

Universidade Federal de Ouro Preto

Programa de Pós-Graduação em História

TESE

**A construção do santo:
swami Vivekananda e a sua experiência no Ocidente
(1893 – 1897)**

Raphael Lugo Sanches

**Mariana
2021**



RAPHAEL LUGO SANCHES

A CONSTRUÇÃO DO SANTO:
SWAMI VIVEKANANDA E A SUA EXPERIÊNCIA NO OCIDENTE
(1893 – 1897)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História.

Área de Concentração: Poder e Linguagens.

Linha de Pesquisa: Poder, Linguagens e Instituições.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes.

MARIANA

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S211a Sanches, Raphael Lugo.

A construção do santo [manuscrito]: swami Vivekananda e a sua experiência no Ocidente (1893-1897).. / Raphael Lugo Sanches. - 2021. 212 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes.
Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.
Área de Concentração: História.

1. Swami Vivekananda. 2. Hinduísmo. 3. Mediação. 4. Cultura. 5. Ocidente e Oriente. I. Fernandes, Luiz Estevam de Oliveira. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 93/94

Bibliotecário(a) Responsável: Luciana De Oliveira - SIAPE: 1.937.800



FOLHA DE APROVAÇÃO

Raphael Lugo Sanches

A Construção do santo: Swami Vivekananda e a sua experiência no Ocidente

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História

Aprovada em 31 de março de 2021.

Membros da banca

Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes - Orientador (Universidade Federal de Ouro Preto)
Prof. Dr. Arilson Oliveira - (Universidade Federal de Campina Grande)
Profa. Dra. Maria Lucia Auberre Gnerre - (Universidade Federal da Paraíba)
Prof. Dr. Dilip Loundo - (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Prof. Dr. Marco Antonio Silveira (Universidade Federal de Ouro Preto)

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 03/05/2021



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 03/05/2021, às 10:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0166225** e o código CRC **B1363A78**.

AGRADECIMENTOS

Ao mesmo tempo em que escrever uma tese é uma atividade muito solitária, arrisco dizer que ela é também fruto de uma experiência e esforços coletivos. Durante esse período de doutoramento, as contribuições para a realização da pesquisa vieram das mais diferentes pessoas e ocasiões: conversas informais com professores e colegas do curso; questionamentos propostos por professores ao longo das disciplinas que cursei; sugestão de leituras; exposições orais da minha pesquisa em eventos acadêmicos; publicação de artigos; e, é claro, o suporte incomensurável que recebi do meu orientador, Luiz Estevam, ao longo desses quatro anos. A esse professor, sincera gratidão.

Assim sendo, agradeço de forma genérica essa coletividade que foi indispensável para a elaboração da tese e, também, para o meu amadurecimento enquanto pesquisador. Sem dúvida, todas essas contribuições foram essenciais. Não posso deixar de agradecer à Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e ao Programa de pós-graduação em História (PPGHIS), que através da concessão de uma bolsa de estudo, criaram condições favoráveis à elaboração da tese. Muito obrigado.

RESUMO

Nos últimos meses do ano de 1893, alguns dos principais veículos de comunicação de Chicago noticiaram a presença de um recém-chegado monge hindu em solo americano. Vindo das longínquas terras do oriente, aportou em território estrangeiro com a intenção de participar do Parlamento Mundial das Religiões, ocorrido no âmbito da Feira Mundial. Além da indumentária considerada exótica pelos ocidentais, trouxe consigo a pretensão de atuar como um mediador cultural: intentava conseguir auxílio material e conhecimentos técnico-científicos no ocidente afim de beneficiar seus conterrâneos e, em troca, transmitiria aos ocidentais os conhecimentos religiosos advindos da Índia. A permanência por cerca de mais três anos em terras estrangeiras o fez alterar sobremaneira os seus planos e, também, propiciou a formação de uma rede de sociabilidade e um círculo de discípulos compostos por pessoas economicamente abastadas. Quando o swami retornou à Índia, em 1897, foi recepcionado com festividades públicas e recebeu pela primeira vez o tratamento de vossa santidade. Desde então, muitos esforços foram feitos para perpetuar essa representação, sobretudo, por meio da criação de uma narrativa biográfica oficial, que heroiciza e santifica Vivekananda pelos seus feitos. Esse período foi extensamente documentado através das matérias jornalísticas, apontamentos dos discípulos, registro das suas palestras, fotografias, redação de cartas, publicação de panfletos e livros. Através da leitura entrecruzada desse extenso *corpus* documental, a tese evidencia como se deu o processo de construção dessa imagem santificada sobre o swami, que de indivíduo ordinário, foi alçado a santo, por sua experiência no ocidente.

Palavras-chave: swami Vivekananda; santo; Parlamento Mundial das Religiões; mediação cultural; ocidente-oriental.

ABSTRACT

In the closing months of 1893, some of Chicago's major media outlets reported the presence of a newly arrived Hindu monk on American soil. Coming from the distant lands of the east, he arrived in foreign territory with the intention of participating in the World Parliament of Religions, which took place within the scope of the World Fair. In addition to the clothes considered exotic by Westerners, he brought with him the intention of acting as a cultural mediator: he tried to get material help and technical-scientific knowledge in the West in order to benefit his countrymen and, in return, he would transmit to the Westerners the religious knowledge from India. The stay for about three more years in foreign lands made him change his plans greatly and also led to the formation of a network of sociability and a circle of disciples composed of economically wealthy people. When the swami returned to India in 1897, he was welcomed with public festivities and received the treatment of your holiness for the first time. Since then, many efforts have been made to perpetuate this representation, mainly through the creation of an official biographical narrative, which heroizes and sanctifies Vivekananda for his deeds. This period was extensively documented through journalistic articles, notes from the disciples, record of his lectures, photographs, letter writing, publication of pamphlets and books. Through the intertwined reading of this extensive documentary corpus, the thesis shows how the process of building this sanctified image about the swami, that of an ordinary individual, was raised to a saint, due to his experience in the West.

Keywords: swami Vivekananda; holy; World Parliament of Religions; cultural mediation; west-east.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
Um swami entre o Ocidente e o Oriente	8
Das fontes e do objeto de pesquisa	11
Estruturação dos capítulos	15
CAPÍTULO I – AO OCIDENTE, O ORIENTE	23
1.1 Navegando no desconhecido: da Índia para os Estados Unidos	23
1.2 As Exposições Mundiais: uma ode ao progresso e à modernidade	37
1.2.1 A Exposição Colombiana.....	40
1.2.2 O Parlamento Mundial das Religiões e o Congresso de História das Religiões em Paris.....	45
2.1 Um swami em Chicago: atuação no Parlamento	51
2.2 Repercussões midiáticas e a crítica aos missionários cristãos.	65
CAPÍTULO II – OLHAR PARA O OESTE	88
2.1 “Não há esperança de dinheiro para nosso projeto aqui”.....	88
2.2 “Não se preocupe com os missionários. É natural que eles chorem”	93
2.3 Fabricando yogins	96
2.4 Thousand Islands: cercado por água e por discípulos íntimos.....	100
2.4.1 A religião está em nós	104
2.4.2 A Cristo o que é de Cristo e a Buda o que é de Buda	108
2.4.3 O Yoga em Thousand Islands	113
2.5 Ampliando a rede de sociabilidade: Londres.	123
CAPÍTULO III - 1896: A GRÉCIA CONQUISTA ROMA	137
3.1 Entre os ingleses, a esperança de continuidade.....	137
3.2 A doutrina pessoal do swami e o ideal de uma religião universal	148
3.3 Um missionário hindu em Londres	163

3.4 Ode aos orientalistas europeus	171
CONCLUSÃO	186
Como se representa um santo.....	187
Como se recebe um santo.....	194
Como se constrói um santo	205
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	211

INTRODUÇÃO

Um swami entre o Ocidente e o Oriente

Ao longo dos últimos meses do ano de 1893, alguns dos principais veículos de comunicação de Chicago noticiaram a presença de um recém-chegado monge hindu em solo americano. Vindo das longínquas terras do Oriente, aportou em território estrangeiro com uma diminuta mala de roupas consideradas exóticas. Sua indumentária monástica chamava a atenção dos transeuntes, atraía olhares curiosos e servia de ensejo para as mais diversas elucubrações a seu respeito. Como símbolo vivo do exotismo, sua popularidade aumentou na medida em que foi se tornando uma figura pública, conhecido por participar do maior evento religioso da época, onde pôde expor suas ideias e projetar sua terra natal por meio de uma eloquência, oratória e dicção que, de acordo com os periódicos da época, impressionavam seus interlocutores.

Esse monge era Narendranath Datta, nascido em Calcutá, na Índia, no dia 12 de janeiro de 1863. Swami Vivekananda foi o nome que ele assumiu ao aportar nos Estados Unidos da América, com a intenção de participar do Parlamento Mundial das Religiões, ocorrido entre os dias 11 e 27 de setembro, em Chicago. Sua experiência, em especial, nos países estrangeiros, lhe alçou ao grau de mestre espiritual (com discípulos no Oriente e no Ocidente), filantropo, indivíduo autorrealizado e santo incansável, responsável por propagar os ideais da religião hindu ao mundo e, ao mesmo tempo, despertar a própria Índia para a riqueza espiritual milenar que ela possuía. Enfim, um indivíduo que atuou como mediador cultural e “embaixador religioso”, sendo tomado como símbolo e meio da união entre o Oriente e o Ocidente, propagador do Yoga, do Vedanta e das verdades universais oriundas da antiga Índia. Esses feitos heroicos lhe renderam diversas projeções e representações; ao longo do século XX, sobretudo, surgiu uma diversidade de representações literário biográficas e audiovisuais a seu respeito¹. A maior parte dessa produção está imbuída de uma perspectiva discipular e, portanto,

¹ Fiz um levantamento de pelo menos quatorze obras que tratam de Vivekananda por um viés biográfico. A seguir, apresento-as por ordem de publicação: *The Master as I Saw Him: The Life of The Swami Vivekananda* (Nivedita, 1910); *The life of Swami Vivekananda: by his Eastern and Western Disciples* (1912); *La vie de Vivekananda et l'évangile universel* (Romain Rolland, 1930); *The short life of Vivekananda* (Swami Tejasananda, 1940); *Vivekananda: a Biography* (Swami Nikhilananda, 1953); *Swami Vivekananda in the West: new discovery* (Sister Gargi, 1957); *Swami Vivekanda on himself* (Swami Sambudhdhananda, 1963); *Life and Philosophy of Swami Vivekananda* (Banhatti, 1989); *Swami Vivekananda: the friend of all* (Swami Lokeswarananda, 1991); *The monk as man: The Unknown Life of Swami Vivekananda* (Shankar, 2011); *Glimpses of Swami Vivekananda's Heroic Struggle* (Swami Tathagatananda (2012); *The Ships of Vivekananda* (Somenath Mukherjee, 2013); *Spiritual Master: Swami Vivekananda* (Prema Nandakumar, 2014); *Cronological Account of the Events in the Parivrajaka Life of Swami Vivekananda (July 1890 - May 1893)* (Shyamali Chowdhury, 2015).

carrega um tom devocional em sua redação. Nessas narrativas, as tramas biográficas seguem mais ou menos o mesmo enredo. Narendra é apresentado como fruto de uma educação perpassada do tradicional hindu ao moderno ocidental. Alfabetizado em casa, aprendeu bengali, sânscrito e tomou conhecimento dos épicos que contam a história de seu povo. Quando foi para a escola, vivenciou um ensino recém-reformado sob a influência da dominação colonial inglesa; ali aprendeu o idioma do colonizador. Ao cursar o ensino superior, entrou em contato com a produção filosófica e literária do ocidental. Quando conheceu seu mestre espiritual, sri Ramakrishna, vivenciou o método de ensino tradicional entre os hindus, baseado na relação mestre-discípulo. Após a morte do seu mestre, levou uma vida de monge errante, despido de dinheiro e posses materiais, exceto dois livros - *Bhagavad Gita* e *A imitação de cristo* - e uma tigela de esmolas. Peregrinou do norte ao sul do seu país e entrou em contato com a paupérrima realidade material em que vivia a maior parte da população. Dessa experiência, teria advindo o vislumbre da sua missão espiritual, ou seja, dedicar-se ao serviço de Deus através do auxílio aos homens. É então que:

Decide partir para a América para participar do Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago, para apresentar à América a sabedoria espiritual indiana e levar de volta para a Índia o conhecimento da ciência e da tecnologia para a melhoria do povo indiano (ADISWARANANDA, 2007, p. 204).

As narrativas discipulares, em especial, representam Vivekananda como um indivíduo pronto e predestinado a executar uma missão espiritual colossal. Como uma espécie de embaixador espiritual da Índia no Ocidente, é representado como o pioneiro na transmissão dos conhecimentos indianos no além-mar, tendo em visto obter, em troca, conhecimentos científicos e tecnológicos para a melhoria de vida do “povo indiano”. Essa missão é sempre apresentada como sendo um projeto claro, delineado, pensado e executado por um monge preparado e convicto sobre o seu propósito. Contudo, a análise dos documentos que extravasam essas narrativas nos permite vislumbrar os mecanismos usados na confecção da imagem do swami enquanto um mediador cultural, líder espiritual e, com o seu retorno à Índia, um santo patriótico.

Vivekananda viveu em uma época em que o contexto colonial propiciou o deslocamento de pessoas da metrópole inglesa para a colônia indiana, assim como o fluxo contrário. Os séculos XVIII e XIX são entendidos por alguns intelectuais como sendo um período de intensificação do interesse ocidental pela cultura religiosa do Oriente. Nesse ponto, a ida de Vivekananda para os Estados Unidos da América e, posteriormente, para alguns países

européus, é emblemática e sua trajetória pessoal nos dá indícios de como esses encontros culturais se deram, em especial ao longo do século XIX. A Índia passava por um momento denominado posteriormente de Renascimento Hindu, com diversos movimentos de renovação religiosa, entre eles, o *Brahmo Samaj*, do qual Vivekananda participou e foi influenciado na constituição do seu pensamento.

Segundo ele mesmo declarou, acreditava que sua terra natal tinha muito a ensinar sobre religião e espiritualidade aos ocidentais e que, por outro lado, a Índia, tinha muito para aprender com eles sobre progresso econômico e material. Entre dúvidas e convicções, parece ter acreditado que ele mesmo tinha a responsabilidade de ser o mediador cultural dessa relação de trocas culturais entre o Oriente e o Ocidente². O binário Oriente-Ocidente tem sido utilizado há anos para designar generalizações históricas e geográficas. Palavras movediças aos percursos da história, Oriente-Ocidente são categorias discursivas criadoras de identidades e representações do *eu* e do *outro*. Desde a antiguidade, povos do Oriente e do Ocidente efetivaram trocas comerciais e culturais, contudo, nem sempre esses contatos propiciavam o conhecimento do outro. Muitas vezes, Oriente foi uma categoria utilizada no discurso ocidental para descrever o seu justo oposto. Como destacou François Hartog na operação que denominou de retórica da alteridade, "dizer o outro é anunciá-lo como diferente" (1999, p. 229) e para isso os agentes históricos se valem dos mais diversos recursos. Assim, Oriente e Ocidente figuram como entidades históricas, geográficas e culturais, criadas pelos homens para traduzir uma ideia imbuída de história e tradição de pensamento, imaginário e vocabulário próprios. Daí a afirmação de Said (2007, p. 31), para quem essas "duas entidades geográficas, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra". Com a pesquisa de Said, temos um vasto exemplo de como o Oriente foi inventado pelo Ocidente, na maioria das vezes, sob o signo do exotismo e da inferioridade.

Com Swami Vivekananda não foi diferente, vemos nos seus escritos a utilização corrente do binário Oriente-Ocidente para se referir respectivamente a sua própria cultura e à cultura do outro. No seu caso, o *outro-ocidental* designa os países europeus e os Estados Unidos da América, ao passo que o *eu-oriental* compreende o subcontinente indiano. Mesmo antes de viajar para o Ocidente, Vivekananda já se valia desses conceitos, mas vemos que após sua viagem, o uso foi sendo refinado e especificado, de maneira que a experiência o fez distinguir aspectos particulares de cada cultura, como comportamentos sociais, etiqueta, hábitos alimentares, hospitalidade com o estrangeiro, desenvolvimento econômico e material e, é claro,

² Como bem observou Said, "nem o termo "Oriente" nem o conceito de "Ocidente" têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro" (SAID, 2007, p. 13).

religiosidade. A experiência de viagem não só substantivou seu entendimento sobre o Ocidente, como também sobre sua cultura nativa e sobre o que entendia por Oriente. O Ocidente de Vivekananda foi assumindo o contorno e as características dos EUA e da Europa ocidental; em termos gerais, era detentor do conhecimento científico e de um desenvolvimento tecnológico superior ao Oriente, mas carecia de espiritualidade. Contudo, aos poucos essa carência também assumiu outra conotação, a saber, o Ocidente possuía uma atmosfera cultural propícia para receber indianos disseminadores do Vedanta e do Yoga. Já o Oriente, em suas representações, era o berço da espiritualidade, imbuído da missão de transmitir ao mundo os seus conhecimentos e a sua mensagem de tolerância religiosa. Ao retornar à Índia, em 1897, Vivekananda supervalorizou o conhecimento religioso da sua nação. Afirmava que o indiano mais simples possuía uma vasta concepção religiosa, diferente dos ocidentais, desprovidos de religiosidade e orientados por uma vida demasiadamente material.

Das fontes e do objeto de pesquisa

Sobre a vida e a obra de swami Vivekananda, hoje dispomos de muito material audiovisual e textual. Suas aulas e palestras, sobretudo nos Estados Unidos da América, foram registradas e, também, transcritas, o que constitui uma vasta série documental em relação as suas ideias e a sua trajetória. Ainda mais rica é a obra *The Complete Work of Vivekananda*, que é uma reunião de seus textos, cartas, palestras e matérias jornalísticas em nove volumes que compõem um total de aproximadamente cinco mil páginas. As primeiras edições apareceram no início do século XX, mas ainda contendo menos volumes. Na década de 1990 surgiram edições expandidas que correspondem aos nove volumes hoje disponíveis. Em 2006 foi lançada uma versão digital viabilizada pelas instituições fundadas pelo próprio Vivekananda e que ainda estão em funcionamento: *Ramakrishna Math* e *Ramakrishna Mission*. Em 2017 e 2018, a editora canadense *Kobo Editions*, publicou versões digitais dos nove volumes. Para realização da tese utilizamos a versão digital (VIVEKANANDA, 2006), em função da sua acessibilidade – o documento está disponível gratuitamente na internet – e pelo melhor manejo do extenso corpo documental. Essa versão permitiu a realização de buscas por meio de palavras-chave, fato que facilitou sobremaneira a organização das fontes de forma seriada, otimizando o processo de pesquisa³.

³ Já em língua portuguesa, dispomos da obra *Vivekananda - professor mundial*, de Swami Adiswarananda, publicada em 2007, que reuniu algumas de suas palestras, cartas e matérias jornalísticas. No cinema, dentre outras várias produções, destaca-se o filme *Vivekananda by Vivekananda: his life in his own words*, produzido pela

Para falar propriamente do objeto de pesquisa e do recorte temporal adotado, preciso mensurar como se deu o meu primeiro contato com esse personagem, swami Vivekananda. Foi através de leituras acadêmicas que abordavam questões acerca da ocidentalização do Yoga. Em minha trajetória acadêmica, desde a graduação e, depois, no mestrado, tive o Yoga como tema de minhas pesquisas. Autores que se dedicaram a compreender as raízes do Yoga moderno, tais como Strauss (1997) e De Michelis (2005) indicavam o ano de 1893 como sendo o marco de introdução do Yoga no ocidente, através de Vivekananda. Paralelo a isso, em certo sentido, eu vivenciava o campo do Yoga brasileiro. Quando ainda estava no mestrado, pesquisando sobre a introdução do Yoga no Brasil e seus desdobramentos sociais, lembro que encontrei na biblioteca de um estúdio de Yoga, na cidade de Campo Grande – MS, um exemplar da obra *Karma Yoga, a educação da vontade*, de autoria do referido swami. Li o livretinho e depois tentei conversar sobre esse assunto com algumas pessoas mais experientes e, então, constatei que as obras de Vivekananda sobre Yoga eram bastante desconhecidas entre os professores e entre os praticantes de Yoga do círculo que eu vivenciava. Nesse ínterim, fiz um curso de formação de instrutores de Yoga e, através dessa formação, pude ampliar minhas leituras e minhas vivências, estreitando minha proximidade com esse campo de pesquisa.

Essa aparente lacuna me motivou a desenvolver uma pesquisa sobre a introdução do Yoga no Ocidente, buscando compreender sua natureza, sua recepção e transformação em solo estrangeiro. Dito de outra forma, minha intenção inicial era compreender os meandros do processo de ocidentalização do Yoga e meu projeto de ingresso no doutorado contemplava essa temática. Contudo, na elaboração do projeto eu ainda não tinha consciência da quantidade enorme de documentos disponíveis acerca de Vivekananda. Ao perscrutar a documentação que tinha em mãos, logo entendi que era bastante exígua a parcela dela que tratava especificamente sobre o Yoga, mas, por outro lado, era muito vasta a parcela documental que abordava o Vedanta, a tradição religiosa indiana, o diálogo Oriente-Occidente, a mediação cultural, os conflitos sociais, a formação de rede de sociabilidades e muitas outras questões que podiam ser aferidas das centenas de cartas, poemas, palestras, matérias jornalísticas, biografias, comentários e anotações discipulares. Diante disso, pude entrever múltiplas possibilidades e caminhos na elaboração da pesquisa. A princípio isso me confundiu muito mais do que me

instituição *Ramakrishna Math*, de Chennai, e dirigido por Karthik M.P. A película é baseada na obra *Swami Vivekanda on himself*, publicada por Swami Sambudhdhananda, em 1963, e reflete uma narrativa discipular. Da mesma forma que essa biografia, o filme possui claramente a intenção de publicizar a imagem beatificada do swami. Antes e depois dessa versão, foram produzidas outras versões cinematográficas com esse mesmo teor. Embora significativas, não analisaremos essas produções nessa tese.

motivou; esse conjunto documental trazia em si questões complexas e eu não me sentia capacitado para compreendê-las e discuti-las. Sempre que alguém me perguntava o que eu estava pesquisando no doutorado, dizia que era sobre a “ocidentalização do Yoga”, mas no fundo, sabia que essa resposta escamoteava uma incompreensão momentânea sobre meu objeto de pesquisa. Não era mais sobre a introdução do Yoga no Ocidente que a tese trataria.

Esse sentimento de incompreensão do meu objeto de pesquisa foi se atenuando na medida em que fui amadurecendo enquanto pesquisador e, também, acatando algumas diretrizes de trabalho sugeridas pelo meu orientador, bem como suas “provocações”, sempre instigantes. A principal delas, sem dúvida, dizia respeito ao trabalho de organização e catalogação das fontes, pois eram muitas e estavam agrupadas por uma lógica que não me atendia. Na primeira metade do curso, passei mais tempo trabalhando na leitura de documentos e na elaboração de tabelas, ou seja, na organização do corpo documental, do que propriamente na redação. E isso foi fundamental. Foi justamente esse trabalho que me permitiu ter visões mais processuais e, ao mesmo tempo, entendimentos mais aprofundados. Só então pude delimitar um recorte temporal (1893-1897) e estabelecer um diálogo entre as fontes de que dispunha, em especial, as cartas, as palestras, as biografias e as matérias jornalísticas.

As biografias, quase todas discipulares, convergiam para o mesmo propósito: a santificação do swami pela sua missão espiritual no Ocidente, diga-se de passagem, de sucesso. A biografia discipular de maior circularidade talvez seja a *Vivekananda: a biography*, publicada por swami Nikhilananda⁴, em 1953. Nessa narrativa, o swami é representado como um indivíduo santo e herói nacional, como um homem que superou a sua condição ordinária.

Swami Vivekananda's inspiring personality was well known both in India and in America during the last decade of the nineteenth century and the first decade of the twentieth. The unknown monk of India suddenly leapt into fame at the Parliament of Religions held in Chicago in 1893, at which he represented Hinduism. His vast knowledge of Eastern and Western culture as well as his deep spiritual insight, fervid eloquence, brilliant conversation, broad human sympathy, colourful personality, and

⁴ Seu nome de nascimento era Dinesh Chandra Das Gupta (1895-1973). Não foi discípulo direto de Vivekananda, mas da consorte do seu mestre, Sri Sarada Devi e tornou-se swami pela Ordem Ramakrishna. Formado na *University of Calcutta*, seguiu o ramo do jornalismo e aderiu aos movimentos de libertação indiana, que lutavam pelo fim do domínio colonial britânico, escolha que lhe rendeu um período de detenção. Enquanto membro da ordem, exerceu diversas funções e dedicou-se ao estudo e tradução de escrituras hindus. Em 1931 foi designado pela ordem à América do Norte como seu representante, onde residiu até a sua morte. Em 1933, foi responsável pela fundação do Centro Ramakrishna-Vivekananda, em Nova York. Sua produção literária abarca traduções de algumas *Upanishads* e da *Bhagavad Gita*, a biografia de Sri Sarada Devi e Swami Vivekananda e a tradução do bengali para o inglês da obra *Kathamrita*, cujo título foi convencionado para *The Gospel of Ramakrishna*. Portanto, embora não tenha sido discípulo direto de Vivekananda, exerceu forte influência na Ordem criada por ele e foi responsável por redigir uma das biografias que mais se popularizou. Tornou-se guia espiritual de diversas pessoas, em especial, ocidentais, entre eles, o mitólogo norte-americano Joseph Campbell, que o ajudou na edição desta última tradução. Uma das peculiaridades dessa biografia é abarcar o período pouco registrado da vida de Narendra, ou seja, a infância e a adolescência.

handsome figure made an irresistible appeal to the many types of Americans who came in contact with him. People who saw or heard Vivekananda even once still cherish his memory after a lapse of more than half a century (NIKHILANANDA, 1953, p. 1)

Um monge indiano desconhecido, que de repente saltou para a fama ao ter experiências em terras estrangeiras, tornando-se popular aqui e acolá. Conhecedor da cultura oriental e ocidental, era portador de uma destacável percepção espiritual, eloquência, simpatia e semblante encantador, além de uma presença comovente. Um indivíduo irredutível, com personalidade inspiradora, que se tornou embaixador espiritual da Índia em terras estrangeiras e, na sua terra natal, passou a ser considerado o “santo patriota da Índia moderna”. O biógrafo não deixou de apresentar as outras etapas que antecederam seu triunfo, momentos de incertezas e dificuldades, que são o impulso para a superação da condição comum, para a emersão do herói e do santo após superar as intempéries. Também não deixa de lado o retorno do herói para seu lugar de origem, levando consigo os méritos do triunfo, auxiliando as pessoas como guia espiritual e fundando “a mais notável organização religiosa da Índia moderna”.

Até mesmo uma biografia não discipular, como é o caso daquela publicada por Romain Rolland⁵, em 1930, *La vie de Vivekananda et L'Évangile Universel*, assumiu um tom devocional e poético. Por exemplo, em certa passagem, o autor trouxe a figura de Beethoven como uma correspondência ocidental de Vivekananda, salientando sua genialidade e referenciando sua contribuição e legados universais. Em diversas outras passagens, elegeu correspondências ocidentais para descrevê-lo. Como nessa, onde além de buscar um paralelo ocidental para qualificá-lo, ainda apontou para sua habilidade de liderar os demais discípulos: "O excesso de forças que inflamava seu corpo de atleta romano e seu cérebro de imperador, exigia o mando" (ROLLAND, 1930, p. 5).

Um "corpo de atleta romano", mas que desde muito cedo foi assolado por diversas enfermidades, entre elas, a diabetes, que viria a contribuir para sua morte mesmo antes de completar quarenta anos de idade. O texto de Rolland é permeado desses exemplos; mais adiante, para falar da audácia do biografado, disse que havia nele um Napoleão! Em passagem posterior, ao se referir a ida de Narendra ao Ocidente, afirmou que ele sentiu o chamado para

⁵ Foi um novelista, biógrafo e músico. Recebeu o prêmio Nobel de literatura em 1915; lecionou história da arte na *École Normale* de Paris e história da música na Sorbonne. Diferentemente do biógrafo anterior, Rolland não se tornou um swami e nem mesmo filiou-se à Ordem Ramakrishna. Entre sua vasta produção literária situam-se inúmeras peças teatrais, romances e biografias, como a de Beethoven (1903) e de Mahatma Gandhi (1924). A biografia que escreveu sobre Vivekananda parece vir do fato de considerá-lo uma figura inspiradora. Sua narrativa inicia-se por volta de 1886, quando Ramakrishna morreu e Vivekananda assumiu a figura de liderança espiritual dos demais discípulos. Ainda que não tenha estabelecido nenhuma relação discipular com o biografado, seu texto também é permeado por um viés hagiográfico e heroiciza o swami por meio de uma linguagem bastante poética.

ajudar a população da Índia e do mundo, tornando-se o "novo Édipo, que teria que libertar Tebas das garras da esfinge ou perecer com Tebas" (1930, p. 12).

Nas duas biografias supracitadas o swami figura como um exímio santo e herói nacional, com um projeto de vida delineado e imbuído de uma missão espiritual. De fato, como veremos, ao retornar a sua terra natal, em 1897, o swami foi aclamado publicamente como um santo. A leitura das fontes, sobretudo, das cartas que o swami redigiu, revelam, através dos detalhes do cotidiano, a imagem do indivíduo comum, com incertezas, frustrações, cansaços, raiva, ansiedade, dentre outros sentimentos pelo qual os homens comuns são acometidos, nos permitindo repensar essas narrativas e problematizar como se dá o processo de construção de um santo.

Na Índia, é uma tradição milenar a fabricação de santos. Utilizo aqui o termo “santo⁶” em uma acepção abrangente, me referindo aos *sadhus*⁷, aos *yogins* e toda espécie de indivíduos que são consagrados como tal. Nesse sentido, os motivos e as circunstâncias para a constituição de um santo costumam ser as mais diversas, desde indivíduos que fizeram voto de silêncio durante anos, até indivíduos que desempenharam algum trabalho altruísta ou disseminaram a religiosidade hindu em terras estrangeiras.

Essa problemática - como se constrói um santo – me ajudou a estabelecer o recorte temporal de 1893, ano em que o swami foi para o Ocidente pela primeira vez, até 1897, ano em que ele retornou à Índia, sendo recepcionado com aclamações públicas e recebendo, pela primeira vez, o tratamento de “vossa santidade”. Era o início da construção de uma imagem cuja manutenção está em voga ainda hoje.

Estruturação dos capítulos

Para abordar essa questão, a tese foi redigida e organizada em três capítulos. O primeiro, denominado “Ao ocidente, o oriente”, aborda a viagem de Vivekananda da Índia para os Estados Unidos da América, em 1893, sua participação no Parlamento Mundial das Religiões e o desenvolvimento do seu trabalho como palestrante ao longo de 1894. Nesse capítulo, em especial, analisei as cartas que o swami redigiu para um amigo e discípulo indiano, Alasinga Perumal. Ele foi uma figura central na promoção da ida do swami para o ocidente, mas isso nem sempre é contemplado nas narrativas biográficas. Além disso, havia entre eles uma

⁶ De origem hebraica, a palavra possui a acepção de “consagrado”, “separado”.

⁷ Termo utilizado para designar os ascetas, os místicos, os monges errantes, os *yogins*.

intimidade muito singular. Alasinga era o remetente com quem Vivekananda desabafava, falava sobre suas angústias, suas necessidades, incertezas, descobertas, planos, expectativas, frustrações e, também, a quem pedia ajuda. Ele atuou como uma espécie de secretário de Vivekananda, na Índia. Enviou para a América, dinheiro, livros, recortes de matérias jornalísticas indianas e, ainda, realizou diversas ações na Índia por meio de diretrizes dadas por Vivekananda.

As cartas trocadas com Alasinga nos dão indícios de como Vivekananda foi transformando o seu olhar sobre o outro e, conseqüentemente, sobre si mesmo e sua cultura. A caminho da América, ele redigiu cartas que registravam suas impressões sobre os locais e os povos que avistou, tal como, Japão, China, Malásia, Singapura, Canadá e, por fim, Estados Unidos da América. Depois de ter aportado no Ocidente, continuou informando seu amigo sobre a sua recepção e os primeiros contatos que estabeleceu no além-mar. Esse ponto é muito significativo, pois, ao ser recebido em Chicago por um casal oriundo da “alta sociedade”, estava se iniciando a formação de uma rede de sociabilidade que permitiria a sua permanência em terras estrangeiras por mais cerca de três anos. Uma rede formada por pessoas economicamente abastadas, socialmente influentes e pertencentes a determinados círculos intelectuais.

Ainda no primeiro capítulo, contextualizo o evento que teria sido o chamariz de Vivekananda para a América, ou seja, a Exposição Mundial, ocorrida em Chicago, que abrigou o famigerado Parlamento Mundial das Religiões. Este último, serviu como uma espécie de vitrine para o swami recém-chegado e ainda pouco conhecido. Ali ele se fez popular, destacou-se como exímio orador e teve a sua atuação noticiada por alguns dos principais meios de comunicação da época. Em seguida, apresento e analiso os pronunciamentos de Vivekananda neste evento e sua repercussão midiática, destacando sua principal mensagem na ocasião: o hinduísmo é a única religião que ensinou ao mundo, através de sua história, a tolerância religiosa, a aceitação universal e a ideia de que todas as religiões são verdadeiras. A princípio, suas falas e palestras procuravam defender a ideia de uma possível religião universal, capaz de atender aos anseios espirituais de todos, independente de credo, nacionalidade e condição social.

Depois do Parlamento, Vivekananda se tornou um conferencista, sobretudo, ao longo de 1894, ano em que viajou por diversas cidades norte-americanas, avultando a sua popularidade e a sua incipiente rede de sociabilidade. O fato de tornar-se conhecido e ocupar determinados lugares de fala no campo religioso, também lhe trouxe alguns inconvenientes e embates discursivos com o grupo que ele denominava de “missionários cristãos”. Esse assunto, ainda que não diretamente, foi tema de muitas de suas palestras, onde o swami aproveitava para

se defender das acusações que recebia dos missionários e contrapor os propósitos de tolerância e universalismo do hinduísmo à intolerância e violência dos missionários cristãos. Ao fim desse ano, com um razoável desenvolvimento do seu trabalho entre os norte-americanos, Vivekananda voltou o seu olhar para o oeste, vislumbrando não apenas o auxílio material para seus conterrâneos, mas também a expansão e consolidação do seu trabalho no Ocidente.

No segundo capítulo, “Olhar para o oeste”, abordo questões referentes ao ano de 1895. Na primeira missiva deste ano enviada por Vivekananda a Alasinga, evidencia-se o início de uma mudança de perspectiva adotada pelo swami, pois comunicou ao seu amigo que não havia mais esperanças de auxílio financeiro entre os “cristãos” e que, por esse motivo, iria desistir momentaneamente do plano inicial. Disse ao amigo indiano: “I have given up at present my plan for the education of the masses” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1181). No lugar desse plano inicial, ou seja, de conseguir auxílio material para seus conterrâneos em terras estrangeiras, delineou outro: formar um bando de missionários fervorosos para pregar Vedanta no Ocidente. A experiência em terras estrangeiras e o conhecimento “real” do outro, parecem ter feito o swami esmaecer suas expectativas de auxílio às massas. A pesquisadora Elisabeth De Michelis (2004, p. 120) chama de “virada para o oeste” o momento em que Vivekananda passou a se dedicar à consolidação do seu trabalho no Ocidente. Antes, sua prioridade não era a disseminação do Vedanta, mas conseguir subsídios materiais para seu plano humanitário na Índia.

Essa mudança do seu olhar para o oeste, fez o swami elaborar um plano mais conciso de transmissão dos seus ensinamentos, diferentemente do ano anterior em que ele ministrou diversas palestras com temáticas mais aleatórias e menos aprofundadas. Foi nesse contexto que o Yoga foi inserido nas suas argumentações com mais assiduidade, ao que parece, como uma estratégia para oferecer ao público uma sistematização de conhecimentos de caráter mais prático, um pensamento mais estruturado, embasado na concepção de uma religião universal. Trata-se da elaboração de uma síntese dos seus ensinamentos com a intenção de atender e agradar ao público ocidental. Paralelo a esse desejo de consolidação do seu trabalho entre os ocidentais, vemos Vivekananda manifestar com certo pesar o sentimento de falta de reconhecimento do seu trabalho pelos indianos.

Além dessa virada do “olhar para o oeste”, o ano de 1895 representou outra mudança de perspectiva e estratégia na trajetória do swami. As cartas e as palestras indicam uma mudança de postura em relação aos missionários cristãos. Durante o ano de 1894, o swami emitiu publicamente inúmeras críticas às ações missionárias, mas em 1895, tais críticas se atenuaram bastante. Como demonstraremos no primeiro capítulo, em 1894, Vivekananda havia adotado

uma postura concomitantemente defensiva e ofensiva em relação aos missionários, fato que lhe rendeu desagradados e muitos embates discursivos. Tal mudança parece estar em consonância com a sua intenção de construir bases sólidas do seu trabalho na América e evitar conflitos era uma das estratégias para isso.

Outro ponto bastante representativo dessa virada de olhar para o Ocidente, foi o retiro no chalé em *Thousand Islands*, ocasião em que o swami esteve imerso durante alguns dias instruindo diariamente um grupo de amigos/discípulos mais íntimos. Como ele mesmo declarou, sua intenção era transmitir conhecimentos mais aprofundados e, com isso, fabricar alguns *yogins*. Ao todo, a experiência durou sete semanas e foi constituída por quarenta e quatro aulas, publicadas sob o título de *Inspired Talks*. Ali, diante de um público majoritariamente cristão, fez uso recorrente das metáforas bíblicas para transmitir e ilustrar os ensinamentos da tradição hindu. Mais do que nunca, atuou explicitamente como um mediador cultural. Esse retiro foi uma espécie de laboratório para a organização dos seus ensinamentos e foi, também, quando o Yoga entrou em cena, sendo apresentado como uma metodologia prática voltada à realização de Deus no indivíduo, com diferentes caminhos para atender às diferentes naturezas do ser humano. O retiro em *Thousand Islands* representou para o swami um parêntese na vida atribulada que estava levando, com palestras e exposições públicas diárias, podendo, enfim, dedicar-se à leitura, à escrita, à meditação, ao jejum e à abstenção da fama, do dinheiro e do luxo.

