marcaram os anos 60: o movimento hippie, a música rock, uma certa movimentação nas universidades, viagens de mochila, drogas, orientalismo e assim por diante. [...] Trata-se, então, de um fenômeno datado e situado historicamente. [...] De outro lado, o mesmo termo pode também se referir a alguma coisa mais geral, mais abstrata, um certo espírito, um certo modo de contestação, de enfrentamento diante da ordem vigente, de caráter profundamente radical e bastante estranho às formas mais tradicionais de oposição a esta mesma ordem dominante. [...] Uma contracultura, entendida assim, reaparece de tempos em tempos.

Tratamos do primeiro caso, de um movimento datado e situado historicamente, de uma manifestação de repúdio ao *modus vivendi* WASP (acrônimo

3. Do sânscrito: *man* = “mente”, *tra* = “proteger”. Mantra, portanto, designa um processo métrico de recitações de versos místicos, encantados ou sacrificiais com finalidades diversas (Monier-Williams, 2002, 786). Gilbert Durand apresenta o mantra como aquele que contém “palavras dinâmicas, fórmulas mágicas que pelo domínio da respiração e do verbo domam o universo”. Trata-se, porém, de um isomorfismo das imagens pneumáticas, ou seja, de um reencontro do ar-palavra com a visão da realidade em símbolo (Durand 2002, 155-156).

4. Os Hare Krishnas – que utilizaremos com iniciais maiúsculas para se diferenciar do mantra – como comumente são conhecidos no Ocidente por cantarem um mantra homônimo, fazem parte de uma linha hinduísta, o vaishnavismo, que tem na modernidade uma especial referência ao movimento reformador do filósofo, místico e renunciante bengali Caitanya (1486-1533 E.V.). Religião propagada e registrada nos EUA, em 1966, pelo guru indiano Swami Prabhupada.

para *White, Anglo-Saxon and Protestant*), predominante nos EUA, mas, como dirá Pereira posteriormente, não de uma classe popular ou trabalhadora, senão partindo de uma juventude abastada e intelectualizada, a qual tinha acesso à cultura dominante e “rejeitava esta mesma cultura de dentro”. Porém, “rejeitava-se não apenas os valores estabelecidos, mas, basicamente, a estrutura de pensamento que prevalecia nas sociedades ocidentais”. É esta estrutura de pensamento que nos interessa. Estrutura que basicamente resume o que Max Weber (2004) chamou de “ética protestante”, a qual, notoriamente, passou a alimentar um “espírito capitalista” com suas ressignificações judaizantes. Ética e espírito, nos anos aqui expostos, repudiados em um só movimento e de dentro para fora.

Para se entender essa efervescência social, portanto muito se utiliza o neologismo “contracultura”, o qual fora cunhado pelo já falecido professor emérito de História, da California State University, Theodore Roszak (Shea 1973, 95), que também propagara a ideia de “tecnocracia” como ápice de uma engenharia social devastadora, através da qual tudo passa por um “exame puramente técnico e de manipulação puramente técnica” (Roszak 1984, 20). Técnica que manifesta o reino dos especialistas e impõe “necessidades” ao homem, como também nos advertiu Weber sobre o processo de racionalização ocidental e seus “especialistas sem espírito”.

Tudo isto – protestantismo, capitalismo e dominação da técnica –, segundo Weber, produz uma voraz ação racional em relação a fins ou ambição de lucro, que tende a se associar a paixões puramente agonísticas. Um real “desenvolvimento monstro”, através do qual não se sabe se surgirão novos profetas ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais para combatê-lo. O que se sabe é que cabem as palavras aos “últimos homens”: esses “especialistas sem espírito, gozadores sem coração” (Weber 2004, 166), ou seja, “os Nada” que iludem os homens através do dispor utilitarista. O que leva ao fato de o progresso dos valores culturais tornar-se uma “agitação insensata a serviço de finalidades indignas” e, ainda mais, “autocontraditórias e mutuamente antagônicas”. Parecendo ainda mais insensato “quanto mais ele é tomado como uma tarefa sagrada”, tornando-se a cultura, portanto, um “centro absurdo de imperfeição, de injustiça, de sofrimentos [...], futilidades” (Weber 1979, 407).

Sistema que reverbera, em antítese, o que Marcuse (1987) chamará de luta pela vida ou luta por Eros, e esta será uma real luta em contracorrente, em contracultura.

Assim sendo, o termo “contracultura” nos permite limitar todo o contexto sem outras e maiores definições, sem a necessidade de esmigalhar inúmeras teorias sobre cultura, transculturalismo, metacultura, *kulturkritik* ou multiculturalismo. De toda forma, para o nosso foco também se pode

pensar no termo *vacocultura*, sendo *vac* (do sânscrito) a Deusa védica da fala, a qual está nos poetas, visionários e cânticos místicos, portanto uma cultura que representa bem o canto dos poetas aqui expostos.

Pois, quando se aproxima a lente junto às imagens e matrizes refletidas dos tempos hippies, vê-se ideias advindas de costumes indianos por todos os lados, que nos EUA desembarcaram e instauraram identidades, comportamentos e escolhas mágicas. E vemos que surgem “novos profetas” com “antigos ideais” e novos transcendentalismos com antigo romantismo. Parece um ciclo que se ingressa e reingressa com ideias que abalam, com sons que rasgam véus.

Pode-se falar, neste sentido, de “regrediência”, como volta em espiral de valores arcaicos enlaçados com o desenvolvimento tecnológico. Estou propondo, atualmente, um outro termo: “ingresso” [...]. Entrar (in-gresso) sem progredir (progresso),<sup>5</sup> eis o que parece estar em jogo para as nossas tribos contemporâneas. Elas não têm a esperar um fim, um projeto econômico, político, social, a realizar. Elas preferem “entrar dentro” do prazer de estar juntos, “entrar dentro” da intensidade do momento, “entrar dentro” da fruição deste mundo tal como ele é (Maffesoli 2007, 98).

O que deixa a entender que tal movimento é muito mais do que um embate ou afronta, mais do que um sincretismo de culturas, mais do que pluralismos ou comparações, mais do que resistências e muito mais do que evasões do consumismo ou escape do culto à futilidade. Tudo isto está neste “pacote social”, mas vai além, tornando-se um retorno, uma repaginação, uma revolução das práticas naturais e sensíveis humanas, uma busca pelo canto que dá vida, o que provocou um olhar mais atento para mundos do Leste que agora se buscava ou novamente chegava. Surgindo, enfim, uma (*alter*)nativa, espécie de *woodcutter* ou *woodstock* anticapitalista, bem *wood*, bem *paganus*: o som do Leste.

Buscava-se quem se é, agarrava-se ao que libertava e a um recompôr com reencantamento, e tudo isso com a ajuda e acréscimo da *ahimsā* ou não-violência, *ganja* (maconha com propósito espiritual), *jatā* (cabelo longo em *dread*), incenso, yoga, vegetarianismo, mantras e outros elementos indianos que muito influenciaram toda uma geração – incluso o movimento Rastafari<sup>6</sup>, também presente nesse contexto. Mas o mantra será, de fato, o seu emblema máximo, o contagiante, o frenético, o turbilhão da consciência que tanto se queria, o *summum bonum* de uma arte capaz de suplantar o caos agenciado pelo espírito WASP.

Delinea-se, portanto a sociedade norte-americana dos anos 1950-70 e suas premissas, marcas, vasos comunicantes e reverberações de uma

5. No sentido materialista do termo.

6. Relação bem documentada pela etnógrafa Linda Aïnouche no *Dreadlocks Story* (2014).

indomania acentuada e insofismável. Junto a tal indomania, agregaram-se religiões, intelectuais, *swamis* (renunciantes) e gurus indianos – tais como vedantistas e Hare Krishnas – que se pretendiam ou eram vistos como alternativas aos olhos da geração *baby boomer*.

Inicialmente, façamos um exercício imaginário-comparativo com algumas citações sobre os renunciantes indianos, ou como lhes chamavam os gregos, os gimnosofistas, e tentemos, sempre que se citar essa categoria indiana, substituí-la por hippies ou intelectuais da contracultura.

Sobre esses gurus, nos informa Louis Dumont (1993, 37-38):

O homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios. Quando ele (o renunciante) [hippie] olha para trás de si, para o mundo social que abandonou, vê-o a distância, como algo desprovido de realidade, e a descoberta do eu confunde-se para ele, não com a salvação no sentido cristão, mas com a libertação dos entraves da vida, tal como é vivida neste mundo.

Huston Smith acrescentará, em um tom de elegância intelectual, que os renunciantes (e imagine o hippie ou agente contracultural), longe de quererem “ser alguém”, permanecem:

Uma não-entidade completa, na superfície, para unir-se a todos na raiz [...]. A vida externa que melhor se adapta a essa liberdade total é a do mendicante sem lar. Outras pessoas buscarão a independência econômica na velhice; o *sannyasin* [renunciante, assim como o hippie] propõe uma ruptura total com toda a economia. Sem lugar fixo na Terra, sem obrigações, sem meta, sem pertences, as expectativas do corpo são iguais a zero. Também as pretensões sociais não encontram solo onde brotar e interferir. Nenhum orgulho permanece naquele que, com a tigela de mendicante na mão, se encontra na porta dos fundos da casa de quem um dia foi seu servo, e nunca trocaria os papéis (Smith 1997, 66).

No entanto, e ainda utilizando Dumont como debatedor nessa comparação, podemos ampliar os conceitos, as práticas e os imaginários desse renunciante indiano ou do hippie, observando que, tanto o hippie quanto o renunciante ou *swami*, por estarem “fora do mundo” (como dirá Weber) ou “mortos socialmente”, se fecham na ideia de indivíduo. Com a ressalva, obviamente, de que esse “indivíduo” (indiano ou hippie) está impossibilitado de erigir a individualidade como valor, pois a absoluta interdependência inerente na hierarquia das castas ou no mundo contracultural o impede de ter tal visão ou desejo individualista. E indo ainda mais fundo no imaginário de ambos, observamos que a motivação voltada para a renúncia, cada um à sua maneira, está atrelada à ideia de tornar-se um indivíduo “fora do mundo”, para assim libertar o próprio mundo, e não para satisfazer sua condição de indivíduo.

Dumont e Smith parecem nos dizer: se você deseja ser um indivíduo, seja um renunciante ou um hippie, mas saiba que, ao se tornar um indivíduo nesse contexto e com tamanha ousadia, tornar-se-á um indivíduo “espiritualmente” responsável por todos. Assim tentaram (e tentam) fazer os *swamis* que no Novo Mundo chegaram e todos que, de uma forma ou de outra, seguiram seus passos ou simplesmente neles se inspiraram.

Como complementa Eric Hobsbawm (1995, 323), esta cultura jovem tornou-se a matriz da revolução cultural na acepção mais ampla de uma revolução, seja nos modos e costumes, seja no gozo do corpo ou transe, seja na arte, formando cada vez mais um clima respirado por homens e mulheres urbanos, mas que rejeitavam o desencantamento ou as maneiras de agir e ver o mundo ao seu redor. Não obstante, buscando meios e reverses místicos e orientais contra a enclausurada, burguesa e lobotomizada conformidade social vigente, WASP. Sobre o fato, expressar-se-á Victor Turner (1974, 137-138, grifos do autor):

São os membros “audaciosos” das categorias de adolescentes e jovens adultos – que não têm as vantagens dos *rites de passage* nacionais – que “optaram” por fugir da ordem social ligada ao “status” e adquiriram os estigmas dos mais humildes, vestindo-se como “vagabundos”, ambulantes em seus hábitos, “populares” no gosto musical e subalternos em qualquer ocupação casual de que se incubam. Valorizam mais as relações pessoais do que as obrigações sociais [...].

Turner parece resumir um cenário de renunciantes indianos, de seus desejos e comportamentos, o voto de pobreza de intelectuais que tanto contagiou budistas e depois se espalhou grosseiramente pelo Ocidente com os monacatos. Mas ao contrário destes últimos e da ascese do acúmulo puritano, a contracultura retoma à vida/renúncia original indiana: sem muros pietistas, desejando consciência expandida, minimalismo, não ficar presa às correntes econômicas ou partidos-empresas, escapar de uma engrenagem aliciante e alienante, conhecer o corpo profundamente, realizar que no sexo está o maior dos poderes, purificar a mente com alimentação natural e, para tudo isso, mergulhar na arte e ser consciente de si. De alguma forma, portanto a casta dos intelectuais da Índia antiga, através dos mestres indianos modernos que ali chegaram, caíram como uma luva para quem do desencantamento do mundo ou dos cárcere protestante-capitalista se evadia.

## CONTEXTO E PROTESTO

Tais cárceres mentais e sociais são verificáveis em todas as ações e padrões institucionais burgueses: no núcleo familiar conservador, na educação repressora, na dissimulada laicidade conformista, nas guerras mantenedoras de padrões de consumo e nas sementeiras protestantes que a tudo isso mantém, espalhando-se pelas florestas de pedra a divinizar o trabalho explorado e expropriado, a usura e o acúmulo de excedentes.

Uma avassaladora avalanche da ambição de lucro que mata mundos e mentes. Diante dessa avalanche, exortará Weber (2004, 156-157):

[...] a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo a comprovação, a mais segura e visível, da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de ‘espírito’ do capitalismo.

O que, em nossos tempos – e Weber renunciara isto –, podemos denominar de espírito WASP, Disneyfication (Kehoe 1991) Coca-colonization (Wagnleitner 1994) ou McDonaldization (Ritzer 2009). Eis o fio condutor que desvela uma especificidade racional do desenvolvimento ocidental, e que aqui se encaixa o “espírito” do consumo e a sancionada “ética” iconoclasta e puritana. Tudo isso é o que podemos vislumbrar como sendo o *ethos* e o berço da vida tecnocrata, mecanicista ou desencantada da cultura americana; este real pesadelo para os hippies e perda de sentido para os hinduístas. Mas porque um pesadelo e uma perda de sentido? Explicar-nos-á melhor Colin Campbell (1997, 20):

O próprio Ocidente, entretanto, não mostra mais um entusiasmo similar por seus próprios valores e crenças [...], é no próprio coração do Ocidente que a “ocidentalização” está enfrentando seu desafio mais selvagem, um desafio que está sendo suportado por uma perspectiva que é, em essência, “oriental”. Isso está ocorrendo porque aquele paradigma dominante, ou “teodiceia” que serviu tão efetivamente ao Ocidente por dois mil anos, finalmente perdeu seu controle sobre a maioria da população na Europa Ocidental e na América do Norte.

Unindo novamente tais inferências e pensamentos a Weber, surge um paradoxo moderno: o alargamento de uma racionalização instrumental – motor que supostamente libertaria os seres das sombras irracionais do pensar mágico – que agora culmina na criação de um cárcere e couraça de aço para si, gerando um interior no qual os sentidos da vida e da liberdade se dissipam e se desmancham no ar.

Segundo Weber, será a ascese puritana, ao se transferir das celas dos mosteiros católicos para a vida profissional e secular, a mola mestre que passa a dominar a moralidade voltada para o mundo (intramundana) e ordenar o cosmos econômico da maquinaria e dos homens-máquinas. Mola que transforma o trabalho cotidiano e metódico em um dever religioso, e no melhor feitio para se cumprir as vontades materialistas de um deus déspota. Fator que, hoje, complementa Weber (2004, 165), “determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem [...] e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil”. Weber ainda observa



que possivelmente o espírito capitalista tenha se safado desse arrimo ou rija crosta de aço moldada pela ética puritana, mas também defende que mesmo com o aparente empalidecimento dessa rósea galhardia, vê-se seu fantasma no *ethos* burguês – mesmo que os puritanos tenham fracassado ao quererem usufruir de dois “senhores”, sucumbindo às tentações judaizantes dos prazeres da riqueza –, rondando a vida de todos e de tudo.

Weber acrescentará que tal efeito também se deu com o acúmulo de riquezas da ascese judaica ou monacal católica, mesmo antes da cisma, ora cedendo ao enobrecimento, ora subjungando ou renovando o efeito secularizante dos haveres, mas:

[...] Aqueles vigorosos movimentos religiosos cuja significação para o desenvolvimento econômico repousava em primeiro lugar em seus efeitos de *educação* para a ascese, só desenvolveram com regularidade toda a sua eficácia *econômica* quando o ápice do entusiasmo *puramente* religioso já havia sido ultrapassado, quando a tensão da busca pelo reino de Deus começou, pouco a pouco, a se resolver em sóbria virtude profissional, quando a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundandade utilitária (Ibid, 160, grifos do autor).