Por fim, para efetivar o plano de consolidação do seu trabalho no Ocidente, Vivekananda passou uma temporada em Londres, na Inglaterra, onde pôde ampliar sua rede de sociabilidade e criar relações com intelectuais interessados na cultura hindu e com outros agentes que rapidamente se comprometeram em dar continuidade ao seu trabalho na Europa. Entre eles, destaca-se Sturdy, que se tornou um amigo íntimo e uma espécie de secretário do swami na Inglaterra e, ainda, os orientistas Max Muller e Paul Deussen. Essa experiência durou cerca de dois meses e fez Vivekananda ressignificar sobremaneira a imagem que possuía do povo inglês e dos intelectuais europeus, representando-os, em comparação aos norte-americanos, como mais aptos e mais comprometidos a dar continuidade ao seu trabalho. A cobertura menos alardeada da imprensa inglesa foi outro fator que fez Vivekananda se sentir mais à vontade e menos envolvido em conflitos. Ali, ele foi tratado não apenas como um monge e guia espiritual, mas também como um intelectual e mediador cultural, engajado em atividades mais acadêmicas, como por exemplo, traduzir textos do sânscrito para o inglês.

O terceiro e último capítulo, como o título sugere, “1896: a Grécia conquista Roma”, trata do momento em que Vivekananda dedicou-se à ampliação e à consolidação do seu trabalho

na Inglaterra. Para isso, contou com ajuda de Sturdy e de um monge indiano que solicitou para auxiliá-lo. Na verdade, essa foi uma ideia do próprio Sturdy, enquanto uma estratégia de continuidade do trabalho de Vivekananda, mesmo durante a sua ausência. Vivekananda requereu um swami que fosse versado no sânscrito e na língua inglesa, com a intenção de atuar como mediador cultural, dando aulas e palestras para um público estrangeiro e, também, atuando como tradutor de textos da tradição hindu.

A rede de sociabilidade inglesa em torno de Vivekananda, assim como na América, era igualmente composta por pessoas economicamente abastadas. O grande diferencial não estava propriamente no público, mas nos indivíduos com os quais estabeleceu relações mais íntimas. O elo colonial existente entre a Inglaterra e a Índia havia criado uma via de comunicação maior entre esses dois países, de maneira que Vivekananda pôde conhecer diversos europeus, em especial, londrinos, que já haviam visitado a Índia, em muitos casos, a serviço do Estado. Nesse contexto imperialista, no ambiente universitário europeu já havia um campo de pesquisa voltado às tradições orientais, com renomados orientalistas, empenhados, sobretudo, em traduzir as escrituras védicas para os idiomas europeus. Na Europa, portanto, o swami estabeleceu relações com pessoas oriundas do meio intelectual, com indivíduos que já possuíam certo domínio das temáticas que ele transmitia.

Essas experiências entre os europeus, fizeram Vivekananda ressignificar a ideia que tinha sobre o povo inglês e sobre os orientalistas. Chegou a afirmar que Londres era o centro do mundo e o depositário do coração da Índia. Rapidamente ele transferiu a confiança de continuidade do seu trabalho dos americanos para os ingleses e até chegou a considerar que seria mais fácil conseguir auxílio financeiro entre eles. Fato expressivo dessa maior proximidade e mudança de paradigma, foi ele ter levado consigo para a Índia, em 1897, três amigos/discípulos ingleses, entre eles o taquígrafo que passou a registrar e revisar todas as suas palestras. Em algum momento, essa preferência acabou gerando conflitos de interesses entre os discípulos americanos e ingleses, em especial, no que dizia respeito às publicações dos escritos e das palestras do swami. A atuação de Goodwin, o taquígrafo, foi de suma importância para a ampliação e consolidação do trabalho do swami no Ocidente e, também, na Índia. Pois, a partir disso, suas palestras puderam se transformar em panfletos e livros impressos, ampliando muito o alcance da sua mensagem.

Antes de ir para Londres, Vivekananda atuou especialmente em Boston, tendo uma cobertura significativa da imprensa. O tema mais abordado por ele nessa ocasião foi a ideia de uma religião universal. Em cartas endereçadas a Alasinga, ele havia declarado ter feito uma grande descoberta, a saber, que o Vedanta era a base para a constituição de uma espécie de

religião universal, capaz de atender e se adequar aos mais diferentes credos. Nesse contexto, o Yoga surgiu em suas argumentações como sendo a parte prática daquilo que os periódicos passaram a chamar de “doutrina pessoal do swami”. A partir disso, ele apresentou não só o Vedanta como sendo uma filosofia capaz de se adaptar a todos os credos, mas também o Yoga dividido em quatro caminhos, com o propósito de atender às diferentes naturezas dos indivíduos. Vivekananda foi, assim, construindo uma síntese pessoal de caráter universalista e ecumênico, com elementos que buscavam neutralizar os possíveis choques culturais e doutrinários.

A princípio isso gerou algumas interpretações, segundo ele, equivocadas, fato que lhe estimulou a falar de maneira mais corriqueira e detalhada sobre esse assunto. Em síntese, defendendo-se das acusações, passou a professar a ideia de que é salutar a existência de múltiplas seitas e credos, já que era impossível uma religião universal capaz de satisfazer às diferentes demandas religiosas. Mudou de opinião. E essa mudança parece atender ao propósito de evitar o envolvimento em conflitos e embates religiosos, tal como ocorreu nos anos anteriores, com a intenção de expandir e consolidar o seu trabalho no “centro do mundo”. Complementarmente, passou a defender uma suposta autonomia religiosa, chegando a dizer que cada indivíduo devia forjar a sua própria religião e que, nesse processo, os livros devem ser utilizados, mas com o tempo devem ser abandonados em prol dessa liberdade e autonomia religiosa.

Entre abril e dezembro de 1896, Vivekananda esteve na Europa. Ao longo desse ano, ele expressou diversas vezes que a Europa vivia um momento de valorização e aceitação do pensamento religioso hindu e que, nesse sentido, era o momento de a Índia colonizar a Inglaterra, não no âmbito político, mas no campo religioso. Para ilustrar essa afirmação, chegou a dizer que a conquista de Roma pela Grécia estava sendo reencenada. Segundo ele, Roma (dominador) foi dominada culturalmente pela Grécia (dominado). Ao que parece, ele acreditava veementemente que seu trabalho estava contribuindo para essa reencenação.

Em Londres, dessa vez com uma estadia maior, sua presença foi registrada pelos periódicos da época como sendo fruto de uma ação missionária hindu. E, por coincidência ou estratégia, ele mesmo passou a se portar como tal e a despertar essa postura em seus discípulos indianos. Nesse ponto, analiso essas matérias jornalísticas entrecruzadas com as cartas escritas pelo swami, procurando compreender como se deu essa mudança de paradigma, ou seja, antes ele criticava as ações missionárias e, depois, passou a se portar como um missionário. Para ele, o Ocidente tinha um grande potencial para receber pregadores de Vedanta e Yoga. Ao fim desse ano, seu plano de auxílio aos seus conterrâneos já não mais figurava como

prioridade; intentava fundar centros que formassem esses pregadores, para depois espalhá-los, sobretudo, no Ocidente. Além de defender que a Índia possuía uma tradição missionária desde a época de Buda, sempre salientava que a peculiaridade dessa tradição era a tolerância e a não violência nas ações missionárias, diferente do histórico missionário cristão.

Findando o último capítulo, analiso a formação de uma rede de sociabilidade em torno de Vivekananda, ao longo de 1896, composta por intelectuais, sobretudo, orientalistas. No início desse ano o swami palestrou para os universitários de *Harvard*, a convite de John Henry Wright, professor de grego daquela instituição. Com este, manteve relações íntimas, como atestam as cartas trocadas, desde quando o conheceu, em 1893. Tornou-se amigo e admirador de Max Muller, bem como do professor Paul Deussen. Nesse momento, há mais uma mudança de paradigma. Em carta endereçada anos antes a Alasinga, Vivekananda havia dito que os orientalistas nada sabiam sobre a cultura hindu, sua tradição religiosa e literária. No entanto, em 1896, considerava Max Muller um verdadeiro vedantista, uma autoridade acadêmica no assunto e, ainda portador de um acentuado desenvolvimento espiritual. Além disso, Vivekananda se tornou um colaborador e divulgador do trabalho desse professor, em especial, pelo fato dele desenvolver pesquisas sobre o mestre do swami, sri Rammakrishna. Esse fato o fez solicitar documentos vindos da Índia e, por outro lado, após o professor ter publicado um artigo sobre a vida do seu mestre, o swami passou a recomendá-lo à inúmeras pessoas, tanto no Ocidente quanto no Oriente. A convite desse professor, neste mesmo ano palestrou na *University of Oxford*. Na Índia, o swami publicou artigos que exaltavam o trabalho dos orientalistas europeus, com destaque para os dois supracitados. Ao final de 1896, Vivekananda considerava admirável o fato de um “sábio ocidental” estudar e apreciar o pensamento indiano, antes mesmo dos próprios indianos perceberem seu valor inestimável.

Interessante notar que ao longo desses quase quatro anos de permanência em terras estrangeiras, Vivekananda não teve nenhum apoio formal vindo da Índia, a não ser dos amigos e discípulos mais próximos, fato que o deixava consternado e desamparado. O swami acreditava que estava fazendo muito mais pela Índia e pelo povo indiano ao disseminar o Vedanta e os ideais de uma religião universal entre os estrangeiros, do que estando entre os seus conterrâneos. Diversas vezes manifestou o sentimento de desamparo que o acometia, queixando-se desse não reconhecimento da sua “missão espiritual” por parte dos indianos e do poder público. Durante a sua estadia no Ocidente, Vivekananda emitiu avaliações depreciativas da Índia e, sobretudo, dos indianos, classificando-os como inertes, covardes, acuados; contudo, ao retornar, em janeiro de 1897, o swami foi recebido com inúmeras aclamações públicas, festividades, ruas ornamentadas, multidões curiosas e discursos de boas-vindas que o alçavam aos *status* de santo.

Pela primeira vez o swami recebeu essa forma de tratamento e isso o fez revisar seus posicionamentos a respeito da sua terra natal e dos seus conterrâneos. Embora cada discurso de receptividade tenha assumido suas peculiaridades, todos eles possuíam algo em comum, ou seja, referenciavam a sua participação no Parlamento Mundial das Religiões como sendo um feito épico e, também, a sua estadia e o seu trabalho no Ocidente como sendo uma missão espiritual de sucesso. Tais feitos foram tomados como razões suficientes para a aclamação do swami enquanto um homem santo.

De terra assolada pelas invasões e imposições coloniais, a Índia passou a ser, em seus discursos de réplica às boas-vindas, uma nação forte e com um potencial inigualável. Esse potencial não dizia respeito a sua capacidade de desenvolvimento material, mas referenciava, sobretudo, a sua autoridade mundial em termos religiosos. Para Vivekananda, a Índia era portadora de uma tradição religiosa incomparável e, assim, cabia a ela ensinar às demais nações sobre os assuntos religiosos e espirituais. Dizia que a espinha dorsal do seu país era a religião e acreditava que caberia à Índia a missão espiritual de levar o Vedanta, o Yoga e a sua tradição religiosa para outras nações. Nesse ponto, colocava-se como um mediador cultural, sendo o pioneiro dessa ação missionária - propósito maior da nação indiana. Tamanha era a sua crença nesse propósito que, ao retornar à Índia, fundou centros de formação desses “pregadores”, ao invés de fundar instituições de cunho assistencialistas. Mais tarde, através dos seus discípulos e continuadores da sua obra, esses centros passaram a desempenhar atividades de assistencialismo social.

Assim, por meio da atuação de swami Vivekananda em países estrangeiros, vemos se descortinar o processo de construção de um santo, através de ações do poder público e de iniciativas privadas, bem como dos esforços discipulares, tais como: revisão e publicação das suas palestras em formato de livros, elaboração de narrativas hagiográficas, construção de monumentos, celebrações, fundação de instituições e diversas outras ações que colaboram para a manutenção dessa representação. Aliás, manutenção em voga ainda hoje, sobretudo, através dos vários *Centros Ramakrishna de Vedanta* espalhados pelo mundo afora, que propagam em suas narrativas e altares a imagem beatífica do jovem monge abnegado que dedicou a sua vida ao missionarismo hindu no Ocidente.

CAPÍTULO I – AO OCIDENTE, O ORIENTE

1.1 Navegando no desconhecido: da Índia para os Estados Unidos

A maioria das biografias de Vivekananda são eivadas por uma perspectiva devocional, já que foram produzidas por seu discipulado. Diante disso, De Michelis (2004) chamou a atenção para a necessidade da execução de trabalhos que considerem o vasto conjunto de fontes disponíveis sobre ele. Esse conjunto documental é abissal e ainda acrescido por uma significativa produção bibliográfica⁸. Interessante notarmos que as biografias, embora variadas em forma (mas não tanto em intenção), fazem uso das fontes que favorecem a promoção de uma imagem santificada e heroica do swami. Certamente isso não carece de intencionalidade, já que muitas das fontes que comprometeriam essa representação estão disponíveis em suas obras completas, publicada por seus próprios discípulos⁹, mas geralmente não são contempladas nessas narrativas.

Dito isto, não pretendo aqui retratar sua biografia e nem trazer à tona a existência de fontes inéditas, mas perpassar por questões que geralmente são ocultadas – por comprometerem a representação santificada e heroicizada que se quer preservar -, a partir, sobretudo, das fontes disponibilizadas nos nove volumes de *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Por exemplo, as cartas redigidas por ele e endereçadas ao discípulo indiano Alasinga Perumal, permitem vislumbres de sua intimidade e revelam ações que nem sempre são lembradas nas biografias por transparecerem suas dúvidas, suas fraquezas, suas iras, suas desesperanças. Nesse mesmo sentido, as matérias jornalísticas nos proporcionam um entendimento da opinião pública sobre sua atuação em terras estrangeiras, revelando pontos de conflitos e embates em que esteve envolvido, enfatizando não apenas o bom acolhimento de sua mensagem, mas também as críticas em torno das ideias defendidas pelo swami.

Num período de quase quatro anos (1893-1896), que corresponde a sua primeira visita ao Ocidente, Vivekananda escreveu quarenta e três cartas para seu discípulo indiano Alasinga

⁸ Essa vasta produção envolve textos de caráter acadêmico e discipular, com expressiva maioria para esses últimos. Apenas a título de demonstração, o link a seguir apresenta uma relação de 166 obras escritas sobre Vivekananda. Nessa relação ainda estão ausentes muitos livros, em especial, os acadêmicos. E, ainda, não incluem as centenas de publicações no idioma bengali, que circulam pela Índia. Sobre esses últimos, podemos referenciar, por exemplo, os escritos de Sankari Prasad Basu: *Vivekananda o Samakalin Bharatbarsha* (7 volumes); *Sahashya Vivekananda e Bandhu Vivekananda*. Para maiores detalhes, consultar: https://en.wikipedia.org/wiki/Bibliography_of_Swami_Vivekananda. Acessado em 25 de abril, 2020.

⁹ De Michelis (2004), que está entre os estudos acadêmicos que descontroem essa visão hagiográfica, valeu-se, em especial, de três bibliografias que também vão nesse sentido: WILLIAMS, G. M. *Quest for Meaning of Swami Vivekananda*. Chico: New Horizons Press, 1974; JACKSON, C. T. *Vedanta for the West: The Ramakrishna Movement in the United States*. Bloomington: Indiana University Press, 1994; SIL, B. P. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1997.

Perumal¹⁰. Essas cartas foram redigidas em diversas cidades norte-americanas e países europeus, como França, Inglaterra e Suíça. Elas são produtos históricos que registraram percepções do cotidiano e vestígios da visão de mundo de seus autores; como tais, são também indícios das redes de sociabilidade de seus interlocutores. Por meio da atuação de Vivekananda ocorreu um fluxo de pessoas ocidentais que foram para a Índia e de indianos que foram para a América e para a Inglaterra com a intenção de contribuir com a continuidade do seu trabalho. O discípulo Alasinga, embora nunca tenha ido para o Ocidente, ficou muito bem-informado sobre os passos dados pelo swami em terras estrangeiras através das cartas trocadas entre eles (VIVEKANANDA, 2006, p. 3442).

Ainda que o swami tenha trocado cartas com diversas outras pessoas, constituindo um total de mais de quinhentas entre 1893 e 1900, as correspondências remetidas a Alasinga constituem uma qualificação ímpar, pois nelas Vivekananda expunha sua intimidade de maneira que não ocorria com seus demais interlocutores. Em muitos momentos essas cartas nos permitem vislumbrar outra faceta dos fatos que estavam sendo noticiados pela mídia. Nesse sentido, as cartas constituem-se como material privilegiado, apresentando-se não necessariamente como comprovação, mas como indícios das práticas culturais dos sujeitos envolvidos no diálogo epistolar e das práticas cotidianas do tempo e espaço em que foram redigidas (CAMARGO, 2011).

A troca de intimidades e a constituição de laços de amizade entre os dois correspondentes em questão, iniciou-se antes mesmo de Vivekananda embarcar para os Estados Unidos da América. Cerca de sete meses antes da realização do Parlamento em Chicago, o swami enviou uma carta para Alasinga, quando estava em Hyderabad, na Índia. Nela, contou a Alasinga sobre sua estadia em Rajputana e Madras. Essas viagens tinham como intenção convencer algum príncipe ou outra pessoa economicamente abastada que pudesse financiar sua viagem para a América. Sobre isso, escreveu:

So all my plans have been dashed to the ground. That is why I wanted to hurry off from Madras early. In that case I would have months left in my hands to seek out for somebody amongst our northern princes to send me over to America. But alas, it is

¹⁰ Mandam Chakravarti Alasinga Perumal nasceu em 1865 em uma família *vaishnava*, em uma pequena cidade no antigo estado de Mysore, atual Karnataka. Em 1870 mudou-se para Madras, atual Chennai, em função de compromissos profissionais de seu pai. Lá cursou a escola secundária e depois no *Presidence College*, um curso pré-universitário. Foi admitido no *Madras Christian College* onde, como bolsista, tornou-se bacharel em Ciências, tendo sido professor e diretor escolar ao longo de toda sua vida profissional. Além disso, juntamente de outros dois discípulos, foi responsável por criar e manter, sob a orientação de Vivekananda, a revista *Brahmavadin* (1895-1914), que circulou pela Índia e, mais timidamente, pela Inglaterra. O próprio Vivekananda colaborou com apoio financeiro e, também, com artigos. Alasinga foi casado com Rangamma por mais de duas décadas; ele faleceu em 11 de maio de 1909, com quarenta e quatro anos.

now too late. First, I cannot wander about in this heat — I would die. Secondly, my fast friends in Rajputana would keep me bound down to their sides if they get hold of me and would not let me go over to Europe. So my plan was to get hold of some new person without my friends' knowledge. But this delay at Madras has dashed all my hopes to the ground, and with a deep sigh I give it up, and the Lord's will be done! (VIVEKANANDA, 2006, p. 2098)

Nessa primeira carta, postada em 11 de fevereiro de 1893, Vivekananda comunicou sua desistência em relação aos planos de conseguir um financiador da sua viagem ao Ocidente e finalizou sua comunicação com uma passagem da oração do “pai nosso”, "Thy will be done on earth as it is in heaven, for Thine is the glory and the kingdom for ever and ever"¹¹. Nota-se que nessa correspondência, o swami ainda não fazia alusão ao Parlamento Mundial das Religiões, citando o continente europeu como destino de sua almejada viagem. Esses movimentos relatados nas missivas nos fornecem contrapontos às narrativas discipulares que perpetuam uma ideia de projeto preestabelecido na vida do herói, entendendo sua ida ao Ocidente como sendo sua grande missão espiritual, ao qual já estaria predestinado. Dessa vez, assinou com o nome Sachchidananda. Antes de partir para a América, o swami costumava mudar seu nome espiritual com muita frequência¹². Nos anos anteriores, ele assinou como Narendra ou Naren, seu nome de registro; depois, como Vividishananda ou Sachchidananda. O nome Swami Vivekananda¹³ foi adotado após a sua chegada ao Ocidente, depois disso não houve mais troca, assinou sempre com esse título. A próxima carta remetida ao amigo e discípulo, já foi redigida em terras estrangeiras. Ficamos sabendo dos trâmites de viabilização da viagem por outras fontes, como por exemplo, as bibliografias referidas abaixo.

Em 2012, Swami Sunirmalananda publicou através da instituição *Ramakrishna Math*, em Chennai, uma obra biográfica de Alasinga intitulada *Alasinga Perumal: an illustrious disciple of Swami Vivekananda*. Nela, além dos dados biográficos, também encontramos um conjunto de fotos e a reprodução dessas quarenta e três cartas escritas por Vivekananda. Além disso, há na obra uma carta escrita pelo ativista da independência indiana Lokmanya

¹¹ Essa citação bíblica feita por um hindu do século XIX, demonstra o quanto o esoterismo neo-vedântico, fruto dos movimentos de reforma religiosa na Índia, confluía para a secularização das práticas religiosas e, ao mesmo tempo, para a aproximação com outras religiões. Uma das biografias discipulares (NIKHILANANDA, 1953) diz que Vivekananda teve contato com as escrituras cristãs através de seu pai, ainda na infância. Na bibliografia crítica, ficamos sabendo que através do *Brahmo Samaj*, entrou em contato com o cristianismo esotérico. Contudo, vários indícios nos levam a crer que sua percepção do cristianismo e da figura de Jesus Cristo advinham da leitura que fez da obra *The Imitation of Christ*, de Thomas Kempis, de onde extraiu o exemplo de vida crística ascética. Para Vivekananda, Jesus Cristo foi um *yogin*, tal como Buda e seu mestre Ramakrishna.

¹² É comum na Índia a concessão de um título espiritual após algum processo de iniciação. Contudo, o swami não passou por uma iniciação monástica tradicional, fato que lhe permitiu trocar de “nome espiritual” ao seu bel-prazer até se tornar popular no Ocidente, quando adotou definitivamente o nome pelo qual ficou conhecido.

¹³ *Viveka* significa discernimento e *ananda*, bem-aventurança. Portanto, Vivekananda possui o significado de “aquele que atingiu a bem-aventurança através do discernimento”.

Balgangadhar Tilak e uma homenagem escrita por Subrahmanya Bharati, referenciado poeta indiano.

Dois anos depois, foi publicada outra biografia, bem mais sucinta, escrita por Swami Tathagatananda com o título *Alasinga Perumal: a rare disciple of Swami Vivekananda*. As duas biografias foram escritas por discípulos de Vivekananda e trazem uma perspectiva bastante comprometida em representar Alasinga como sendo o discípulo mais íntimo e fiel, no que parecem ter razão.

Também em 2012, o jornal indiano *Madras Musings* publicou um artigo sobre Alasinga e sua relação com Vivekananda, *The man who made it possible: Vivekananda's Chicago visit*, assinado por Karthik A. Bhatt. Um ponto em comum entre as duas narrativas biográficas e o artigo supracitado é a afirmação de que Alasinga foi o grande responsável pela ida de Swami Vivekananda para a América do Norte e pela sua participação no Parlamento Mundial das Religiões, em 1893, em Chicago. Esse episódio nem sempre é contemplado em seus relatos biográficos oficiais, como nas biografias escritas por Romain Rolland (1930) e Nikhilananda (1953), onde o nome de Alasinga não é referenciado.

Sobre o encontro entre Vivekananda e Alasinga, o referido artigo traz as seguintes informações. Por volta de 1890, Alasinga tomou conhecimento do Parlamento Mundial das Religiões através de um panfleto missionário cristão e desde então, juntamente de outros amigos, passou a intentar a participação no evento como forma de propagar internacionalmente os ideais do hinduísmo e do Vedanta¹⁴. O grupo passou a procurar uma pessoa que representasse esse papel de mediador cultural entre a Índia e a América do Norte. Em dezembro de 1892, Alasinga conheceu Vivekananda em Madras, ouviu sua palestra na *Triplicane Literary Society* - da qual era membro - e o comunicou sobre suas intenções. Essa narrativa biográfica conta que Alasinga e seus amigos não tiveram dúvidas de que Vivekananda era a pessoa certa e capacitada para tal empreitada. Fizeram o convite oficial ao swami e como ele respondeu positivamente, Alasinga organizou um comitê com a intenção de arrecadar fundos para viabilizar sua viagem

¹⁴ “Fim do Veda”, é a tradição filosófica predominante no hinduísmo, um darshana (ponto de vista), que comporta um conjunto de textos de comentários aos Vedas, que ensinam que a realidade é não-dual, advaita (FEUERSTEIN, 2006, p. 547). Pode ser compreendido como o estudo realizado a partir do final dos Vedas. Etimologicamente, o termo possui dois significados: “aquilo que se encontra no final dos Vedas” e “O conhecimento final” (MASETTI, 2013, p. 185). De Michelis (2004, p. 91) chamou de Neovendanta a abordagem propagada pelo swami no ocidente. No capítulo dois da sua obra, a pesquisadora demonstrou a modernização dessa tradição ocorrida ao longo do século XIX e como Vivekananda se apropriou dessa abordagem que, segundo ela, preservava uma ideologia de autoaperfeiçoamento voluntário e ativismo ético defendido pelo movimento Brahma, e, por outro lado, açabarcando discursos mais seculares que preconizavam definições de religião como científicas e progressivas, que convergiam para um utilitarismo, individualização e psicologização da experiência espiritual. Daí sua fama ocidental e seu status mítico na Índia, entendido até hoje como uma espécie de prenúncio do homem moderno e como sendo a forma dinâmica do hinduísmo missionário para o ocidente.

e sua estadia na América do Norte. Uma bibliografia (DE MICHELIS, 2004) mais crítica, porém, indica que a ideia de propagar o Vedanta nos Estados Unidos, como um projeto, passou a existir mais tardiamente do que esses textos discipulares afirmam. Assim, ao ir para o Ocidente, a intenção primordial seria a busca por auxílio material afim de colocar em funcionamento seus planos de auxílio aos “pobres da Índia”. Só depois de conquistar uma estabilidade financeira e criar o princípio de uma rede de sociabilidade que iria se expandir bastante nos próximos anos, foi que Vivekananda passou a vislumbrar a ideia ensinar Vedanta e Yoga aos ocidentais.

Retomando a versão de Bhatt (2012), Alasinga e outros jovens, cujos nomes não são referenciados nessas narrativas, teriam peregrinado de porta em porta com o objetivo de conseguirem doações para a viagem. O rei de Ramnad prometeu ajudar com certa quantia e os peregrinos conseguiram a outra parte através de doações. Contudo, o monarca não cumpriu sua promessa, fato que inviabilizou a execução do projeto e ainda tornou Vivekananda hesitante quanto a sua escolha. Com isso, o dinheiro das doações foi devolvido e o projeto não se concretizou.

Ainda de acordo com essa narrativa, após esse episódio, Vivekananda viajou para Hyderabad, um estado principesco no centro-sul do subcontinente indiano, que existiu de 1784 a 1948. Lá, o *Nizam* (título dado aos monarcas) Fath Jang Mahbub Ali Khan Asif Jah VI encorajou Vivekananda e prometeu doar uma quantia significativa para os custos da viagem¹⁵. Alasinga retomou o plano das doações e obteve o complemento financeiro. Se assim foi, muito provavelmente essas coisas se passaram após o envio daquela primeira carta onde Vivekananda informava a Alasinga sobre sua desistência em conseguir um financiamento para viabilizar a viagem ao Ocidente.

Nessa altura, a narrativa biográfica situa outro acontecimento motivacional, Vivekananda teria sonhado com seu mestre, sri Ramakrishna, já falecido àquela época, admoestando que ele fosse para a América. Depois disso, o swami teria procurado Sara Devi, a consorte espiritual de seu mestre e pedido sua benção para a viagem. Feito isso, embarcou em 31 de maio de 1893, partiu de Bombaim, passou pelo Japão, pela China, pelo Canadá e em julho chegou a Chicago.

¹⁵ Em sua biografia, Rolland (1930, p. 17) diz que a maior parte do financiamento da viagem foi feita pelo marajá de Kheti, que o escoltou até Bombaim, local que embarcou rumo ao Ocidente e onde revestiu-se "com o manto de seda vermelho, o turbante amarelo e com o nome Vivekananda, que ia impor-se ao mundo". De acordo com essa versão, portanto, não só o maior montante financeiro adveio de um marajá, como também o título (ou nome espiritual) que assumiu no Ocidente foi incorporado por ele naquele ato.

A segunda carta enviada a Alasinga, foi redigida em 10 de julho, em Yokoama, no Japão. Trata-se da carta mais extensa trocada entre eles. Principia o texto pedindo desculpas ao seu correspondente por não o manter constantemente informado dos seus movimentos e justifica tal ausência dizendo que não estava acostumado a possuir coisas e ter que cuidar delas, que isso estava consumindo muito a sua energia e complementa, "It is really an awful botheration". Era só o começo de uma vida muito distinta daquela que havia vivido até então; de uma rotina monástica e depois peregrina, o swami se viu rapidamente inserido numa vida de posses materiais, trabalho, administração financeira, exposição pública e embates discursivos.

Em seguida, passou a descrever sua viagem, informando que o navio havia saído de Bombaim (Índia) para Colombo (Sri Lanka), onde permaneceu o dia todo atracado no porto; aproveitou a oportunidade para conhecer a cidade e destacou: "We drove through the streets, and the only thing I remember was a temple in which was a very gigantic Murti (image) of the Lord Buddha in a reclining posture, entering Nirvâna" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1137). Não à toa, a única lembrança desse momento foi a figura do Buda. Embora nunca tenha professado a doutrina budista, veremos que esse personagem era para ele um protótipo do buscador espiritual e que tal assunto foi pauta de diversas explicações. De Michelis (2004) aponta para uma influência ainda pouco explorada nos estudos críticos sobre Vivekananda, a saber, o movimento romântico e o transcendentalismo americano. Ela lembra que diversas vezes ele se referiu ao livro-poema *The Light of Asia* (1879), de Edwin Arnold, quando discursava entre os ocidentais. Segundo ela, esse poema popularizou no Ocidente uma imagem romântica do Buda como protótipo do sábio oriental e, por outro lado, também exerceu influência na maneira como o swami concebia esse personagem¹⁶.

A estação seguinte era Penang, que é apenas uma faixa de terra ao longo do mar no corpo da península da Malásia. Vivekananda afirmou que os malaios eram todos maometanos

¹⁶ Em março de 1894, o jornal *Detroit Tribune* noticiou uma palestra dada pelo swami, cujo título era "Buddhism, the religion of the light of Asia". Embora não faça menção direta ao livro de Arnold, além do sugestivo título, sua explicação deixou entrever essa influência de uma imagem romantizada e prototípica do Buda. Tal imagem pode ser aferido de suas inúmeras falas onde colocou o budismo como sendo a realização do hinduísmo. É possível que alguma porcentagem do traço de ceticismo inerente à personalidade do swami apontado por essa autora, advenha dessa forte influência literária. Assim como o Buda de Arnold, Vivekananda expressava dúvidas e dilemas referentes à religiosidade hindu, colocando-se, em certa medida, como um reformador e propagador dos valores espirituais do Oriente, preconizando uma ação missionária sem, no entanto, priorizar a conversão. Paralela a essa influência na constituição da sua identidade, De Michelis (2004, p. 97) ainda aponta para a admiração que o swami tinha pela figura de Napoleão, chegando até mesmo a fazer induções de suas imagens fotográficas, afirmando que ora ele se portava como o protótipo do Buda, ora com o de Napoleão. A autora aponta para sua participação no movimento *Brahmo Samaj*, de onde teria absorvido os ensinamentos do neovedanta e ainda sua tímida participação na Loja de maçons de Calcutá. Tais itinerários teriam contribuído para a formação de sua personalidade de buscador esotérico, extraindo dessa última experiência os ideais de filantropia, igualdade social e unidade religiosa.

e outrora foram piratas temidos pelos mercadores. Deslocando-se de Penang para Cingapura, pôde vislumbrar as montanhas de Sumatra. Descreveu o que lhe chamou atenção em Cingapura:

It has a fine botanical garden with the most splendid collection of palms. The beautiful fan-like palm, called the traveller's palm, grows here in abundance, and the bread-fruit tree everywhere. The celebrated mangosteen is as plentiful here as mangoes in Madras, but mango is nonpareil. The people here are not half so dark as the people of Madras, although so near the line. Singapore possesses a fine museum too (VIVEKANANDA, 2006, p. 1137).

Para ele, era o início de um exercício que praticaria muito nos próximos anos de sua vida, ou seja, atentar-se à cultura do *outro* a partir da perspectiva cultural do *eu*. Nessa carta em especial, o swami preocupou-se em narrar minuciosamente os lugares e os povos que esteve em contato, fazendo observações da cultura alheia e recomendando aos seus remetentes que vivenciassem a experiência transformadora de sair de sua terra natal e contactarem outras paisagens e outros códigos culturais. Essa carta foi endereçada não só a Alasinga, mas também a “Balaji, G. G. Banking Corporation and all my Madras friends”¹⁷. Talvez por isso seja a mais extensa e mais minuciosa das cartas, tendo o intuito de informar ao máximo seus interlocutores dentro dos limites impostos por uma comunicação via correspondência. Com o passar dos meses, as cartas vão se tornando cada vez mais reduzidas e menos descritivas. O ato de escrever cartas é uma prática ritualizada, onde os correspondentes são confrontados a classificar, descrever, avaliar e reavaliar suas relações com o outro. Assim, as cartas de Vivekananda mais extensas são aquelas redigidas no momento em que ele dispunha de ócio e estava se deparando com novas realidades, novas paisagens e novos códigos culturais. Na medida em que os afazeres quotidianos foram preenchendo o espaço do ócio e as novas paisagens se tornaram mais habituais, as descrições nas correspondências escassearam, bem como sua periodicidade. A solidão é outro aspecto que colaborava para a maior extensão das primeiras cartas. Numa situação de chegada a um lugar desconhecido, sem fazer parte daquela cultura e desprovido de um círculo de sociabilidade, a comunicação via carta cumpria essa função de partilhar, de se

¹⁷ Não encontrei nenhuma outra referência explícita que explicasse a inclusão do Banking Corporation entre os seus destinatários. Supostamente, alguma parte do dinheiro arrecadado tenha vindo dessa corporação. As narrativas biográficas convergem na afirmação de que o dinheiro arrecadado veio de doações. Adiswarananda (2007, p. 23) chega a dizer que “Ele não teve apoio financeiro, de governo ou de qualquer organização” e que “recebeu encorajamento de vários admiradores; um príncipe que era seu discípulo forneceu a ele a passagem, roupas e algum dinheiro”. Há uma citação de Rolland (1930, p. 16) que diz o seguinte: “Nababos, banqueiros, lhe ofereciam recursos para a viagem a ultramar. Recusou-os. Pediu a seus discípulos, ocupados em realizar subscrições, que se dirigissem de preferência à classe média”. Anos mais tarde, em uma palestra nos Estados Unidos, Vivekananda disse que estava ali por subscrições. Assim, é provável que parte do financiamento da viagem tenha vindo de subscrições do Banking Corporation, mas tal dado é ocultado das biografias discipulares pelo fato da outra versão (de monges pedintes indo de porta em porta) ser mais conveniente às narrativas hagiografadas.

mostrar ao outro, de se sentir conectado à alguém. À época, a troca de cartas era, de fato, uma rede social.

De Singapura aportou em Hong Kong, onde esteve por três dias e pode fazer detalhadas descrições dos costumes chineses. Disse que “All labour, all trade seems to be in their hands. And Hong Kong is real China”. Ao lançar âncora ao mar, narra ter sido cercado por centenas de barcos chineses que levavam a tripulação à terra. Observou que esses barcos com dois lemes eram bastantes peculiares e que:

The boatman lives in the boat with his family. Almost always, the wife is at the helms, managing one with her hands and the other with one of her feet. And in ninety per cent of cases, you find a baby tied to her back, with the hands and feet of the little Chin left free. It is a quaint sight to see the little John Chinaman dangling very quietly from his mother's back, whilst she is now setting with might and main, now pushing heavy loads, or jumping with wonderful agility from boat to boat (VIVEKANANDA, 2006, p. 1137).

Apreendido pelo swami como um povo que trabalha muito, os chineses foram destacados por esse aspecto do labor quotidiano, moldado desde cedo pela necessidade: “The Chinese child is quite a philosopher and calmly goes to work at an age when your Indian boy can hardly crawl on all fours. He has learnt the philosophy of necessity too well” (Idem). Caracterizando o outro a partir de si mesmo, além de salientar as distinções, também apontou para uma característica em comum, sobre isso, escreveu: “Their extreme poverty is one of the causes why the Chinese and the Indians have remained in a state of mummified civilisation. To an ordinary Hindu or Chinese, everyday necessity is too hideous to allow him to think of anything else” (Idem). Descreveu Hong Kong como muito bonita e fez referência aos bondes a vapor que transportavam as pessoas ao alto da colina. Nessa pausa, foi de navio de Hong Kong para Cantão, onde se maravilhou com o número de barcos e como eles eram usados como moradia. Depois, sem nomeá-lo, descreveu um lugar que o impressionou negativamente:

Around us on both sides of the river for miles and miles is the big city — a wilderness of human beings, pushing, struggling, surging, roaring. But with all its population, all its activity, it is the dirtiest town I saw, not in the sense in which a town is called dirty in India, for as to that not a speck of filth is allowed by the Chinese to go waste; but because of the Chinaman, who has, it seems, taken a vow never to bathe! (Idem)

Abismado com a falta de higiene pessoal do chinês, disse ainda que todos eles moravam em uma espécie de sobreloja, em ruas estreitas e que “At every ten paces you find meat-stalls, and there are shops which sell cat's and dog's meat”. Evidenciou que apenas as classes mais pobres comiam carne de gatos e cachorros. Esse tom de negatividade imprimido a essa

experiência pode ser melhor compreendido quando levamos em consideração que uma parcela significativa da população indiana, hoje e outrora, opta, por questões moral e religiosa, por uma dieta vegetariana.

Ainda em Cantão, Vivekananda visitou um templo budista, depois voltou a Hong Kong e, enfim, continuou sua viagem, agora rumo ao Japão, segundo ele, a terra do pitoresco. Em Nagasaki, a primeira observação que relatou também disse respeito à higiene pessoal e ao ambiente citadino. Disse ele:

“What a contrast! The Japanese are one of the cleanliest peoples on earth. Everything is neat and tidy. Their streets are nearly all broad, straight, and regularly paved. Their little houses are cage-like, and their pine-covered evergreen little hills form the background of almost every town and village”. (VIVEKANANDA, 2006, p. 1138)

Contrastando com a realidade social chinesa, os japoneses foram percebidos como higiênicos e organizados, habitando ruas amplas e pavimentadas, onde quase todas as casas portavam um “garden at the back, very nicely laid out according to Japanese fashion with small shrubs, grass-plots, small artificial waters, and small stone bridges”. Sobre os habitantes desse curioso cenário, disse: “The short-statured, fair-skinned, quaintly-dressed Japs, their movements, attitudes, gestures, everything is picturesque. Japan is the land of the picturesque!” (idem).

De Nagasaki foi para Kobe e depois para Yokohama, pois queria conhecer o interior do país. Conheceu três cidades, Osaka, que disse ser uma grande cidade industrial, Kyoto, a antiga capital e Tóquio, atual capital que ele estimava ter quase o dobro da população de Calcutá. Referiu-se à necessidade de todo estrangeiro ter um passaporte para viajar pelo Japão e afirmou que os japoneses pareciam ter despertado para a necessidade dos tempos atuais, fazendo observações elogiosas à engenharia e ao desenvolvimento industrial do país. Ainda nessa segunda carta, Vivekananda informou aos seus correspondentes que viu no Japão muitos templos com inscrições de mantras sânscritos escritos em caractere bengali antigo, mas que só alguns sacerdotes conhecem o sânscrito. Finalizando, sugeriu que os jovens indianos visitassem o Japão e a China todos os anos e incitou seus amigos a terem coragem de empreender essa iniciativa. Em tom jocoso, aconselhou:” Come, be men! Kick out the priests who are always against progress, because they would never mend, their hearts would never become big. They are the offspring of centuries of superstition and tyranny” (Idem). Embora tenha tecido diversas críticas às ações colonizadores em seu país e às mazelas sociais advindas delas, dessa vez declarou que: “The English Government has been the instrument, brought over here by the

Lord, to break your crystallised civilisation, and Madras supplied the first men who helped in giving the English a footing” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1138). Fato é que, embora trouxesse consequências sociais maléficas ao povo indiano, Vivekananda vangloriava a abertura e a conexão com outros povos viabilizados pela presença inglesa em seu país. Declarava que isso não só era inspirador, como também contribuía para àquilo que passou a considerar sua missão, ou seja, buscar ajuda estrangeira para a melhoria da condição material dos indianos. Sua próxima carta, de 20 de agosto, já foi redigida de Metcalf, uma vila localizada no estado norte-americano de Illinois, no condado de Edgar, já próximo a Chicago. Nela, relatou que do Japão alcançou Vancouver, por meio de um caminho no norte do Oceano Pacífico, onde a temperatura estava muito baixa e ele passou frio por falta de uma roupa adequada. Do altivo calor de Hyderabad ao gélido clima canadense, parece que o swami utilizava a mesma roupagem monástica que, com o tempo, iria trocar por outras mais ocidentalizadas. Do Canadá foi direto para Chicago, onde permaneceu durante doze dias e disse ter ido à Feira Mundial em quase todos eles.

Em Chicago, foi recebido gentilmente por um casal pertencente a “mais alta sociedade” da cidade que lhe foi apresentado por Varada Rao. Dalí, partiu para Boston, onde sentiu pela primeira vez o alto custo financeiro da vida na América do Norte e relatou a Alasinga que todo aquele dinheiro que ele havia lhe dado já estava quase acabando, pois as despesas eram enormes. E complementou, “The Americans are so rich that they spend money like water, and by forced legislation keep up the price of everything so high that no other nation on earth can approach it” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1140). Em seguida, disse que estava hospedado gratuitamente em uma vila próxima de Boston na casa de uma senhora idosa que tinha conhecido no trem, o que lhe possibilitava certa economia diante dos altos custos de vida. Em troca, tinha apenas que ser solícito com as visitas que a senhora trazia para ver o exótico exemplar hindu. Afora as adversidades econômicas que enfrentou no início, relatou também que tinha que lidar com os comentários referentes a sua roupa quando transitava pelas ruas. Como veremos, boa parte das matérias jornalísticas que noticiaram a presença e o trabalho do swami nos Estados Unidos da América, destacaram e fizeram uma descrição de suas vestimentas. Ao informar Alasinga que no dia seguinte faria uma palestra no *Ladies Club*, relatou que antes era necessário adquirir uma roupa mais adequada à ocasião; sobre isso, escreveu:

If I am to live longer here, my quaint dress will not do. People gather by hundreds in the streets to see me. So what I want is to dress myself in a long black coat, and keep a red robe and turban to wear when I lecture. This is what the ladies advise me to do,

and they are the rulers here, and I must have their sympathy. Before you get this letter my money would come down to somewhat about £70 of £60. So try your best to send some money. It is necessary to remain here for some time to have any influence here. (VIVEKANANDA, 2006, p. 1142)

Vivekananda sustentava em sua argumentação a convicção de que era sua missão passar por dificuldades e provações, mas se manter firme para transmitir sua mensagem fora da Índia. Nessas primeiras cartas, Vivekananda fala diversas vezes das dificuldades financeiras pelas quais passou, isso foi se atenuando na medida em que ele ia proferindo mais palestras e obtendo mais retornos financeiros. Outro fator importante na conquista de uma estabilidade financeira foi o fato de Vivekananda ter conhecido pessoas influentes na sociedade norte-americana e, com o tempo, até mesmo formar um discipulado de pessoas oriundas dos meios sociais economicamente mais abastados. Isso lhe permitiu palestrar em universidades renomadas, tais como *Harvard University* e *Columbia University*, em 1896¹⁸.

As cartas, além de anunciarem uma diversidade de experiências, deixam vestígios de visões de mundo e documentam as percepções dos indivíduos. Nelas ficamos sabendo das titubeações, das dúvidas e dos pormenores que constituem o cotidiano. No que diz respeito a sua participação no Parlamento Mundial das Religiões, Vivekananda revelou ao seu correspondente sua hesitação em retornar a Chicago e até mesmo em participar do evento:

I do not know whether I shall go back to Chicago or not. My friends there write me to represent India. And the gentleman, to whom Varada Rao introduced me, is one of the directors of the Fair; but then I refused as I would have to spend all any little stock of money in remaining more than a month in Chicago. (VIVEKANANDA, 2006, p. 1142)

Através das correspondências enviadas a Alasinga, evidencia-se a formação de uma rede de sociabilidade que facilitou a circulação de Vivekananda em meios sócio-culturais privilegiados, compostos por pessoas letradas, que de alguma forma gozavam de influência social e o acolheram nesse meio. Por meio de cartas trocadas posteriormente, sabemos que essas dificuldades financeiras iniciais foram superadas e Vivekananda foi inscrito no evento. Mas nesta carta, ele ainda se mostra hesitante e desconfiado sobre o sucesso do seu trabalho na América do Norte. Chega até mesmo a afirmar que caso ele morresse de frio ou fome em terras estrangeiras, que ele, Alasinga, assumisse a tarefa. Em seguida, solicitou ajuda financeira mais uma vez ao seu correspondente: "If you can keep me here for six months at least, I hope

¹⁸ Segundo Swami Adiswarananda (2007, p. 204), além de palestrar nessas universidades, Vivekananda teria sido convidado a chefiar o Departamento de Filosofia Oriental em *Harvard* e um cargo similar em *Columbia*, contudo, recusou ambos.

everything will come right. In the meantime I am trying my best to find any plank I can float upon. And if I find out any means to support myself, I shall wire to you immediately"(VIVEKANANDA, 2006, p.1143). Iria tentar realizar algum trabalho primeiro na América, depois na Inglaterra, caso falhasse retornaria para a Índia. O swami finalizou essa carta reclamando mais uma vez dos altos custos de vida na América do Norte, dizendo a Alasinga que se ele não conseguisse mantê-lo no país, que ao menos enviasse um valor correspondente ao seu retorno à Índia.

A hesitação em participar do Parlamento parece ter vindo dos altos custos financeiros que o empreendimento requeria, diante de uma situação de escassez econômica na qual o swami se encontrava ao chegar nos Estados Unidos da América. Três meses após ter declarado a Alasinga sobre esse titubear, Vivekananda enviou outra carta já informando sobre novas resoluções, onde pedia desculpas a Alasinga por seu momento de fraqueza, reiterando o fato de não ter aceitado o convite de participar do Parlamento das Religiões por impossibilidades financeiras. Mas destacou que muitas pessoas apareceram em seu caminho criando e viabilizando sua participação. Disse ele:

I am so sorry that a moment's weakness on my part should cause you so much trouble; I was out of pocket at that time. Since then the Lord sent me friends. At a village near Boston I made the acquaintance of Dr. Wright, Professor of Greek in the Harvard University. He sympathised with me very much and urged upon me the necessity of going to the Parliament of Religions, which he thought would give me an introduction to the nation. As I was not acquainted with anybody, the Professor undertook to arrange everything for me, and eventually I came back to Chicago. Here I, together with the oriental and occidental delegates to the Parliament of Religions, were all lodged in the house of a gentleman (Idem, p. 1142).

Como já observado, o swami rapidamente fez contatos com pessoas influentes que acabaram facilitando seu acesso aos meios culturais e intelectuais da época. Dessa vez a influência veio por parte do Dr. Wright, professor de *Harvard University*, que teria vislumbrado no evento a oportunidade do swami alcançar visibilidade entre os norte-americanos.

John Henry Wright é considerado um dos eruditos mais influentes do século XIX. Professor de filologia clássica, lecionou aulas de grego e latim em diversas instituições norte-americanas, até tornar-se, em 1887, professor de grego na referida universidade, cargo que ocupou até sua morte, em 1908. Nessa instituição, foi também decano da *Graduate School of Arts and Sciences*. Além disso, lecionou na *American School of Classical Studies at Athens* até 1907. Quando Vivekananda o conheceu, o professor estava com quarenta e um anos de idade e gozava uma posição de destaque nos meios intelectuais da época, embora suas produções

bibliográficas mais renomadas sejam datadas de anos posteriores¹⁹. O swami ficou hospedado em sua residência entre os dias 25 e 27 de agosto e nesse ínterim conquistou a admiração de Wright, que escreveu uma carta de recomendação para o swami ser aceito no Parlamento e bancou sua passagem de Boston para Chicago. Depois dessa ocasião, estiveram juntos diversas vezes, Vivekananda endereçou a ele pelo menos onze cartas entre 1893 e 1896. A primeira delas foi escrita três dias depois de deixar a casa do professor; Vivekananda estava em Salem, Massachusetts, e solicitava ao remetente algum retorno, alguma “resposta de Chicago”. Nela, dizia a Wright que já havia recebido um convite do Sr. Sanborn²⁰ com as devidas instruções. Informava ainda que estava indo para Saratoga, na Califórnia. Portanto, através do professor universitário, Vivekananda foi inserido no circuito intelectual americano, fazendo-se conhecido antes mesmo da sua atuação no Parlamento. A convite de Sanborn, o swami esteve na Assembleia Geral da prefeitura de Saratoga e no dia 8 de setembro de 1893 participou das discussões do Departamento de Economia Social. Na ocasião, falou sobre as condições de escassez material do povo indiano e dos impactos sociais da colonização britânica em seu país. Ali, tocou em um dos assuntos que mais tarde repercutiria em suas falas, o ato de queimar viúvas junto aos seus maridos. Argumentou ainda sobre sua intenção em conseguir apoio material no Ocidente para melhoria da vida de seus conterrâneos.

Cartas posteriores vão revelando que o swami se inseriu rapidamente nos círculos intelectuais. Por meio de Wright conheceu outro professor, Charles Bradley, professor do *Garrett Biblical Institute of Northwestern University*, que o assistiu no Parlamento e o recebeu eventualmente como visitante em sua casa. Em carta ao professor Wright, em dois de outubro de 1893, escreveu “your friend Prof. Bradley was very kind to me and he always cheered me on” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1924) e, em linhas posteriores, acrescentou “Col. Higginson, a very broad man, told me that your daughter had written to his daughter about me; and he was very sympathetic to me. I am going to Evanston tomorrow and hope to see Prof. Bradley there”. O coronel Higginson a quem o swami se referiu era Thomas Wentworth Higginson. Ele participou da Guerra Civil e esteve engajado em diversos episódios da causa abolicionista. Escritor prolixo, estudou na *Harvard Divinity School* e, em 1847, tornou-se ministro da *First Religious Society of Newburyport*, Massachusetts, uma igreja unitária caracterizada por seu

¹⁹ São elas: *A History of All Nations from the Earliest Times* (1905), obra publicada em 24 volumes; tradução das *Masterpieces of Greek literature* (1902); e *The Origin of Plato's Cave* (1906).

²⁰ Franklin Benjamin Sanborn (1831-1917) foi um jornalista, abolicionista, cientista social e memorialista do transcendentalismo americano. Publicou dezenas de obras, entre elas, uma biografia de David Thoreau (1872) e de Emerson (1895). Foi um dos fundadores da *American Social Science Association* e foi bastante ativo nas causas políticas abolicionistas.

cristianismo liberal. Ali, embora sua atuação não tenha perdurado por muito tempo, deu diversas demonstrações de familiaridade e apreço pelos ideais transcendentalistas. Exemplo emblemático, foi ter convidado Ralph Waldo Emerson, filósofo e poeta idealizador desse movimento, para palestrar em sua igreja.

Essas correspondências dos primeiros anos de estadia do swami na América, deixa entrever uma série de relações que foram sendo estabelecidas, bem como os lugares e as influências ideológicas que as circunscreviam. Depois do Parlamento, o swami discursou diversas vezes em igrejas unitaristas e esteve muito próximo de pessoas que professavam essa fé. Vemos também que muitos desses indivíduos unitaristas circulavam nas esferas do movimento transcendentalista e que essas duas perspectivas agiram de forma positiva no acolhimento da mensagem neo-vedântica²¹ transmitida por Vivekananda. A ideia de uma religião universal defendida pelo swami, de alguma forma, encontrou correspondência no unitarismo e nos valores do transcendentalismo, que nitidamente inspirava-se na perspectiva não-dualista do Vedanta.

Posteriormente, menos de um ano depois, em vinte de agosto de 1894, atestando o desenvolvimento de uma amizade com esses intelectuais, Vivekananda escreveu para Isabelle McKindley - a quem se dirigia como “dear sister”:

I am with the Bagleys once more. They are kind as usual. Professor Wright was not here. But he came day before yesterday and we have very nice time together. Mr. Bradley of Evanston, whom you have met at Evanston, was here. His sister-in-law had me sit for a picture several days and had painted me (VIVEKANANDA, 2006, p. 1158).

Sua correspondente era sobrinha do casal Hales, que o hospedou por alguns dias ao longo do mês de setembro de 1893 e, em novembro, por um período maior. Vivekananda trocou diversas correspondências com ela e com seu tio George Hale. Nessa missiva, além de registrar estar na companhia dos professores Wright e Bradley, disse que estava hospedado pela família Bagley, em Detroit. Trata-se de France Bagley, viúva de John Judson Bagley, ex-governador de Michigan, que à época residia em uma suntuosa mansão. Ela foi vice-presidente do congresso das mulheres na Exposição Colombiana e muito possivelmente conheceu o swami no evento. Foi promotora de jantares onde o swami era seu convidado de honra; ali, estabeleceu

²¹ De Michelis (2004, p. 110) diz que entre 1893 e 1896 é que o “Neo-Vedantic occultism” foi criado. Ou seja, ela criou uma nomenclatura para designar o conhecimento que surgiu a partir do contato do neo-vedanta (levado aos EUA por Vivekananda) e do ocultismo ocidental. Para ela, com a publicação da sua obra Raja-Yoga, em 1896, Vivekananda deu forma ao yoga moderno, misturando esoterismo neo-vedântico e ocultismo americano de vanguarda. Essa perspectiva foi difundida também na Índia por Vivekananda e pelo movimento Ramakrishna, criado por ele.

contatos com membros do círculo intelectual feminino que, em diversas ocasiões, compunha a ampla maioria dos espectadores das suas palestras. Continuando, informou ainda que:

Fanny Hartley and Mrs. Mills have by this time gone back home I suppose. From here I think I will go back to New York. Or I may go to Boston to Mrs. Ole Bull. Perhaps you have heard of Mr. Ole Bull, the great violinist of this country. She is his widow. She is a very spiritual lady. She lives in Cambridge and has a fine big parlour made of woodwork brought all the way from India. She wants me to come over to her any time and use her parlour to lecture. Boston of course is the great field for everything (Idem).

Fanny Hartley, senhora Mills e senhora Ole Bull. As cartas de Vivekananda denotam vários indícios da rede de sociabilidade que ele foi criando. São sempre pessoas ligadas ao meio intelectual, político e religioso. A senhora Ole Bull (Sara Chapman Thorp Bull), por exemplo, era pianista, escritora e viúva do célebre violonista norueguês, Ole Bornemann Bull. Virou amiga íntima do swami, viajou à Índia, ajudou-o financeiramente, anos mais tarde, enviou dinheiro para financiar as atividades de *Belur Math*.

De fato, como insinuado por Wright, o Parlamento serviu como uma vitrine para Vivekananda que, em palestras posteriores ao evento, era lembrado por sua atuação no mesmo. Além disso, possibilitou estabelecer relações pessoais com indivíduos do meio intelectual e religioso – presbiterianos, católicos, unitaristas, agnósticos, dentre outros. A Exposição Mundial em si, já era uma espécie de vitrine dos países e indivíduos participantes. Não diferente, o Parlamento, ocorrido no âmbito da exposição, também serviu como instrumento de promoção e visibilidade de seus participantes, contando com um público expressivo nas diversas sessões ocorridas durante o mês de setembro de 1893.

1.2 As Exposições Mundiais: uma ode ao progresso e à modernidade

As Exposições Universais²² consistem, sobretudo, em eventos cuja economia se apresenta como ponto central. Esses eventos, em suas primeiras edições, apresentavam-se como uma vitrine do progresso industrial e da superioridade das potências imperiais. Assim, para além de um evento socioeconômico, as Exposições também eram constituídas por fatores

²² Ao longo do século XIX foi corrente o uso alternado dos termos “Universal e Internacional” para classificar essas exposições. Em 2020, Dubai sediará a 61ª edição do evento. Até hoje não há uma periodicidade padrão entre a realização de um evento e outro. Na América Latina, o Brasil foi o único país a sediar uma Exposição, sob o motivo da comemoração do centenário da independência, em 1922. Ao longo do século XIX, o Brasil participou de cinco edições. Estados Unidos, França e Inglaterra, são os países que sediaram mais edições até hoje, respectivamente.

nitidamente políticos. Ao longo do século XIX e nas primeiras décadas do XX, o domínio colonial europeu teve um aumento abissal de cerca de 35% para 85% da superfície da Terra (SANTOS, 2013) e as exposições universais, por sua vez, serviram como estandarte dessa realidade, como instrumento pedagógico do imperialismo, da exibição do mundo burguês e da modernidade: uma verdadeira encenação da mística do progresso (PESAVENTO, 1997).

Refletindo sobre os aspectos edificantes da modernidade, Berman (2007, p. 275) elegeu o Palácio de Cristal, construído majoritariamente com ferro e vidro e exposto na primeira Exposição, ocorrida em Londres, em 1851, como sendo o seu símbolo representativo. O palácio simbolizava não só as conquistas no campo da arquitetura, mas também o progresso material da cultura ocidental. Ao longo do século XIX às dimensões comerciais e políticas das exposições foram sendo acrescentadas o propósito lúdico de divertir e entreter o público, de proporcionar prazer, lazer e maravilhamento ao espectador, dando a elas uma aura de espetáculo produtor de sonhos. Por meio da mística do progresso, como parte integrante do discurso oriundo do pensamento iluminista, essas exposições se tornaram palcos de exibição do mundo burguês e fomentadoras dos discursos de cunho positivista.

Entremeada aos interesses econômicos e políticos, a pluralidade cultural era apresentada pela ambientação de locais representativos da cultura local de cada país participante. Para além desses espaços oficiais, os corredores constituíam um lugar de encontro entre indivíduos de diferentes nacionalidades. O próprio Vivekananda relatou, no capítulo quatro da sua obra *Karma-Yoga*, duas eventualidades o envolvendo quando estava passeando pela exposição. Na primeira, teve seu turbante puxado por um homem, ao se virar notou que se tratava de um “very gentlemanly-looking man, neatly dressed” (VIVEKANANDA, 2006, p. 43). Depois de se comunicar, o interventor, ao descobrir que o swami falava inglês, teria ficado muito envergonhado. Na segunda eventualidade, o swami conta ter sido empurrado por um homem. Ao indagar o motivo, ele teria gaguejado um pedido de desculpas e perguntado: “Why do you dress that way?”.

As exposições surgiram na Europa do século XIX, tendo como agentes a burguesia (industrial, comercial e financeira) e o Estado, em meio ao processo de consolidação do sistema fabril e da ascensão da classe burguesa, que creditava o progresso nos avanços científicos e nas potencialidades da razão na manipulação e transformação da natureza. Enquanto “arauto” da burguesia, propagavam e autenticavam os valores do progresso, da divisão do trabalho, da produtividade e das potencialidades tecnológicas, constituindo-se, por sua vez, em verdadeiros lugares de fetichismo da mercadoria e de mostruários de novos produtos e tendências culturais. Elas funcionaram como uma expressão da modernidade, como vitrine das invenções e das

mercadorias colocadas à disposição do mundo pelo sistema fabril; funcionaram como força motriz do processo de internacionalização do capitalismo e universalização do imaginário burguês. Contudo, embora seja o mais destacável, seu caráter de feira de mercadorias é só um dos aspectos através do qual as exposições podem ser compreendidas: temos que considerar que suas facetas culturais e políticas, criadoras de representações e imaginários coletivos e autorrepresentação popular da burguesia industrial, são tão fortes quanto seu aspecto econômico. Nessa dinâmica, as exposições, assim como os produtos que expunham, reproduziam o embuço das relações sociais, revelando o que interessava e ocultando o que covinha ocultar nessa vitrine do progresso.

Inerente a ideia de progresso estava o ideal de que um dia o desenvolvimento econômico proporcionaria um bem-estar comum, com um alcance cada vez maior. Por isso, afirma-se que as exposições eram um lugar de sedução social e de celebração da utopia (PESAVENTO, 1997, p. 17). Nesse sentido, toda nação que quisesse fazer parte desse desenvolvimento e usufruir das benesses do progresso, ‘tinha a oportunidade’ de se mostrar ao mundo por meio dessas exposições. Em certa medida, essas exposições foram responsáveis pela propagação de um ideal burguês para além da Europa, como no caso do Brasil e dos Estados Unidos da América.

Diante de uma verdadeira ode ao progresso, Vivekananda, até certo ponto, figurava como um contraponto desses ideais, ao menos aos olhos dos espectadores norte-americanos. Pouco antes de embarcar para os Estados Unidos da América, o jovem sannyasi²³ havia empreendido uma peregrinação por cerca de dois anos, de 1890 a 1892, onde, sem um nome fixo, apenas com o básico e uma tigela de esmolos, teria percorrido sozinho diversas cidades e lugares sagrados do subcontinente indiano²⁴. Como monge errante, sem posses, vivendo de doações, sem nutrir uma perspectiva de conquistas materiais, abstendo-se do trabalho como método de subsistência, conheceu de perto a realidade paupérrima da maior parte da população

²³ De acordo com Yogananda (2013, p. 304), é o quarto estágio “do plano védico para a vida humana, que são: (1) o estudante celibatário (*brahmachari*); (2) o chefe de família com responsabilidades mundanas (*grihastha*); (3) o eremita (*vanasprastha*); (4) o residente na floresta ou andarilho, livre de todas as preocupações terrenas (*sannyasi*). Esse esquema ideal de vida, apesar de não ser amplamente seguido na Índia moderna, ainda tem muitos devotos seguidores”. Portanto, trata-se de uma forma de ascetismo caracterizado pela renúncia aos desejos mundanos e às conquistas materiais. De um modo geral, refere-se a uma pessoa que abandonou todo o interesse pelos bens materiais, prazeres ordinários, vida familiar e até sua personalidade para dedicar-se exclusivamente à busca pela libertação do *samsara* - a sucessão cármica de nascimentos e mortes.

²⁴ Nessa altura de sua vida, assim como sobre sua primeira infância, há uma escassez maior de documentação, quase sempre é o relato de alguém próximo ou alguma mensuração feita pelo próprio swami, de forma dispersa. Nessas biografias de cunho mais hagiográfico, narra-se que além da tigela de esmolos, o monge levou consigo um exemplar da Bhagavad Gita e do livro Imitação de Cristo, de Tomás de Kempis. Embora também com uma perspectiva discipular, em 2015, Shyamali Chowdhury publicou, através da Missão Ramakrishna, uma obra que apresenta de forma minuciosa os caminhos e lugares percorridos pelo swami durante esse período, além de apresentar relatos de terceiros, mapas das rotas percorridas e uma galeria de fotografias: *Cronological Account of the Events in the Parivrajaka Life of Swami Vivekananda (July 1890 - May 1893)*.

indiana. Dessa experiência, teria extraído a máxima propagada diversas vezes no ocidente, ou seja, de que seus conterrâneos não precisavam de mais religião, mas de auxílio material para o melhoramento de suas condições de vida. Considerava um absurdo ensinar metafísica às pessoas de barriga vazia. Mesmo que se apresentasse como uma espécie de protótipo avesso aos valores propagados pela burguesia, Vivekananda projetou no auxílio estrangeiro uma possível mudança da realidade material indiana. Embora tenha tecido diversas críticas ao materialismo exacerbado dos norte-americanos, também tributou diversos elogios aos avanços tecnológicos ocidentais e aos benefícios sociais que eles proporcionavam.

As exposições universais no século XIX representavam a utopia de uma época de acordo com os valores e desejos da classe burguesa em ascensão. Elas eram também representações, ostentações e instrumento político com funções didáticas e pedagógicas, construindo e propagando a sociedade industrial. Claro que esses propósitos pedagógicos, de instrução dos visitantes e divulgação científica, não eram neutros. Por trás desse processo, situavam-se as intenções de adestramento e controle ideológico, de propagação dos ideais de progresso, tecnologia e supremacia da razão. Implícita a esses ideais estava a crença de que a técnica proporcionaria ao homem um futuro seguro e melhor, definido e desejável, em síntese, uma sociedade do bem-estar por meio do capitalismo.

1.2.1 A Exposição Colombiana

Mesmo que os Estados Unidos da América já estivessem participando das exposições anteriores, sua presença nesses eventos ainda era pouco expressiva. Isso veio a mudar quando, em 1876, a Filadélfia tornou-se cidade-sede. O evento serviu como instrumento de construção e afirmação de uma identidade coletiva nacional e mostrou “ao mundo” as potencialidades de seu desenvolvimento tecnológico e o sucesso na experiência de um governo democrático. Pesavento (1997, p. 147) chega a dizer que “o mito do progresso, tão presente no imaginário do século XIX, encontrava a sua materialização inquestionável em terras americanas”.

Isso contribuiu ainda para o fortalecimento de sua autoimagem e corroborou noções que eram atribuídas ao povo norte-americano, como por exemplo, povo de “gênio inventivo” e de “senso prático”, capaz de criar novos inventos úteis ao cotidiano e que contribuía na consolidação de uma sociedade do bem-estar, preconizada pelo ideal capitalista. O próprio Vivekananda, diversas vezes qualificou os norte-americanos por meio desse senso prático, estendendo essa noção até mesmo a sua religiosidade. Esses atributos creditados aos norte-

americanos, além de contribuírem na construção de uma identidade coletiva baseada na ideia de Estado-nação, criavam um *ethos* americano que, por ser socialmente difundido, acabou sendo adotado como aspecto identitário e representativo do triunfo norte-americano. Claro que todos esses aspectos de afirmação nacional não ocorriam desvinculados de uma supremacia racial. Se a América triunfava e tinha um futuro promissor, isso se dava em função dos brancos, responsáveis pelo desenvolvimento econômico, civilizacional e pela construção de valores democráticos no âmbito político.

Há algum tempo já se discutia a viabilidade de uma nova Exposição Universal nos Estados Unidos da América. A temática, explicitamente internacional, conotava a dimensão do intento, mas havia certa dúvida quanto à cidade que deveria sediá-lo. Chicago apresentava características bastante favoráveis, já que era um importante polo industrial e financeiro do país, dotada de uma malha ferroviária significativa. Seu desenvolvimento econômico destacava-se e boa parte da cidade havia sido reconstruída após o incêndio de 1871 que a devastou. Como já mensurado, em geral essas exposições eram financiadas pela iniciativa privada e secundada pelo apoio estatal. Tal escolha passava muito mais pelo intermédio dos interesses financeiros dos empresários do que propriamente por uma política de estado. Curiosamente, a decisão por Chicago tardou mais que o esperado e a exposição foi aberta ao público somente em 1893; tal fato gerou uma falta de correspondência entre a temática escolhida e a data de realização do evento.

A exposição ocorrida em Chicago em 1893, *World's Columbian Exposition*, foi realizada como comemoração dos quatrocentos anos da descoberta da América por Cristóvão Colombo e abrigou o primeiro *Parliament of the World's Religions*, do qual Swami Vivekananda participou. Foi a terceira vez que os Estados Unidos sediaram uma exposição; como mensurado, a primeira se deu na Filadélfia, em 1876, como comemoração do centenário da assinatura da declaração de independência do país, já a segunda, ocorreu em Nova Orleans, em 1884. Chicago concorreu e ganhou de Nova Iorque, Washington e Saint Louis para sediar a décima quarta Exposição Universal, que totalizou um destacável número de visitantes, mais de vinte e sete milhões, em cerca de seis meses.

O evento parece ter sido extremamente expressivo e significativo para a cidade, haja vista que isso rendeu o acréscimo de uma estrela em sua bandeira, estando ao lado de outros elementos representativos da sua história. De quatro estrelas, duas fazem alusão às exposições sediadas por Chicago. A primeira é uma referência ao *Fort Dearborn*, a segunda representa o Grande Incêndio de 1871 que assolou a cidade, a terceira faz menção à Exposição Mundial de 1893 e, por fim, a quarta é uma referência à Exposição Mundial de 1933. Embora fossem

imbuídas de um ideal universalista, tal dado nos permite mensurar a importância dessas exposições na autorrepresentação das cidades-sedes e na construção de nacionalidades. Assim, universalismo e nacionalismo (fruto dos movimentos imperialistas) combinavam-se nesses espetáculos de exibicionismo burguês.

Da mesma forma que nas edições anteriores, a de Chicago trouxe ao público o que o “mundo” tinha a oferecer em termos de desenvolvimento científico e arte, dando espaço ainda para a realização de pequenos congressos com conotações científicas em seu interior. Foi o caso do primeiro Parlamento Mundial das Religiões, que embora trata-se da questão religiosa, tinha a pretensão de ser universalista e não proselitista, proporcionando ao público a oportunidade de entrar em contato com diferentes crenças oriundas de distintos lugares, inclusive da Ásia, região ainda bastante representada pelo viés da exotização. Mais do que qualquer outra edição, a de Chicago escancarou as ideias preponderantes de hierarquização e evolução racial, progresso material e desenvolvimento tecnológico. Grosso modo, a exposição transmitia e reforçava a ideia de que o mundo branco ocidental era civilizado, superior e afeito ao progresso; em contraponto, o mundo não-branco era bárbaro, exótico e ocupava um lugar inferior na escala evolutiva. Refletindo sobre esse fato, Pesavento diz que a exposição de Chicago:

[...] apresentava um inventário de tipos físicos de todo o globo, utilizando-se de publicações fotográficas com reprodução das diferentes raças em suas múltiplas gradações ou valendo-se da visualização *in loco* desses tipos nas suas pitorescas habitações ou pavilhões (PESAVENTO, 1997, p. 206)

Ainda que houvesse uma nítida divisão entre o mundo branco e não-branco, ocidental e oriental, havia específicas gradações atribuídas aos diferentes povos. Dessa forma, os japoneses eram mais afeitos ao progresso material e moral quando comparados aos chineses. Os indígenas²⁵ ocupavam um lugar pictórico, assentados na ideia de selvageria, primitivismo e de povo dominado e vencido pela população branca. Aos povos negros, era creditado um tom satírico de ridicularização, que era reforçado por charges e pelas ideias pretensamente científicas propagadas no âmbito do evento, atribuindo a eles as características de inteligência reduzida e incapacidade de dominar certos códigos sociais. Nesse sentido, ocorreu o “Congresso da Evolução” ao longo da feira colombiana, onde as teorizações de Herbert Spencer²⁶ foram trazidas à tona, discutidas e problematizadas. Em linhas gerais, suas ideias

²⁵ Pesavento (2007, p. 206) diz que “os índios sofreram abusos e ridicularizações por ocasião de exposição, e as apresentações de Buffalo Bill contribuíam para solidificar a imagem de um povo selvagem, no máximo pitoresco”.

²⁶ Foi um filósofo e biólogo inglês (1820-1903) que aplicou à sociologia ideias inerentes às ciências naturais. Admirador de Charles Darwin, ficou conhecido pela acunha de pai do “Darwinismo Social”, embora não tenha empregado esse termo em suas teorizações. O Darwinismo social é uma releitura racista da teoria evolucionista de

confluíam para a afirmação da inevitabilidade de domínio dos povos mais fracos pelos mais fortes (e mais aptos a existirem), sob a égide de uma moral do progresso.

Um dos feitos notáveis nesse tributo ao progresso, foi a apresentação de exemplares humanos ao vivo. Sob o discurso do exótico, essas pessoas eram exibidas como entretenimento, curiosidade e como objeto de análises científicas, entre eles, por exemplo, indivíduos e grupos “defeituosos de nascença, anões, pessoas com hirsutismo, pigmeus, aborígenes africanos e australianos, pessoas de tribos que supostamente ainda praticavam a antropofagia como ritual de dominação de outras tribos” (KOUTSOUKOS, 2010, p. 122). Desde as primeiras edições, tal feito passou a integrar e caracterizar os cenários desse evento. Na Exposição de 1893, por exemplo, houve a exposição desses “zôos humanos” com o pretexto de representarem o início da escala evolutiva humana. Um grupo colocado em destaque foi o Dahomeyan, povo negro de origem africana. Esses indivíduos eram expostos, fotografados, descritos, analisados, medidos, controlados e mantidos num espaço circunscrito e totalmente incompatível com seu *habitat* natural, embora procurassem reproduzi-lo. A essas péssimas condições físicas e psicológicas, somavam-se ainda o tempo de exposição, que perdurava meses – nesse caso, foram seis meses. É sabido que muitos contraíam doenças atípicas ao seu sistema imunológico e, sem o devido cuidado, vinham à óbito; nesses casos, até mesmo seus cadáveres eram disputados pelas escolas de medicina, museus e colecionadores.

Como afirmou Koutsoukos (2010, p. 123), era muito tênue a linha que separava o que era exposto como exato (científico) e como exótico (curioso). Ao público, majoritariamente branco ocidental, esse contato com o outro – colocado na base da escala evolutiva humana – servia para endossar as teorias racistas, alimentar o “mito do selvagem” e ao mesmo tempo reforçar sua identidade por meio de uma ideia de superioridade em relação a esses povos, servindo, por fim, como justificativa às ações imperialistas.

Conhecimento e entretenimento se fundiam e muitas vezes se confundiam nessas exposições. Fato emblemático dessa atmosfera segregacionista presente na exposição, foi a divisão da feira em dois espaços: *The White City* e *Midway Plaisance*. Na “cidade branca” eram expostos os emblemas de uma arquitetura moderna e industrial, ao passo que, na *Midway*, eram expostos elementos da cultura do outro, que ainda vivenciava um nível civilizacional mais primitivo. Ali, através da reprodução de estereótipos raciais e culturais, o expectador podia contemplar o *modus operandi* de diversos povos, assistir a apresentações e degustar comidas

Charles Darwin esboçada em sua obra mais consagrada, A origem das espécies, originalmente publicada em 1859 com o título “*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*”.

típicas. Colocados numa condição de inferioridade material e subordinação na ordem capitalista, esses cenários ofereciam o contraponto ideal para o destaque e exaltação dos elementos presentes em *The White City*. Um verdadeiro espetáculo que encenava o chamado Darwinismo social. Tal perspectiva, serviu, sobretudo, para reforçar os discursos de superioridade do homem branco europeu e reafirmar teorias racistas que justificavam as ações imperialistas. Essa predominância de uma representação do progresso pode ser inferida do nome da primeira edição sediada em Londres, *The Great Exhibition of the Work of Industry of All Nations*. As Exposições constituíam uma espécie de vitrine para os países participantes, numa ordem capitalista que validava a industrialização como meio para o progresso da humanidade.