O afã pelo lucro protestante, portanto, sobreviveu e continua a alimentar os ditames econômicos capitalistas, no entanto, atualmente vê-se o mesmo afã irresistivelmente passando do mero lucro e enriquecimento (ou da coerção à poupança) ao exacerbado costume da deglutição de bens frívolos, e sem mais nenhuma contenção ou rédea que pese sobre os ombros, como que ganhando “poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história” (Ibid, 165). Isso representa a vitória e sobreposição de um espírito solvente, que agora dissimula as muletas materiais protestantes, mantendo-as como sombras subjetivas para o homem continuar motivado ao trabalho árduo, já que as máquinas não podem parar e o consumo da “novidade” nunca cessar.

Noutros termos, o espírito de uma boa ala americana e sua incondicional doutrina yuppie: da “distância de deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano, explica a posição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos de ordem sensorial e *sentimental* na cultura [...]” (Ibid, 96). Aqui, Weber parece decifrar tudo que a contracultura sente na pele e na mente, já que tal espírito transpira “pensamentos convenientes” e cheios de moralismos a saturarem o individualismo (Maffesoli 2007, 97). O que provocara, em nossos tempos, a reação da potência societal de uma “centralidade subterrânea”, como dirá Maffesoli, que aflora investidas inversas: com sensorialismo artístico e gosto pelo belo, tribalismo dionisíaco e acentuação do “arcaico” com dimensão comunitária.

Na contracultura americana há a percepção, assim sendo, de que o Ocidente é impermanente, mega conservador, racionalmente doentio e todas as suas estruturas sociais causam e se aproveitam do caos. Mas que, mesmo diante de tamanho desencanto, uma saída é possível, já que existem sociedades e ideias mais sólidas, mais antigas e vibrantes que podem ensinar ou inspirar outro caminho. Interessa-se pela sutileza da expressão profunda de um mundo alternativo, que, circunstancialmente, desde a descoberta de sua existência, vagarosa e profundamente chega e vibra, apresenta-se e canta, e canta, e canta.

Todavia, mesmo sem presenciar o otimismo futuro da cognição hippie, Weber, diante desse desencanto, delimita um caos quase indelével para tudo aquilo que foi e está sendo construído pela ascese puritana, já que “ela fez a cama para o *‘homo oeconomicus’*” e seu desenfreado capitalismo instrumental com mórbidas sombras religiosas (Weber 2004, 158). Mas a contracultura está cansada de tudo isso, e se concentra determinadamente no anticonsumismo, na quebra do *habitus* cristão e no psicodelismo da mente, do sexo e da arte. Fatores que inibem, ao menos para o momento e internamente, todo o alicerce ou arcabouço WASP.

No entanto, o “espírito” WASP está aí, sem ou pouquíssimo esvaimento de seu individualismo desiludido e de coloração sanguinária, conservando-se, via capital e afã pelo trabalho divinizado, a quimérica tentativa (e herdeira do judaísmo) de se subjugar o mundo para desvalorizá-lo. Como nos informa Louis Dumont (1993, 43), “o valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe”. E dentro do contexto ocidental, esse individualismo é um valor, um valor como outro qualquer: adquirido, coercitivo e contagioso, mas também, e eis seu cerne particular, desencantado.

Seu poder, no século XX, transfere-se para a indústria cultural, ampliando o seu controle sobre mentes (ainda passivas e) desiludidas com as guerras e as promessas do iluminismo e do cientificismo, o que gera epidemias de consumo sem precedentes levando Sérgio do Carmo a concluir: “naqueles anos, o mundo descobria um novo medo: a ameaça permanente da guerra nuclear. Mas a prosperidade gerada nos anos do pós-guerra [e devido à guerra] criara nos Estados Unidos um clima de conforto e de euforia consumista que indiciava novo ritmo de vida” (Carmo 2000, 29); e de uma vida que agora se pretendia globalizada.

Globalidade que reverbera naquilo que Erich Fromm chama de “narcótico cultural” e Adorno de “monopólio cultural” ou “barbárie da indústria cultural”, a qual está atrelada, como nos confirmou Weber antes deles, ao desenvolvimento da tecnocracia que priva o espírito humano de autonomia, prendendo-o ao mecanismo do mercado e no veredito da oferta e

da procura. O que provoca, inevitavelmente, um “tributo a uma qualidade sem utilidade e ainda sem curso” (Adorno 1985) que, por conseguinte, converte-se em ilusório poder de compra sem *beruf* ou “sentido” para a vida, senão como simples terapias inconstantes e recicladas, destruidora do livre pensar. Em outras palavras, uma total alienação do homem, que agora possui uma identidade com código de barras: o *homo consumens*. Adorno adverte que, com tais impactos narcóticos da indústria consumista, “podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los”, sendo cada qual “um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso” (Ibid, 105).

Para os protagonistas da contracultura, tudo isso é um lado podre humano que está morrendo, como assim adverte Stephen Prothero (1991, 209):

De alguma forma, *The Declien of the West*, de Oswald Spengler, um livro que os *Beat* estudaram e discutiram no final dos anos 1940, poderia ajudá-los. Inspirado pelo apocalipcismo de Spengler, os *Beat* anunciam a morte do deus tribal do materialismo e da mecanização americana. “Há um deus morrendo na América”, proclamou Ginsberg. E seguindo a visão cíclica da história de Spengler, profetizaram que uma nova divindade estava surgindo dos destroços.

E os valores e Deuses alternativos indianos calhavam como uma luva para reverter a cultura e novamente recolocar o ócio no lugar do negócio, freando-se a neurose do consumo e a associação do ter com o ser.

Porém, o que diferencia o consumo básico do *homo consumens*? Nos informa Erich Fromm que este último vive para o consumo e do consumo, tendo-o como alívio da ansiedade, insegurança, desespero e depressão, subjacentes ao nosso modo de ser e pensar. Diz ele:

Uma pessoa deprimida sente como que um vazio em suas entranhas, sente como se estivesse paralisada, como se lhe faltasse o que é preciso para agir, como se não pudesse mover-se adequadamente por falta de algo que poderia pô-la em movimento. Se consome alguma coisa, a sensação de vazio, paralisia e debilidade pode abandoná-la temporariamente e, nesse meio tempo, será capaz de sentir: afinal de contas, sou alguém; tenho algo dentro de mim; não sou uma coisa vazia. Enche-se de coisas para expulsar seu vazio interior. É uma personalidade passiva que pressente ser pouca coisa e reprime essas suspeitas, tornando-se *homo consumens* (Fromm 1986, 15-6).

Eis a neurose moderna, já que produzir e consumir tornou-se uma tendência válida e ovacionada pelos nichos sociais que vivem sob a tutela de “narcóticos culturais”. Emotivamente se produz vazios nunca pensados, já que, agora, os sentidos da vida e os Deuses foram apagados pelo modo tecnocrata, restando o mundo das aparências que aceleram os túmulos (internos e externos)

Frente a todo esse sistema *American dream*, surgiram poetas, artistas e intelectuais que visavam um anonimato a lhes privar de direitos e deveres de um *homo consumens*. Conclamava-se o viver de uma verdade oriental e nativa norte-americana, em torno de seus cabelos longos, faixas coloridas na cabeça, penas de pavão, místicas de “olhos de deus”, missangas, minisaias, abolição do sutiã, rejeição de símbolos e hinos nacionais, rupturas diante do racismo, do especismo e da homofobia e esmero uso de flores nos cabelos, do esoterismo e da construção de comunidades rurais alternativas. As jaquetas substituíam às gravatas e o sexo e a nudez jogavam a culpa no lixo. Em suma, uma “desrepressão” dos afetos. Com roupões longos, ingeriam antigos e novos alucinógenos, defendiam o pacifismo e o ambientalismo e fazia-se uso das músicas *underground*, folclóricas e orientais com seus respectivos instrumentos. Enfim, várias tentativas de reavivar maneiras de ser e pensar ao estilo pagão e pré-moderno, bem longe de qualquer doutrina WASP.