Nesse espetáculo, afora a suntuosa arquitetura erigida para essa exposição, com destacáveis edifícios que remetiam ao estilo clássico greco-romano, entremeados por canais, fontes luminosas, estátuas e colunas colossais, havia a presença marcadamente visível da rodagigante, que em meio aos demais aparatos tecnológicos atraía crianças, jovens e adultos com sua proposta lúdica e desafiadora, fazendo uso da energia elétrica, também fonte de admiração para a maior parte dos frequentadores. O impactante conjunto arquitetônico forjado para o evento, recebeu diversos nomes que buscavam caracterizar sua magnificência: *the white city*, *the dream city*, *the magic city*.

Pesavento (1997) chega a indagar se ao construir um conjunto arquitetônico apoteótico²⁷ como aquele, inspirado em um neoclassicismo e na ideia de monumentalidade, os norte-americanos não estariam estabelecendo um elo entre os fundadores da civilização ocidental e a vanguarda dessa civilização, ao qual eles davam continuidade. Ela entende que ao tomar para si a incumbência de celebrar os quatrocentos anos da América, os Estados Unidos se colocavam numa posição de vanguarda do Novo Mundo, engajando-se à modernidade e incorporando em si a ideia de progresso.

Tão impressionante quanto a arquitetura estonteante da exposição colombiana, foi O Palácio das Mulheres (*The Palace of Women*), que dava ao público estrangeiro uma ligeira ideia de que as mulheres norte-americanas gozavam de certa igualdade de direitos em relação aos homens. Embora na prática não fosse dessa forma, a exposição serviu como incentivo para a organização das reivindicações femininas e para a criação de sua autorrepresentação diante do governo norte-americano. Como veremos, a condição da mulher norte-americana, que de fato

²⁷ Não obstante, essa monumentalidade abissal foi duramente criticada por seus exageros e pela sua efemeridade. O conjunto escultórico foi alvo de diversas críticas, entre elas, a acusação de que se tratava de imitações de obras francesas, sem nenhuma inovação.

possuía mais autonomia do que em outras partes do globo, foi uma questão social que chamou a atenção de Vivekananda. Ele constantemente contrapunha a condição dessas mulheres ao lugar ocupado pela mulher na Índia, concluindo que seria muito benéfico para a sociedade indiana se suas conterrâneas tivessem similar liberdade, autonomia e participação na vida pública. Nesse sentido escreveu ao seu correspondente: “Asia laid the germs of civilization, Europe developed man, and America is developing the woman and the masses. It is the paradise of the woman and the labourer. Now contrast the American masses and women with ours, and you get the idea at once” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1144).

1.2.2 O Parlamento Mundial das Religiões e o Congresso de História das Religiões em Paris

O Parlamento Mundial das Religiões, ocorrido em Chicago entre os dias 11 e 27 de setembro de 1893, é considerado a primeira tentativa de diálogo inter-religioso e ecumênico e, ainda, o evento mais estimulante no despertar do interesse norte-americano pelas religiões do mundo (ELIADE; KITAGAWA, 1959). Com a participação de aproximadamente quatrocentos delegados, cerca de 150 deles se pronunciaram ao longo dos 17 dias de evento, representando suas respectivas religiões para um público estimado em quatro mil pessoas assistindo à sessão inaugural e quase o dobro à de encerramento. O objetivo declarado do parlamento era:

To unite all Religion against all irreligion, to make the Golden Rule the basis of this union; to present to the world . . . the substantial unity of many religions in the good deeds of the Religious Life; to provide for a World's Parliament of Religions, in which their common aims and common grounds of unity may be set forth, and the marvelous Religious progress of the Nineteenth century be reviewed (World's Columbian Exposition Chicago 1893, p. 19).

De acordo com o enunciado, o principal intento era a unidade religiosa e o combate à irreligião. Na mesma perspectiva, o programa preconizava ainda a necessidade de não haver disputas e acusações entre os representantes religiosos. Havia ainda um tom de cientificidade requerido na realização desse diálogo. A referência à *Golden Rule*, também conhecida como ética da reciprocidade, como base dessa união, trazia ainda um princípio ético geralmente lembrado pelo contexto bíblico – “Portanto, tudo que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles” (Mateus, 7:12) -, mas que também está contido em diversas religiões, tal como no zoroastrismo, no budismo, no hinduísmo, no judaísmo e no islamismo, por exemplo.

As apresentações foram seccionadas em quatro partes. A primeira delas foi destinada às grandes tradições mundiais. A segunda, para as denominações judaicas e cristãs. A terceira para

as assembleias confessionais e a última às sociedades religiosas. Além dessas seções, havia uma de conotação mais científica destinada à incipiente ciência das religiões. Nesse ponto, destacaram-se os trabalhos de dois vanguardistas dos estudos das religiões, Max Muller²⁸ e Cornelius Tiele²⁹.

A propósito, Vivekananda e Max Muller encontraram-se em Londres, em 1896. Esse encontro parece ter mudado bastante a concepção do swami em relação aos orientalistas europeus. Antes disso, em carta enviada em 20 de novembro de 1895 ao discípulo indiano Alasinga Perumal, Vivekananda deu dicas de como ele deveria traduzir as “escrituras sagradas” e salientou que deveria dar mais atenção aos comentadores indianos do que aos orientalistas europeus:

In translating the Suktas, pay particular attention to the Bhâshyakâras (commentators), and pay no attention whatever to the orientalist. They do not understand a single thing about our Shâstras (scriptures). It is not given to dry philologists to understand philosophy or religion (VIVEKANANDA, 2006, p. 1208).

Depois de argumentar que os orientalistas não sabem nada sobre as escrituras hindus, reitera seu conselho dizendo "Explain according to *our* sages and not according to the so-called European scholars. What do they know? Theosophists". Aqui, o swami ainda deixou registrado sua aversão pelos teosofistas, a quem também direcionou diversas críticas e travou embates discursivos³⁰. Contudo, após encontrar-se com Muller em Londres, escreveu a Alasinga

²⁸ Friedrich Max Muller (1823-1900), foi um linguista, mitólogo e orientalista alemão. A maior parte de seu trabalho foi referente à tradução e interpretação de textos do zoroastrismo e do hinduísmo. Seus estudos são considerados como a base de fundação da disciplina acadêmica Ciência da Religião.

²⁹ Cornelius Petrus Tiele (1830-1902), foi um professor holandês de História e Filosofia da Religião, na Universidade de Leiden. Por suas contribuições no estudo de religiões comparadas, junto a Max Muller, é considerado cofundador da Ciência da Religião. Ficou conhecido, sobretudo, a partir das palestras dadas em Gifford, em 1896 e 1897.

³⁰ Em uma carta escrita a Alasinga em 23 de janeiro de 1896, Vivekananda repreende seu discípulo por ter publicado uma propaganda Teosofista no jornal que havia criado sob orientação de seu mestre. Suas palavras foram as seguintes: "I have been smelling something since the last few issues of the *Brahmavadin*. Are you going to join the Theosophists? This time you simply gave yourselves up. Why, you get in a notice of the Theosophists' lectures in the body of your notes! Any suspicion of my connection with the Theosophists will spoil my work both in America and England, and well it may. They are thought by all people of sound mind to be wrong, and true it is that they are held so, and you know it full well. I am afraid you want to overreach me. You think you can get more subscribers in England by advertising Annie Besant? Fool that you are". Vivekananda deixa explícito que não queria nenhuma aproximação entre o seu e o trabalho dos teosofistas, chegando até a afirmar que tal aproximação poderia minar seus esforços tanto na América quanto na Inglaterra. Mais adiante diz que não quer briga com eles, mas que sua postura é de ignorá-los. Pergunta em tom incisivo se os teosofistas pagaram pela propaganda e em seguida recomenda que Alasinga tome uma decisão. Caso opte por ficar do lado dos teosofistas, que torne essa decisão pública, esclarecendo que deixou de ter qualquer conexão com Vivekananda. Complementa dizendo estar cansado desse absurdo de pregar em todo o mundo e volta a falar dos teosofistas com certa revolta: "Did any of Annie Besant's people come to my help when I was in England? Fudge! I must keep my movement *pure* or I will have none." Finalizou essa carta reafirmando que o *Brahmavadin* é para pregar Vedanta e não Teosofia. Não obstante, em carta posterior, de 18 de agosto de 1896, diz que recebeu o convite de Annie Besant para falar sobre Bhakti Yoga em sua loja e que o aceitou para demonstrar seu respeito a todas as seitas. Na ocasião, também estava o Coronel Olcott, co-fundador e presidente da Sociedade Teosófica.

informando ter recebido cartas muito legais do orientalista, onde ele solicitava material para elaboração de um grande trabalho sobre a vida de Ramakrishna - mestre de Vivekananda. Pedu a Alasinga que escreva para Calcutá e solicite o envio de todo material que puder para Max Muller. Este já havia publicado um suscinto artigo sobre Ramakrishna, mas aspirava pela elaboração de um trabalho mais consistente. Dois dias depois, estando na Suíça, Vivekananda escreveu novamente a Alasinga dizendo:

I have read Max Müller's article, which is a good one, considering that when he wrote it, six months ago, he had no material except Mazoomdar's leaflet. Now he writes me a long and nice letter offering to write a book on Shri Ramakrishna. I have already supplied him with much material, but a good deal more is needed from India (VIVEKANANDA, 2006, p. 1218).

Fica explícito que o encontro entre eles ressignificou a concepção de Vivekananda a respeito dos orientalistas europeus, seja pelo reconhecimento do trabalho de Muller ou pelo interesse pessoal do swami em ter uma biografia de seu mestre elaborada por um referenciado estudioso estrangeiro.

Retornando ao parlamento, o seu principal agente promotor foi o pastor presbiteriano John Henry Barrows. Na ocasião havia representantes de diversas tradições religiosas, entre eles, cristãos de diversas denominações, mulçumanos, judeus, budistas, jainistas, parsis (praticantes do zoroastrismo), xintoístas, hindus e confucionistas. Contudo, muitos representantes não compareceram e não enviaram delegações para Chicago, o que fez com a maior parte dos participantes fosse constituída por cristãos protestantes. Daí a afirmação dos próprios organizadores de que o parlamento foi uma “festa cristã alargada”, onde as outras tradições religiosas apareceram apenas como um ornamento e uma referência à diversidade religiosa (RODRIGUES, 1999, p. 629). Não obstante, há que se frisar que as falas mais destacáveis foram de representantes das tradições não-cristãs que, no entanto, sustentaram uma argumentação bastante condizente com a proposta do evento ao invés de falarem especificamente de suas respectivas religiões. Estes, propagaram a mensagem de união e cooperação entre as religiões; nesse quesito, destacaram-se as falas de Dharmapala, do Sri Lanka, Shaku Soen, do Japão e Vivekananda, da Índia. Por trás de todos os pronunciamentos de swami Vivekananda, estava implícita a ideia de legitimidade de todas as religiões. Para ele todas as religiões são verdadeiras e servem para a efetivação do mesmo ideal.

Embora a proposta do evento e o conteúdo de muitos pronunciamentos estivessem embasados na premissa de uma possível unidade religiosa, Rodrigues (1999) afirma que não houve discussões que propusessem caminhos para a efetivação dessa premissa. Partia-se da

hipótese de que há uma raiz espiritual comum à humanidade e que, portanto, seria possível uma unidade entre as mais diversas tradições religiosas. Os pronunciamentos tomavam distintas direções sem haver uma coerência e uma preocupação mútua de estabelecer um diálogo. Daí a afirmação de Jean-Claude Basset (2001), corroborada também por Rodrigues (1999), de que não é possível atribuir a Barrows e aos demais organizadores do parlamento o mérito de ter iniciado um “diálogo entre as religiões”. Assim, pode-se dizer que houve no parlamento a promoção de um espaço de fala, onde representantes de diferentes tradições puderam falar abertamente sobre as suas respectivas crenças. Como resultado, ocorreu também o aumento do interesse norte-americano pelas tradições orientais, em especial, no meio acadêmico. No caso do hinduísmo, esse interesse pode ser atestado pela repercussão dos trabalhos de Vivekananda, especialmente após o parlamento. Ele empreendeu um ciclo de aulas e palestras por diversas cidades norte-americanas que foram amplamente noticiadas pela imprensa da época e ainda angariou uma quantidade razoável de discípulos.

Depois do parlamento de Chicago, ocorreram diversos congressos com essa mesma conotação de promover a tolerância e o diálogo entre as religiões. Entretanto, o segundo parlamento veio a ocorrer somente cem anos depois como celebração ao centésimo aniversário do primeiro, sendo Chicago novamente a cidade-sede. Se não existiu um literal diálogo inter-religioso no parlamento de 1893, podemos indicar como legado desse evento o estudo comparado das religiões que, mais tarde, conquistou grande espaço nos estudos acadêmicos. Em curto prazo, esse legado foi concretizado no Primeiro Congresso Internacional de História das Religiões ocorrido em Paris, em 1900, também no âmbito de uma Exposição Universal. Esse congresso frisou seu caráter estritamente acadêmico, em oposição ao teor assumido pelo parlamento de 1893. Vivekananda esteve em Paris nessa ocasião, mas como o congresso possuía esse viés acadêmico, com declarado interesse em convocar historiadores, teólogos, filólogos, sociólogos, etnógrafos e folcloristas, o swami teve uma tímida participação.

Embora estivessem presentes os representantes de diversas tradições religiosas, havia uma predominância de estudiosos acadêmicos até mesmo na composição do público. Da Ásia, havia três estudiosos do Japão e apenas um da Índia, swami Vivekananda. Não houve espaço para a exposição de doutrinas e concepções espirituais; é relatado que os representantes presentes se sentiram totalmente ignorados, em especial aqueles que esperavam desse congresso uma oportunidade semelhante a que tiveram no parlamento de Chicago. Consta que Vivekananda foi convidado pela organização do Congresso para ler um artigo que elucidasse a argumentação de alguns orientalistas ocidentais, que afirmavam que a religião védica “is the outcome of the worship of the fire, the sun, and other awe-inspiring objects of natural

phenomena” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1089). Embora, estivesse presente, sua saúde não permitiu a realização dessa exposição. Por diversas vezes o swami relatou o definhamento de sua saúde física. Em uma carta endereçada a Mary Hale, de 2 de março de 1898, ele escreveu, “You need not be alarmed with me as the disease will take two or three years at worst to carry me off. At best it may remain a harmless companion. I am content” (Idem, p. 2232). Durante sua permanência em Chicago, diversas vezes também reclamou de sua saúde física complementando que o trabalho exaustivo estava esgotando suas forças e agravando ainda mais sua enfermidade. Em 14 de agosto de 1900, ainda em Paris, remeteu uma carta a John Fox, que residia em Massachusetts, onde disse “Only as my health is failing and I do not expect to live long [...] I may pass away any moment” (Idem, p. 2311).

Ainda que não tenha realizado a exposição requerida pelos organizadores, um artigo publicado na revista indiana *Udbodhana* noticiou que o swami se engajou em diversas discussões referentes aos aspectos linguísticos, literários e históricos de sua terra natal. Entre outras questões, teria se contraposto às afirmações de que há uma influência grega na composição do sânscrito e na astronomia védica. O autor do artigo disse que os estudiosos ocidentais fazem facilmente estas induções, mas nunca atestam o contrário, ou seja, a influência indiana nos aspectos culturais gregos. Vivekananda teria questionado também a afirmação dos orientalistas europeus em relação a antiguidade da composição da *Bhagavad Gita*³¹. Para ele, esse texto foi composto contemporaneamente ao *Mahabharata*³² ou até antes, mas nunca depois, como afirmaram alguns estudiosos ocidentais presentes. O artigo alude ao fato de que isso ocorreu pelo fato deles acreditarem que a *Bhagavad Gita* não era uma parte do *Mahabharata*. Hoje em dia há o reconhecimento quase unânime de que sim, a *Gita* é parte constituinte do mais aclamado épico indiano. Além dessas intervenções no congresso, o artigo supracitado diz que o swami deu outra palestra:

[...] in which he dwelt on the historic evolution of the religious ideas in India, and said that the Vedas are the common source of Hinduism in all its varied stages, as also of Buddhism and every other religious belief in India. The seeds of the multifarious growth of Indian thought on religion lie buried in the Vedas. Buddhism and the rest of India's religious thought are the outcome of the unfolding and expansion of those seeds, and modern Hinduism also is only their developed and matured form (VIVEKANANDA, 2006, p. 1090).

³¹ “Cântico do Senhor” é “o mais antigo e mais popular de todos os textos de Yoga, que contém os ensinamentos transmitidos a Arjuna pelo Senhor Krishna” (FEUERSTEIN, 2006, p. 540). No ocidente, esse texto foi popularizado através do movimento Hare Krishna.

³² “Uma das duas grandes epopeias nacionais da Índia, que conta a grande guerra ocorrida entre os Kauravas e os Pândavas (o partido de Arjuna). A epopeia contém muitos trechos doutrinários, entre os quais o *Bhagavad-Gita* e o *Moksha-Dharma*” (FEUERSTEIN, 2006, p. 543).

A preocupação do swami em afirmar que os Vedas³³ são a fonte comum de todas as manifestações religiosas hindus, inclusive do budismo – que é considerado uma “heresia” no hinduísmo -, parece estar relacionada a tentativa em combater os argumentos de que a cultura grega exerceu uma forte influência na elaboração do sânscrito e, conseqüentemente, na composição da literatura hindu³⁴.

Em uma obra póstuma, *The East and the West*, publicada em 1909, Vivekananda faz uma alusão ao Congresso de Paris, contrapondo-se às afirmações de alguns orientistas que diziam que os arianos desceram de alguma terra estrangeira, arrebatarem os nativos e se estabeleceram na Índia; essa teoria ficou conhecida como teoria da invasão ariana e teve bastante repercussão entre os estudiosos europeus. Vivekananda diz se tratar de pura bobagem, uma conversa tola, lamentando o fato de os estudiosos indianos darem crédito e endossarem esse discurso, perpassando essas “mentiras monstruosas” às novas gerações. Sobre isso, ainda acrescentou:

I am an ignoramus myself; I do not pretend to any scholarship; but with the little that I understand, I strongly protested against these ideas at the Paris Congress. I have been talking with the Indian and European savants on the subject, and hope to raise many objections to this theory in detail, when time permits (VIVEKANANDA, 2006, p. 1437).

Em sua época, a teoria da invasão ariana estava se tornando bastante popular entre os indologistas, baseada, sobretudo, nas argumentações da linguística comparada. Mais tarde, essa teoria seria questionada não só por indianos como Vivekananda, nitidamente preocupado em desconstruir a ideia de uma influência estrangeira na constituição da cultura indiana, como também por estudiosos europeus e norte-americanos, em especial, a partir das descobertas arqueológicas das antigas cidades de Harappa e Mohenjo-daro, em 1921, nas margens do rio Indo, no Paquistão, que trouxeram à tona evidências materiais que permitiram aos

³³ “Saber revelado”. É o conjunto de textos de caráter sagrado, revelados aos antigos sábios da Índia, os *rishis*, por isso fazem parte da sabedoria revelada (*Sruti*). Os Vedas são quatro: Rig-Veda (Sabedoria das estrofes recitadas), Sama-Veda (Sabedoria das estrofes cantadas), Yajur-Veda (Coletânea de fórmulas sacerdotais) e Atharva-Veda (Conhecimento de Atharvan – coleção de ensinamentos de magia e medicina popular). Em geral, nesses textos estão as recomendações para execução dos cultos na tradição védica (GNERRE, 2011, p. 9).

³⁴ As primeiras observações feitas em relação à semelhança entre os idiomas grego, latim e o sânscrito aparecem no século XVI, em cartas de um missionário jesuíta inglês que esteve em Goa, Thomas Stephens. Nos séculos seguintes existiram outros registros dessas semelhanças, o que tornou possível o surgimento da hipótese de uma origem comum entre os idiomas da Europa e da Ásia. Essa hipótese ganhou destaque no século XVIII quando Sir William Jones fez um pronunciamento a respeito das semelhanças entre o grego, o latim, o sânscrito e o persa. O termo indo-europeu, usado para referenciar uma origem comum de diversos idiomas falados nesses dois continentes, parece ter sido utilizado pela primeira vez pelo professor e médico inglês Thomas Young, embora sua adoção como termo científico remeta aos escritos do professor e linguista alemão Franz Bopp, professor de Max Muller (AUROUX, 2001, p. 1156).

pesquisadores questionarem a suposta invasão ariana (CARVALHO, 2012; FEUERSTEIN, 2006).

Essas questões polêmicas levantadas no Congresso de Paris, juntamente da tímida participação do swami e dos problemas de saúde que o afetavam na ocasião, parecem ter contribuído sobremaneira para a negatização dessa experiência. Em carta endereçada à Chistine, discípula de origem alemã, mas que na época residia nos Estados Unidos, o swami relatou que o Congresso foi um momento sombrio, “funeral-like time” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2528). Para seu condiscípulo Swami Turiyananda³⁵, relatou também em carta:

Now I am staying on the sea-coast of France. The session of the Congress of History of Religions is over. It was not a big affair; some twenty scholars chattered a lot on the origin of the Shâlagrâma and the origin of Jehovah, and similar topics. I also said something on the occasion. My body and mind are broken down; I need rest badly (VIVEKANANDA, 2006, p. 2312).

It was not a big affair! Assim Vivekananda classificou o Congresso, com pouco otimismo em relação às discussões que ocorreram e reafirmando a debilidade de sua saúde. A essa altura, ao longo do ano de 1900, várias cartas atestam o seu cansaço e insatisfação com a vida de pregação e palestras incessantes. Mas voltemos a sua atuação no parlamento de Chicago ocorrido sete anos antes, quando o swami estava com trinta anos de idade e ainda bastante imbuído do ideal de pregação e propagação das suas ideias em terras estrangeiras.

2.1 Um swami em Chicago: atuação no parlamento

Vivekananda's address before the parliament was broad as the heavens above us, embracing the best in all religions - Boston Evening Transcript, 30 de setembro de 1893
(VIVEKANANDA, 2006, p. 889)

Desde a década de 1990, alguns pesquisadores já apontavam para um processo de reorientação na tradição do yoga, tendo como embriogênese a exposição feita por swami Vivekananda ao público ocidental, em 1893 (STRAUSS, 1997). É claro que essa reorientação apontada por Strauss já estava em curso antes da ida do swami aos Estados Unidos, levando-se

³⁵ Conhecido também pelo codinome Hari, foi um monge discípulo direto de Sri Ramakrishna. Tornou-se amigo, discípulo e pessoa de confiança de Vivekananda. Foi enviado por este para ensinar Vedanta no Estados Unidos em 1899, onde permaneceu até 1902, quando retornou à Índia. Foi responsável pela criação do Shanti Ashrama, na Califórnia, em funcionamento até hoje.

em consideração que há alguns anos a Índia já estava sob o julgo colonial britânico e que essa condição política inevitavelmente permitiu uma via de comunicação entre oriente e ocidente, despertando o interesse de estudiosos que, em um primeiro momento, dedicaram-se a traduzir do sânscrito para a língua inglesa os textos milenares que embasavam a cultura hindu. Contudo, a atuação de Vivekananda em Chicago é destacada como responsável por iniciar um fluxo transnacional dessa tradição, que em poucos anos foi massivamente apropriada pelo ocidente e, por sua vez, exerceu forte influência na maneira como ela era entendida e propagada na própria Índia.

Strauss (1997) investigou como o yoga, entendido por ela como um conjunto de ideias e práticas, migrou do seu local de nascimento no subcontinente indiano para se tornar um idioma corporal (*bodily idiom*) reconhecido globalmente. Em outras palavras, buscou compreender as raízes do yoga moderno. Ao ser apresentado ao público ocidental por Vivekananda, o swami atribuiu um valor de troca a esse conjunto de ideias e práticas ao afirmar que no ocidente havia uma escassez de espiritualidade e, por outro lado, havia uma escassez material que caracterizava a Índia. Dessa forma, colocando-se como mediador cultural entre o oriente e o ocidente, o swami incorporou a missão de entremear essa possível troca que, segundo ele, seria benéfica para ambos. Daí a afirmação de Strauss (1997, p. 3), de que no fim do século XIX o conhecimento do yoga começou a circular nos Estados Unidos, na Europa ocidental e na própria Índia, como “physical, mental and spiritual health commodity”. A antropóloga norte-americana adotou esse termo (*comodity*) para se referir ao yoga moderno, entendendo que desde Vivekananda, esse conjunto de ideias e práticas foi entendido como tendo um valor de troca: “perceived (and essentialized) scarcity of resources: spiritual lack in the West, material lack in India” (STRAUSS, 1997, p. 3). Para ela, isso foi possível por meio da evolução da modernidade, com suas concepções de liberdade, progresso e conhecimento racional, juntamente dos efeitos do capitalismo industrial, que mercantilizava tudo que fosse valoroso a uma sociedade. Isso teria criado um clima fértil para a transmissão e recepção de “alternative systems of thought and practice”, possibilitando uma transferência de conhecimento sem implicações negativas, já que o conjunto de ideias e práticas ofertadas não implicava no abandono de um tipo específico de vida e nem na adoção de uma nova maneira de estar no mundo³⁶. Contudo, a argumentação de Strauss (1997) oculta os embates discursivos

³⁶ De fato, os discursos de Vivekananda confluíam para a proposição de um autoaprimoramento do indivíduo sem o abandono de quem ele já era, mantendo suas crenças e desempenhando suas devidas responsabilidades. Mas também é verdade que, através dele, houve pessoas que abandonaram seus antigos modos de vida para se dedicar à busca desse autoaprimoramento de acordo os princípios monásticos.

e simbólicos que existiram na recepção do yoga e de outros conhecimentos indianos em solo ocidental. Por meio das matérias jornalísticas publicadas pelos jornais norte-americanos, bem como das cartas redigidas pelo próprio Vivekananda, ficamos sabendo que houve muitos embates nessa recepção, em especial, pelo fato do swami criticar publicamente o trabalho dos missionários cristãos na Índia. Além disso, por diversas vezes criticou a “postura dos cristãos” que, segundo ele, não compreendiam e não praticavam o exemplo dado por Jesus Cristo.

Durante o parlamento, Vivekananda proferiu seis vezes entre os dias 11 e 27 de setembro, todas as suas falas foram registradas e algumas delas até publicadas integralmente em meios de comunicação impresso, como por exemplo, a sua fala de boas-vindas veiculada por jornais com ampla circulação e popularidade: *Herald*, *Chicago Inter Ocean*, *Chicago Tribune* e *The Record Journal*. Todos eles são jornais fundados ao longo do século XIX e alguns estão em atividade editorial até hoje.

Em carta enviada a Alasinga no dia 22 de novembro, Vivekananda descreveu sua chegada ao evento. Abrigados no *Art Palace*, “where one huge and other smaller temporary halls were erected for the sittings of the Parliament”, afirmou que ali estavam representantes de diversas nações. Da Índia estavam Mazoomdar, representante do Brahma Samaj e Nagarkar, de Bombaim; o Sr. Gandhi representando os jainistas e o Sr. Chakravarti, que representava a Teosofia, juntamente de Annie Besant. Após indicar alguns membros que compunham a mesa de abertura, Vivekananda relatou a Alasinga a experiência de se deparar com o maior público já visto por ele:

There was a grand procession, and we were all marshalled on to the platform. Imagine a hall below and a huge gallery above, packed with six or seven thousand men and women representing the best culture of the country, and on the platform learned men of all the nations of the earth. And I, who never spoke in public in my life, to address this august assemblage!! It was opened in great form with music and ceremony and speeches; then the delegates were introduced one by one, and they stepped up and spoke (VIVEKANANDA, 2006, p. 3442).

Sua fala de boas-vindas no Parlamento Mundial das Religiões em Chicago, no dia 11 de setembro, acabou sendo noticiada como a mais destacável na ocasião. O swami teve mais de uma oportunidade para subir ao palanque, mas pediu para que sua fala fosse adiada, sendo o último a se pronunciar. Ele alegou não estar preparado para o pronunciamento e chegou até a declarar demasiado nervosismo nesta carta enviada a Alasinga – “Of course my heart was fluttering, and my tongue nearly dried up; I was so nervous and could not venture to speak in the morning” (Idem). Parte desse nervosismo, segundo ele, vinha do fato de não ter preparado uma fala de antemão, diferentemente dos outros delegados que subiram ao palanque e leram

seus discursos que já estavam prontos e foram “much applauded”. Já ele, declarou, “was a fool and had none”. Em carta ao professor Wright, compartilhou esse mesmo sentimento ao dizer “I dropped in on the Congress in the eleventh hour, and quite unprepared”. Além de estar despreparado, disse ainda estar com medo: “I was so so afraid to stand before that great assembly of fine speakers and thinkers from all over the world and speak; but the Lord gave me strength, and I almost every day heroically (?) faced the platform and the audience” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1924).

Disse ao seu correspondente que, após fazer uma reverência a Devi Sarasvati³⁷, foi anunciado pelo Dr, Barrows.

I made a short speech. I addressed the assembly as "Sisters and Brothers of America", a deafening applause of two minutes followed, and then I proceeded; and when it was finished, I sat down, almost exhausted with emotion. The next day all the papers announced that my speech was the hit of the day, and I became known to the whole of America (VIVEKANANDA, 2006, p. 1144).

Na fala que teria feito o swami ficar “conhecido por toda a América”, apresentou-se como representante da “mãe das religiões” e da “ordem de monges mais antiga”, da qual Sidarta Gautama era apenas um membro. Agradeceu em nome dos milhões de hindus de todas as castas e seitas e cumprimentou os demais delegados que anunciaram levar para suas respectivas nações a ideia de tolerância propagada naquele evento. De Michelis (2004) afirma que o *Brahmo Samaj* e a Sociedade Teosófica foram chamados para ser representantes oficiais do hinduísmo no parlamento, fato que não ocorreu com Vivekananda, que teve que enviar uma solicitação aos administradores. Por isso, ele apresentou-se como monge representante da ordem mais antiga dos *sannyasis* e não propriamente do hinduísmo. Dessa forma, contando com o auxílio de Mozoomdar, que compunha o comitê de seleção do parlamento e com a carta de referência do professor Wright, foi aceito como representante da ordem monástica hindu. Essa autora coloca em xeque tal representação ao trazer à tona o fato de que ele não havia passado por uma iniciação monástica. Afirma que há um certo obscurantismo sobre a transmissão espiritual de Ramakrishna a Vivekananda. A principal obra pela qual o primeiro ficou conhecido é um texto discipular³⁸ que, acrescido a isso, foi supostamente moldado pelas mãos de seu tradutor para o inglês, swami Nikhilananda. O fato é que não há uma fonte segura

³⁷ Deusa hindu, consorte de Brahma, que representa a sabedoria e as artes. É considerada como protetora dos artistas, dos músicos, dos estudantes e dos professores.

³⁸ *Nectar of the Story of Ramakrishna*, publicada em cinco volumes por Mahendranath Gupta, entre 1897 e 1932. O *Ramakrishna Math* de Madras publicou uma versão em dois volumes, uma tradução do bengali para o inglês de alguns capítulos selecionados, feita por swami Nikhilananda. Em português, foi publicada uma versão condensada sob o título “O Evangelho de Ramakrishna”, na década de 1940.

sobre o processo de iniciação de Vivekananda por seu mestre, há apenas o relato de que Ramakrishna teria dito ao jovem Narendra que cuidasse dos “meninos”, nos seus últimos momento de vida.

Na biografia escrita por Nikhilananda, por exemplo, são acrescentadas informações não encontradas na obra de Gupta e nem alicerçadas em nenhuma fonte referenciada. O autor conta fatos referentes a iniciação espiritual de Vivekananda e outros discípulos, sem que haja um registro desses feitos. Em outra obra discipular, *The Life of Swami Vivekananda – by Eastern and Western disciples*, o próprio ritual de renúncia feito pelos discípulos de Ramakrishna é narrado como um feito que se deu após a morte do mestre, autoadministrada por Vivekananda de uma forma extremamente heterodoxa para os parâmetros hindu. De Michelis (2004, p. 109) demonstrou que as concepções e as ideias de Vivekananda sobre Vedanta e espiritualidade são muito mais atreladas à influência de Keshab Chandra Sen³⁹, do que propriamente de Ramakrishna. Até mesmo seu plano de conseguir auxílio material em terras estrangeiras em troca dos conhecimentos religiosos, parece embasar-se nas ideias de Sen ou ao menos há um paralelo enorme entre os dois planos. Fato é que os ensinamentos propagados por Vivekananda e utilizados para constituir o Yoga moderno, vieram muito menos dos ensinamentos de Ramakrishna e muito mais da herança intelectual do *Brahmo Samaj*.

Desde sua fala inaugural, tocou num ponto que esteve presente em seus demais pronunciamentos e conferências, a saber: o hinduísmo é a religião que ensinou ao mundo, através de sua história, a tolerância religiosa, a aceitação universal e a ideia de que todas as religiões são verdadeiras. Complementou dizendo que pertencia a uma religião cuja língua sagrada, o sânscrito, não dispunha de uma tradução para a palavra exclusão. Disse ainda orgulhar-se de pertencer a uma nação que abrigou os perseguidos e refugiados de todas as religiões, como por exemplo, os israelitas e os zoroastristas. Já no final de sua fala, citou um

³⁹ Foi um religioso, filósofo e reformador social indiano, lembrando por seus esforços em incorporar elementos da teologia cristã ao pensamento hindu. Membro do Brahmo Samaj por quase dez anos, rompeu com esse movimento em 1866 e estabeleceu as diretrizes de um movimento próprio, sincretizando cristianismo e hinduísmo – New Dispensation. Foi para a Inglaterra em 1870, onde permaneceu por cerca de seis meses. Foi bastante criticado por declarar que a presença britânica na Índia fazia parte do propósito divino para o povo indiano. Ao retornar à Índia fundou a Indian Reform Association, atuando nas áreas literária e educacional. Envolveu-se em algumas polêmicas e aproximou-se de Ramakrishna. O New Dispensation foi fundado a partir dos princípios postulados por Ramakrishna, tais como “adorar Deus através do seu aspecto de mãe” e “todas as religiões são verdadeiras”. Fundou um periódico homônimo ao movimento onde divulgou os ensinamentos de Ramakrishna e colaborou sobremaneira para sua popularização. Através da sua experiência e da influência dos movimentos que percorreu, foi um proponente do universalismo religioso. Embora possuísse uma nítida predição pela teologia cristã, sua proposta incorporava elementos e práticas rituais de diversas religiões. Dessa forma, a proposição de uma religião universal tal como feita por Vivekananda no ocidente, já era uma tentativa de seu conterrâneo e, ainda que de maneira mais singela, de seu próprio mestre, Ramakrishna.

hino popular entre as crianças hindus, que constituía a síntese dessa ideia de tolerância religiosa que dizia ser a essência de sua religião. Disse ele:

As the different streams, having their sources in different places, all mingle their water in the sea; o Lord, so the different paths which men take through different tendencies, various though they appear, crooked or straight, all lead to Thee” (VIVEKANANDA, 2006, p. 18).

Dessa forma, utilizou-se de um hino e de uma citação extraída do *Bhagavad Gita* para respaldar sua argumentação de que todos as religiões são autênticas e que, apesar de apresentarem-se por diferentes caminhos, confluem todas para Deus. Sua fala inaugural foi finalizada com uma crítica a toda forma de sectarismo e fanatismo religiosos que, segundo ele, foram responsáveis pelo derramamento de sangue e pela destruição de civilizações inteiras. No mesmo dia do seu primeiro pronunciamento, os jornais norte-americanos *Herald*, *Inter Ocean*, *Tribune* e *Record* publicaram uma transcrição literal de sua argumentação sem, no entanto, tecer nenhum comentário sobre sua fala. Para o correspondente Alasinga, Vivekananda escreveu: “You would be astonished if I sent over to you the newspaper cuttings, but you already know that I am a hater of celebrity. Suffice it to say, that whenever I went on the platform, a deafening applause would be raised for me”. E sobre essa repercussão midiática de sua atuação, complementou:

Nearly all the papers paid high tributes to me, and even the most bigoted had to admit that "This man with his handsome face and magnetic presence and wonderful oratory is the most prominent figure in the Parliament", etc., etc. Sufficient for you to know that never before did an Oriental make such an impression on American Society (VIVEKANANDA, 2006, p. 18).

Realizando os prognósticos do professor Wright, a atuação do swami no parlamento o fez conhecido entre os norte-americanos, ao ponto dele mesmo considerar que “nunca um oriental causou tanta impressão na sociedade americana”. Ele ainda cita o fato de ser colocado como último palestrante para prender o público até o final do evento, pois, embora houvesse diversos intelectuais na ocasião, nem todos possuíam o dom da oratória. Como reflexo dessa repercussão pública, passou a ter acesso às melhores residências da América e a residir em diferentes locais de acordo com suas necessidades de permanência ou deslocamento⁴⁰.

⁴⁰ Nessa mesma carta, Vivekananda pede a Alasinga que a encaminhe também ao marajá de Khetri, um dos financiadores da sua viagem e responsável por ajudar financeiramente a sua família. Nela também fez muitas observações sobre a liberdade das mulheres para trabalhar, estudar e trilhar o seu caminho. Pediu a Alasinga que essa carta não fosse publicada e rogou ao seu correspondente que ele fosse perseverante, pois o Senhor tinha reservado a eles a missão de melhorar as condições de vida dos milhões de famintos e ignorantes da Índia.

Nesse mesmo dia, o jornal *Chicago Record* noticiou um diálogo ocorrido no parlamento entre quatro participantes, entre eles, estava Vivekananda. A matéria não transmitiu o teor do diálogo, mas deu destaque digno de nota ao swami, delineando suas características físicas e sua aptidão com o idioma implantado pelo colonizador em sua terra natal: “The Hindoo is of smooth countenance. His rather fleshy face is bright and intelligent. He wears an orange turban and a robe of the same color. His English is very good” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3284). Fato curioso é que esse recurso de descrever os traços físicos, as vestes e o inglês polido do swami, é muito recorrente nas matérias jornalísticas. A imprensa coloca Vivekananda como protótipo do exótico, como símbolo do diferente, tanto pelos seus traços fisionômicos (do outro oriental), como também pela vestimenta monástica que, ao que parece, despertava a curiosidade das pessoas por onde ele transitava.