Marcuse defende que a estética, unida à afetividade, possui uma acuidade basilar, uma vez que elas admitem percorrer e experimentar a natureza em si, abolindo o homem da visão apregoada e infligida pelo *homo consumens* (Marcuse, 1987). Em epítome, explana Sérgio do Carmo (2000, 29):

O que significava para um jovem descontente morar num país que se orgulhava de ter a maior classe média do mundo? O mal-estar era causado pela tirania das massas, pela tendência a formar rebanhos de cidadãos medíocres. Inconformados, os escritores da chamada *beat generation* buscavam refletir sobre a multidão solitária absorvida pela ânsia de segurança, pela submissão generalizada, pelo conformismo e pela necessidade de identificação com a imagem que a sociedade exige de cada um. Contra essa crítica, a imprensa cunhou o termo *beatnik*, fusão de *beat* mais *nik*, terminação da palavra *Sputnik*, o primeiro satélite soviético lançado no espaço em 1957. Designava os rebeldes jovens americanos aludindo à suposta simpatia pelas ideias esquerdistas e revolta contra o conformismo.

Marcuse também pensa nessa probabilidade de uma subversão na sociedade industrializada, agora desencadeada por aqueles que abdicam a ordem do trabalho como comportamento, como um fim em si mesmo, dentro da juventude e entre os artistas, ou seja, envolto dos que permanecessem motivados a deixar-se levar por um plano de sintonia entre a arte e a vida, ou resistir por um “princípio de realidade não-repressivo” (Marcuse, 1987). Desta forma, a arena de luta não mais aconteceria entre o capital e o trabalho, como ambicionou Marx, mas entre aqueles que estariam aparelhados a amainar o trabalho e sintonizá-lo com um espectro estético do mundo, como bem tentam fazer os hippies, intelectuais alternativos e toda a contracultura norte-americana.

## GURUS, PSICODELISMO, MANTRAS E HARE KRISHNAS

A arena se transformou em pacifismo, ambientalismo e romantismo para se purgar do WASP: privilegiando a natureza e seu código de linguagem, ao invés de uma religiosidade institucional; a individualização comunal perceptiva, ao invés de dogmas; e o homem instintivo, ao invés de morais puritanas. Assim, conectando-se à natureza, usou-se o instinto em comuna e entoou, cantou e ressoou.

Surgiram vozes dissonantes como a de Scott McKenzie, através da música *San Francisco* no álbum *The Voice of Scott McKenzie* (1967). Assim como apareceram os consagrados The Byrds, The Grateful Dead, Jefferson Airplane, The Doors, Steely Dan, Morphine, a aguda e irreverente Janis Joplin, o mago Jimi Hendrix, o autodidata e prodígio Bob Dylan, Lou Reed, Patti Smith e Neil Young. Além do jornal de Haight-Ashbury, *The San Francisco Oracle*, e um diário psicodélico clandestino publicado em 12 edições (20 de setembro de 1966 a fevereiro de 1968) pelo editor Allen Cohen (1940-2004) e o diretor de arte Michael Bowen. Este último chegou a exortar trechos como: “suspeitamos de seu deus [norte-americano] que nunca faltou com vocês – sempre amoroso, um Cristo sem falha humana. A terrível verdade é a de que Cristo carregava consigo o inferno, e cada um de vocês tem um inferno, uma escuridão” (apud Goswami 2011, 117).

Unido a tudo isso está o guru do LSD, o professor Ph.D. de Harvard, psicólogo e neurocientista Timothy Leary (1920-1996), o qual inspirou a música *Come Together* e participou do famoso vídeo-hino *Give Peace a Chance* de John Lennon. Leary está na letra de *The Seeker* do The Who, em *Let the Sunshine In* do filme *Hair*, no título de uma música da banda de heavy metal norte-americana Nevermore (álbum *Nevermore*, 1995) e da banda sueca Tiamat (“*Four Leary Biscuits*”, no álbum *A Deeper Kind of Slumber*, 1997), dentre outras aparições notáveis. E embora tenha sido um dos fundadores da psicoterapia psicodélica, com uso de alucinógenos, foi expulso de Harvard (6 de outubro de 1966) após fazer uma experiência com toda a sua turma de estudantes (Johnson e Richards 2008, 606).

Leary (1990, 11) defendia que a experiência psicodélica era uma viagem a novos realismos da consciência, sem limites para os seus alcances, seja com a percepção da linguagem, do espaço-tempo, do ego e da própria identidade.

No ritmo de Leary, o ativista anarquista Abbie Hoffman (1936-1989), cofundador (junto com Jerry Rubin, Anita Hoffman, Nancy Kurshan e Paul Krassner) do movimento *Youth International Party* ou *Yippies* (1967),<sup>7</sup> tam-

7. Esse *Partido Internacional da Juventude*, cujos membros eram conhecidos como *Yippies*, voltava-se para o desdobramento da liberdade de expressão e do ativismo antiguerra dos anos 1960.

bém notório como um dos maiores ícones da contracultura, enviou pelo correio, junto com outros amigos, no dia de São Valentim (Dia dos Namorados nos EUA, 14 de fevereiro) de 1967, três mil envelopes com baseados de maconha para moradores de Nova Iorque, escolhidos aleatoriamente na lista telefônica. Anexo aos papélotes havia uma carta que dizia: “Feliz dia de Valentim. Este cigarro não contém ingredientes que causam câncer. Ele foi fabricado com 100% de pura maconha. [...] Mas, obs.: apenas por possuir em mãos este item, você pode pegar cinco anos de prisão” (Hoffman 1998, 190).

Apesar de tudo isso, a mídia norte-americana só passou a dar total atenção à contracultura a partir de 14 de janeiro de 1967, com a ativação do festival musical (com a presença de mais de 20.000 pessoas) *Human Be-In*, no Golden Gate Park, em San Francisco. Este festival seria o “nascimento” da contracultura em grandes proporções, conseguindo reunir tribos e filosofias diversas. Durante o festival, Leary, diante de milhares de espectadores, pronunciou sua famosa frase: “ligue-se, sintonize-se, liberte-se”, a qual se tornou um grande slogan da contracultura. Cesar Carvalho (2002) assim a exprime:

O slogan tem um sentido preciso: ligar-se é o ato de ingerir qualquer substância alucinógena, o que significa realizar um mergulho introspectivo, possibilitando o acesso a múltiplos e diferenciados níveis de percepção; o sintonizar-se denota a necessidade de uma busca harmoniosa e interativa com o mundo exterior, baseada nas novas perspectivas internas, e o libertar-se designa a autoconfiança adquirida com a descoberta das singularidades pessoais. Assim, o slogan de Leary vai ao encontro dos anseios milenares que certas drogas propiciaram a seus usuários no decorrer da história [como bem evidente na Índia].

Dirá Gayathri Prabhu (2013, 11, grifos da autora):

Aqui [no festival *Human Be-In*], eles [Ginsberg e Gary Snyder] perfomaram o rito hindu de *pradikshina* (circumambulação geralmente feita em torno de uma deidade nos templos) [...] e, assim, a todo o evento foi concedido o status de um encontro em peregrinação. Por meio de tais atuações, a busca individual e experiencial do (*Beat*) poeta foi conscientemente compartilhada e transformada em um espaço comum [...].

Três dias depois, em 17 de janeiro de 1967, Ginsberg, acompanhado de dezenas de hippies, saudou o fundador dos Hare Krishnas no Ocidente, Swami Prabhupada, na ocasião de sua primeira visita à Califórnia, com um buquê de flores no aeroporto de San Francisco (Muster 1997, 25). E apesar de não ser simpatizante de duas ideias advindas de Prabhupada, por ser o *swami* contrário à prática sexual sem compromisso e aos alucinógenos, algo que Ginsberg defendia com apreço, o poeta simpatizava de tudo o mais, principalmente de sua erudição, alegria mística e a ousadia de pregar uma vida simples com pensamento elevado (via mantras). Ou

seja, para o *swami*, ser espiritualista significava ser musical. É o que Tomas Turino (2008) chama de “arte participativa”.

Ginsberg se enamorava das frases chamativas de folhetins do *swami*, tais como: “fique chapado pra sempre, pratique a consciência de Krishna!” ou “imagine só uma sala cheia de LSD. A consciência de Krishna é assim”, o que demonstrava qual era o seu público-alvo (Hann 2008, 70-71). Ginsberg também sempre cantou o mantra *hare krishna* publicamente, como parte de sua filosofia de vida (Brooks 1992, 78-79), recomendando-o para proporcionar grandes estados de êxtases (Szatmary 1996, p. 149) e reconhecendo que tal mantra era a maior dádiva que o *swami* doara aos norte-americanos e uma verdadeira arma contra as mazelas da guerra e do consumismo. O *swami* sempre alertara ser este mantra uma poderosa bomba contra a castração da consciência e mais expansivo e libertador que qualquer outra prática. Não por outro motivo, tal mantra está bem evidente no filme *Hair*, emblema da sétima arte sobre a contracultura.

Turino chamará tudo isso de processo de transformação musical através da desterritorialização da cultura, ou seja, expressões que foram deslocadas de seus locais de origem e disponibilizadas para pessoas geograficamente distantes. O que leva, complementa Turino (2008, 118), a uma formação cultural cosmopolita *trans-state*.

Para tanto, Mark Slobin adotou o termo “intercultural”, referindo-se ao “alcance amplo e expansivo das forças musicais que cruzam fronteiras” (1992, 42). Dos três tipos de intercultural que ele visualiza – industrial, diaspórica e de afinidade – é a intercultural de afinidade que mais se sintoniza em nosso caso. Os grupos que produz, os quais Slobin caracteriza como “círculos encantados de músicos com ideias semelhantes e atraídos magneticamente para um determinado gênero que cria laços expressivos fortes”, servem como “núcleos para unidades flutuantes de nossa atmosfera social, pontos de orientação para viajantes cansados que procuram um lar cultural” (Ibid, 73). Os tons básicos e subculturais dessa caracterização a tornam duplamente adequada aos tipos de redes contraculturais que apresentamos aqui.

Já Tullia Magrini (2000) baseia-se no conceito de “grupos sonoros”, formados por pessoas que escolhem uma determinada música ou canto, principalmente porque identificam uma parte de si mesmas com os valores que conectam a essa música. Novamente, embora tais grupos possam coincidir com grupos étnicos, geracionais ou sociais, dentro de uma determinada sociedade, eles também podem ser transnacionais e, crucialmente, permanecem abertos, agindo como comunidades voluntárias de consentimento (em oposição às comunidades de descendência prescritas). De forma semelhante, Veit Erlmann (1998, 12) adapta a noção de

Kant da comunidade estética, que se forma e se desfaz com base no gosto, aplicando-a a todas as formações sociais, afiliações soltas, agrupamentos neotribais e aos grupos de culto de indivíduos que flutuam livremente ou que não estão ancorados em estruturas rígidas de controle, *habitus* e filiação. Erlmann também descreve sobre como os estilos de *world music* “se tornam demarcadores da comunidade através da formação de laços afetivos entre lugares dispersos” (Ibid, 12), como bem se verifica no período da contracultura.

Tais temas, de ritual, celebração e construção de identidade intercultural em torno do som, são recorrentes em Turino, o qual oferece uma exposição eloquente das maneiras como a música é socialmente significativa. A tese central de Turino, portanto compartilha a proposta de que “a música não é uma forma de arte unitária, mas [...] este termo se refere a tipos fundamentalmente distintos de atividades que atendem a diferentes necessidades e maneiras de ser humano” (Turino, 2008, 1). Fazer música dessa maneira leva a um tipo especial de concentração nas outras pessoas com as quais interagimos por meio do som e do movimento e na atividade em si e por si mesma. Essa concentração elevada nos outros participantes é uma das razões pelas quais a música intercultural é uma força tão forte para a ligação social. E essa performance participativa é a mais democrática, menos competitiva e menos hierárquica, o que equivale dizer que “não se encaixa bem com os mais amplos valores culturais da formação capitalista-cosmopolita, onde a competição e a hierarquia são proeminentes e a obtenção de lucro é muitas vezes o objetivo principal”. Esta é, por si só, uma razão pela qual as atividades participativas existem “abaixo do radar da corrente oficial e da atenção popular nas sociedades capitalistas”.

E participativo será o movimento Hare Krishna, que iniciara suas atividades em Nova York em 1966, reforçando a Índia como destino de peregrinação, ícone sagrado e berço de um pensamento ímpar, assim como acontecera com o transcendentalismo norte-americano após contato com a filosofia indiana, mas agora com a possibilidade de um contato mais rápido, “direto” e sonoro. Na verdade, como nos aponta Dale Riepe (1970, 273), a Índia exerceu mais influência no pensamento filosófico estadunidense do que qualquer outra cultura não-ocidental.

Além do professor Leary e do filósofo britânico Alan Watts, Ginsberg (2002, 36) pretendia incorporar Swami Prabhupada no grande canto da ideologia hippie, e, para tanto, organizou o *Mantra Rock Dance* (29 de janeiro de 1967, quinze dias após o *Human Be-In*), realizado no Salão Avalon, em São Francisco, com as participações de Big Brother and the Holding Company, Jefferson Airplane, The Grateful Dead, Janis Joplin e Moby Grape, e com uma audiência de aproximadamente 3.000 hippies (Bromley 1989, 106,



Chryssides 2006, 213). Segundo Kimmo Ketola (2004, 304), o palco fora tomado por muitas luzes, fortes incensos e uma atmosfera sensorial gigantesca. E após duas horas de música pesada, entra o *swami* com enormes guirlandas de flores, recebendo chuva de pétalas e aplausos dos hippies e roqueiros, como um verdadeiro popstar. E para incrementar sua entrada, projetaram muitas imagens do ícone Krishna, enquanto Ginsberg toma o microfone e fala, ao lado do *swami*, acerca do mantra *hare krishna*. Após breves explicações, Ginsberg começa a tocar o harmônio e cantar o mantra, o que provocou uma exaltação entre todos. E logo se via milhares de hippies dançando e gesticulando com o *swami* e aos passos dele. Frenesi mântrico que durou quase duas horas.

Para Ketola, serão estes frenesis mântricos, públicos e frequentes, verdadeiros festivais-rituais que serão estigmatizados pela percepção americana e acadêmica de que os Hare Krishnas são uma religião ou filosofia de vida típica da contracultura. Diríamos até que com muito *beat*.

Ginsberg fazia questão do acompanhamento deste e de outros mantras durante suas leituras de poesia e entrevistas, utilizando-se, muitas vezes, um dos instrumentos musicais preferidos de Swami Prabhupada, o harmônio. Além do mantra *hare krishna*, costumava recitar o famoso *Bhagavati Prajñāpāramitā Hrdaya* Sūtra ou simplesmente “sūtra do coração”,<sup>8</sup> incluso na letra e com *backing vocal* de sua autoria em *Ghetto Defendant* (1982), da banda de punk-rock inglesa The Clash.<sup>9</sup> Pois, segundo o próprio Ginsberg, seus protestos também são religiosos, chegando a afirmar que “*Uivo* [livro de 1956] é uma ‘afirmação’ pela experiência individual de Deus, sexo, drogas, absurdo” (Ginsberg 1976, 21), expondo que “os poemas são religiosos e eu queria que fossem” (Ibid, 32).

Mas, de onde ele tirou a ideia de que tais festivais sônicos seriam a melhor forma de combater o espírito da América bélica e consumista? Cinco anos antes de toda essa efervescência com festivais nos EUA, Ginsberg, com 37 anos, viajou para a Índia, onde ficou por dois anos. Era o início da década de 1960 e numa Índia cheia de iguais protestos. Era a época dos *Hungryalists* na Bengala, por exemplo, um grupo de poetas *anties-tablishment*, liderado pelo poeta, dramaturgo e romancista Malay Roy Choudhury. Em 1962, Choudhury hospedou Ginsberg na sua residência em Calcutá por alguns dias – dias que certamente ensinaram a Ginsberg como lutar artisticamente, no sentido de atrair não apenas com palavras, mas uni-las a gestos, sons e símbolos. E nada melhor do que a cultura indiana e seus poetas rebeldes para lhe mostrar isso. O que os *Beats* eram para a América, os *Hungryalists* ou *Hungry Generation* eram

8. Os *sūtras* são discursos sagrados budistas, e este em particular faz parte da escola budista *Mahāyāna*.

9. Para maiores detalhes sobre a relação da letra com o mantra budista e Ginsberg, ver: Thompson 2011, XXI-XXIV.

para a Bengala – um emblema da rebeldia moderna, questionando tudo o que era considerado conservador, no caso indiano, tentando resgatar a liberdade de pensamento e a sacralidade do sexo que sempre caracterizou a Índia clássica. Choudhury chegou a ter problemas devido ao seu impactante poema *Stark Electric Jesus*.<sup>10</sup>