Ao noticiar uma palestra do swami na *First Unitarian Church*, Minneapolis, o jornal *Minneapolis Star* se referiu a ele da seguinte forma: “Vive Kananda is a Brahmin priest, and he occupied the platform in his native garb, with caftan on head, orange colored coat confined at the waist with a red sash, and red nether garments” (Idem, p. 897). O uso do termo *Brahmin priest* sugere a tentativa de buscar correspondências verbais para traduzir a cultura do outro. A instituição na qual Vivekananda palestrou diversas vezes, era uma espécie de igreja ecumênica que professava o unitarismo religioso. Num sentido amplo, o unitarismo se caracteriza por não possuir um dogma específico, professando, portanto, o encorajamento da liberdade individual na busca pela religiosidade. Embora o movimento tenha raízes na tradição cristã, é aceito em seu âmbito a introdução de elementos dos mais diversos credos. Contudo, como falamos em unitarismo americano no século XIX, estamos tratando de um credo bastante cristão, mas que procurava rechaçar as concepções da “trindade”, da adoração de Jesus enquanto um ser divino, da Bíblia como autoridade textual inquestionável e, em contraponto, afirmava a unidade de Deus. Como já citado, muitos unitaristas partilhavam dos ideais do transcendentalismo que, em certa medida, foi um movimento que buscou referências na tradição do hinduísmo. O meio unitarista norte-americano foi um ambiente de grande acolhimento das ideias do swami que, de certa forma, também não professava a crença em uma única doutrina e defendia a verdade inerente a todas as religiões. O hinduísmo enquanto tal, caracteriza-se pela sua derivação não de um único fundador, mas das escrituras védicas de caráter impessoal. Por isso, ao longo dos anos o hinduísmo incorporou um sem-número de fés e profetas em seu âmbito. Essa concepção, juntamente da ideia de uma religião universal defendida por Vivekananda, encontrou correspondência direta na crença unitarista e ainda foi reforçada pelo valor respeitoso dado pelo swami à figura de Jesus Cristo. Além disso, assim como no unitarismo religioso, o neo-vedanta

levado pelo indiano às terras estrangeiras era marcado por ideias de secularização e valorização da razão na busca pela verdade. De Michelis (2004, p. 115) afirmou que uma das concepções em voga no Ocidente e que Vivekananda entrou em contato, trazendo à constituição de seu Yoga moderno, foi a Religião Harmonial ou Piedade Harmonial Americana, que englobava uma mistura de universalismo transcendentalista, mesmerismo e espiritualismo. O historiador das religiões Sidney E. Ahlstrom definiu as *Harmonial religions* como “those forms of piety and belief in which spiritual composure, physical health, and even economic well-being are understood to flow from a person's rapport with the cosmos” (2004, p. 1019). Assim, o não-dualismo vedântico aliado à parte prática do Yoga, encontrou uma correspondência enorme nesse contexto que prezava por questões práticas, já que as escolas esotéricas mais influentes do período – Teosófica e Hermética – não forneciam aos seus membros o que eles mais queriam, instrução em ocultismo prático.

Essa autora demonstrou que no final do século XIX os Estados Unidos - mais especificamente Boston - eram o terreno de devotos de muitos cultos e crenças exóticas; as religiões asiáticas haviam sido assimiladas através de uma mistura de Teosofia, Transcendentalismo, Ocultismo, Astrologia, Leitura da Mente, Mesmerismo, Swedenborgianismo, dentre outras crenças e práticas alternativas às religiões tradicionais. Daí sua afirmação, de que tudo que Vivekananda entrou em contato no Ocidente eram nada mais que elaborações mais avançadas de sua visão de mundo anterior, já que muitas dessas perspectivas estiveram presentemente influentes nos meios cultos bengalis, onde o swami absorveu suas referências esotéricas.

Voltando às representações midiáticas, não menos recorrentes eram os elogios ao domínio da língua inglesa e à erudição do swami. A edição do dia 30 de setembro de 1893 do jornal *Boston Evening Transcript* trouxe ao público o artigo *Hindus at the fairs*, nele, após descrição do local onde estava ocorrendo o parlamento, é dito que “The most striking figure one meets in this anteroom is Swami Vivekananda, the Brahmin monk” (VIVEKANANDA, 2006, p. 889). Além de figura mais marcante, é descrito como um homem grande e bem construído, portador de um rosto barbeado, com feições moldadas, dentes brancos e lábios bem esculpidos que se expressam em um sorriso benevolente enquanto conversava. Sobre suas vestimentas e o domínio do inglês, foi feita a seguinte descrição:

His finely poised head is crowned with either a lemon colored or a red turban, and his cassock (not the technical name for this garment), belted in at the waist and falling below the knees, alternates in a bright orange and rich crimson. He speaks excellent English and replied readily to any questions asked in sincerity (VIVEKANANDA, 2006, p.889).

Aqui, ao usar o termo batina (*cassock*) para se referir a sua vestimenta monástica, temos mais uma tentativa de traduzir a cultura do outro a partir daquilo que era familiar ao público leitor. Exótico, porém erudito e educado, respondia prontamente a todas as perguntas feitas com sinceridade. Essa imagem perpassava diversas publicações jornalísticas a respeito de Vivekananda, sobretudo, nos seus primeiros anos de estadia nos Estados Unidos da América. Esse tom mudou quando suas críticas ao trabalho missionário cristão na Índia passaram a ser feitas mais abertamente, causando desagrado aos seus ouvintes e despertando uma repercussão negativa da sua imagem na imprensa.

Não obstante, o exotismo parece transcender suas vestimentas e seu semblante estrangeiro. Nesse mesmo artigo é referenciada sua postura diante das mulheres, onde é dito que há um toque de reserva pessoal em relação a elas e que isso se daria em função da sua escolha de renúncia monástica. A participação social gozada pelas mulheres norte-americanas impressionou Vivekananda que, ao tratar do assunto, sempre se preocupou em não desmerecer o lugar social ocupado por suas conterrâneas – segundo ele, reverenciadas como mães e não como esposas, como entre os norte-americanos. Foram frequentes as suas explanações a esse respeito, bem como de outros assuntos inerentes à cultura indiana.

Entre outras coisas, o exotismo era sempre perpassado pela curiosidade do estilo de vida levado pelo swami. Quando indagado sobre as leis que regiam a ordem monástica ao qual pertencia, disse: "I can do as I please, I am independent. Sometimes I live in the Himalaya Mountains, and sometimes in the streets of cities. I never know where I will get my next meal, I never keep money with me I come here by subscription" (VIVEKANANDA, 2006, p. 889). Nomadismo, desapego material e desprendimento financeiro, de fato, parecem valores bastante distinto do estilo de vida norte-americano em fins do século XIX. Embora distinto e exótico, é classificado como um *gentleman*: "years of voluntary poverty and homeless wanderings have not robbed him of his birthright of gentleman; even his family name is unknown; he took that of Vivekananda in embracing a religious career, and "Swami" is merely the title of reverend accorded to him". Além de *gentleman*, "He is an outcome of the higher Brahminism, a product of the Hindu spirit, which is vast, dreamy, self-extinguishing, a Sanyasi or holy man" (Idem). Um homem santo em terras estrangeiras falando sobre a cultura de seu país de origem, sempre disposto a responder as perguntas dirigidas a ele de forma sincera. Três dias após o término do parlamento, essa matéria circulava em Chicago colaborando para a disseminação do interesse norte-americano pelos assuntos pautados pelo jovem monge. A matéria finalizou coroando Vivekananda como sendo "a great favorite at the parliament, from the grandeur of his

sentiments and his appearance as well” (VIVEKANANDA, 2006, p. 880), que ao simples cruzar da plataforma era ovacionado sem demonstrar presunção. Seu discurso “was broad as the heavens above us, embracing the best in all religions, as the ultimate universal religion — charity to all mankind, good works for the love of God, not for fear of punishment or hope of reward”.

Quatro dias depois da fala de boas-vindas, o swami falou novamente no parlamento com a temática “Why we disagree”. Com uma participação breve, contou a história de um sapo que, por viver em um poço a via toda, acreditava que não havia nada maior e nem melhor do que o local que habitava. O swami utilizou a anedota para ilustrar o que acontece com os fiéis de cada religião, que acreditam que o seu “poço” é o “mundo todo”. Disse ele: “I am a Hindu. I am sitting in my own little well and thinking that the whole world is my little well. The Christian sits in his little well and thinks the whole world is his well. The Mohammedan sits in his little well and thinks that is the whole world” (VIVEKANANDA, 2006, p. 19). Em seguida, terminou sua fala saudando os Estados Unidos da América pela iniciativa de tentar derrubar as barreiras dos pequenos mundos construídos por cada religião.

Seus dois primeiros pronunciamentos além de bastante sucintos, tiveram em comum o fato do swami não falar especificamente da religião que estava representando, mas da intolerância religiosa, da falta de diálogo e da necessidade de cooperação entre as diferentes religiões. Nas duas ocasiões ele elogiou o evento como uma tentativa de minimizar esses distanciamentos e promover uma interação maior entre elas. Contudo, ao longo do evento, vários pontos abordados por Vivekananda serviram como discórdia e desavença discursiva entre os participantes.

No dia 19 de setembro o swami teve sua terceira participação no parlamento com a fala “Paper on Hinduism”, dessa vez proferiu uma fala mais extensa e trouxe ao público questões mais relativas ao hinduísmo⁴¹. Nessa ocasião principiou falando que havia três religiões antigas que chegaram aos tempos atuais, o hinduísmo, o zoroastrismo e o judaísmo. Segundo ele, essa última religião não foi capaz de absorver o cristianismo, ao passo que o hinduísmo conseguiu absorver e assimilar inúmeras seitas e manifestações religiosas ao longo dos anos.

Essa afirmação deu origem à indagação proposta pelo swami para direcionar o resto de sua fala, ou seja: tendo o hinduísmo absorvido essas inumeráveis seitas e religiosidades, qual

⁴¹ Sobre o uso do termo hinduísmo, Kupfer (2000, p. 119) faz a seguinte observação dizendo que ele “não deve restringir-se apenas ao âmbito religioso, pois não seria uma religião tal como se concebe no Ocidente: não possui um fundador, nem hierarquia, dogmas, liturgia ou profetas. Aliás, nem sequer existe uma palavra para designar essa instituição em sânscrito. A que mais se aproxima é *dharma*, que se traduz mais precisamente como lei humana ou social”.

seria o ponto em comum entre elas? O que daria ao hinduísmo um senso de unidade e de coesão? Como parte da resposta, explicou o que eram os Vedas, destacando seu caráter de texto revelado. Para o swami, esse texto basilar seria fruto do acúmulo de leis espirituais descobertas por diferentes pessoas em diferentes épocas. Explicou que essas pessoas são consideradas seres aperfeiçoados na tradição hindu e que são chamados de *rishis*; disse ainda se orgulhar de poder dizer ao público que a maioria dessas pessoas eram mulheres. Trouxe ainda à tona temáticas muito caras a ele: a reencarnação, o *karma*, o conhecimento de vidas passadas e a ideia de que, enquanto seres humanos, não somos corpos com almas, mas sim almas passando por experiências corporais - almas eternas, imortais, perfeitas e infinitas. Vivekananda declarou que o hindu prefere classificar os seres humanos não como pecadores, mas como “filhos da felicidade imortal”. E complementou dizendo:

Ye divinities on Earth – sinners! It is a sin to call a man so; it is a stading libelo in human nature. Come up, o lions, and shake off the delusion that you are sheep/ you are souls immortal, spirits free, blest and eternal; ye are not matter, ye are not bodies; matter is your servant, not you the servant of matter (VIVEKANANDA, 2006, p. 20).

Paralela à defesa da ideia de que não somos corpos, mas sim almas puras e perfeitas passando por experiências corporais, o swami também defendeu com frequência a concepção de que, diferentemente do que afirma o cristianismo, o ser humano não é um pecador; para ele, o ser humano é uma criatura divina e perfeita, um espírito livre, portanto, sem a mácula do pecado original. Ele referenciou os Vedas para justificar sua afirmação de que a alma é divina, embora seja mantida na escravidão da matéria. Disse ainda que a religião hindu não se baseia na crença em uma determinada doutrina, mas na realização da perfeição da alma, encontrada ao se alcançar Deus, ao se realizar Deus em si, ao se unir a Brahman⁴². Essa seria a meta espiritual do homem; ao alcançá-la, o indivíduo gozaria da “felicidade infinita e perfeita”. O swami fez alusão ao fato de que a ciência estava chegando as mesmas conclusões: a descoberta da unidade, onde todo o universo mutável não passa de desdobramentos de uma alma imutável – Deus - das quais todos as outras são manifestações ilusórias⁴³.

⁴² “Segundo o Vedanta, o Absoluto; o fundamento transcendente da existência, distinto de Brahma, o Criador”. Assim, o termo Brahma designa o aspecto da criação na tríade de divindades do hinduísmo medieval, denominada *trimurti*. Os outros são: Vishnu (aspecto da preservação) e Shiva (aspecto da destruição/renovação) (FEUERSTEIN, 2006, p. 540).

⁴³ Ao longo do século XX, essa argumentação foi aprimorada e encontrou destaque através dos estudos de física quântica e a sua comparação aos conhecimentos religiosos orientais. Talvez a obra que mais se popularizou com essa temática seja *The Tao of Physics, An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, publicado na Califórnia em 1975, pelo físico Fritjof Capra. Ele afirma que “a teoria quântica revela uma unidade básica do universo” e que tal princípio também pode ser aferido do pensamento filosófico oriental - hinduísmo, budismo e taoísmo.

Após tratar dessas questões, o swami passou a explicar que o hinduísmo não é uma religião politeísta, tal como comumente se pensa diante do enorme panteão de divindades adoradas pelos hindus. Ele explicou que as imagens adoradas não passam de um símbolo externo, que auxilia o fiel a manter a mente fixa no “Ser a quem ele ora”. Esclareceu que se trata de um estágio primário da adoração e que os estágios mais avançados não necessitam usar desse artifício, mesmo que a idolatria não fosse algo negativo na cultura hindu.

Quase no fim de sua exposição, swami Vivekananda afirmou: “unity in variety is the plano of nature, and the hindu has recognised” (VIVEKANANDA, 2006, p. 22). Finalizou falando da possibilidade de uma religião universal, cujo Deus não seria patrimônio de nenhuma religião específica, mas fruto de uma experiência conjunta e compartilhada entre elas. Complementando, disse: “It was reserved for America to proclaim to all quarters of the globe that the Lord is in every religion” (Idem).

A quarta participação do swami no parlamento ocorreu em 20 de setembro, no dia seguinte à fala anterior. Dessa vez, com uma intervenção mais suscinta, porém direcionada e pontual, falou diretamente aos cristãos e criticou o trabalho missionário deles na Índia. Em tom irônico, iniciou sua fala dizendo: “Christians must always be ready for good criticism, and I hardly think that you will mind if I make a little criticism” (Idem, p. 26). Em seguida, de forma enfática propôs uma indagação aos cristãos: “You Christians, who are so fond of sending out missionaries to save the soul of the heathen — why do you not try to save their bodies from starvation?”. Disse que durante os períodos de fome na Índia, os cristãos nada fizeram por seu povo, a não ser construírem igrejas por todo o país. Para ele, o mal que assolava o Oriente não era necessidade de religião, “but it is bread that the suffering millions of burning India cry out for with parched throats”. Por isso acreditava ser um insulto oferecer religião e metafísica para um povo faminto; terminou sua breve intervenção dizendo que em seu país, caso um padre pregasse por dinheiro perderia sua casta e seria cuspidido pelo povo. Dessa vez, terminou sua participação no parlamento sem maiores agradecimentos e sem depoimentos esperançosos quanto ao respeito mútuo entre as diversas religiões. Declarou: “I came here to seek aid for my impoverished people, and I fully realised how difficult it was to get help for heathens from Christians in a Christian land” (Idem).

Poucos dias após o término do evento, o jornal *Times*, que circulava em Dubuque, Iowa, assim se referia ao parlamento: “The Parliament of religions reached a point where sharp acerbities develop. The thin veil of courtesy was maintained, of course, but behind it was ill feeling” (Idem, p. 891). Atestando que a cortesia foi mantida, mas que havia um sentimento ruim nas discussões, o redator explica que o reverendo Joseph Cook criticou veementemente

os hindus e, por sua vez, também foi criticado por eles. Cook argumentou que falar de um universo que não foi criado é um absurdo quase imperdoável, “and the Asiatics retorted that a universe which had a beginning is a self-evident absurdity” (VIVEKANANDA, 2006, p. 891). O artigo trazia ainda a informação de que o bispo JP Newman, “declared that the orientals have insulted all the Christians of the United States by their misrepresentations of the missionaries, and the orientals, with their provokingly calm and supercilious smile, replied that this was simply the bishop's ignorance” (Idem). As críticas de Vivekananda direcionadas ao trabalho dos missionários cristãos na Índia, parecem constituir o principal ponto de divergência criado entre hindus e cristãos no Parlamento Mundial das Religiões.

Além de uma visão extremamente pessimista em relação aos trabalhos missionários na Índia, swami Vivekananda foi paulatinamente desalentando o seu objetivo de conseguir ajuda financeira em países estrangeiros para atenuar a situação material precária dos seus conterrâneos. Por algum motivo acreditava que seria mais fácil viabilizar esse apoio em terras estrangeiras, mas as situações foram lhe mostrando que embora todo seu exotismo - seja pelas vestes monásticas ou pelo conteúdo de suas falas – o colocasse em destaque no parlamento, nas matérias jornalísticas e o fizessem ter acesso aos espaços de fala dos meios acadêmicos e religiosos, isso não seria necessário para a efetivação de seu plano. Esse plano inicial que possuía dimensões dantescas, foi de fato se extenuando, mas nunca extinto, senão remoldado e colocado em prática através ações de menores proporções, como por exemplo, a criação de *Belur Math*⁴⁴, a designação de monges indianos para atuar no Ocidente e de discípulos ocidentais para atuar na Índia, dentre outras.

Voltando à atuação do swami no parlamento, sua quinta participação ocorreu seis dias depois, em 26 de setembro, com uma fala intitulada senão de forma polêmica, ao menos intrigante: “Buddhism, the fulfilment of hinduism”. Possivelmente polêmica, pelo fato de o parlamento já contar com um representante do budismo que, portanto, era responsável por explanar sobre tal religião. Intrigante, se considerarmos que o budismo foi entendido como uma espécie de heresia no âmbito do hinduísmo e não como o seu cumprimento, como o título sugere.

Começou seu discurso dizendo que não era budista, mas que mesmo assim, era. Disse que se a China, o Japão ou o Ceilão seguiam os ensinamentos do “grande mestre”, a Índia – sua

⁴⁴ Sede da *Ramakrishna Math* e da *Ramakrishna Mission* – que é um espaço criado por swami Vivekananda na Índia com fundos inicialmente extraídos de seus trabalhos na América e que está em funcionamento até hoje. O *ashram*, além de abrigar as pessoas que fizeram votos de renúncia e tornaram-se swami, é promotor de projetos educacionais, auxílio médico, reabilitação social e, também, desenvolve projetos juntos aos habitantes das áreas rurais.

terra natal! – o adorava como Deus encarnado na Terra. Fez uma crítica ao budismo, mas não ao Buda⁴⁵, a quem manifestava reverência sempre que tinha oportunidade. Em sua crítica, disse que os ensinamentos de Sidarta Gautama não foram compreendidos adequadamente por seus discípulos. Explicou que a relação entre o hinduísmo (“a religião do Vedas”) e o budismo é semelhante àquela entre o judaísmo e o cristianismo. Assim como Jesus Cristo, Buda não teria vindo para ensinar nada de novo, para ele, “Shâkya Muni came not to destroy, but he was the fulfilment, the logical conclusion, the logical development of the religion of the Hindus” (VIVEKANANDA, 2006, p. 27).

Para Vivekananda, Buda foi capaz de revelar ao mundo as verdades dos Vedas. Além disso foi o primeiro a colocar em prática o missionarismo e, também, a praticar a ideia de proselitismo, com declarado interesse pelas pessoas pobres. O swami criticou os budistas afirmando que “the disciples of the Great Master dashed themselves against the eternal rocks of the Vedas and could not crush them” e, além disso, “took away from the nation that eternal God to which every one, man or woman, clings so fondly. And the result was that Buddhism had to die a natural death in India. At the present day there is not one who calls oneself a Buddhist in India, the land of its birth” (Idem).

Enlaçando o desfecho de sua fala, o swami ainda comentou que ao mesmo tempo em que o budismo teve que “morrer” na Índia, o brahmanismo perdeu algo essencial: o zelo reformista, simpatia, caridade por todos e “that wonderful heaven which Buddhism had brought to the masses and which had rendered Indian society so great” (Idem). Finalizou em tom muito mais amistoso do que o princípio da sua fala suscitou, afirmando que o hinduísmo não pode viver sem o budismo, nem o budismo pode viver sem o hinduísmo, pois os budistas necessitam do cérebro e da filosofia dos brâmanes e estes não podem ficar sem o coração dos budistas. Foi enfático ao dizer que essa separação entre brâmanes e budistas é a causa da queda da Índia, tendo como consequências mais graves a existência de cerca de trezentos milhões de mendigos na Índia e a escravização colonial do povo indiano nos últimos mil anos. Terminou sua participação clamando por essa união: “Let us then join the wonderful intellect of the Brahmins with the heart, the noble soul, the wonderful humanising power of the Great Master” (VIVEKANANDA, 2006, p. 27). Essa fala foi noticiada pelo jornal indiano *The Indian Mirror*, em 29 de junho de 1895 (Idem, p. 3371), quase dois anos depois do seu pronunciamento, mas

⁴⁵ Buda é um título (“desperto”) na filosofia budista, contudo, tornou-se sinônimo de Siddharta Gautama, um príncipe que viveu no século VI a.c. e renunciou ao trono para dedicar-se a busca das causas do sofrimento humano. Ao atingir o Nirvana, um estado de transcendência do eu egóico, tornou-se um pregador e instrutor espiritual. É considerado o fundador do budismo.

sem nenhum comentário a respeito de sua atuação e polêmica que essa questão gerou. Ao longo dos anos de permanência nos Estados Unidos da América, diversas vezes teve como tema de suas explanações o budismo e a figura de Buda. Quando teceu críticas, direcionou-as ao budismo e aos budistas, mas nunca ao próprio Buda, ao qual colocava em um lugar de importância tal como Jesus Cristo.

No dia seguinte, em 27 de setembro, o swami fez sua última intervenção no parlamento com uma fala bem mais sucinta, com tom de despedida e agradecimento aos organizadores, aos participantes e à plateia do evento. Swami Vivekananda disse que o Parlamento Mundial das religiões era um sonho maravilhoso, que através dos esforços altruístas dos participantes pôde se tornar fato consumado. Comentou que durante o evento muito se falou do terreno comum da unidade religiosa e afirmou que tal unidade nunca iria se efetivar pelo triunfo de alguma religião e pela destruição de outras. Para ele, essa união jamais iria ocorrer através da conversão dos fiéis de uma religião à outra; não era necessário o cristão se tornar hindu ou o hindu se tornar cristão.

Sua perspectiva em relação a uma possível unidade religiosa é que isso só seria possível quando cada religião assimilasse o “espírito” das outras e ainda assim preservasse sua individualidade e sua própria lei de crescimento. O término da sua fala ocorreu com uma exposição do resultado positivo gerado pelo evento. Disse que o parlamento mostrou ao mundo que santidade, pureza e caridade não são posses de nenhuma igreja ou religião e que, diante dessa evidência, sentia muita pena de quem ainda sonhava com a existência exclusiva de sua própria religião e a destruição das outras. Desfechando sua atuação, afirmou sua crença de que em breve as bandeiras das religiões carregariam frases como: “Help and not Fight”, “Assimilation and not Destruction”, “Harmony and Peace and not Dissension” (VIVEKANANDA, 2006, p. 29).

2.2 Repercussões midiáticas e a crítica aos missionários cristãos.

Os trabalhos de Vivekananda ao longo do ano de 1893 e 1894 foram registrados e anunciados pela imprensa, mas a maior parte de suas palestras não foi documentada por estenógrafos, tal como ocorreu nos anos seguintes, quando passou a ser acompanhado constantemente por uma pessoa que exerceu essa função⁴⁶. Ao longo desse primeiro ano de

⁴⁶ Josiah Jonh Goodwin (1870-1898) foi o responsável por registrar a maior parte das conferências e aulas de Vivekananda na América, na Inglaterra e na Índia, o que possibilitou a publicação delas em forma de panfletos, artigos e livros. Goodwin, apesar de ser inglês, residia na América do Norte trabalhando como estenógrafo. Os

estadia nos Estados Unidos da América, o swami tornou-se popular – sobretudo nos meios intelectuais – e angariou seus primeiros discípulos ocidentais. Dessa forma, ficamos sabendo do conteúdo e do desenrolar dessas primeiras palestras somente através das sínteses fornecidas por esses meios de comunicação, que ora publicaram matérias propagandeando suas palestras, ora comentando-as posteriormente, descrevendo o ambiente, o público e o conteúdo abordado. Durante os anos de 1893 e 1894, os jornais indianos também noticiaram a atuação do swami em terras estrangeiras, contudo, de maneira bem mais tímida e na maioria dos casos reproduzindo os conteúdos publicados pela imprensa norte-americana.

Além de despertar o interesse do público intelectual, a sua atuação atraiu a atenção das mulheres, que são apontadas em diversas matérias como sendo a maior parcela de ouvintes em suas palestras. A temática das mulheres indianas e o lugar social ocupado por elas, foi assunto corrente em suas falas e não raramente serviu de ensejo para que ele falasse das mulheres norte-americanas em comparação com suas conterrâneas. Ele teceu diversos elogios à liberdade e à autonomia gozada pelas norte-americanas e aproveitou essas ocasiões para desconstruir algumas ideias que circulavam a respeito dos costumes tradicionais hindus em relação às mulheres. Nesse sentido, o tema mais abordado por ele foi o costume de queimar as viúvas junto aos seus maridos; esse era um tema caro não apenas a ele, que estava nessa condição de esclarecer sobre a cultura de seu país para um público estrangeiro, mas também era uma das pautas dos movimentos de reforma religiosa que ocorriam à época na Índia, em especial o Brahmo Samaj, do qual swami Vivekananda fez parte durante algum tempo.

Outro tema recorrente em suas apresentações públicas foi a crítica ao trabalho dos missionários cristãos na Índia. Em diversas ocasiões o swami afirmou que a população indiana não precisava de mais religião, mas sim, de mais pão, de auxílio material e educacional. Segundo ele, ninguém consegue pensar em espiritualidade estando com a barriga vazia e vivendo em condições paupérrimas, como a maioria dos hindus. Justamente a partir desse ponto em questão, swami Vivekananda se colocava como um mediador cultural, dizendo que os países ocidentais careciam de religiosidade e espiritualidade e a Índia carecia de desenvolvimento tecnológico e material e, portanto, uma de suas missões ao ir para a América do Norte era

seguidores de Vivekananda ficaram interessados para registrar suas palestras e, então, publicaram um anúncio em dois jornais de Nova York, o *Herald* e o *World*, em dezembro de 1895, procurando um profissional da área. Goodwin tinha apenas vinte e cinco anos na ocasião e aceitou a proposta. Ele registrava estenograficamente as aulas e palestras, depois as datilografava e as preparava para serem publicadas em jornais, sendo um deles o próprio Brahmavadin, mantido por Alasinga e outros discípulos. Goodwin tornou-se discípulo de Vivekananda e o acompanhou à Índia quando, em dezembro de 1896, o swami retornou a sua terra natal.

justamente estabelecer essa ponte entre eles, propagando a religiosidade hindu entre os norte-americanos e por outro lado levando auxílio material aos seus conterrâneos.

Essa argumentação deu margem para outro tema sustentado por ele, de que há verdade e legitimidade em todas as propostas religiosas e de que todas as religiões confluem para o mesmo propósito, embora através de caminhos distintos. Vivekananda não preconizava em seus discursos a conversação de seus ouvintes a uma nova fé, declarava que seu intento era auxiliar o cristão, o muçumano ou qualquer outro religioso a se tornar uma pessoa melhor dentro de sua própria crença, sem ter que abandoná-la. Essa ideia era defendida por ele através de dois eixos argumentativos. No primeiro, afirmava que o hinduísmo, diferentemente do cristianismo, é otimista e tolerante com as demais religiosidades, nunca tendo efetuado missões de conversão de outros povos e tão pouco utilizado da violência para efetivar tais conversões. Inerente a isso, estava a ideia de que no âmago do hinduísmo existia uma ferramenta de autoconhecimento e prática espiritual que podia ser adotada por qualquer religioso sem o comprometimento de sua fé, o Vedanta.

Em suas aulas e palestras, teve como tema recorrente os costumes hindus, o Vedanta, a religião universal e Yoga. Não do Hatha-Yoga, que posteriormente se popularizou no ocidente, mas do yoga subdividido em quatro “vertentes”: Bhakti Yoga, Karma Yoga, Jnana Yoga e Raja Yoga⁴⁷. Em uma carta escrita a Alasinga em março de 1896, disse: “I have other big books on Karma, Jnana, and Raja Yogas — the Karma is out already, the Raja will be a very big book and is already in the Press. The Jnana will have to be published, I think, in England”. De fato, nesse ano ele proferiu palestras de Bhakti e Jnana Yoga nos Estados Unidos e alguns países europeus, que mais tarde foram publicadas em formato de livro. Em julho de 1896, publicou seu livro sobre Raja Yoga, onde apresentou uma tradução dos aforismos de Patanjali⁴⁸, com suas interpretações e comentários. Por essas contribuições, pesquisadores como De Michelis (2004), por exemplo, situam as raízes do Yoga Moderno⁴⁹ em Vivekananda.

⁴⁷ Vivekananda apresentou ao ocidente o yoga dessa forma, subdividido em quatro caminhos de autorrealização. No século seguinte o yoga foi cada vez mais rotulado e compartimentado, dando a impressão que existem diversas modalidades de yoga. Bhakti refere-se ao aspecto devocional, Karma, ao aspecto da ação correta e desinteressada, Jnana, ao aspecto da sabedoria autotranscendente baseada no discernimento entre o real e o ilusório e, por fim, Raja (real), que se refere ao caminho óctuplo exposto por Patanjali no texto Yoga-Sutra e que também está presente em outros textos indianos clássicos (FEUERSTEIN, 2006; MARTINS, 2012).

⁴⁸ É considerado o autor do texto basilar da tradição do yoga, Yoga-Sutra, tendo vivido provavelmente no século II d. c. O sistema exposto por ele é conhecido por Yoga Clássico, Raja Yoga ou Ashtanga Yoga. Esse último termo refere-se aos oito membros que o compõe – ashta (oito), anga (membros), são eles: Yama, Niyama, Asana, Pranayama, Pratyahara, Dharana, Dhyana e Samadhi.

⁴⁹ Esse termo técnico é usado por De Michelis (2004) para designar os ramos de Yoga surgidos nos últimos 150 anos, oriundos da interação com o ocidente.

Embora, a imprensa norte-americana tenha criado, em 1893 e 1894, uma representação de Vivekananda como um monge exótico, possuidor de um discurso universalista e respeitoso à diversidade religiosa, orador virtuoso, erudito e possuidor de um inglês polido, uma temática especificamente lhe custou muito caro e fez com que a imprensa noticiasse críticas negativas a seu respeito. Como vimos, seu quarto pronunciamento no Parlamento abordou uma temática delicada naquele contexto, onde havia uma presença maior de cristãos tanto na formação dos expositores, com também dos espectadores. A crítica aos trabalhos missionários na Índia rendeu desgosto entre os cristãos e fez com que houvesse uma repercussão midiática negativa a seu respeito e o envolveu em discussões de ataque e defesa. A abordagem desse tema não se resumiu ao seu pronunciamento no parlamento; foram diversas as ocasiões em que ele abordou o assunto.

O jornal *The Indian Mirror*, foi o veículo da imprensa indiana que mais noticiou os feitos e os pronunciamentos de Vivekananda. Atrelado ao Brahma-Samaj, grupo ao qual havia participado antes de embarcar ao ocidente, esse jornal publicou pelo menos treze matérias falando sobre o swami entre os anos de 1893 e 1901, ano de extinção desse periódico. Em 28 de novembro de 1893, o periódico indiano republicou uma matéria originalmente publicada pelo *The Daily Chronicle*, jornal fundado em 1879 no condado norte-americano de Dekalb, no norte de Illinois, próximo a Chicago. O artigo veio assinado pelo clérigo e escritor inglês Hugh Reginald Haweis, que também esteve no Parlamento de Chicago, em 1893, como representante da Igreja Anglicana.

Haweis, em seu artigo, começou argumentando que o “popular monge hindu” possuía uma fisionomia impressionantemente semelhante a face clássica de Buda. Logo em seguida, anunciou a crítica feita por Vivekananda em relação à prosperidade material, às guerras sangrentas e à intolerância religiosa vigentes no ocidente. A esse respeito, Vivekananda teria dito: “You come, with the Bible in one hand and the conqueror's sword in the other — you, with your religion of yesterday, to us, who were taught thousands of years ago by our Rishis precepts as noble and lives as holy as your Christ's” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3366). Fazendo essa crítica incisiva à ação missionária cristã, Vivekananda, assim como em outras passagens, criticou a atuação dos cristãos, mas não a figura de Jesus Cristo, a quem sempre devotava elogios. Prosseguindo, disse:

You trample on us and treat us like the dust beneath your feet. You destroy precious life in animals. You are carnivores. You degrade our people with drink. You insult our women. You scorn our religion — in many points like yours, only better, because more humane. And then you wonder why Christianity makes such slow progress in India (Idem).

Acusando os cristãos de praticarem a intolerância religiosa e a imposição de seu credo a outros povos de forma violenta, falou ainda do insulto à mulher indiana e do costume alimentício carnívoro que subjuga os animais. À indagação levantada do porquê o cristianismo progredia lentamente na Índia, respondeu:

You are not like your Christ, whom we could honour and reverence. Do you think, if you came to our doors like him, meek and lowly, with a message of love, living and working and suffering for others, as he did, we should turn a deaf ear? Oh no! We should receive him and listen to him, and as we have done our own inspired Rishis (teachers) (VIVEKANANDA, 2006, p. 3366).

Novamente, a crítica foi direcionada aos cristãos, que são colocados como não praticantes do exemplo e dos ensinamentos de Jesus Cristo. Segundo ele, se os cristãos agissem como seu mestre, com mansidão e humildade, propagando uma mensagem de amor e trabalhando pelo bem dos outros, seriam, assim como ele, dignos de honra, reverência e bom acolhimento.

Poucos dias depois, em 7 de dezembro de 1893, o mesmo jornal publicou outro artigo, agora sem autor declarado, onde a mesma temática ganhou destaque. O artigo trazia um comentário feito pelo swami antes de ler seu mais longo pronunciamento no Parlamento, em 19 de setembro, ao qual já fizemos referência. Esse comentário não é contemplado no texto de sua fala e, por isso mesmo, nos ajuda a compreender melhor a observação feita por Joseph Cook de que, embora a cortesia tenha sido mantida, havia no Parlamento um clima de desconforto. O artigo descreve que a sessão daquela tarde foi presidida pelo Dr. Noble, que anunciou a entrada de Vivekananda, altamente aplaudido enquanto se dirigia ao centro da plataforma. Segue-se a isso a habitual descrição de suas vestes e características fisionômicas: “He wore an orange robe, bound with a scarlet sash, and a pale yellow turban. The customary smile was on his handsome face and his eyes shown with animation” (Idem, 3367). Com roupagens dignas de serem descritas em uma matéria jornalística e semblante animado, pronunciou-se mostrando pouco entusiasmo pelas argumentações de seus colegas de palanque. Incisivo, disse: “We who come from the East have sat here on the platform day after day, and have been told in a patronizing way that we ought to accept Christianity because Christian nations are the most prosperous” (Idem). Incomodava-o o fato de os participantes cristãos atrelarem, muitas vezes, o progresso material do ocidente à religiosidade cristã. Contudo, vimos que, entre outros motivos, as ações missionárias em sua terra natal eram para ele uma das causas da promoção da intolerância religiosa e da submissão da sua população às influências estrangeiras.

Prosseguindo em seu preâmbulo, disse:

We look about us, and we see England, the most prosperous Christian nation in the world, with her foot on the neck of 250,000,000 of Asiatics. We look back into history, and see that the prosperity of Christian Europe began with Spain. Spain's prosperity began with the invasion of Mexico. Christianity wins its prosperity by cutting the throats of its fellowmen (VIVEKANANDA, 2006, p. 3367).

Em um salão predominantemente ocupado por cristãos, suas observações históricas muito provavelmente contribuíram para despertar os desconfortos referidos por Cooks. Vivekananda afirmou que a prosperidade do cristianismo sempre se fundamentou na subjugação de outro povo e sua inerente religiosidade. Disse ainda que a esse preço os hindus jamais teriam prosperidade. Em geral, críticas aos cristãos e budistas foram recorrentes em suas argumentações, mas dessa vez mencionou também os mulçumanos, afirmando que acabara de ouvir o auge da intolerância religiosa nos pronunciamentos que o antecederam: “I have heard the creed of the Moslem applauded, when to-day the Moslem sword is carrying destruction into India. Blood and the sword are not for the Hindu, whose religion is based on the law of love” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3367). Consta que o swami foi aplaudido pela plateia após esse momento e em seguida começou a ler seu pronunciamento “Paper on Hinduism”. Embora tenha direcionado diversas críticas aos cristãos, aos budistas e, em menor escala, aos mulçumanos, Vivekananda sempre procurava tributar elogios aos profetas de cada uma dessas religiões, de maneira que comparava a vida de Jesus à vida de Krishna, exaltava a figura do Buda como tendo principiado as ações missionárias sem subjugação de outros povos e até deu palestras falando sobre a vida de Maomé e seus ensinamentos.⁵⁰

As críticas ao trabalho dos missionários cristãos ocuparam lugar de destaque em suas falas e, conseqüentemente, nas matérias jornalísticas. Ainda durante o desenvolvimento do Parlamento, em 21 de setembro de 1893, o *Chicago Inter Ocean* publicou uma extensa reportagem onde veiculou uma dessas críticas feitas pelo swami. A matéria narra que após a leitura do artigo “Religion in Peking” feita pelo Sr. Headland, em determinada ocasião do Parlamento, o Dr. Momerie anunciou que os demais palestrantes daquela noite não compareceriam. Às 21 horas, com auditório principal e as galerias cheias, swami Vivekananda – “this popular hindoo”, teria sido ovacionado ao ser avistado “sitting in his orange robe and scarlet turban upon the platform” (Idem, p. 3285). Teria ainda retribuído os aplausos afirmando

⁵⁰ Em diversas ocasiões teve como tema o budismo e a trajetória de Buda. Sua quinta participação no Parlamento teve o título “Buddhism, teh fulfilment of hinduism”. Nos nove volumes que compõe a obra *The Complete Works of Vivekananda*, a palavra “Buddha” aparece 597 vezes, já “Mohammed” aparece 494 vezes. Entre matérias jornalísticas, cartas e palestras, esses números atestam a alta recorrência desses temas em suas palestras.

que não veio para se pronunciar naquela noite, entretanto, aproveitou o ensejo para rebater as declarações propagadas na mídia pelo Sr. Headland. Referenciando a pobreza prevalente na China, o swami afirmou que os missionários cristãos fariam muito melhor se contribuíssem para o apaziguamento da fome ao invés de tentarem convencer os chineses a renunciar a sua fé secular e abraçarem o cristianismo. Aproveitando a ausência dos pronunciantes do dia, tomou a frente da plataforma e disse: “Christian brethren of America, you are so fond of sending out missionaries to save the souls of heathens. I ask you what have you done and are doing to save their bodies from starvation? (Applause)”. Após, explicou sobre a realidade paupérrima da maior parte da população indiana e tornou a se referir ao trabalho missionário em seu país:

Christian missionaries come and offer life but only on condition that the Hindoos become Christians, abandoning the faith of their fathers and forefathers. Is it right? There are hundreds of asylums, but if the Mohammedans or the Hindoos go there they would be kicked out. There are thousands of asylums erected by Hindoos where anybody would be received. There are hundreds of churches that have been erected with the assistance of the Hindoos, but no Hindoo temples for which a Christian has given a penny (VIVEKANANDA, 2006, p. 3285).

Acusando peremptoriamente os cristãos de não prestarem o auxílio necessário ao seu povo e ainda fomentarem a intolerância religiosa em sua terra natal, disse ainda que os hindus são acolhedores da fé estrangeira, mas que o mesmo não ocorre com os missionários, sempre dispostos a impor sua fé e estimularem o abandono da religiosidade nativa. Curioso o fato de suas críticas aos cristãos e à forma de professarem sua fé serem seguidas de aplausos. Isso denota, de alguma forma, uma boa acolhida de sua mensagem pelo público. Embora declaradamente cristão, de alguma forma seu público estava sedento por uma religiosidade menos institucionalizada e mais centrada à busca de uma autorrealização, com meios e fins mais práticos.

Subdividido em seções, o artigo trazia uma segunda parte intitulada “What the East Needs”, que transcrevia a fala do swami dando continuidade à crítica apresentada na ocasião. Iniciando quase sempre suas falas com a expressão que lhe trouxe grande aprovação do público desde o seu primeiro pronunciamento, “Brothers and Sisters of America” ou “Brethren of America”, expôs sua opinião sobre a necessidade do “povo oriental” dizendo que “the crying evil of the East is not religion. We have more than religion enough; what they want is bread, but they are given a stone. (Applause)” (Idem). Prosseguindo nesse tom, mais uma vez argumentou ser um absurdo pregar metafísica para uma pessoa que está morrendo de fome. Pediu que o hindu fosse tratado com mais bondade e sua religião fosse respeitada. E recomendou “Send missionaries to them to teach them how better to earn a better piece of bread

and not to teach them metaphysical nonsense. (Great applause)” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3285). A matéria pontuou diversos momentos de sua fala que foram intercedidos por aplausos da plateia, dando a entender que, embora a plateia fosse constituída majoritariamente por cristãos, suas críticas de algum modo também gozavam de boa receptividade. Finalizando, o redator do artigo declarou que Vivekananda concordou com um ponto das críticas elaboradas pelo Sr. Headland, ou seja, que se os padres da China e da Índia fossem organizados, haveria um enorme potencial que poderia ser usado para a regeneração da sociedade e da humanidade. O swami declarou que ele mesmo havia tentado tal organização, mas fracassou por falta de dinheiro. E antes de ser intercedido novamente por aplausos, disse “It may be I shall get the help I want in America. But we know it is very hard for a heathen to get any help from "Christian people" (Idem). O artigo ainda registrou que, após abrandada a ovação, o swami agradeceu o público e tentou finalizar sua participação “with a graceful smile, but the audience cried to him to proceed”. Atendendo ao chamado, explanou mais um pouco, dessa vez abordando o conceito de reencarnação entre os hindus.

Após o Parlamento, Vivekananda recebeu convites para discursar em diversas instituições, assinou um contrato com uma empresa enquanto palestrante e peregrinou por diversos estados norte-americanos. Entre os dias 27 de novembro e 1º de dezembro de 1893, ele esteve em Iowa. Os jornais locais registraram sua passagem marcante pelo estado, rendendo-lhe elogios como “o famoso monge hindu”, “a figura central do Parlamento” e de “indivíduo culto”, responsável por despertar interesse entre os integrantes dos círculos intelectuais do estado. O jornal *Iowa State Register*, do dia 30 de novembro, trouxe um pequeno artigo, “An intellectual feast” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3292), comentando uma palestra em que falou sobre os trabalhos infrutíferos dos missionários cristãos na Índia. Ali, reiterou suas afirmações anteriores a esse respeito dizendo que seu povo não precisava de religião, mas de coisas mais práticas que o ajudassem a lidar com a condição de colonizados. Já a edição do *Des Moines Daily News* (Idem, p. 3294) desse mesmo dia, não deu destaque a essa questão, optando por destacar que o “renowned hindu” era uma pessoa brilhante, com apenas trinta anos de idade, cujo apreço pelas mulheres americanas ficava evidente em suas falas. Outra matéria, “A message from India” (Idem, p. 3290), publicada pelo *Iowa State Register*, em 28 de novembro, também fez essa observação e ainda disse que o swami havia se reunido com um grupo de mulheres brilhantes, membros de vários clubes literários, a convite da sra. H. O. Breedene, em sua casa, na avenida Woodland 1318, onde teve uma conversa informal sobre sua religião e sobre sua visão a respeito do cristianismo, por cerca de três horas. Já o *Des Moines Daily News* (Idem, p.3293), atestou no artigo “A prayer meeting” que Vivekananda participou de uma

reunião de oração e ainda testemunhou o batismo de duas jovens mulheres, classificando a cerimônia como bonita e enobrecedora.

Tendo percorrido algumas cidades em Iowa, onde a imprensa testemunhou sua passagem de forma bastante otimista, dirigiu-se para Minneapolis e proferiu algumas palestras tendo como tema os costumes da Índia. Um dos locais onde se pronunciou foi a *First Unitarian Church*. O jornal local, *Minneapolis Journal* (VIVEKANANDA, 2006, p. 3296) noticiou a palestras dizendo que havia um número expressivo de ouvintes e que o swami foi amplamente aplaudido pelo público diversas vezes. A edição do *Minneapolis Tribune* (Idem, p. 3297) do mesmo dia, 15 de dezembro de 1893, dedicou uma maior extensão para detalhar sua segunda palestra na cidade. O redator se refere a Vivekananda como um orador inteligente e perspicaz, preparado para atacar ou defender, sempre com uma pitada de humor em seus discursos. Suas vestes são novamente descritas, sua boa oralidade elogiada. Após explanar sobre diversos aspectos da cultura indiana, consta que foi surpreendido com uma pergunta advinda da plateia: "What class of people are reached and converted by the missionaries?", no que respondeu que "You know as much about that, the American sees the reports, we never do" (Idem). O sarcasmo presente na resposta de Vivekananda parece ter causado constrangimento entre seus espectadores. Mas o assunto não foi retirado de suas próximas falas e nem foi motivo de diminuição do seu público.

Em fevereiro de 1894, o swami esteve em Detroit e sua estadia de aproximadamente um mês rendeu cobertura jornalística dos principais jornais da cidade: *Detroit Tribune*, *Detroit Journal* e *Detroit Evening News*. O primeiro deles foi responsável por um maior número de publicações noticiando suas palestras. Entre elas, foi bastante emblemático o artigo intitulado "Hindu Philosophy" (Idem, p. 3298). Assinado por Fred H. Seymour, trazia três sessões de discussões, sem fazer citações diretas de suas falas. O redator inicia falando que raramente houve tanto repercussão nos círculos culturais da cidade, como ocorreu com o advento do erudito monge hindu. Novamente foi elogiado pelo domínio da língua inglesa, mas dessa vez suas vestes parecem não ter chamado tanta atenção quanto o conteúdo de sua fala. Não sabemos ao certo se isso é reflexo da adaptação do público norte-americano ao exotismo atribuído ao swami ou se nesse momento já estava se vestindo como "a well-to-do American", tal como foi noticiado pelo *Saginaw Evening News*, quando chegou em Bay City. Dessa vez ocupou seu lugar de fala para explanar não apenas sobre a cultura indiana, mas também da norte-americana, dizendo considerar destacável a superioridade feminina, no que concerne à posição social e intelectual, bem como as instituições de caridade e auxílio aos pobres. Elogiou não só a eficácia

dessas instituições como também o desenvolvimento de máquinas que diminuem o labor humano.

Em outra ocasião chegou a mostrar-se impressionado com o sistema prisional norte-americano, considerando eficaz o processo de reabilitação e reinserção dos presos na sociedade. Curiosamente, Seymour afirma que o swami não admirava o progresso material do ocidente e que seu passado não o permitia compreender que a competitividade ocidental não é indesejável, mas uma lei primitiva da própria natureza, onde sobrevivem os mais aptos. Depois de tal afirmação, o redator diz que o swami “hopes to see the best of our material philosophy and progress infused into Hindoo civilization, and that, also, we may take lessons from them, until we shall all become, as we once were in ages past, brother Aryans, possessing a common civilization” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3299). O que podemos inferir dessa possível contradição argumentativa, é que o redator afirma que o swami não admira o progresso material ocidental em função das várias críticas já feitas por ele em relação a uma suposta ausência de espiritualidade e um excesso de materialidade na cultura norte-americana. Por outro lado, o swami declarou-se várias vezes admirado com o progresso material do ocidente e, como vimos, chegou a afirmar diversas vezes que sua missão ao cruzar o oceano foi justamente buscar auxílio material para a melhoria da vida dos seus conterrâneos e, em troca, familiarizar os ocidentais à tradição religiosa hindu. Por fim, o *Detroit Tribune* noticiou seu já conhecido posicionamento em relação aos trabalhos missionários na Índia. Para ele, tais missões não traziam efeitos benéficos ao seu povo, mas colaboravam para adicionar mais seitas e credos a um país já dominado por seitas⁵¹. Finalizou esse assunto afirmando que os ensinamentos dos Vedas - familiares a todo hindu - são idênticos aos ensinamentos de Cristo. Em diversos pronunciamentos o swami fazia essa aproximação e tecia esses paralelos entre os ensinamentos e a vida de Jesus Cristo e de Krishna.

Embora a maior parte das matérias jornalísticas de Detroit tributem elogios ao swami e as suas palestras, destacando suas características físicas, eloquência, intelectualidade⁵² e capacidade em cativar o público, a crítica aos trabalhos missionários cristãos na Índia aparece

⁵¹ Em 28 de janeiro de 1900, Vivekananda discursou na Universalist Church, em Pasadena, na Califórnia, com a temática “The path to the realization of a universal religion”. Ali, recontou um diálogo que teve com um senhor mórmon que, segundo ele, tentou convertê-lo a sua fé. Após ter sugerido ao senhor que fosse à Índia pregar sua fé, disse “eu acredito muito nas seitas” [...], “quanto maior o número de seitas, mais chances têm as pessoas de se tornarem religiosas” [...], “eu quero que as seitas se multipliquem em todos os países de tal modo que mais pessoas possam ter a chance de ser espirituais” (ADISWARANANDA, 2007, p. 49).

⁵² Em Detroit, mais que em outros locais, há várias matérias em que é mencionado que a presença do swami agitou os círculos intelectuais. A edição de 25 de fevereiro de 1894 do *Detroit Evening News*, trouxe a reprodução da fala de uma nativa, onde afirmava estar surpresa com o conhecimento do swami em relação a assuntos complexos, com química e astronomia. Ela chegou a afirmar que se sentia envergonhada com o contraste entre o conhecimento do monge e dos intelectuais de Detroit (VIVEKANANDA, 2006, p. 3302).

sempre através de uma repercussão mais negativa. No dia 11 de março de 1894, novamente o *Detroit Tribune* veiculou e deu destaque a esse aspecto da sua fala. O próprio título sugeria o incômodo gerado por suas críticas nos meios cristãos, “Kananda, the pagan”. A matéria principiava-se afirmando que sua fala tinha como objetivo responder às muitas declarações dos missionários dirigidas a ele nas últimas duas semanas. Vivekananda, alcunhado “Kananda” pela imprensa local, foi anunciado pelo popular senador Thomas W. Palmer da seguinte forma: “We have with us tonight a gentleman who, from the christian standpoint is, I suppose, a pagan. But he belongs to a religion which was old long before ours was thought of by men” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3303). Um pagão, porém, com ancestralidade!

A matéria destacava em subtítulo que as missões cristãs foram atacadas na palestra do swami, dada na noite anterior no *Detroit Opera House*. Na ocasião, o swami falou sobre a organização social da Índia, do sistema de castas e da enorme diversidade linguística presente em seu país. No que diz respeito aos cristãos, afirmou que os espanhóis tentaram cristianizar os budistas, sem obter sucesso, pois agiram de forma desrespeitosa com a crença e o simbolismo deles. Já os portugueses, segundo ele, foram truculentos e impositivos com sua crença, não compreendendo a cultura local e desrespeitando a religiosidade hindu. Nesses dois casos ele citou exemplos de intolerâncias dos cristãos, no primeiro, destruindo uma relíquia apresentada pelos budistas e, no segundo, destruindo a representação da trindade no templo de Bombaim. Vivekananda afirmou que os portugueses foram incapazes de compreender tal representação, traduzindo-a como a representação do diabo “and gathered their forces and knocked off the three heads of the temple” (Idem). Chegou a elogiar a ação de alguns missionários, responsáveis por instalar instituições de ensino na Índia, mas tal elogio era apenas um preâmbulo de sua crítica, onde frisou tratar-se de uma exceção à regra e não deixou de destacar que tais ações eram adjuntas da colonização inglesa, portanto, inerentes a um processo político. Disse ainda que os hindus convertidos ao cristianismo o faziam pela dependência material que criavam em relação aos missionários, como uma estratégia de sobrevivência diante da situação miserável em que viviam. E alertou, “but I will be frank with you. There are no conversions from the schools to the christian religion. The Hindoo boy is very clever. He takes the bait, but never gets the hook” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3304).

Desse tom mais didático e menos incisivo, passou à crítica mais pontual destacada no subtítulo da matéria. Ele disse “The most of the men whom you send us as missionaries are incompetent” (Idem, p. 3305) e acrescentou que nunca havia conhecido uma pessoa que estivesse estudado o sânscrito antes de ir para a Índia como missionário, embora toda a literatura indiana estivesse registrada nesse idioma. Esse ponto de vista se repete em outras palestras e

matérias jornalísticas, ou seja, de que as ações missionárias ignoram o conhecimento da cultura local, preterindo uma conversão impositora e sem respeito. O swami aproveitou o ensejo para rebater uma acusação que o teria desagradado quando ainda estava em Chicago e um certo editor de um jornal presbiteriano publicou um artigo intitulado “The Lying Hindoo”, onde teria declarado que enquanto Vivekananda estava no Parlamento, estava como convidado, mas agora que o evento havia findado, caberia a eles executar um ataque contra sua pessoa e sua falsa doutrina.

Finalizando a palestra dada no *Detroit Opera House*⁵³ e veiculada pelo *Detroit Tribune*, aconselhou os missionários a deixarem de lado todo nacionalismo quando pisassem em solo estrangeiro. Complementando em tom agudo, disse:

Jesus didn't go about among the English officials attending champagne suppers. He didn't care to have his wife get into high European society. If your missionary does not follow Christ what right has he to call himself a christian? We want missionaries of Christ. Let such come to India by the hundreds and thousands. Bring Christ's life to us and let it permeate the very core of society. Let Him be preached in every village and corner of India. But don't have your missionaries choose their profession as a means of livelihood. Let them have the call of Christ (VIVEKANANDA, 2006, p. 2058).

Dessa forma, sem necessariamente deslegitimar as ações missionárias cristãs, teceu uma crítica incisiva a esse empreendimento, diante de uma plateia majoritariamente cristã. Segundo ele, a Índia necessitava do auxílio estrangeiro e dos trabalhos missionários, em especial no campo da educação e da saúde, mas não necessitava de uma conversão de fé, nem da criação de novas seitas. Dessa vez, chamou a atenção para o fato de muitos missionários utilizarem de sua influência para ocupar lugares sociais privilegiados na sociedade e exercerem tal função como mero meio de subsistência.

De Detroit, onde sua passagem rendeu elogios, boa receptividade, movimentações nos meios culturais e embates discursivos em torno da crítica aos trabalhos missionários, Vivekananda foi para Bay City, também localizada no estado de Michigan. No dia 20 de março de 1894, proferiu sua primeira palestra na cidade. O jornal *Bay City Times Press* classificou sua fala como interessante, dizendo que o andar inferior do *Opera House* estava cheio. Foi um discurso extenso, mas o periódico preferiu destacar os pontos mais polêmicos de sua explanação. Vivekananda disse que a sociedade norte-americana cultua o “almighty dollar”. Como contraponto, disse que a sociedade hindu se caracterizava pela tolerância e, por esse

⁵³ Essa palestra foi intitulada *Christianity in India* e publicada integralmente (VIVEKANANDA, 2006, p. 2057).

motivo, as ações missionárias cristãs em seu país eram muito mais severas do que em outros países orientais. Foi classificado pelo redator como um cavalheiro educado e polido.

Por fim, outro ponto polêmico da palestra noticiada por esse jornal, foi uma questão que dali em diante passou a ser bastante recorrente em suas explanações, em especial, como réplica às intervenções de seus ouvintes, que em diversas ocasiões indagavam a respeito da condição social das mulheres indianas e do suposto costume hindu de queimar as viúvas junto aos seus maridos. Nunca chegou a aprofundar muito nessa questão, mas explicou que se tratava de um costume antigo, que de fato ocorria outrora, mas que não constituía uma determinação social, sendo aceitável quando a viúva optava por isso como forma de devoção ao marido⁵⁴.

Ao que parece, essas temáticas referentes às peculiaridades da cultura indiana atraíam bastante o interesse do público norte-americano. Um mês depois de abordar essa temática do sacrifício das viúvas indianas, Vivekananda esteve em Lynn, em Massachusetts, onde deu uma conferência no North Shore Club, falando especificamente sobre os costumes da Índia. Sua explanação foi noticiada pelo *The Lynn Daily Evening Item* (hoje, *The Daily Item*), que classificou seu público como grande e brilhante, composto por pessoas ilustres, representantes da mais alta cultura. (VIVEKANANDA, 2006, p. 3311). A matéria segue um certo padrão presente na maioria das reportagens publicadas entre os anos de 1893 e 1894, ou seja: elogio à erudição do swami e ao domínio da língua inglesa, descrição de suas características físicas e de sua vestimenta tradicional. Nesse caso, não há transcrição de sua fala, mas o redator da reportagem informou que o swami explanou sobre a enorme diversidade cultural da Índia e da grande diferenciação linguística que fazem o sul e o norte do país serem lugares muito distintos. Na ocasião, teria falado também sobre o sistema de castas e o combate a essa tradição. Voltou a combater o argumento de que as mulheres indianas atiravam seus filhos ao rio e que as viúvas eram queimadas na pira funerária de seus maridos. Novamente argumentou que tal prática não era corriqueira e ocorria eventualmente como um ato voluntário de autoimolação.

Ainda que tais temáticas nem sempre se apresentassem como central em suas falas, frequentemente apareciam entremeadas em sua argumentação. Em 16 de maio de 1894, o jornal *Evening Tribune* noticiou uma de suas palestras dadas no *Liberty Hall*, em Lawrence,

⁵⁴ Trata-se de um costume que os britânicos batizaram de “suttee”, uma corruptela da palavra sânscrita “sati”. Era um ritual onde a viúva atirava-se ao fogo da pira funerária do seu marido. O termo *sati* também parece referir-se ao status alcançado pela viúva após o sacrifício. Assim, ao imolar-se, ela tornava-se uma *sati* (deusa). A atual legislação proibiu essa prática por meio do *Sati Prevention Act*, de 1987. Durante o século XIX, tal prática foi bastante questionada e combatida por alguns movimentos de renovação religiosa como, por exemplo, o Brahma Samaj. Portanto, na época em que Vivekananda esteve no ocidente, tal assunto era latente na sociedade indiana, sobretudo, pela influência da colonização inglesa que passou a classificá-lo como impróprio e noticiar esse costume como uma aberração no hinduísmo.

Massachusetts. Novamente foi indicado o fato de o auditório estar cheio e o swami foi referido como uma figura proeminente no Parlamento de Chicago. Informa-se que a palestra foi organizada pelos auspícios do “woman's club” e sua presença anunciada pela presidente do clube, Miss Wetherbee. Emily Greene Wetherbee, era filha de Nathanael Greene, general do exército continental na Guerra Revolucionária Americana. Ela foi para Lawrence aos doze anos de idade, lá estudou na High School e em 1856 formou-se como professora. Lecionou latim e inglês por cerca de vinte e sete anos, fato que a popularizou na cidade e a aproximou das causas políticas relacionadas às mulheres. Intelectual e socialmente influente, escreveu o célebre poema *The Working Girls*, dedicado às meninas trabalhadoras que, depois de horas exaustivas de trabalho nas fábricas, ainda frequentavam a escola noturna.

Antes de noticiar o conteúdo e o teor de sua fala, a reportagem segue aquele mesmo padrão de suas caracterizações físicas, elogio a sua intelectualidade e proficiência na língua inglesa:

The speaker of the evening was attired in native costume, namely, a bright scarlet robe, confined at the waist by a long scarf of the same color, and wore a picturesque white silk turban wound round his head. At the first glance one saw the swarthy complexion, the dark and dreamy eyes and introspective manner of a high caste Brahmin, whose life is devoted to religion and who is also a celibate. That he is a finely educated person, appeared in his wonderful command of English and his power of argument, while an occasional quotation from Milton and Dickens, showed that he was appreciative of the great English classics (VIVEKANANDA, 2006, p. 3315).

Vestimenta exótica e traços fisionômicos dos países distantes, postura introspectiva denunciando sua identidade brâmane, sua escolha de renúncia e celibato. E ainda, pessoa bem-educada, erudito nos assuntos religiosos do oriente, com um maravilhoso domínio da língua inglesa e destacável poder de argumentação. E, além de todas essas qualificações, conhecedor dos autores clássicos do ocidente. Não raro, Vivekananda fazia o uso dessa estratégia argumentativa de usar paradigmas intelectuais ocidentais em seus discursos. De Michelis (2004, p. 94) diz que o “jovem Datta” frequentou instituições mantidas por dois renomados educadores, o intelectual bengali Ishwarchandra Vidyasagar e o missionário escocês Alexander Duff, e que ambos propunham uma perspectiva educacional que buscava sintetizar a tradição e a modernidade, fomentando um espírito secularista⁵⁵. Somado ao seu interesse pela cultura ocidental, essa formação teria influenciado e incentivado o jovem a explorar, ainda que sem

⁵⁵ Sobre esse período formativo, De Michelis (2004, p. 96) ainda observa que o ceticismo é um dos aspectos da psicologia do swami que não foi suficientemente enfatizado e que a gênese desse “estado emocional ou humor” pode estar nas suas experiências escolares. Para ela, essas facetas da personalidade do swami contribuíram para torná-lo um buscador esotérico e não um herói espiritual.

muita profundidade, autores como Hume, Kant, Fichte, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, J. S. Mill e Darwin. Além disso, essa experiência lhe teria fornecido um vocabulário e uma estrutura conceitual que mais tarde permitiu uma efetiva comunicação com o público ocidental.

Ainda de acordo com a reportagem do *Evening Tribune*, Vivekananda falou da organização social da Índia e do sistema de castas, dando destaque ao modo de vida dos brâmanes e da condição social das mulheres indianas e das norte-americanas. Para ele, estas últimas são adoradas pelo seu elemento esposa, ao passo que suas conterrâneas são adoradas através do elemento mãe. As primeiras passam dificuldades ao deixarem de ser jovens e bonitas, ao passo que na Índia são cada vez mais respeitadas pela sua ancestralidade. Complementou a comparação reiterando que as passagens mais bonitas dos Vedas foram compostas por mulheres, fato inexistente em outras “bíblis”. Lembremos que a palestra referida foi organizada por mulheres e o auditório era composto majoritariamente por elas. Dessa forma, além dessas comparações, aproveitou novamente o espaço de fala para refutar a afirmação de que as viúvas indianas eram queimadas vivas com seus maridos. O redator diz ainda que “He hinted quite forcibly that food and education would be better than the sermons which Christians and Mohammedans had been throwing at them for the last hundred years” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3315).

Diante das críticas à alguns costumes norte-americanos e, mais vez, às ações dos missionários, a reportagem atesta que “many of the listeners went away quite puzzled in mind at hearing some of their pet American customs arraigned by a Hindu and a heathen” (Idem, p. 3316). Ainda assim, “The address was a most interesting one and was listened to with deep attention by all present” (Idem). Após a conferência, teria sido solicitado com as perguntas e demonstrado maior entusiasmo com um dos presentes, Dr. Bowker, o único na plateia “who had ever visited the strange land which was centuries old before this republic was born” (Idem). Assim foi o desfecho dessa reportagem; após a caracterização do swami, como um indivíduo diferente, com trajes inusitados e postura denunciante do seu estilo de vida, sua terra natal foi referida como estranha, antiga, distante e habitada por pagãos.

Já instalado em Nova York, no dia 4 de abril de 1894, Vivekananda enviou ao seu amigo e discípulo Alasinga uma carta compartilhando algumas dúvidas e desgostos que estava tendo que enfrentar na América do Norte. A dúvida dizia respeito ao seu retorno à Índia. O swami disse que seu retorno estava sendo solicitado pelo secretário indiano Saheb, mas explicou ao seu correspondente que precisava ficar mais tempo para o cumprimento do seu propósito e agora já dispunha de dinheiro suficiente para retornar a sua terra natal quando quisesse, já que

as palestras estavam lhe monetizando significativamente. Em carta posterior, manifestou não concordar com os usos políticos de seu nome na Índia e nem acreditar na grande projeção que era feito em relação ao seu retorno.

Com a conquista de visibilidade pública, diz ter feito muitos amigos, mas também despertado a ira de muitas pessoas, provocando certa inimizade. Sobre isso, ele disse:

Of course, the orthodox clergymen are against me; and seeing that it is not easy to grapple with me, they try to hinder, abuse, and vilify me in every way; and Mazoomdar has come to their help. He must have gone mad with jealousy. He has told them that I was a big fraud, and a rogue! And again in Calcutta he is telling them that I am leading a most sinful life in America, specially unchaste! Lord bless him! (VIVEKANANDA, 2006, p. 1151).

Portanto, segundo ele, as críticas e difamações advinham não só das autoridades cristãs – que se sentiam atacadas com suas críticas às ações missionárias e à falsa conduta cristã – como de um conterrâneo, Mazoomdar⁵⁶, que também participou do parlamento e, ao retornar à Índia, vituperou sua atuação e conduta em terras estrangeiras. Tal fato, principiou uma luta de poder com uso de estratégias objetivas para a criação de uma boa representação de Vivekananda, como reação e contraposição ao que estava sendo veiculado negativamente a seu respeito. Nessa carta, o swami fez um pedido e deu sugestões de como Alasinga deveria proceder:

One thing is to be done if you can do it. Can you convene a big meeting in Madras, getting Ramnad or any such big fellow as the President, and pass a resolution of your entire satisfaction at my representation of Hinduism here, and send it to the Chicago Herald, Inter-Ocean, and the New York Sun, and the Commercial Advertiser of Detroit (Michigan) (VIVEKANANDA, 2006, p. 1151).

Assim, Vivekananda intentava construir uma autoimagem satisfatória na opinião pública norte-americana, por meio da promoção de uma possível satisfação indiana em tê-lo como representante do hinduísmo em terras distantes. A princípio, o swami demonstrou interesse em investir nesses embates, ao solicitar que Alasinga enviasse recortes das matérias dos jornais indianos que veiculavam essas polêmicas.⁵⁷ Outra ação estratégica, foi solicitar que seu

⁵⁶ Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905), foi um indiano engajado ao reformismo da religiosidade hindu através do movimento Brahma Samaj. Teceu reflexões acerca da correspondência entre os valores do hinduísmo e do cristianismo, fato que lhe rendeu a publicação do livro *The Oriental Christ*, publicado em 1883, em Boston. Seus escritos foram discutidos no ocidente, aproximando-o de intelectuais da época, como por exemplo, o orientalista Max Muller, com o qual trocou cartas.

⁵⁷ Vivekananda fez essa solicitação em carta redigida no dia 31 de agosto de 1894, contudo, em carta de 30 de novembro já pedia que Alasinga não enviasse mais recortes de jornais, pois estava abarrotado deles. Ao que parece, estava sendo veiculado também na Índia algumas críticas ao seu mestre Sri Ramakrishna, outro motivo de seu desgosto.

correspondente enviase cartas de agradecimentos a algumas pessoas influentes na América do Norte afim de cativar opiniões favoráveis a seu respeito. Indicou o Dr. Barrows⁵⁸, a quem Alasinga deveria enviar uma carta agradecendo-o por sua bondade com o swami e ainda solicitasse a publicação de tal carta em alguns jornais americanos. Para ele, essa seria a melhor refutação às falsas acusações dos missionários de que ele não representava ninguém. Nesse ponto, recomendou a Alasinga que aprenda a fazer negócios! Da mesma forma como procedeu com o dr. Barrows, solicitou: “You must send a paper and a letter to Professor J. H. Wright of Harvard University, Boston, thanking him as having been the first man who stood as my friend and asking him to publish it in the papers, thus giving the lie to the missionaries” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1156).

Vivekananda fazia uso do conhecimento de pessoas influentes para construir uma representação positiva de si no espaço público, sobretudo, através dos jornais impressos. Na carta em questão, citou ainda nomes como Dr. Paul Carus⁵⁹, Senador Palmer⁶⁰ e Sra. J. J. Bagley a quem também deveria enviar cartas de agradecimentos. Nota-se que as evidências corroboram que a rede de sociabilidade criada pelo swami, bem como seu público, era composta por pessoas influentes nos meios religiosos, intelectuais e políticos, fato preponderante na articulação social em terras estrangeiras e que lhe permitiu ter acesso a locais privilegiados para propagação de suas ideias.

Os meios de comunicação indianos também foram utilizados por Vivekananda como forma de exercer alguma influência social. Em 28 de outubro de 1896, o swami escreveu uma correspondência e enviou ao jornal *Indian Mirror* solicitando que ela fosse publicada. Tratava-se de uma espécie de carta de recomendação do Dr. Barrows, que em poucos dias estaria embarcando à Índia para realizar uma turnê. Vivekananda apresentou-o aos seus compatriotas como um homem muito habilidoso, responsável pelo sucesso obtido pelo Parlamento Mundial das Religiões. E complementou: “India, its people, and their thoughts have been brought more

⁵⁸ John Henry Barrows (1847–1902) foi um clérigo americano da Primeira Igreja Presbiteriana e Presidente do Comitê Geral do Parlamento Mundial das Religiões, em 1893.

⁵⁹ Foi um professor alemão, filósofo, editor e estudante das religiões comparadas, que migrou para Chicago em 1884. Foi editor chefe da revista *The Monist* e autor de dezenas de livros sobre filosofia ocidental, monismo e religião. Vale destacar que uma de suas obras foi especialmente influente na introdução de valores religiosos orientais no ocidente e na formação de uma imagem prototípica do buscador espiritual oriental. Trata-se da obra *The Gospel of Buda* (1894), que retrava a história de Buda por meio de traduções inglesas de textos budistas. Caracterizando o budismo como uma filosofia despida de elementos sobrenaturais, tornou-se rapidamente popular no ocidente. Ele esteve presente no Parlamento Mundial das Religiões, onde provavelmente conheceu Vivekananda (LOPES, 1995; SNODGRASS, 2003).

⁶⁰ Thomas Witherell Palmer, foi um senador do estado de Michigan, muito popular em Detroit. Foi presidente da Comissão Nacional da Exposição Mundial Colombiana e embaixador dos Estados Unidos na Espanha. Era unitarista e maçom.

prominently before the world than ever before by that wonderful gathering at Chicago, and that national benefit we certainly owe to Dr. Barrows more than to any other man at that meeting” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1225) Além de ter proporcionado esse “benefício nacional” de promoção da Índia em terras estrangeiras, Vivekananda esclareceu que o ilustre visitante iria pregar em nome da sagrada religião e de um dos mais proeminentes mestres da humanidade, o profeta de Nazaré, assim sendo, certamente, “The Christ-power this man intends to bring to India is not that of the intolerant, dominant superior, with heart full of contempt for everything” (Idem). Finalizou a solicitação lembrando que gratidão e hospitalidade eram características peculiares do povo indiano e que, portanto, assim deveriam receber o seu amigo estrangeiro. Portanto, após inumeráveis críticas às ações missionárias cristãs na Índia, Vivekananda elege um indivíduo como sendo um verdadeiro propagador da fé cristã, que não seria um intolerante com o coração cheio de desprezo, como seus antecessores.

Como vimos, nos últimos meses do ano de 1893 e ao longo de 1894, Vivekananda, após fazer contrato com uma agência de palestras, viajou por muitas cidades norte-americanas, entre elas, Iowa City, Des Moines, St. Louis, Indianapolis, Minneapolis, Detroit, Buffalo, Hartford, Boston, Cambridge, Nova York, Baltimore, Washington. Esteve em Baltimore entre outubro e novembro de 1894, tendo sua passagem noticiada pelos jornais *Baltimore American*, *Baltimore Sunday Herald* e *Baltimore News*. O primeiro deles foi responsável por anunciar a chegada do swami na noite de 12 de outubro à cidade. Com o título “A high priest of India”, a matéria dizia que o ‘sumo sacerdote brâmane’ estava na cidade a convite do Reverendo Walter Vrooman. São constantes as vezes em que esteve palestrando sob convite de alguma autoridade cristã e quando isso ocorria, os jornais faziam questão de noticiar o fato, já que suas críticas aos missionários cristãos haviam se tornado populares e muitos desses líderes haviam assumido a posição de embate em relação a Vivekananda, classificando-o publicamente como pagão e mentiroso. Mas não dessa vez, pois a matéria em questão fazia apenas esse preâmbulo e logo transcrevia uma fala do swami dada a um repórter no dia da sua chegada. Nela, declarava que estava muito impressionado com as instituições americanas, mas que lamentava o fato de haver pouca religião na América, ao passo que a Índia sofria com o excesso de religião. Após essa observação, teria afirmado:

I think the world would be better if some of India's surplus of religion could be sent over here, while it would be to India's profit if its people could have some of America's industrial advancement and civilization. I am a believer in all religions (VIVEKANANDA, 2006, p. 3322).

Essa afirmação esteve presente diversas vezes em suas falas. Classificando dicotomicamente a América como materialista e a Índia como espiritualista, insinuava que ambos se beneficiariam caso houvesse uma troca mútua desses excessos. Vivekananda assumiu essa missão, colocando-se como mediador cultural dessas terras distantes. Afirmava que com sua ida ao ocidente tentava levar auxílio material para seu país e, em contrapartida, proporcionar aos ocidentais esse contato com a religiosidade hindu, que tinha como principal característica o otimismo e a tolerância religiosa⁶¹. Por fim, declarou considerar todas as religiões verdadeiras e que havia verdade na proposta de todas elas, pois embora se apresentassem por caminhos diferentes, serviam ao mesmo propósito.

No mesmo dia, 13 de outubro de 1894, o *Baltimore News* noticiou uma palestra dada pelo swami no Hotel Rennert. Com o título “Priest swami in town”, a reportagem exemplificava um recurso recorrente usados pelos jornais, ou seja, associar o swami à figura de um padre ou de outra representação de liderança religiosa mais conhecida no Ocidente, como por exemplo, “high priest of the hindoos”, também usado pelo redator dessa reportagem para se referir a ele. Após o título, vinham as chamadas da reportagem que diziam que um hindu de alta casta estava visitando a cidade e que sua linda roupa atraía a atenção das pessoas. Assim principiava o texto: “Swami Vivekananda, High Priest of the Hindoos, walked into the lobby of the Hotel Rennert this forenoon attired in a flaming red cloak and a gaudy yellow turban that made him the centre of all eyes” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3323). Em seguida, seu senso de humor foi destacado e o redator disse que o ‘sumo sacerdote’ assobiava e tinha música suficiente em sua alma para reger uma reunião metodista, caso não fosse hindu. Após essa abertura com palavras elogiosas, o redator passou a expor algumas opiniões do swami, que se dizia favorável a uma abertura das fronteiras dos Estados Unidos da América e de todas as nações, criticando os impedimentos impostos aos chineses. Comentou ainda que as mulheres indianas são bem mais limitadas na participação social do que as americanas e que não compreendia por que essas últimas ainda não podiam votar. Sobre esse assunto, afirmou que não existia divórcio na Índia, fator que reduzia a autonomia femininade suas conterrâneas. O autor da reportagem disse que o swami se esquivou de uma pergunta sobre os tratamentos domésticos da mulher hindu em relação aos seus maridos e em seguida observou: “It may be that he does not know much about it. He is not a married man. Priests of his caste do not marry” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3323).