Ginsberg, desde a América, já familiarizado com textos, pensamentos e amigos hinduístas ou simpatizantes, como o inglês Adous Huxley, tentou ver a real Índia sem as lentes de um estranho, imergindo na cultura e buscando se adaptar à alimentação, roupas, imaginários, ideias e sensibilidades. Entre outras coisas, ficou deslumbrado com a facilidade com que os indianos entendiam e aceitavam a morte, pois ao invés de ser apenas um conceito profundamente filosófico, ele percebeu que tratavam a morte como parte da vida cotidiana, como “normal”. Consequentemente, sua contemplação para com a morte e os rituais hindus que a cercavam tornou-se um tema constante em suas poesias e no *Indian Journals* – diário pessoal de peregrino na terra dos swamis. Centenas de românticos e hippies, em busca de uma vida incomum, plena e de novas sensações que pudessem lhe desagregar por completo do mundo WASP, seguiram Allen Ginsberg até a Índia, décadas depois de sua primeira viagem. “Céu antigo”, “iniciação”, “existência como Deus”, são frases que Ginsberg usa para descrever sua experiência na Índia, durante sua entrevista com Thomas Clark para *The Paris Review*. Na mesma entrevista, compara sua poesia à “prosódia sânscrita” (Ginsberg 1966).

Em seu diário, fica mais do que claro seu fascínio por todos os aspectos do hinduísmo: iogues com dreads enormes, cobertos de cinzas mortuárias, alguns fumando ervas sagradas, êxtase no minimalismo, visível consciência expandida, cheiros nunca antes conhecidos, os cânticos em todos os lugares, debates filosóficos públicos, tradição musical sem igual, teatro de rua a cada esquina, olhos profundos e embriagantes, a loucura dos Deuses, e, o mais importante, sentir-se livre com sua sexualidade, seu vestir e pensar. Tudo era, enfim, poético. E ele conclui: “como pode Da Vinci vencer um elefante sobre um rato?”, Ganesha. O que Ginsberg quer dizer é: toda a racionalidade de um gênio ocidental não concebe e nem supera a profundidade simbólica dos indianos. Em carta a Kerouac, dirá ele: “as grandes [trinta e quatro] cavernas dos templos de Ellora [em Maharashtra], onde a grande glória da arte da Índia realmente está, fazem o renascimento de Michelangelo parecer pouco ocidental” (apud Schumacher 2016, 376). Tudo isto será catalisador para os infintos festivais da contracultura.

---

10. Inspirado neste poema, há um filme com mesmo nome, de 2014, dirigido por Mrigankasekhar Ganguly e Hyash Tanmoy.

Não será diferente no verão psicodélico (15 a 18 de agosto de 1969) do famoso festival de *Woodstock*. Neste, também estavam presentes os Hare Krishnas e os gurus indianos Maharishi Mahesh e Swami Satchidananda. A atenção da mídia e dos hippies também se voltou para o beneficente *indoshow* nova-iorquino (com 40.000 espectadores), organizado por George Harrison e o músico indiano Ravi Shankar: o *The Concert for Bangladesh* (agosto de 1971), no Madison Square Garden.

### UMA GERAÇÃO EM INDOMANIA

A *Beat Generation* será, portanto, um evento que se iniciara desde os anos 40, com os jovens estudantes da Columbia University: William Burroughs, Lucien Carr, Allen Ginsberg, Jack Kerouac e outros companheiros, os quais despontavam com um movimento poético e literário original que depois ficou conhecido como contracultura. E tudo começa a partir do contato deles com a poesia do irlandês ocultista e tradutor de obras filosóficas indianas, William Yeats. Yeats acendeu em Carr e Ginsberg a inspiração de gerir uma *New Vision* nos EUA, a partir daquilo que o poeta irlandês, munido de sua indomania, chamou de *A Vision* (Lane 2017, 165).

E assim resumirá Charles Wrenn sobre a relação do poeta que impactou a *Beat Generation* com o pensamento indiano: “Houve um período no início da vida [de Yeats] que sua imaginação foi cativada e estimulada pela Índia – não a Índia de políticos ou historiadores ou viajantes, mas uma Índia de puro romance, que carrega uma relação sutil e óbvia com a velha Irlanda romântica” (Wrenn 1920, 09). E P. Sri (1995, 61) complementa:

Este foi um período em que ele experimentou “muitos caminhos” para encontrar seu verdadeiro sujeito poético e sua voz. Um dos caminhos que Yeats percorreu foi revelado a ele por Mohini Chatterjee, um jovem brâmane que veio para Dublin em 1885 como representante da Sociedade Teosófica, mas indo além do ecletismo “contemporâneo” da teosofia, chegando a *philosophia perennis* do Vedanta e às percepções da existência humana consagradas nos Upanishads, na Gita e nas obras do vidente indiano do século VIII, Shankara. Os ensinamentos de Mohini Chatterjee deixaram uma impressão vívida e duradoura em Yeats. Inicialmente, eles fortaleceram seu romantismo juvenil, lançaram uma atmosfera de sonho em sua poesia inicial e inspiraram alguns poemas especificamente “indianos” [...]; por fim, eles o impeliram a transcender suas fronteiras culturais e nacionais para articular temas de validade universal e significado cósmico.

Com a mesma “renovação do feitiço indiano” (Dabić 2016, 59) e através de Yeats, possivelmente lendo poemas como *The Indian to His Love*, *Mohini Chatterjee*, *The Indian upon God* e *Anushuya and Vijaya*, Kerouac se inspirou para criar o termo *Beat Generation* em 1948, caracterizando um movimento juvenil anticonformista de New York. Mas o nome, de fato, surgiu em um debate sobre Yeats com o poeta John Clellon Holmes, sendo o termo *beat*,

segundo Kerouac, cunhado por Huncke, um traficante de rua, que originalmente o usava em suas frases coloquiais. O adjetivo *beat* significava, dentro do seu contexto inicial, coloquialmente “cansado” ou “abatido”, mas logo Kerouac ampliou o significado para incluir as conotações “otimista”, “beatífico místico” e uma associação com a “batida” do nada ortodoxo jazz, o qual já se popularizara entre os intelectuais de sua época.

O termo agora misturava beatitude, batida do jazz e ritmo que expressava cansaço ou saturação do sistema, do “normal”, que levava a todos para uma *New Vision*. *Beat* havia se tornado uma palavra mágica também para os jovens ingleses, daí originando o nome Beatles, uma fusão das palavras *beat* e *beetles*.

Com muita rapidez, *beat* tornou-se parte da linguagem juvenil e intelectual, popularizando-se ainda mais quando Holmes publicou um artigo no *The New York Times*, intitulado “This Is the Beat Generation”, em 16 de novembro de 1952.

O inconformismo mais incisivo dessa geração tomou significativos rumos, a rigor, com *On the Road* (“Pé na Estrada”) de Kerouac, que colocava toda a moçada em movimento com seu relato de vida nômade, como um *swami* indiano. Escrito em 1951, Kerouac datilografou o texto freneticamente em 40 metros de um rolo de papel telex para evitar a constante troca de folha, numa tentativa de simbolizar a estrada como uma viagem em busca espiritual. Mas, de acordo com Sérgio do Carmo, tudo isso só terá um impacto profundo, como rejeição dos valores burgueses e no florescer da estética *beat*, em 1957, quando se preanunciará a contracultura hippie com toda sua valorização em torno da espontaneidade, da natureza e da expansão da percepção mística. Algo abraçado via alucinógenos, músicas alternativas e religiões orientais (Carmo 2000, p. 28).

O emblemático Bowen chegou a elaborar o cartaz de *Human Be-In* com a fotografia de um *sadhu* indiano, unido a um triângulo com um terceiro olho místico bem evidente. Noutro cartaz e do mesmo show, vê-se com ênfase: “trazer flores, incensos, penas, velas, cartazes, bandeiras, famílias, animais, percussões, sinos e flautas”. Que, de fato, era o mesmo tipo de sugestão que os Hare Krishnas faziam aos seus encontros públicos. Vê-se também Timothy Leary com colares indianos. O evento, como sempre, inicia-se e encerra-se com Ginsberg cantando vários mantras indianos.