⁶¹ Quando esteve em Washington, em 1894, teve esse assunto pautado em suas palestras, em especial, na sua fala “The hindoo optimiste”, dada no Metzerott Hall e noticiada pelo *Washington Times*. Em múltiplas ocasiões falou sobre essa característica do hinduísmo, chegando a afirmar que as várias invasões ao território indiano só eram possíveis por essa tolerância marcante na cultura indiana.

No dia seguinte, 14 de outubro de 1894, foi a vez do *Baltimore Sunday Herald* noticiar a passagem do swami na cidade. O jornal classificou o swami como um sábio e ilustre sacerdote hindu, que estava na cidade a convite dos irmãos Vrooman (Hiram, Carl e Walter), destacando que ele estava interessado no estabelecimento de uma Universidade Internacional das Religiões. O artigo trouxe a fala do Reverendo Hiram Vrooman, que assim se referiu ao swami: "is one of the most intelligent men I have ever met" (VIVEKANANDA, 2006, p. 3323). Vrooman disse ainda que o projeto da Universidade era uma das ideias de estimação de Vivekananda e que ele contava com total simpatia sua, dos seus irmãos e, também, de alguns senhores de alta posição social. Segundo ele, "the idea of the university is education in general religion" (Idem); disse ainda que um dos propósitos do swami nesse projeto era justamente formar um tipo superior de missionários para o trabalho na Índia. Diferentemente de algumas cidades que havia percorrido anteriormente, em Baltimore a crítica direta aos missionários não esteve presente, a não ser por meio de proposições como essa acima, da implantação de uma universidade que capacitasse melhor os cristãos enviados à Índia. Não sabemos ao certo se isso ocorreu em função de uma mudança de perspectiva na abordagem do tema ou se é fruto de uma estratégia de menos envolvimento em polêmicas com os cristãos. A de se considerar que esteve naquela cidade a convite de um representante cristão, que lhe tributou acolhimento e elogios publicamente, criando de antemão um clima mais amistoso. A reportagem encerrava com uma citação de Vrooman afirmando que o pai de Vivekananda era um grande crente no "senhor Jesus" e que, quando menino, o swami teria lido e se emocionado com a crucificação descrita no Evangelho de João. Meses mais tarde, Vivekananda demonstrou familiaridade com esse texto, ao abordá-lo em uma de suas aulas dadas no retiro de *Thousand Islands Park*, em 1895.

Sua última palestra nesta cidade foi noticiada pelo jornal local *Baltimore News*, em 3 de novembro de 1894. Tratado novamente por "sumo sacerdote hindu", a reportagem informava que o swami havia palestrado na noite anterior no *Harris' Academy of Music Concert Hall*, onde falou sobre a religiosidade indiana, sua concepção de reencarnação e seu inerente otimismo. Comenta-se brevemente que o swami ridicularizou o envio de missionários de diversas crenças para "heathen lands" e comentou que as várias religiões envolvidas no trabalho missionários deveriam se unir. A breve reportagem findava com uma afirmação pouco explicativa, de que o conteúdo daquela palestra seria utilizado para a fundação de "an international college" (VIVEKANANDA, 2006, p. 3329).

Sabemos que o intento de fundar uma Universidade Internacional das Religiões não se concretizou e depois dessas palestras dadas em Baltimore, esse assunto praticamente se extinguiu de suas falas. O ano de 1894 foi para Vivekananda de muitas viagens e palestras

incessantes. As matérias jornalísticas corriqueiramente noticiavam sua disposição enérgica para falar sobre a cultura de seu país de origem e de atender de forma solícita todos que o interpelavam. Contudo, por meio das cartas enviadas para seu discípulo indiano Alasinga Perumal, ficamos sabendo que essa rotina o deixava exaurido e que, segundo ele, contribuía para o esgotamento rápido de sua saúde física. Outro fato que lhe causava desagrado, foi o compromisso que assumiu com uma empresa de palestras, colocando-o num ritmo de trabalho que não o permitia desempenhar outras atividades, tais como, instruir discípulos através de aulas particulares ou coordenar as ações de seus discípulos indianos. Nas cartas, delatou ainda que quanto mais trabalhava, via menos possibilidades em conquistar uma ajuda material significativa para auxiliar seus conterrâneos. Em 11 de julho de 1894, escreveu a Alasinga dizendo que estava ganhando uma quantidade significativa de dinheiro, mas havia sido enganado por um gerenciador de palestras malandro, do qual já tinha se afastado. Outro incômodo manifestado ao seu discípulo, foi de ter grandes dificuldades em lidar com o dinheiro, que considerava repugnante e degradante. Nesse ponto, dizia ter amigos que administravam para ele toda a questão financeira.

Nas últimas cartas que escreveu a Alasinga no ano de 1894, Vivekananda demonstrou insatisfação e cansaço com a vida pública que estava levando. Disse que sua figura se tornou muito popular e seu nome recorrente nos jornais, mas que não ligava para esse tipo de vida. Declarou estar exausto com o ritmo de palestras, mas que mesmo assim iria tentar realizar mais algum trabalho em Nova York e Boston, lugares onde gozava de maior popularidade e onde havia um interesse maior por parte do público em relação aos assuntos que tratava. Em 21 de setembro, escreveu: "I hope to return soon to India — I have had enough of this country and especially as too much work is making me nervous" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1161). Em seguida explicou, "The giving of too many public lectures and constant hurry have brought on this nervousness. I do not care for this busy, meaningless, money-making life. So you see, I will soon return". Cansado da vida pública e das reponsabilidades que ela trazia, nervoso em função do ritmo de trabalho em que estava inserido, mais de uma vez declarou que queria voltar para sua terra natal. Seis dias depois da carta supracitada, enviou outra correspondência ao amigo Alasinga, onde escreveu: "This nonsense of public life and newspaper blazoning has disgusted me thoroughly. I long to go back to the Himalayan quiet" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1162). Passado um mês, em 27 de outubro, queixou-se novamente a Alasinga sobre o excesso de trabalho e o ritmo apressado que estavam lhe desgastando os nervos. Diante disso, desejava descansar e depois dedicar-se ao ensino dos discípulos que estava cativando no Ocidente.

Depois de um ano vivendo em terras estrangeiras, Vivekananda já demonstrava certa descrença na realização do seu propósito de conseguir auxílio material para seus conterrâneos. Disse a Alasinga: “There is no hope for money for our project here. It is useless to hope”. Completou sua percepção afirmando que “The few who really give money in the Christian lands often do so through priestcraft and fear of hell” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1161). Desacreditado na disposição altruísta do povo norte-americano, ainda teceu uma última crítica, ao dizer “the Westerners are miserly in comparison to our race”. O swami desfechou essa carta declarando estar enojado “with this lecturing business” e afirmando que os ocidentais demorariam um longo tempo para compreender “the higher spirituality”, pois tudo era contabilizado por cifras e benefícios materiais. Não obstante a nostalgia do silêncio dos Himalaias e a exaustão pelo ritmo de trabalho, em dezembro de 1894 Vivekananda já estava declarando que não pretendia retornar à Índia apressadamente. Na última carta enviada a Alasinga em 1894, o encorajou para a realização do seu trabalho em Madras, através da pregação dos seus ideais e da prestação de serviços voltados aos pobres. Nesta missiva deixou entrever uma mudança de olhar em relação ao seu trabalho no Ocidente, ao afirmar que toda nação deve salvar a si mesma e que, portanto, eles não deveriam depender de fundos da América para o renascimento do hinduísmo, pois isso seria uma grande ilusão.

Sobre a possibilidade de elaboração de alguma obra, assunto já citado em cartas anteriores, disse:

I am writing no book on Hinduism just now. I am simply jotting down my thoughts. I do not know if I shall publish them. What is in books? The world is too full of foolish things already VIVEKANANDA, 2006, p. 1176).

Exausto pelo ritmo de palestras, desacreditado em conseguir auxílio financeiro para seu plano humanitário na Índia e descrente na possibilidade de organizar seus pensamentos em formato de livro, usou expressões de incentivo ao trabalho de Alasinga e sugeriu que ele mesmo fizesse uma revista para disseminar os ensinamentos do Vedanta.

Expand your hearts and hopes, as wide as the world. Study Sanskrit, especially the three Bhâshyas (commentaries) on the Vedanta. Be ready, for I have many plans for the future. Try to be a magnetic speaker. Electrify the people. Everything will come to you if you have Faith (Idem).

Pedi ainda que seu correspondente não enviasse mais jornais indianos veiculando as críticas feitas a ele pelos missionários. Essa sua fala denotava uma mudança de posicionamento que se efetivaria ao longo dos próximos anos, ou seja, uma atenuação nas críticas aos

missionários cristãos. Por fim, afirmou que seu pequeno trabalho na América estava fazendo um grande eco na Índia e que, diferente do que disse em cartas anteriores, não pretendia retornar apressadamente, pois “My intention is to do something permanent here, and with that object I am working day by day. I am every day gaining the confidence of the American people” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1176). Assim, não apostando mais na missão que havia autodeclarado para si, ou seja, de buscar auxílio material para seus conterrâneos em terras estrangeiras, Vivekananda projetava para os dias vindouros o estabelecimento de um trabalho permanente. A partir de então o swami voltou seus olhos para o oeste.

Através das cartas, sabemos que também depositava esperança na possibilidade de realizar um bom trabalho na Inglaterra. Entre realizações, embates, saudades e decepções, o swami permaneceu por mais dois anos no Ocidente, percorrendo diversas cidades norte-americanas e algumas cidades europeias, como Londres e Paris, em 1895 e Oxford, Genebra, Berlim, Amsterdã, Nápoles, Milão, Florença e Roma, em 1896.

CAPÍTULO II – OLHAR PARA O OESTE

2.1 “Não há esperança de dinheiro para nosso projeto aqui”

Na primeira missiva que o swami emitiu a Alasinga em janeiro de 1895, alertou seu correspondente que suas esperanças naquele primeiro plano, de obter auxílio financeiro para ajudar seus conterrâneos mais necessitados, havia se esgotado. A experiência em terras estrangeiras e o conhecimento “real” do outro, parecem ter feito o swami esmaecer suas expectativas de auxílio às massas - “It is useless to hope”; “the Westerners are miserly in comparison to our race”. Entre os cristãos, já não via essa possibilidade de auxílio, mas suas vivências em torno dos intelectuais ocidentais fizeram com que alimentasse novas projeções de como beneficiar os indianos:

I have given up at present my plan for the education of the masses. It will come by degrees. What I now want is a band of fiery missionaries. We must have a *College* in Madras to teach comparative religions, Sanskrit, the different schools of Vedanta, and some European languages; we must have a press, and papers printed in English and in the Vernaculars. When this is done, then I shall know that you have accomplished something (VIVEKANANDA, 2006, p. 1181).

Após criticar as ações missionárias cristãs, agora queria um “bando de missionários em chamas” para propagar o Vedanta. Além disso, convenceu-se de que o plano de educação das massas não poderia mais ser a prioridade, era necessário criar mecanismos que instruissem e equiparassem os indianos aos ocidentais. Isso seria possível através da implantação de instituições de ensino promotoras do estudo comparado das religiões, do Vedanta, do sânscrito e das línguas europeias. Além disso, tal plano seria beneficiado com a criação de um meio de comunicação impresso na língua inglesa e em idioma vernacular. Tradição e modernidade se entrecruzavam nas novas ambições do swami, mas ele estava distante da sua terra natal e, portanto, contava com o trabalho de Alasinga na organização de seu plano, pois ele mesmo estaria com os olhos voltados para o oeste nos próximos meses.

O ano de 1894 representou um período de experimentações e rearranjos nas ideias do swami, que depois de entrar em contato com unitaristas, transcendentalistas, presbiterianos, católicos, ocultistas, teosofistas, maçons, entre outros, forjou uma síntese e uma adequação ao contexto e ao interesse do público ocidental. Esse conhecimento mais elaborado e adaptado ao contexto ocidental foi se modulando ao longo de 1895. De Michelis (2004, p. 120) chama de “virada para o oeste” o momento em que Vivekananda começou a dedicar-se à consolidação do

seu trabalho no Ocidente. Antes disso, sua prioridade não era a disseminação do Vedanta, mas conseguir subsídios materiais para seu plano humanitário na Índia. Essa mudança mais profunda teria ocorrido no verão de 1895 e sido concretizada no inverno de 1895-96. Após a superação das dificuldades financeiras, da popularização do seu nome na América do Norte e da formação de uma rede de sociabilidade bastante influente nos meios políticos, religiosos e intelectuais, o swami passou a direcionar suas ações para um plano de ensino voltado aos ocidentais, não mais com o objetivo declarado de levantar fundos financeiros para a Índia, mas de instruir esse público na senda da espiritualidade. Portanto, para De Michelis, essa virada para o oeste denotou uma mudança na missão “auto-escolhida” do swami.

Vivekananda sabia muito bem que seriam necessárias adaptações e ajustes nos ensinamentos do hinduísmo para uma aceitação definitiva de seu trabalho. E assim o fez. Na observação feita por De Michelis (2004, p. 121), as aulas dadas no *Thousand Islands* representariam o ponto seminal dessa transformação, apontando para uma mudança de visão de mundo esotérica para uma ocultista. Nessas aulas, ele teria exposto uma miscelânea de ensinamentos que abarcava uma concepção de religião semelhante àquela difundida por Keshab Chandra Sen, denominada “divine humanity”, dando importância destacável à ideia do “Eu” e da “autorrealização”. É também o momento de emergência do modelo dos quatro Yogas, que foi apresentado como uma prática espiritual eficiente, para um público ávido por métodos práticos, com resultados palpáveis.

Assim, a aceitação dos seus ensinamentos exigia não só essa adaptação no plano teórico, mas sobretudo a delimitação de métodos e de uma ritualística que dessem sentido à parte prática. Pois, como escreveu para seu amigo E. T. Sturdy em outubro de 1895, “A mere loose system of philosophy gets no hold of mankind” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2155). Nesse contexto, a prática do Yoga surgiu em meio aos seus ensinamentos como um complemento mais do que conveniente e convincente. Para De Michelis (2004, p. 123), “The basic message was simple: a reinterpreted, simplified and modernized Vedanta was presented as the exemplary form of “Universal religion”, capable of catering for all religious needs through different types of yoga”. Assim, após erros e acertos, o swami teria conseguido ajustar seu foco doutrinário, tendo em vista a satisfação do público ocidental.

Portanto, ao longo de 1894 o swami esteve mais preocupado em defender, esclarecer e explicar o hinduísmo aos americanos, o que ele fez, em especial, apresentando o esoterismo neo-vedântico característico do *Brahmo Samaj*. E, a partir de 1895, começou a apresentar um pensamento mais estruturado, embasado no Yoga e na concepção de uma religião universal. A

própria divisão do Yoga em quatro modelos⁶² parece embasar-se na classificação quádrupla dos devotos de Sen. Embasado em uma argumentação de que todo indivíduo deve se desenvolver de acordo com sua natureza e temperamento, ele propôs quatro caminhos capazes de abarcar a necessidade de todo aspirante. Esses quatro caminhos seriam diferentes estradas que conduziriam ao mesmo objetivo – a autorrealização ou a realização de Deus no indivíduo.

De fato, vários indícios corroboram essa mudança de olhar. Ao longo de 1895, Alasinga recebeu doze cartas emitidas por Vivekananda. Comparadas às missivas remetidas a outros correspondentes, vê-se nessas cartas um nítido traço de intimidade. É, sobretudo, com Alasinga que o swami falava sobre seus desgostos, suas dúvidas e dificuldades e, também, a quem recorreu auxílio financeiro nos primeiros meses na América. Outro traço da intimidade estabelecida entre eles, é que Vivekananda o repreendeu diversas vezes, quando julgou que Alasinga não estava contribuindo para a criação e o desenvolvimento de algum projeto na Índia. Como vimos, não havia um plano estruturado de atuação, mas o swami dava constantes coordenadas ao discípulo no sentido de convocar reuniões, angariar fundos financeiros, criar instituições de ensino e cativar mais pessoas para auxiliar na concretização dessas ideias.

Nas cartas redigidas em 1893 e 1894, Vivekananda dialogava com Alasinga sobre o projeto de conseguir no Ocidente um auxílio financeiro, para colocar em ação na Índia um plano humanitário voltado à melhoria de vida da população mais carente. Contudo, como atestado em correspondência de janeiro de 1895, tal plano tornou-se secundário frente à possibilidade de realizar um trabalho permanente entre os ocidentais e instruí-los espiritualmente. Aquela máxima reiterada inúmeras vezes pelo swami, de que não é possível ensinar metafísica e religião para pessoas com a barriga vazia e que, portanto, antes de qualquer ação no campo religioso era necessária uma ação no campo social, foi ressignificada diante das circunstâncias e dos novos planos. Em março de 1895, recomendou a Alasinga que não se intrometesse com a reforma social, pois, segundo ele, não pode haver reforma social sem reforma espiritual. E foi peremptório ao dizer: "Who told you that I want social reform?" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1185).

Pelo menos dois motivos parecem pesar sobre essa mudança de perspectiva: a crença em um trabalho mais aprofundado e permanente entre os ocidentais e um sentimento de falta de reconhecimento do seu trabalho na Índia. No dia 4 de abril, indagou a Alasinga: "What is

⁶² No primeiro capítulo já expus a explicação desses quatro caminhos a partir de Feuerstein (2006). Aqui, reproduzo a explicação do próprio Vivekananda: "(1) Karma Yoga - The manner in which a man realizes his own divinity through works and duty. (2) Bhakti Yoga - The realization of a divinity through devotion to and love of a personal God. (3) Rajah [sic] Yoga - The realization of divinity through control of mind. (4) Gnana Yoga - The realization of man's own divinity through knowledge" (DE MICHELIS, 2004, p. 124).

the use of going back to India? India cannot further my ideas. This country takes kindly to my ideas" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1189). Na carta seguinte, escrita em 6 de maio, o swami disse que estava lutando dia e noite no meio de estranhos e questionou: "What help does India send? Did the world ever see a nation with less patriotism than the Indian?" (Idem, p. 1191). Em outras cartas Vivekananda já havia manifestado sua insatisfação à falta de apoio e reconhecimento da "Índia" em relação ao seu trabalho na América. Comunicou a Alasinga que se ele pudesse enviar e manter meia dúzia de homens bem-educados para pregar na América e na Europa, ele faria um imenso favor moral e político à Índia. Notável mudança de perspectiva. Nesse momento, enviar "a dozen well-educated strong men to preach in Europe and America" tornou-se uma forma de auxílio social à Índia. Seis meses depois, escreveu de Londres comunicando Alasinga, "I have sent for a Sannyâsin from Calcutta and shall leave him to work in London. I want one more for America — I want my own man" (Idem, p. 1207). A partir desse momento, vários outros colaboradores indianos foram para a Inglaterra e, posteriormente, para os Estados Unidos. Vivekananda, além de formar uma rede de influências e um incipiente grupo discipular ocidental, começou a trazer seus "próprios homens" para contribuírem no desenvolvimento do seu plano de um trabalho mais permanente no Ocidente. E, quando retornou à Índia em 1897, foi acompanhado por três discípulos ocidentais. Em outra missiva, disse "Now I have got a hold on New York, and I hope to get a permanent body of workers who will carry on the work when I leave the country" (Idem, p. 1193). Quase dois meses depois, em 1º de julho, já atestou o bom desenrolar do seu plano: "Here I have already got a respectable following. Next year I will organise it on a working basis, and then the work will be carried on. And when I am off to India, I have friends who will back me here and help me in India too; so you need not fear" (Idem, p. 1196). Paralelo, incitava Alasinga, em Calcutá, a trabalhar em prol da criação de um núcleo disseminador do Vedanta e a criar um jornal que divulgasse esse conteúdo. Em maio, o swami enviou cem dólares para Alasinga iniciar a produção do jornal (VIVEKANANDA, 2006, p. 2137).

Em agosto parecia já não ter dúvida de que no Ocidente estava o público acolhedor de suas ideias: "You have remarked well; my ideas are going to work in the West better than in India... I have done more for India than India ever did for me" (Idem, p. 1202). Acolhido e amparado por uma rede de sociabilidade ampla e influente, ao longo de 1895 passou a preocupar-se mais com a disseminação de suas ideias no Ocidente. Embora exaustiva, a vida de pregador/intelectual parece ter despertado algum encantamento no swami, ao ponto de sobrepujar os planos de reforma social nutridos ao ir para a América.

Como vimos, foi também em 1895 que o swami elaborou uma síntese dos seus conhecimentos, com o intuito de adequá-lo ao público ocidental. Em abril, solicitou a Alasinga: “Send me the Vedanta-Sutras and the Bhâshyas (commentaries) of all the sects” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1189). Um mês depois, informou seu correspondente que havia recebido sua última carta e o primeiro volume do *Bhâshya* de Râmânujâcharya. Em seguida, disse: “Now I will tell you my discovery. All of religion is contained in the Vedanta, that is, in the three stages of the Vedanta philosophy, the Dvaita, Vishishtâdvaita and Advaita; one comes after the other” (Idem, p. 1192). Sua descoberta, portanto, era que o Vedanta continha e sintetizava “todas as religiões”. Ele se mostrava empolgado com a nova descoberta, vislumbrando um conjunto de ensinamentos que abarcassem os princípios de todas as manifestações religiosas. Uma espécie de religião universal que poderia ser professada e praticada por todos, sem implicações de conflitos. Prosseguiu em sua explicação:

These are the three stages of spiritual growth in man. Each one is necessary. This is the essential of religion: the Vedanta, applied to the various ethnic customs and creeds of India, is Hinduism. The first stage, i.e. Dvaita, applied to the ideas of the ethnic groups of Europe, is Christianity; as applied to the Semitic groups, Mohammedanism. The Advaita, as applied in its Yoga-perception form, is Buddhism etc. Now by religion is meant the Vedanta; the applications must vary according to the different needs, surroundings, and other circumstances of different nations. You will find that although the philosophy is the same, the Shâktas, Shaivas, etc. apply it each to their own special cult and forms (Idem).

Portanto, “todas as religiões”, leia-se o hinduísmo, o cristianismo, o islamismo e o budismo. Sua perspectiva era de que o Vedanta – entendido como uma religião – podia ser aplicado de maneira variada de acordo com as diferentes necessidades, ambientes e circunstâncias de cada país. Para tal, o Vedanta deveria ser ensinado por seu aspecto filosófico, abstendo-se da forma ritualística: “That is, preach the philosophy, the spiritual part, and let people suit it to their own forms” (Idem). Aqui, evidencia-se sua eminente preocupação em agradar o público ocidental com sua “descoberta” de uma doutrina-síntese de todas as religiosidades, não oferecendo, portanto, motivos para conflitos inter-religiosos, já que se tratava de uma filosofia capaz de adaptar-se às diferentes formas. Desfechando esse assunto, declarou “I wish to write a book on this subject, therefore I wanted the three Bhashyas; but only one volume of the Ramanuja (Bhashya) has reached me as yet” (Idem).

De Michelis (2004) sugeriu que o público ocidental ansiava por questões práticas, por métodos práticos e que isso foi oferecido pelo swami através do esquema dos quatro Yogas. Vivekananda sabia que o sucesso do seu novo plano dependia da organização de um conjunto

de ideias e práticas não conflitantes com as distintas crenças e formas de religiosidade já professadas e conhecidas pelo seu público. Ele não escreveu uma obra especificamente sobre o Vedanta, mas suas palestras sobre esse assunto e sobre o Yoga foram registradas e publicadas em formato de livros, sistematizando ao público seus ensinamentos. O zênite dessa sintetização foi atingido em 1896, com a publicação da sua obra *Raja-Yoga*⁶³, considerada o ponto seminal da formulação do Yoga moderno.

2.2 “Não se preocupe com os missionários. É natural que eles chorem”

Em 12 de janeiro de 1895, Vivekananda escreveu:

DEAR ALASINGA,

I am sorry you still continue to send me pamphlets and newspapers, which I have written you several times not to do. I have no time to peruse them and take notice of them. Please send them no more. I do not care a fig for what the missionaries or the Theosophists say about me. Let them do as they please. The very taking notice of them will be to give them importance. Besides, you know, the missionaries only abuse and never argue (VIVEKANANDA, 2006, p. 1181).

As cartas deixam entrever que as críticas direcionadas aos missionários e aos teosofistas - em menor escala - tiveram emblemática repercussão na Índia. Assim, Vivekananda foi fonte emissora de críticas aos cristãos e, também, foco de críticas emitidas por eles. No entanto, há alguns meses havia assumido o posicionamento de ignorar a opinião pública e não emitir mais suas críticas declaradas a eles. Essa mudança de posicionamento parece ter consonância com a intenção de conquistar a confiança do povo americano e de realizar um trabalho permanente entre ele.

Além dessa virada para o oeste, o ano de 1895 representa uma nova postura do swami em relação aos trabalhos missionários cristãos. Sua convicção crítica em relação a esse assunto parece não ter mudado, contudo, a exposição pública da sua opinião, sim. Suas críticas públicas às ações missionárias, frequentes e veementes ao longo de 1894, atenuaram-se em 1895. Mas a semente do conflito havia sido plantada e, também, germinou no solo indiano.

Vivekananda solicitou diversas vezes que Alasinga não enviasse mais recortes de jornais e panfletos missionários que o criticassem. As cartas de 1895 atestam que ele optou por um relativo silêncio público, preferindo não expor tantas críticas como fez no ano anterior e,

⁶³ Para um detalhamento da perspectiva apresentada por Vivekananda nessa obra, consultar o capítulo 5 (DE MICHELIS, 2004, p. 149).

também, não emitindo defesas das críticas que estavam sendo feitas a ele, pelo contrário, como ele mesmo disse, teria que lutar contra centenas deles todos os dias. Mas Alasinga, em suas cartas, continuou trazendo à tona as críticas feitas ao swami, fato que lhe causou diversos desagradados. Sobre isso, disse ao seu remetente: “If you hear some of the filthy stories the orthodox men and women invent against me, you will be astonished. Now, do you mean to say that a Sannyâsin should go about defending himself against the brutal and cowardly attacks of these self-seeking men and women?” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1191). No ano anterior, Vivekananda havia adotado não só uma postura ofensiva em relação aos missionários, como também defensiva, fazendo uso corriqueiro das pessoas influentes que conheceu e usando os meios de comunicação indianos e norte-americanos ao seu favor. Mas 1895 era o ano que intentava construir bases sólidas e duradouras do seu trabalho na América e evitar conflitos era uma das estratégias para isso.

Alasinga, há mais de dez mil quilômetros de distância, mostrava-se preocupado com as detrações emitidas na Índia e solicitava constantemente que o swami se defendesse de alguma forma. Mas aliada a essa nova estratégia de não defesa e relativo silenciamento público sobre o assunto, como vimos, Vivekananda carregava consigo um sentimento de não reconhecimento por parte da Índia e dos indianos. Suas palavras sugerem que se sentia sozinho (despido de ajuda conterrânea):

Many of the Western people think of you as a nation of half-naked savages, and therefore only fit to be whipped into civilization. If you three hundred millions become cowed by the missionaries — you cowards — and dare not say a word, what can one man do in a far distant land? Even what I have done, you do not deserve (Idem).

Se toda a Índia se cala e se mostra intimidada pelos missionários, que posso fazer por vocês estando sozinho em terras distantes? Com essa proposição reflexiva, o swami, com o olhar voltado para o oeste, incentivava cada vez mais o seu correspondente a desenvolver um trabalho autônomo na Índia e empreender suas próprias medidas em relação às difamações que estavam sendo emitidas. Em maio, mostrava-se irritado com a insistência de Alasinga:

Why do you not send your defences to the American magazines? What prevents you? You race of cowards — physical, moral, and spiritual! You animals fit to be treated as you are with two ideas before you — lust and money — you want to prod a Sannyasin to a life of constant fighting, and you are afraid of the "Saheb logs", even missionaries! And you will do great things, pish! Why not some of you write a beautiful defence and send it to the Arena Publishing Company of Boston? The *Arena* is a magazine which will gladly publish it and perhaps pay you hard money (VIVEKANANDA, 2006, p. 1191).

Nota-se que, embora nesse momento as críticas estivessem sendo emitidas em solo indiano, a sugestão do swami era de que sua defesa pública fosse feita nos meios de comunicação norte-americanos. Mais um indício que denota que sua atenção e interesse estavam voltados ao Ocidente e o que lhe interessava naquele momento era uma boa reputação entre os ocidentais. Nessa missiva, desfechou esse assunto emanando novamente seu sentimento de descaso por parte dos seus conterrâneos e sua irritação com Alasinga: “I am the one man who dared defend his country, and I have given them such ideas as they never expected from a Hindu. There are many who are against me, but I will never be a coward like you” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1141). Nessa mesma carta, redigida em 6 de maio, Vivekananda deu outra demonstração de que priorizava as representações que estavam sendo construídas no Ocidente. Sobre isso, disse “Get up some of our very strong men and write a nice, strong, but good-toned article on the present religious revival in India and send it to some American magazine” (Idem, p. 1192).

Não obstante, mesmo com os insultos (*coward*) e o tom incisivo no tratamento, o discípulo indiano continuou desmonstrando sua preocupação com as críticas ao swami, mantendo-o informado sobre o assunto. Em julho, Vivekananda replicou a carta que recebeu de Alasinga contendo um panfleto missionário que o acusava de estar frequentando grandes hotéis na América. Sobre isso, disse: “There is one misstatement in that pamphlet. I never went to a big hotel in this country, and very few times to any other” (Idem, 1194). Por acréscimo, disse ainda que em Baltimore, os pequenos hotéis não o aceitaram, confundindo-o com um homem negro. Assim, seu anfitrião, Dr. Vrooman, teve que levá-lo para um hotel maior, “because they knew the difference between a negro and a foreigner”. Embora fosse um estrangeiro e pudesse ser confundido com um *black man*, possuía uma rede de sociabilidade consolidada, que o permitia estar em “grandes hotéis” ou hospedado em casas luxuosas, pois já tinha “more friends than enemies”. Além disso, sugeriu ao seu correspondente que não se preocupasse com ele, pois “They are less of a power here now, and are becoming less so every day”. E voltou a ser incisivo, dizendo “If their attacks pain you, why do you behave like a petulant child and refer to me? . . . Cowardice is no virtue” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1194). Essa missiva foi desfechada com palavras que sugeriam o temperamento desgostoso do swami por ter que lidar com esse assunto; e pediu mais uma vez, “Don't bother me any more with what any one says about me. I am not waiting to hear any fool's judgment of me” (Idem).

Percebe-se que as críticas emitidas pelos missionários sobre o swami eram de caráter mais pessoal, sobre seu comportamento em terras estrangeiras e não sobre seus ensinamentos e suas pregações. O fato de suas ideias não terem sido atacadas diretamente, proporcionou ao

swami um espaço de elaboração de sua síntese pessoal, que integrava a perspectiva do Vedanta, do Yoga, do cristianismo, do ideal de religião universal e alguns conhecimentos esotéricos que já circulavam no Ocidente. Além disso, havia uma notória psicologização da religião, tributando um aspecto prático e pessoal no contato com Deus que, em última instância, era entendido como uma essência intrínseca a cada indivíduo. Junto, havia ainda uma aproximação com os valores da ciência moderna, propondo um entendimento de religião prática, que poderia ser experienciada por cada um, com resultados demonstráveis.

2.3 Fabricando yogins

Em 25 de abril de 1895, o swami enviou uma carta para Sara Chapman Thorp Bull, sua correspondente assídua, sobretudo ao longo desse ano. Ali informou que havia recebido uma correspondência de Sarah Farmer contendo uma quantia de cem dólares, referentes a uma palestra que ela o convidou para ministrar. O local era a cidade Greenacre, no estado da Flórida, no condado de Palm Beach. Mas ele estava hesitante quanto a esse empreendimento, pois tinha em mente a realização de outro projeto, que atendia mais aos seus anseios. Tratava-se do retiro que estava idealizando em *Thousand Islands Park*, ao norte de Nova York, na propriedade de uma de suas alunas. Através dessas cartas, vemos se descortinar os personagens que passaram a compor o círculo de sociabilidade íntima do swami que, em geral, eram mulheres. Nessa correspondência, Vivekananda revelou a sra. Bull que um de seus intentos nesse retiro era fabricar alguns yogins. Cansado das palestras aleatórias e tendo formado um círculo razoável de estudantes/discípulos, o swami passou a vislumbrar a execução de um trabalho mais aprofundado com as pessoas que desenvolveu certa intimidade. Sobre isso, disse à sra. Bull:

I have arranged to go to the Thousand Islands, wherever that may be. There is a cottage belonging to Miss Dutcher, one of my students, and a few of us will be there in rest and peace and seclusion. I want to manufacture a few "Yogis" out of the materials of the classes, and a busy farm like Greenacre is the last place for that, while the other is quite out of the way, and none of the curiosity-seekers will dare go there (VIVEKANANDA, 2006, p. 1625).

Swami Vivekananda já havia participado de outras conferências organizadas em Greenace por Sarah Farmer, no verão de 1894, mas dessa vez descartou o seu convite e considerou mais apropriado para a ocasião o convite feito pela senhorita Mary Elisabeth Dutcher, uma artista que havia assistido às aulas dadas pelo swami em Nova York. A sra. Dutcher era uma metodista ortodoxa e muito provavelmente por esse motivo havia adquirido

um chalé em *Thousand Islands*, que à época já figurava como reduto espiritual de veraneio de diversos religiosos. Ao longo dos primeiros meses de 1895, Vivekananda deu aulas regulares em Nova York. Em outra carta redigida em maio, informava sua correspondente de que o empreendimento das aulas estava indo muito bem, contudo, como ele não cobrava uma taxa estipulada pelas aulas, optando pela contribuição voluntária dos alunos, a quantia arrecadada era insuficiente para cobrir o custo do aluguel. Insistiria mais um pouco nesse propósito, mas caso não obtivesse melhoras na situação, desistiria da ideia. Declarou estar feliz com o trabalho realizado pela sra. Hamlin, que estava anotando os nomes dos alunos que frequentavam as aulas de *Jnana Yoga* (130 pessoas) e as aulas de Yoga nas segundas-feiras (50 pessoas) e nas quartas-feiras (50 pessoas). Considerando fidedigna essa afirmação, o swami dispunha de pelo menos duzentos e trinta alunos interessados nos conhecimentos acerca do Yoga. Fato interessante é notar que antes mesmo do retiro em *Thousand Islands*, seu foco de ensino nos primeiros meses de 1895 já estava voltado especificamente ao Yoga. Na missiva endereçada a sra. Bull, ficamos sabendo de outro personagem íntimo que já estava acompanhando as aulas em Nova York e que posteriormente foi para o retiro. Trata-se do sr. Leon Landsberg, possuidor da extensa lista contendo os nomes das pessoas que frequentavam essas aulas. Ele foi o segundo discípulo a ser iniciado no retiro e recebeu nome espiritual de Swami Kripananda. Landsberg era um crítico de arte de um jornal do Brooklyn e dividiu moradia com o swami durante algum tempo. As narrativas discipulares apontam que os seus serviços enquanto jornalista foram importantes para Vivekananda, mas que posteriormente ele traiu o mestre. Embora houvesse em *Thousand Islands* um fluxo de pessoas indo e voltando que impossibilitava a reunião constante dos “doze discípulos íntimos”, as narrativas sempre inferem a constituição do grupo discipular através desse número. Ao que parece, o número “doze” alude a mesma quantidade de discípulos íntimos de Jesus Cristo, tendo entre eles um traidor. Tal traição não fica evidente nos documentos, mas dá a entender que Landsberg ultrajou a figura do swami publicamente em alguma matéria jornalística.

Ainda na missiva de 25 de abril endereçada a sra. Bull, a quem o swami chamava de “my mother”, revelou que embora fosse muito grato à senhorita Hamlin e às demais pessoas que o estavam ajudando, entre eles Landsberg, considerava razoável que dali para frente ele mesmo executasse os trabalhos com suas próprias mãos. Mas observou, “you may do anything you please with my affairs, I will not even murmur” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1625). Finalizou a carta reiterando que não queria muitas pessoas colaborando com seu trabalho, mas que aceitava de bom grado todos os conselhos vindos de sua remetente:

Even I will allow Landsberg to "monkey" with my affairs from time to time; but here I put a full stop. Help from any other persons besides these frightens me. That is all I can say. Not only for the help you have given me, but from my instinct (or, as I call it, inspiration of my Master), I regard you as my mother and will always abide by any advice you may have for me — but only personally (VIVEKANANDA, 2006, p. 1625).

Evidencia-se, portanto, que nessa época o swami já estava rodeado por pessoas que se interessavam pelo seu trabalho e de alguma maneira buscavam contribuir para esse empreendimento. Landsberg ainda figurava entre as pessoas de confiança, mas o número cada vez maior de pessoas em sua rede de sociabilidade o assustava. Em pouco mais de um ano, Vivekananda transmutou-se de um exótico monge hindu em terras estrangeiras para um mestre popularmente conhecido nos círculos intelectuais norte-americanos. Os convites para palestrar vinham aos montes e o swami teve que fazer escolhas que considerava mais adequadas para o seu propósito de permanência na América e uma dessas escolhas era justamente em quem confiar para a expansão do seu trabalho.