Bowen foi um dos pensadores da contracultura norte-americana a peregrinar pela Índia, em 1969, ocasião que marcou toda a sua carreira artística e vida pessoal, haja vista sua dedicação (cinco décadas) aos estudos do *Vedānta* e afloramento de várias temáticas que representava a *Sukhāvati*

ou “Terra Pura”, uma descrição da *Buddha Amitābha*<sup>11</sup> ou celestial morada de Buda, de acordo com a escola budista *Mahāyāna*.

Bowen, também conhecido com o nome iniciático Baba Kali Das (“servo da sagrada Deusa Kali”), ao encontrar uma coluna de granito de 1,2 metros de altura (designada ao trânsito de São Francisco) abandonada em um bosque, imediatamente, por sua formação fálica e semelhante ao símbolo do deus Shiva, a *linga*<sup>12</sup> – um símbolo já bem conhecido por Bowen –, a “batizou” como sendo tal e qual. Ele passou a fazer uma adoração diária (com flores, incensos, soar de conchas e mantras), junto a outras dezenas de seguidores, acreditando ter o objeto lítico poderes mágicos como as famosas *lingas* indianas.

Segundo a revista norte-americana *People* (1994), vários dos seguidores de Baba Kali diziam ser a pedra um elemento de cura, e com a fama curativa da pedra mágica, aumentou assustadoramente sua atração a muitos peregrinos de todos os Estados Unidos, passando a ser (em desencanto) um grande problema para os administradores do parque e das igrejas próximas, e um suposto foco de estado-conflito. Chegou-se ao ponto de as autoridades estatais locais ordenarem a remoção da pedra. Baba Kali lutou nos tribunais contra a remoção até janeiro de 1994, quando ela foi retirada do parque e levada para sua garagem, que logo se transformou em templo pessoal e novo local de peregrinação.

Bowen catalisou um vibrante movimento de multidões de jovens, alegando e propagando o amor frente a um antibelicismo, mudanças apreciadas por muitas utopias e sociedades atuais. Unido a Bowen, desde 1958, estava John Starr Cooke (1920-1976), o qual criou um núcleo de meditação em 1958, um tarô da Era de Aquário e o grupo de pregação psicodélico *The Psychedelic Rangers*. Cooke meditou seis horas seguidas no México para o benefício do evento *Human Be-In* organizado por Bowen, presidiu o ritual iniciático de Bowen com o consumo de *Datura stramonium* (planta com alto poder alucinógeno), fundou a *Church of One* em 1967 (Anthony 1995, 130) e, no mesmo ano, em uma grande marcha contra a guerra do Vietnã, defronte ao Pentágono americano, distribuiu milhares de margaridas aos manifestantes, as quais foram fotografadas quando seguradas próximas aos fuzis e transformadas, a partir de então, em ícones da luta contra a guerra, criando o estigma de *flower power* entre eles (Lee 1992, 205).

11. No Tibete é conhecido por *Od Pagme* e no Japão por *Amida Niorai*. É um dos *Buddhas* que purifica o *karma* do desejo.

12. A mais popular e adorada das deidades sagradas na Índia antiga e moderna é a *Linga*, símbolo fálico da manifestação e procriação universal. A *Linga* é vista como símbolo orgiástico popular e âmago criativo da existência cósmica (*Prakti*), assim como o polo que a complementa é o princípio feminino *yoni* (“útero”, “fonte”). Essa hierofania das pedras representa uma cratofonia lítica, incorporando uma incidência cultural mágica e vibrante. Por conseguinte, diz Eliade, “o culto não se dirige à pedra, considerada como substância material, mas ao espírito que a anima, ao símbolo que a consagra” (Eliade 1998, 178).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já visto, a poesia marcante e o ativismo místico de Ginsberg, junto a toda geração *beat*, o tornou uma eloquência carismática sobre a função da liberdade sexual na América (Turner 1974, 138), bem como um grande simpatizante e divulgador das religiões indianas. Sua simpatia gerou muitos e grandes eventos e entrevistas em rede nacional, envolvendo e relacionando os hippies com a Índia. E a principal relação se deu através da música, em especial com o canto de mantras, os quais Ginsberg desejava introduzir e cunhar como canções ou hinos da contracultura, por carregarem toda uma energia e identidade contrária ao mundo proposto pela América moderna. Ele iniciara sua jornada mântica a partir da sua já referida primeira viagem à Índia, e ao retornar, encontra-se com mestres indianos e novamente ecoam sonoridades antigas, destacando-se o mantra *hare krishna* divulgado por Swami Prabhupada, com o qual manteve longas conversas e convivência. Ginsberg chegou a doar dinheiro e ajudar Prabhupada em diversas ocasiões, inclusive para o estabelecimento de seu segundo templo no Ocidente (em São Francisco) e em várias excursões para promover sua causa espiritualista, conseguindo até o primeiro visto de permanência do *swami* nos EUA.

Assim, o apotegma que nos importa é: as canções mânticas *hare krishnas*, juntamente com todos os apetrechos de uma contracultura aqui delineados, permeiam significativamente a contracultura ou *vacocultura* norte-americana, possuindo aos olhos dos hippies e de seus poetas profetas, tais como Ginsberg e Kerouac, uma tentativa de abstração ou eliminação do veemente modo de ser WASP.

Mantra *hare krishna* que o musical *Hair* utilizou na letra *Be-In*, o clarinetista Tony Scott intitulou uma de suas músicas no mesmo ano e a banda nova-iorquina The Fugs, em 1968, fez o mesmo com sua canção “Hare Krishna”; e ainda com Ginsberg recitando o mantra. O inglês Marc Bolan o introduz em sua canção (*Frowning Atahuallpa*) do mesmo ano, a cantora estadunidense Marion Williams o inclui no seu álbum *Standing Here Wondering Which Way to Go* (1971) e a pianista e harpista Alice Coltrane faz um belo arranjo com o mantra em *Universal Consciousness* (1972), além de intitular um outro em 1976.

Algo semelhante fará Ruth Copeland, Fleetwood Mac, Stevie Wonder, Marion Williams, Hüsker Dü, N.O.R.E., Ivan Wilzig e Travel Corporation; os ingleses George Harrison, Boy George, Goldblade, Quintessence, Bill Oddie, Kula Shaker, David Sharp e Placebo; os alemães Nina Hagen e Toxoplasma, e os brasileiros Zeca Baleiro, Nando Reis, Karnak, Seu Jorge, dentre outros.

Desta forma, por influência dos pensadores da contracultura, de *Hair* e principalmente de Swami Prabhupada, atualmente inúmeras bandas e

artistas de vários estilos musicais cantam o mantra *hare krishna*, seja como forma de protesto de minorias, seja em alternativa aos costumes americanos ou WASP, seja para alcançar outras consciências.

Por fim, é sabido que, como nos adverte eloquentemente o próprio Timothy Leary (2007, 9-10):

A contracultura floresce sempre e onde quer que alguns membros de uma sociedade escolham estilos de vida, expressões artísticas e formas de pensamento e comportamento que sinceramente incorporam o antigo axioma, segundo o qual a única verdadeira constante é a própria mudança. A marca da contracultura não é uma forma ou estrutura em particular, mas a fluidez de formas e estruturas, a perturbadora velocidade e flexibilidade com que surge, sofre mutação, se transforma em outra e desaparece. A contracultura é a crista movente de uma onda, uma região de incerteza em que a cultura se torna quântica. Tomando emprestada a expressão do Prêmio Nobel de física, Ilya Prigogine, a contracultura é o equivalente cultural do “terceiro estado da termodinâmica”, a “região não-linear” em que equilíbrio e simetria deram lugar a uma complexidade tão intensa que a nossos olhos parece caos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abhedananda, S. 1989. *Thoughts on sankhya, Buddhism, and Vedanta*. Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math.
- Adorno, Theodor e Max Horkheimer. 1985. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ainouche, Linda. 2015. Interview with Linda Ainouche. *India Empire*, agosto. Disponível em: [https://www.indiaempire.com/article/614/practices\\_of\\_indian\\_sadhus\\_are\\_seen\\_in\\_the\\_rasta\\_way\\_of\\_life](https://www.indiaempire.com/article/614/practices_of_indian_sadhus_are_seen_in_the_rasta_way_of_life) (Acessado em 22 de julho de 2019).
- Anthony, Gene. 1995. *The Summer of love: Haight-Ashbury at its highest*. Montrouge: John Libbey Eurotext.
- Bromley, David e Larry Shinn. 1989. *Krishna consciousness in the West*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Brooks, Charles R. 1992. *The hare krishnas in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Campbell, Colin. 1997. A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1: 5-21.
- Carmo, Paulo Sérgio do. 2000. *Culturas da rebeldia: a juventude em questão*. São Paulo: SENAC.
- Carvalho, Cesar. 2000. Contracultura, drogas e mídia. Disponível em: [http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002\\_Anais/2002\\_NP13CARVALHO.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP13CARVALHO.pdf) (acessado em 22/07/2020).
- Chryssides, George e Margaret Wilkins. 2006. *A Reader in new religious movements*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Dabić, Snežana. 2016. WB Yeats and Indian thought: a man engaged in that endless research into life, death, God. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Daner, Francine. 1975. Conversion to Krishna consciousness. The transformation hippie to religious ascetic. In *Sectarism. Analyses of religious and non-religious sects*, ed. Roy Wallis, 53-69. London: Peter Owen Ltda.
- Dumont, Louis. 1993. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

- Durand, Gilbert. 2002. *As Estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, Mircea. 1979. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Eliade, Mircea. 1998. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Erlmann, Veit. 1998. How beautiful is small? Music, globalization and the aesthetics of the local. *Yearbook for Traditional Music*, 30: 12-21
- Fromm, Erich. 1986. *Do Amor à vida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ginsberg, Allen. 1966. Allen Ginsberg, the art of poetry. *The Paris Review*, edição 37, n.8, primavera. Disponível em: <https://www.theparisreview.org/interviews/4389/the-art-of-poetry-no-8-allen-ginsberg> (acessado em 30 de junho de 2020).
- Ginsberg, Allen. 1976. *To Eberhart from Ginsberg*. Lincoln, MA: Penman.
- Ginsberg, Allen. 2002. *Travels with Ginsberg: a postcard book*. San Francisco: City Lights.
- Goldenberg, Ricardo. 1997. Demanda de Utopias. In: *Utopia e mal-estar na cultura*, ed. Alfredo Naffah Neto (et. al.), 91-97. São Paulo: Hucitec.
- Goswami, Mukunda. 2011. *Miracle on second avenue*. Badger, CA: Torchlight Publishing.
- Guerrero, Silas. 1989. O Movimento hare krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula. Dissertação de Mestrado em Antropologia, São Paulo: PUC-SP.
- Guerrero, Silas. 2009. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do movimento hare krishna". *Revista Nures*, n. 12, Maio/Agosto. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures> (acessado em 15 de outubro de 2020).
- Hann, Corinna. 2008. *Get back to where you once belonged: the Beatles, post-colonialism, and religion*. Dissertação de Mestrado. The College of William and Mary, Williamsburg.
- Harris, Marvin. 2001. *Cultural materialism: the struggle for a science of culture*. California: Rowman Altamira.
- Hobsbawm, Eric J. 1995. *Era dos extremos. O breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hoffman, Abbie. 1998. America has more television sets than Toilets. In *Radical street performance: an international anthology*, ed. Cohen Cruz, 190-195. New York: Routledge.
- Johnson, M. e W. A. Richards (et. al.). 2008. Human hallucinogen research: guidelines for safety. *Journal of Psychopharmacology*, vol. 22, agosto, n. 6: 603-620.
- Judah, J. S. 1974. *Hare Krishna and the counterculture*. New York: John Willey & Sons.
- Kehoe, Andre. 1991. *Christian contradictions and the world revolution: letters to my son*. Dublin: Glendale Publishing.
- Ketola, Kimmo. The hare krishna and the counterculture in the light of the theory of divergent modes of religiosity. *Method & Theory in the Study of Religion*, vol.16, n.3: 301-320, Leiden: Brill Publisher.
- Lane, Véronique. 2017. *The French genealogy of the beat generation: Burroughs, Ginsberg and Kerouac's appropriations of modern literature, from Rimbaud to Michaux*. New York: Bloomsbury.
- Leary, Timothy. 1989. *Flashbacks. LSD: a experiência que abalou o sistema*. São Paulo: Brasiliense.
- Leary, Timothy. 1990. *The psychedelic experience: a manual based on the Tibetan book of the dead*. New York: Citadel Press.
- Leary, Timothy. 2007. Introdução. In *A contracultura através dos tempos*, ed. Ken Goffman e Dan Joy, Rio de Janeiro: Ediouro.
- Lee, Martin e Bruce Shlain. 1992. *Acid dreams: the complete social history of LSD: the CIA, the sixties, and beyond*. New York: Grove Press.
- Maffesoli, Michel. 2007. Tribalismo pós-moderno: da identidade às identificações. *Ciências Sociais Unisinos*, janeiro/abril, 43(1): 97-102.



- Magrini, Tullia. 2000. From music makers to virtual singers: new musics and puzzled scholars. In *Musicology and sister disciplines: past, present, and future. Proceedings of the 16th international congress of the international musicological Society*, ed. David Greer, 320-330, London: Oxford University Press.
- Marcuse, Herbert. 1987. *Eros and Civilization*. London: Routledge.
- Monier-Williams, Monier. 2002. A Sanskrit-English dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Muster, Nori Jean. 1997. *Betrayal of the spirit: my life behind the headlines of the Hare Krishna movement*. Illinois: University of Illinois Press.
- Oppenheimer, Mark. 2003. *Knocking on heaven's door. American religion in the age of the counter-culture*. New Haven: Yale University Press.
- People (revista). 1994. Precious stone one man's traffic barrier is another's sacred relic – just ask San Francisco guru Baba Kali Das. Vol. 42, n. 23, 5 de dezembro.
- Pereira, C. A. Messeder. 1986. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Dale, Riepe. 1970. *The philosophy of India and its impact on American thought*. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.
- Ritzer, George. 2009. *The mcdonaldization of society*. Los Angeles: Pine Forge Press.
- Rozzak, Theodore. 1984. *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Schumacher, Michael. 2016. *Dharma lion: a biography of Allen Ginsberg*. Minneapolis: University Minnesota Press.
- Semprini, Andrea. 1999. Multiculturalismo. São Paulo: EDUSC.
- Shea, S. J. 1973. Reason and the religion of the counterculture. *Harvard Theological Review*, vol. 66/1: 95-111.
- Slobin, Mark. 1992. Micromusics of the West: a comparative approach. *Ethnomusicology*, 36/1: 1-87. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/852085> (acessado em 10 de setembro de 2021).
- Smith, Huston. 1997. *As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria*. São Paulo: Cultrix.
- Sri, P.S. 1995. Yeats and Mohini Chatterjee. In: *Yeats Annuals*, ed. W. Gould Yeats, Annual n. 11: 61-76. London: Palgrave Macmillan. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/978-1-349-23757-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-1-349-23757-9_4) (acessado em 28 de novembro de 2017).
- Szatmary, David P. 1996. *Rockin' in time: a social history of rock-and-roll*. New Jersey: Prentice Hall.
- Thompson, Chris. 2011. *Felt: fluxus, Joseph Beuys, and the Dalai Lama*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Turino, Thomas. 2008. *Music as social life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor W. 1974. *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Urban, Hugh. 2015. *New age, neopagan, and new religious movements: alternative spirituality in contemporary America*. California: University of California Press.
- Wagnleitner, Reinhold. 1994. *Coca-colonization and the cold war*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Weber, Max. 1979. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Weber, Max. 2004. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wills, David. 2007. Buddhism and the beats. *Beatdom*, v. I: 9-13. Disponível em: <https://www.beatdom.com/buddhism-and-the-beats/> (acessado em 02 de novembro de 2019).

Wrenn, Charles Leslie. 1920. *W. B. Yeats: a literary study*. London: Murby.

Vaz, Henrique. 1993. *Escritos de filosofia II*. São Paulo: Loyola.

**Arilson Paganus** realizou pós-doutorado em Sociologia da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), é Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Mestre em Sociologia (USP) e Bacharel e Licenciado em História (USP). Atualmente é Prof. Associado do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), da Associação Nacional de História (ANPUH) e pesquisador do Laboratório de Estudos da Ásia (LEA - USP). Tem experiência na área de Teoria Sociológica Clássica, Sociologia da Religião e Indologia. Autor de "Max Weber e a Índia" e "Litanias de um Profano" (livro de poesia). E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br

**Licença de uso.** Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido em: 21/03/2021

Reapresentado em: 21/09/2021

Aprovado em: 25/11/2021