Sem dúvida, a sra. Bull, “dear mother”, era uma dessas pessoas em quem o swami depositava confiança e a quem direcionava um respeito reverencial. Na carta redigida em 28 de maio, disse a ela que estava encerrando suas aulas em Nova York e que seguiria para Maine, junto do sr. Leggett, onde permaneceria por cerca de três semanas na proximidade aprazível de um belo lago e uma significativa área florestal. Entusiasmado, compartilhou com sua remetente que havia recebido um convite para participar de um congresso de religiões em Toronto, no Canadá, em 18 de julho. Mesmo que a data fosse coincidente com sua permanência em Thousand Islands, intentava articular as duas atividades. Em cartas posteriores, ficamos sabendo que não participou do congresso, pois segundo ele, um dos organizadores considerava imprópria a participação de um pagão. Outros assíduos correspondentes do swami, eram o senhor e a senhora Hale, bem como suas duas filhas, Harriet e Mary. Esta última, tinha muita intimidade com o swami e durante o retiro recebeu algumas missivas escritas por ele, a quem chamava de “dear sister”. Com ela, estabelecia diálogos intelectuais e contava sobre seus planos, suas aspirações e aflições. A mãe, G. W. Hale, era tratada pelo swami em todas as cartas como “dear mother”. Recorria frequentemente a elas quando precisava de algum favor burocrático como, por exemplo, o recebimento de alguma mercadoria vinda da Índia. No dia 26 de abril, quando estava em Nova York, o swami escreveu à ‘querida mãe’ solicitando um favor. Como estava sem previsibilidade de retorno a Chicago, gostaria de sacar todo o seu dinheiro que estava no banco desta cidade e, então, depositá-lo no banco de Nova York, pois ficaria ali por cerca de mais um mês. E complementou: “After that I am going to the Thousand

Islands — wherever that place may be — for a little summer quiet and rest”. Em seguida, informou que:

Mrs. Bagley has been down here to see me and attended several of my classes. The classes are going on with a boom; almost every day I have one, and they are packed full. But no "money" — except they maintain themselves. I charge no fees, except as the members contribute to the rent etc. voluntarily. It is mostly probable that I will go away this summer (VIVEKANANDA, 2006, p. 2398).

A senhora Frances Bagley já foi referenciada no primeiro capítulo, por ter hospedado o swami em sua residência. Nesta carta, ele alude mais uma vez a falta de dinheiro para manter a aulas em Nova York. Contudo, ele mesmo tinha um montante monetário de cunho pessoal, mas parecia não cogitar sua aplicação para manter as aulas. Curioso pensar que há cerca de três o swami peregrinava pela Índia como um asceta, totalmente despido de posses materiais. Agora, estava em um país estrangeiro cercado por pessoas influentes e recebendo convites para palestrar em troca de dinheiro.

Nos primeiros dias em Thousand Islands, Vivekananda redigiu um poema que chamou de “The song of the Sannyasin”, onde falava sobre o ideal de renúncia e as aspirações espirituais do asceta. Reproduzo o primeiro verso:

Wake up the note! the song that had its birth
Far off, where worldly taint could never reach,
In mountain caves and glades of forest deep,
Whose calm no sigh for lust or wealth or fame
Could ever dare to break; where rolled the stream
Of knowledge, truth, and bliss that follows both.
Sing high that note, Sannyâsin bold! Say — "Om Tat Sat, Om!
(VIVEKANANDA, 2006, p. 1077).

O ritmo de vida na América do Norte despertava em sua memória o contraponto da imagem do renunciante, que abdica da busca por prazeres mundanos e da busca de felicidade nos bens materiais, entregando-se aos exercícios de autorrealização. Antes do retiro foi para Percy, em New Hampshire, com o sr. Laggett, onde relatou ter tido dias revigorantes, em um lugar tranquilo, onde podia meditar e estudar o *Bhagavad Gita* em um cenário de beleza incomparável. Sobre esse momento, disse:

Imagine a lake, surrounded with hills covered with a huge forest, with nobody but ourselves. So lovely, so quiet, so restful! And you may imagine how glad I am to be here after the bustle of cities. It gives me a new lease of life to be here. I go into the forest alone and read my Gita and am quite happy. I will leave this place in about ten days and go to the Thousand Island Park. I will meditate by the hour there and be all alone to myself. The very idea is ennobling (VIVEKANANDA, 2006, p. 1628).

Francis Leggett foi um dos seus correspondentes frequentes ao longo de 1895 e custeou a viagem de Vivekananda para a Europa após o retiro em *Thousand Islands*. Durante o retiro trocou cartas com ele, tratando de questões referentes à viagem. Em 17 de junho escreveu a Mary Hale dizendo que no dia seguinte estava indo para *Thousand Islands*. Lá, esperaria pela chegada de livros vindos da Índia e intentava escrever um livro em inglês sobre Vedanta – um desejo não realizado.

2.4 Thousand Islands: cercado por água e por discípulos íntimos

O ano de 1895 foi marcado pela realização de um dos desejos manifestos do swami, ou seja, dedicar-se à orientação do grupo discipular que estava se formando. Entre junho e agosto desse ano, através de uma estadia de sete semanas no *Thousand Islands Park*, em Nova York, o swami instruiu aqueles que chamou de “discípulos íntimos”. Situada nas imediações do rio St. Lawrence, na ilha Wellesley, a casa pertencia a uma discípula norte-americana, Elisabeth Dutcher. Composta originalmente por um chalé, teve sua dimensão expandida com um salão para receber Vivekananda e sua comitiva. O *Thousand Islands Park* foi fundado em 1875 como uma espécie de retiro de veraneio metodista; sua fundação é relacionada ao Reverendo John Ferdinand Dayan, personagem muito envolvido com o movimento de reavivamento religioso da época. A princípio, as famílias alugavam os lotes e armavam tendas. Aos poucos foram-se instalando os chalés permanentes. Embora fundado por um metodista, o local atraía religiosos de diferentes vertentes e foi palco para a execução de atividades religiosas, intelectuais e entretenimentos diversos, abrigando inúmeras palestras, fato que rapidamente passou também a atrair turistas. Mas antes disso, preponderavam uma série de restrições de inspiração metodista, como por exemplo, proibição de chegar aos domingos, de consumir e vender álcool no local. Ainda que *Thousand Islands* se apresentasse a Vivekananda com uma auréola de “retiro espiritual”, ele sabia que no mês de agosto uma grande quantidade de pessoas era atraída para o local, fato que o deixava um pouco receoso. Em junho, disse a Betty Sturges: “This is a Methodist place, and they will have their camp meeting in August. It is a very beautiful spot, but I am afraid it becomes too crowded during the season” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1198).

Esse movimento ganhou ainda mais força com a construção do *Thousand Island Hotel*, em 1883, e de outros hotéis posteriormente. Quando Vivekananda visitou o local, já contava com cerca de seiscentos chalés, biblioteca, iate clube, campo de golfe, quadras de roque, torneios de tênis, espaço de arte e artesanato, lojas diversas. Aos poucos essa ênfase religiosa

foi diminuída e o local prosperou como retiro de veraneio desvinculado do propósito religioso. Ao longo do século seguinte o parque passou por diferentes momentos e um deles foi o seu abandono após a depressão econômica e as guerras mundiais. Em 1912 o parque foi acometido por um incêndio que devastou o último hotel em funcionamento, o *The Columbian*, junto de uma centena de chalés. Muitos chalés ficaram em ruínas e um deles foi justamente aquele que abrigou Vivekananda e seus discípulos íntimos. O parque foi devidamente reestruturado somente em seu centenário, em 1975.

Após esse período de esquecimento, o chalé que abrigou o swami e seus discípulos foi adquirido pelo *Ramakrishna-Vivekananda Center*, de Nova York, em 1946, através de seu fundador Swami Nikhilananda. Em 1948 iniciou-se uma força tarefa de reforma ao chalé, por parte dos próprios estudantes do centro. O chalé foi totalmente restaurado visando recriar o ambiente tal como à época que abrigou o retiro. O jardim também recebeu tratamento; terras de lugares sagrados da Índia foram ali depositados e água do rio Ganges foi derramada ao rio St. Lawrence. Simbolicamente, Oriente e Ocidente encontravam-se naquele local que passou a ser destino de peregrinação e estadia dos seguidores de Vivekananda. Hoje, o local é chamado de *Vivekananda Cottagge* e funciona como uma espécie de museu, santuário e retiro. O quarto que abrigou o swami foi transformado em uma capela. A partir dos relatos existentes, uma rocha plana de grande dimensão próxima ao chalé foi eleita como o provável local onde ocorreram algumas palestras. A rocha foi batizada como *Vivekananda Rock* e se tornou objeto de adoração. Desde então, durante o verão, o chalé abre todos os anos para receber visitantes e abrigar temporariamente os seguidores de Vivekananda e seu mestre, Ramakrishna.

Voltando ao retiro, ao longo das setes semanas, ocorreram quarenta e quatro aulas, registradas e publicadas posteriormente com o título *Inspired Talks*. É tributado a esse momento uma espécie de transmissão de conhecimento mais intimista e aprofundada, diferentemente das palestras ao longo de 1894 que foram dirigidas ao grande público e, de certa forma, seguiam temáticas mais aleatórias, não possuindo uma sequência e uma continuidade, sem compor um plano de ensino.

Ao se referir ao conteúdo das aulas dadas no *Thousand Islands*, De Michelis (2004) diz que eram ensinamentos e práticas mais sincréticas, sendo muito provável que em meio a esse sincretismo tenha ensinado técnicas de controle da respiração e meditação. De fato, o conhecimento do Yoga foi bastante abordado nesse contexto. Sobre essa experiência, há um ponto não mensurado por ela e ainda pouco explorado por outros estudos, a saber: para transmitir suas ideias para um público ocidental com uma formação religiosa predominantemente cristã, o swami recorreu às metáforas bíblicas, traçando diversos paralelos

entre os ensinamentos de Jesus e os que estava transmitindo. Tal recurso sempre esteve presente em suas argumentações, contudo, a partir de 1895 nota-se o uso mais recorrente dele e, concomitante a isso, uma diminuição das críticas direcionadas aos missionários cristãos. Basta lembrar que durante ao ano de 1894, parte da popularidade adquirida pelo swami adveio do seu posicionamento contrário às incursões missionárias na Índia e que isso lhe rendeu algumas inimizades entre os norte-americanos. Já em 1895, houve uma diminuição abrupta das referências críticas aos missionários, tanto em suas exposições públicas, quanto nas missivas endereçadas aos amigos. Foram ainda mais raras essas críticas durante o período que permaneceram em *Thousand Islands*, embora tenham existido.

Os ensinamentos expostos nesse retiro constituíam um sincretismo evidente, mas isso já era uma marca do swami, que transitava por diversos conhecimentos esotéricos, não se filiando declaradamente a nenhuma escola ou linhas de pensamento específicas. Não obstante, o *Advaita Vedanta* (ou como classificou De Michelis, o *neo-vedanta*) e seu característico monismo perpassam todas as suas explanações. Essa noção de unidade do todo foi usada por ele até mesmo para explicar as religiões que, segundo ele, servem ao mesmo propósito, apenas com caminhos diferentes. Além de realizar o estudo dos textos clássicos do hinduísmo e da tradição bíblica, Vivekananda transmitiu aos seus discípulos íntimos um conhecimento até então pouco abordado ou, pelo menos, não abordado de forma tão corriqueira e sistemática em suas palestras: o Yoga. Assim, o retiro em *Thousand Islands* parece constituir a primeira experiência de transmissão dos conhecimentos esotéricos relativos ao Yoga no Ocidente. Outra característica marcante dessa experiência foi a iniciação de alguns discípulos; até então, havia um grupo de simpatizantes em torno do swami, mas a partir desse momento, de fato, um grupo de discípulos começou a se constituir.

No todo, reuniram-se doze estudantes em torno do mestre⁶⁴, que rapidamente se tornaram os discípulos mais íntimos. Dois desses discípulos foram ali iniciados como *sannyasins* e outros cinco como *brahmacharias*. O resto do grupo foi iniciado depois, em Nova York, junto de outros que não participaram do retiro. Dessa forma, através de ritos de iniciação que a documentação e os relatos não evidenciam qual eram, Vivekananda foi formando um círculo de discípulos que intensificava sua rede de sociabilidade através desse laço afetivo estabelecido na relação mestre-discípulo. Isso não só contribuiu para torná-lo ainda mais popular entre os norte-americanos, como também lhe proporcionou uma estabilidade de permanência

⁶⁴ Pelas cartas desse período, ficamos sabendo que nem sempre estiveram todos reunidos. Alguns ficaram totalmente imersos durante todo o retiro, contudo, outros chegaram mais tardiamente e outros se retiraram antes do término.

em terras estrangeiras, alimentando seu propósito de um ensinamento contínuo. É dito que os alunos intentavam formar uma espécie de comunidade, onde cada um colaboraria com as tarefas cotidianas. Contudo, como os membros eram todos oriundos de classes economicamente abastadas, não eram habituados a exercer atividades de limpeza e produção do alimento diário. Em pouco tempo, optaram por contratar uma pessoa externa para a realização desses trabalhos.

Lendo as aulas dadas pelo swami nessa ocasião e anotadas por Sara Ellen Waldo, percebe-se que esse retiro foi uma grande experimentação da síntese que Vivekananda estava forjando. O próprio Yoga parece entrar nesse momento como uma forma de suprir uma necessidade do público norte-americano por métodos mais práticos e menos metafísicos, com resultados mais palpáveis. Isso ocorreu em consonância com uma aproximação dos princípios científicos como forma de legitimação e de um encorajamento por uma experiência pessoal de Deus, sem intermédio de instituições e de doutrinas pré-estabelecidas. Em diversas ocasiões o swami mensurou que a ciência moderna estava chegando às mesmas conclusões que a milenar tradição védica, através da descoberta de que tudo é energia e que há uma unidade entre todas as manifestações de vida. No dia 14 de julho de 1895, disse aos discípulos:

Modern science has really made the foundations of religion strong. That the whole universe is one, is scientifically demonstrable. What the metaphysicians call "being", the physicist calls "matter", but there is no real fight between the two, for both are one. Though an atom is invisible, unthinkable, yet in it are the whole power and potency of the universe. That is exactly what the Vedantist says of Atman. All sects are really saying the same thing in different words. Vedanta and modern science both posit a self-evolving Cause (VIVEKANANDA, 2006, p. 1826).

Ciência e religião estariam chegando às mesmas conclusões, contudo, utilizando métodos e conceitos diferentes para expressar uma mesma compreensão. O monismo de Vivekananda transcendia suas explicações sobre Vedanta e se estendia também à concepção de religião. Para ele, havia uma unidade básica entre o propósito de todas elas; argumentava que obtivera com seu mestre a concepção de religião universal. A ideia defendida pelo swami preconizava a realização espiritual – que ele chamava igualmente de religião – não como um processo de aquisição de novos conhecimentos, senão como um ato de despir-se dos conhecimentos já obtidos, do desapego corpóreo e uma quebra na identificação da mente com os órgãos de sentido. Para ele, só eliminando essas falsas identificações seria possível vislumbrar o verdadeiro Eu, o *Atman*, a fagulha divina individualizada nos seres humanos. Nessas aulas, é notório também um processo de psicologização da busca espiritual e da obtenção da realização por meio de um entendimento cognitivo, onde compreende-se que os indivíduos já possuem a felicidade que buscam e que são a própria divindade adorada por eles.

Em carta escrita para o sr. Sturdy, em 13 de fevereiro de 1896, Vivekananda comentou ter conhecido o professor Nikola Tesla, um importante inventor no campo da engenharia mecânica e eletrotécnica. Disse ele, “Tesla thinks he can demonstrate mathematically that force and matter are reducible to potential energy. I am to go and see him next week, to get this new mathematical demonstration” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1210). Anteriormente, relatou ao remetente o seu anseio em escrever um livro sobre os fundamentos do Vedanta, buscando construir uma base mais segura à cosmologia e à escatologia através da aproximação com a ciência moderna. Afirmou ver claramente o uníssono do Vedanta e da ciência moderna: “I clearly see their perfect unison with modern science, and the elucidation of the one will be followed by that of the other. I intend to write a book later on in the form of questions and answers” (Idem). E complementou: “The first chapter will be on cosmology, showing the harmony between Vedantic theories and modern science. The eschatology will be explained from the Advaitic standpoint only” (Idem). A missiva findou-se com esse esclarecimento:

I want to work; all this out carefully, but you will see at a glance that I am on the right track. It will take more study in physiology, on the relations between the higher and lower centres, to fill out the psychology of mind Chitta (mind-stuff), and Buddhi (intellect), and so on. But I have clear light now, free of all hocus-pocus. I want to give them dry, hard reason, softened in the sweetest syrup of love and made spicy with intense work, and cooked in the kitchen of Yoga, so that even a baby can easily digest it (VIVEKANANDA, 2006, p. 1210).

Portanto, seu intuito era elaborar uma releitura do Vedanta a partir de um embasamento científico, traduzindo conceitos-chave como *Citta* e *Buddhi* à luz da fisiologia ocidental. Embora buscasse tal embasamento acadêmico, paralelo a isso almejava redigir essa releitura em uma linguagem simples e acessível.

2.4.1 A religião está em nós

Enquanto estava em *Thousand Islands*, Vivekananda redigiu e endereçou diversas cartas aos amigos norte-americanos e indianos. Através delas, ficamos sabendo um pouco da rotina estabelecida no retiro - já que os registros das aulas não revelam esses detalhes – e sobre os planos do swami referentes à continuidade posterior do seu trabalho. Vimos que para Vivekananda esse retiro representava uma possibilidade de descanso do ritmo de trabalho exaustivo e, por outro lado, uma grande oportunidade de fabricar *yogins*, de aprofundar seus ensinamentos e de formar um grupo de pessoas que auxiliassem no desenvolvimento do seu

trabalho, pois, como fica explícito em suas cartas, não tinha certeza de quando retornaria à Índia e ainda receava que seu retorno representasse a dissolução do trabalho que estava em curso. Assim, fabricar alguns *yogins* parece ser mais uma ação estratégica de fortalecimento dos seus planos de ensino voltado ao público norte-americano e europeu. Em 26 de julho escreveu para Mary Hale “I have a seed planted here and wish it to grow. This winter's work in N.Y. was splendid, and it may die if I suddenly go over to India, so I am not sure about going to India soon” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2142).

Em julho, também escreveu para Betty Sturges, onde relatou um pouco da rotina que estavam vivenciando no retiro. Afirmou que estava lendo e escrevendo bastante e que ministrava uma aula todos os dias após o café da manhã. Sobre a alimentação, observou: “The meals are being conducted on the strictest vegetarian principles, and I am fasting a good deal. I am determined that several pounds of my fat shall be off before I leave” (Idem, p. 1198). Assim, o retiro estava sendo encarado pelo swami como uma possibilidade de reconexão com valores perdidos ao longo do cotidiano: jejuar, meditar, ler, escrever, ministrar aulas e abster-se da tríade escravizadora - a luxúria, o ouro e a fama. Em 26 de junho, relatou em uma missiva encaminhada a Mary Hale

I am enjoying this place immensely. Very little eating and good deal of thinking and talking and study. A wonderful calmness is coming over my soul. Every day I feel I have no duty to do; I am always in eternal rest and peace. It is He that works. We are only the instruments. Blessed be His name! The threefold bondage of lust and gold and fame is, as it were, fallen from me for the time being [...] (VIVEKANANDA, 2006, p. 2144).

Exatamente um mês depois, ainda que estivesse apreciando a situação, relatou para a mesma remetente que “Nothing noticeable has happened during this visit to the Thousand Islands”. E acrescentou, “The scenery is very beautiful and I have some of my friends here with me to talk about God and soul ad libitum. I am eating fruits and drinking milk and so forth, and studying huge Sanskrit books on Vedanta which they have kindly sent me from India” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2142). Durante o retiro, o swami recebeu diversas encomendas vindos da Índia, entre elas figuravam livros sobre Vedanta, que ele não explicitava quais eram, mas deixava entrever que eram de suma importância para a organização de suas aulas e para a elaboração de um livro que intentava escrever. Além de livros, vinham da Índia, geralmente enviados pelo Raja de Ketri, xales, brocados, broches, tapetes e sementes de *rudraksha*, usadas na elaboração de *Japa Malas*, uma espécie de cordão contendo 108 contas, utilizado na meditação e na entonação de mantras. Portanto, através do swami, transitavam não apenas as

ideias oriundas da tradição indiana, como também, objetos específicos desse país, caracterizando-o como um mediador cultural em diversos aspectos.

Mary Hale era uma correspondente com quem o swami trocava ideias mais intelectuais. Nesse sentido, recomendou em duas missivas a leitura do artigo “Immortality of the Soul”, de autoria do orientalista Max Muller. Vimos que ao chegar na América do Norte, Vivekananda referia-se aos orientalistas ocidentais com certo desdém. Contudo, suas experiências o levaram a ressignificar esse entendimento ao ponto de sugerir e até mesmo colaborar com os trabalhos de alguns deles. Vivekananda tinha consciência de que o sucesso do seu trabalho dependia do bom acolhimento da sua mensagem pelo público. Assim, praticava e defendia explicitamente que o ensinamento devia ser modificado e moldado de acordo com as necessidades e tendências dos discípulos. Para ele, “The true teacher is one who can throw his whole force into the tendency of the taught” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1856). Portanto, no entendimento do swami não havia problema na heterodoxia, era preferível adaptar o conhecimento às necessidades e tendências do estudante. Esse entendimento reflete-se também nas diversas vezes em que ele afirmou que o verdadeiro conhecimento, que leva à realização espiritual, não podia ser obtido em livros, mas somente na experiência pessoal e na transmissão mestre-discípulo.

Essa crítica aos livros, ou melhor, crítica à sacralização dos livros e sua sobreposição às experiências pessoais, esteve presente em muitas aulas dadas em *Thousand Islands*. Em 24 de junho, aconselhou aos estudantes que obedecessem às escrituras até que fossem suficientemente fortes para prescindirem delas, pois os livros não são um fim em si. Cerca de um mês depois declarou que de nada vale os conhecimentos obtidos nos livros, que a verdadeira libertação advém da experiência. Afirmou diversas vezes aos seus discípulos íntimos que os livros não podem ensinar sobre Deus. Aconselhava:

Go into your own room and get the Upanishads out of your own Self. You are the greatest book that ever was or ever will be, the infinite depository of all that is. Until the inner teacher opens, all outside teaching is in vain. It must lead to the opening of the book of the heart to have any value (VIVEKANANDA, 2006, p. 1839).

Assim, defendia a ideia de que os livros podem auxiliar na remoção da ignorância, mas não podem conduzir à verdadeira realização espiritual. Segundo ele, cada indivíduo era depositário do conhecimento necessário para isso. Nesse ponto, as falas de Vivekananda denotam uma crítica indireta ao cristianismo e, também, às demais religiões que se embasam na idolatria a um livro e a um profeta. Para ele, essa era a forma mais inferior de professar a religiosidade: “If religion and life depend upon books or upon the existence of any prophet

whatsoever, then perish all religion and books! Religion is in us. No books or teachers can do more than help us to find it, and even without them we can get all truth within” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1848).

Defendendo a premissa de que toda a verdade e todo o conhecimento estão contidos no interior de cada indivíduo, rechaçou diversas vezes a supremacia livresca na realização espiritual. Afirmou e reafirmou aos seus ouvintes que o verdadeiro livro eram eles, pois a verdade e a divindade estão contidas em cada ser humano. Sobre isso, disse ainda:

The Church tries to fit Christ into it, not the Church into Christ; so only those writings were preserved that suited the purpose in hand. Thus the books are not to be depended upon and book-worship is the worst kind of idolatry to bind our feet. All has to conform to the book — science, religion, philosophy; it is the most horrible tyranny, this tyranny of the Protestant Bible. Every man in Christian countries has a huge cathedral on his head and on top of that a book, and yet man lives and grows! Does not this prove that man is God? (VIVEKANANDA, 2006, p. 1813).

Dessa forma, abominava a idolatria aos livros sagrados e considerava que a pior delas é a da bíblia protestante que, através da seleção textual, moldava a imagem de Jesus Cristo de acordo com seus interesses. A crítica à idolatria dos livros não se restringiu apenas à bíblia, mas foi também estendida aos Vedas, maior autoridade livresca da tradição hindu. Na aula dada em 10 de julho, ao apresentar aos estudantes os comentários de Shankara⁶⁵, afirmou que este utilizava da autoridade dos livros para apoiar sua perspectiva filosófica. Em contrapartida, disse que Buda declarou que os Vedas são uma farsa e que os sacrifícios e as orações são inúteis. Segundo ele, Buda teria dito “If they agree with me, so much the better for the books. I am the greatest book” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1820). São constantes as recorrências a Buda para apoiar sua argumentação, como veremos, Cristo e Buda eram, para ele, protótipos de indivíduos autorrealizados. Ainda que encontremos uma crítica constante à idolatria aos livros em detrimento de uma visão mais prática de religiosidade, há um livro em específico que foi alvo de elogios e condecorações, o *Bhagavad Gita*. Esse seria a melhor autoridade textual sobre Vedanta; de caráter inigualável, disse que os ensinamentos de Krishna expostos neste texto constituem os ensinamentos mais genuínos que o mundo já conheceu. Portanto, sua crítica voraz às escrituras deixava uma brecha para apreciação de alguns textos considerados por ele como fundamentais. Pelas recorrentes citações desse último texto, não há dúvida de que este era um dos textos mais apreciados pelo swami. Ao lado dele, podemos ainda incluir o *Yoga-*

⁶⁵ Foi um monge, filósofo, teólogo e líder espiritual que viveu entre os anos 788 e 820. Foi um exímio comentarista dos principais textos hindus e é considerado o formulador do *Advaita Vedanta*.

Sutra de Patanjali, usado como embasamento prático de suas ideias e a própria bíblia, mensurada por ele em diversas aulas.

2.4.2 A Cristo o que é de Cristo e a Buda o que é de Buda

Várias vezes o swami utilizou citações bíblicas para metaforizar as ideias que estava apresentando. Ao explorarmos suas biografias, curiosamente não há uma referência de como ele se familiarizou propriamente com o estudo da bíblia. Mas há a referência de sua familiarização com o livro *The Imitation of Christ*, de Tomás de Kempis. As biografias discipulares confluem na afirmação de que este foi um livro de cabeceira do swami. Há indícios e é bem provável que muitas apropriações dos ensinamentos de Jesus tenham sido extraídas dessa obra e não propriamente da bíblia. Vivekananda chegou a traduzir para o bengali os seis primeiros capítulos dessa obra, com comentários e citações de escrituras hindus. Portanto, essa perspectiva usada no retiro de *Thousand Islands*, de comparar e demonstrar os paralelos dos ensinamentos cristãos e hindus, tornou-se, de certa forma, uma metodologia de ensino adotada pelo swami. Além dessa tradução comentada, escreveu um prefácio, onde disse que “The Imitation of Christ is a cherished treasure of the Christian world” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2025). Esse livro transmitia um ideal de renúncia muito correspondente àquele postulado nas escrituras hindus e que o próprio Vivekananda praticou em sua vida. Entendo que a representação de Jesus Cristo criada pelo swami teve como fonte muito mais a leitura dessa obra, do que da própria bíblia. Em uma de suas primeiras aulas em *Thousand Islands*, explicou aos estudantes que:

Prophets preach, but the Incarnations like Jesus, Buddha, Ramakrishna, can give religion; one glance, one touch is enough. That is the power of the Holy Ghost, the "laying on of hands"; the power was actually transmitted to the disciples by the Master — the "chain of Guru-power". That, the real baptism, has been handed down for untold ages (VIVEKANANDA, 2006, p. 1799).

Usou a concepção de Espírito Santo e de batismo, para explicar uma tradicional forma de transmissão de conhecimento e de iniciação espiritual entre os hindus, *Shambavi Diksha*⁶⁶. Essa busca por uma correspondência entre ideias e conceitos cristãos e hindus foi uma

⁶⁶ Shiva-Diksha é o “tipo mais elevado de iniciação, que se dá pelo simples toque ou olhar (drishti) do mestre, que joga o discípulo no estado de êxtase. É conhecida também como Shambavi-diksha (Samadhi) (FEUERSTEIN, 2006, p. 82).

recorrência ao longo do retiro. Como vimos, o swami considerava importante que o ensinamento fosse moldado de acordo com as tendências de cada discípulo.

Exemplo emblemático foi a sua aula inaugural, dada no dia 19 de junho de 1895. Nesta manhã o swami entrou na sala com uma bíblia na mão e a abriu no Evangelho de São João. Em seguida, como ali eram todos cristãos, disse que era natural que começassem os estudos pelas escrituras cristãs. Ao ler o primeiro versículo, "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus", o explicou à luz da visão hindu. Disse que o verbo se manifesta de duas formas, a geral, na natureza, e a especial, nas grandes encarnações de Deus. Explicou que não é possível conhecer Deus, se não através do filho. O Absoluto só se mostra pelo aspecto humano. Disse que os cinco primeiros versículos do Evangelho de São João contêm toda a essência do cristianismo. E, no versículo 29 ("Vejam! É o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo"), Cristo mostra o caminho da perfeição.

Na aula de 23 de junho, a temática foi a unicidade entre todos os seres e a potencialidade dos homens de atingirem essa identificação, essa percepção. Vivekananda afirmou que as religiões são artifícios que devem ser utilizados no princípio da senda espiritual, mas que depois tornam-se desnecessárias e devem ser abandonadas. Para expressar essa perspectiva monista que permeava seus ensinamentos, observou:

Look at the "ocean" and not at the "wave"; see no difference between ant and angel. Every worm is the brother of the Nazarene. How say one is greater and one less? Each is great in his own place. We are in the sun and in the stars as much as here. Spirit is beyond space and time and is everywhere. Every mouth praising the Lord is my mouth, every eye seeing is my eye. We are confined nowhere; we are not body, the universe is our body (VIVEKANANDA, 2006, 1798).

Através de afirmações como essas, de que o universo é nosso corpo e o espírito está em toda parte, o swami defendia que não há diferença entre o todo e as partes, tudo seria constituído essencialmente pelo mesmo princípio. Intentando trazer essa perspectiva para mais próximo dos filhos do Nazareno que o ouviam, complementou: "Know you are the Infinite, then fear must die. Say ever, I and my Father are one" (Idem). Sugeriu ainda, que essa percepção é o que deveria ser chamada de religião, de realização espiritual. No dia 29 de julho, o swami defendeu que religião/realização não carece da obtenção de nenhum novo conhecimento, senão da remoção das máculas que impedem os indivíduos de vislumbrar sua real natureza, que é imutável. O *Atman*, disse ele, é sempre livre e assim permanece, sem ser maculado pelos defeitos mundanos adquiridos.

Vivekananda traçava paralelos e demonstrava que os ensinamentos de Jesus não diferiam da visão monista que ele defendia. Até mesmo Deus e o diabo seriam manifestações de um mesmo poder; metaforicamente, seriam o mesmo rio, cujas águas correm em direções opostas. Findando essa aula, disse que Jesus e Buda foram as duas maiores ‘borbulhas’ que o mundo produziu e que Maomé era uma borbulha menor. Embora estivesse falando para um público cristão, afirmou que em termos de caráter, Buda foi o maior que o mundo já viu, seguido por Jesus Cristo. Em suas falas, Buda é sempre representado como o ideal prototípico do indivíduo autorrealizado. Para ele, foi o primeiro ser humano que forneceu ao mundo um sistema completo de moralidade. Além disso, qualificou-o como sendo um grande vedantista que nunca se inclinou diante de nada, nem aos Vedas, nem ao sistema de castas e tampouco ao sacerdócio. Para finalizar a aula do dia 19 de julho, recorreu a mais uma correspondência cultural para ilustrar seu pensamento, mas dessa vez a dimensão comparativa foi dantesca. Disse: “Buddha was the Washington of the religious world; he conquered a throne only to give it to the world, as Washington did to the American people. He sought nothing for himself” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1831).

Nota-se que Vivekananda quase nunca se dirigia ao Buda pelo seu nome de nascença, o mesmo ocorria com Jesus, quase sempre referido por Cristo. Isso se dava em função de sua crença de que Buda e Cristo são nomes de estágios que devem ser alcançados e “Jesus and Gautama were the persons to manifest it” (Idem, 1812). Jesus e Gautama, de natureza humana, se fizeram Cristo e Buda, respectivamente, ensinando através do exemplo, o ideal de realização espiritual e unidade com Deus. Enquanto protótipos, se apresentavam como possibilidades para objetivar os poderes internos de cada indivíduo. Ainda que tenham sido arquétipos, Buda e Cristo não foram perfeitos. Segundo o swami:

Jesus was imperfect because he did not live up fully to his own ideal, and above all because he did not give woman a place equal to man. Women did everything for him, and yet he was so bound by the Jewish custom that not one was made an apostle. Still he was the greatest character next to Buddha, who in his turn was not fully perfect (Idem, p. 1843).

Embora o pai e o filho fossem um, ainda assim Jesus teria incorrido nessa imperfeição em suas ações, não sendo capaz de dar às mulheres um lugar de igualdade aos homens. Já o Buda, não “totalmente perfeito”, “recognised woman's right to an equal place in religion, and his first and one of his greatest disciples was his own wife, who became the head of the whole Buddhistic movement among the women of India” (Idem). Na argumentação de Vivekananda, há uma escala de seres autorrealizados, onde Buda está sempre acima, seguida de Cristo.

Krishna e seu mestre, Ramakrishna, pairam acima de todos, este último como um ser abençoado pela Divina Mãe⁶⁷. O swami dedicou uma aula inteira para falar sobre a trajetória de seu mestre e diversas vezes o referenciava, em especial, quando explanava sobre o propósito de uma religião universal que, segundo ele, é o ensinamento proclamado por todos os profetas, mas moldado a uma linguagem e forma adequadas a cada época. Maomé é citado algumas vezes, mas sem ocupar um lugar de destaque entre os seres autorrealizados; foi um profeta e negou o nascimento sobrenatural de Jesus, projetando em si esse aspecto sobrenatural e a posição de consolador que o próprio Jesus prometeu enviar.

Nas aulas dadas aos seus discípulos mais íntimos, mesmo quando o assunto abordado era relacionado à tradição hindu, o swami trazia um paralelo cristão para ilustrar sua explicação. No dia 27 de junho, Vivekananda novamente entrou na sala portando a bíblia. Para sustentar seu ideal de que religião/realização não implicava na obtenção de novos conhecimentos, mas sim em uma ação de despir-se dos conhecimentos e das identificações mundanas, disse que “Knowledge is a lower state; Adam's fall was when he came to "know". Before that he was God, he was truth, he was purity” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1804). Portanto, antes de obter o conhecimento que o corrompeu, Adão era apenas divindade e pureza, era apenas a manifestação daquilo que todos somos, uma centelha divina imutável e imperecível. Pois “God is the only real existence, there cannot be two. There is but One Soul, and I am That” (Idem). Se houve um tempo em que todos os caminhos levavam à Roma, no tempo e na concepção de Vivekananda, todos os caminhos levavam a Deus, até mesmo os aparentemente mais tortuosos: “Dare to come to Truth even through hell” (Idem).

Em 3 de julho, o swami iniciou sua explanação afirmando que de um modo geral a religião humana começa com o medo. Para balizar sua afirmação, fez uma citação bíblica, “The fear of the Lord is the beginning of wisdom” (Provérbios 9:10). Mas logo em seguida trouxe outra citação que considerava uma ideia superior, “Perfect love casts out fear” (João 4:18). Assim, para ele, o medo inerente ao ser humano só é removido com a obtenção do conhecimento real, o conhecimento de Deus. A fórmula seria a seguinte, tudo que é visto fora é uma projeção daquilo que é cultivado dentro, no interior de cada indivíduo. Cultivando o amor e a reverência

⁶⁷ Em umas das aulas em *Thousand Islands*, Vivekananda explicou o que era a Divina Mãe: “Mother is the first manifestation of power and is considered a higher idea than father. With the name of Mother comes the idea of Shakti, Divine Energy and Omnipotence, just as the baby believes its mother to be all-powerful, able to do anything. The Divine Mother is the Kundalini ("coiled up" power) sleeping in us; without worshipping Her we can never know ourselves. All-merciful, all-powerful, omnipresent are attributes of Divine Mother. She is the sum total of the energy in the universe. Every manifestation of power in the universe is "Mother". She is life, She is intelligence, She is Love. She is in the universe yet separate from it. She is a person and can be seen and known (as Shri Ramakrishna saw and knew Her)” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1811).

a Deus, é possível ver o amor e Deus projetados no mundo exterior. Nessa linha de pensamento, Vivekananda argumentava que não foi Deus quem criou os homens a sua imagem e semelhança, “it is we who create Him to be our master, it is not God who makes us His servants. When we know that we are one with God, that we and He are friends, then come equality and freedom” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1813). O swami utilizava-se de passagens bíblicas para explicar a concepção monista do Vedanta. Para ele, “a real Vedantist must sympathise with all. Monism, or absolute oneness is the very soul of Vedanta. Dualists naturally tend to become intolerant, to think theirs as the only way” (Idem). Ao considerar o dualismo como corruptível à intolerância, elevava o monismo como sendo o caminho para a unificação com Deus, por meio da prática do amor acima de tudo, pois “The very idea of God is love” (Idem). E, por acréscimo, disse: “When we pray to a God outside, it is good, only we do not know what we do. When we know the Self, we understand. The highest expression of love is unification” (Idem). Aqui e em outras passagens, o swami afirmava que são os próprios indivíduos que atendem as suas orações e não uma entidade externa plainando no sobrenatural. Em suas falas, evidencia-se uma psicologização da prática religiosa, onde a unificação com Deus não depende de ações externas, senão de um ajuste interno da compreensão sobre sua própria natureza existencial. Para Vivekananda, “man is the highest being that exists, and this is the greatest world. We can have no conception of God higher than man, so our God is man, and man is God” (Idem).

Veja que as críticas direcionadas aos cristãos, tão propagadas pelo swami durante o ano de 1894, aquiesceram-se no objetivo explícito de explicar sua visão monista através da concepção bíblica. Em *Thousand Islands*, Vivekananda estava mais preocupado em demonstrar a unicidade entre as diferentes perspectivas e, portanto, ocupou-se menos em evidenciar os erros cometidos na história cristã. Ainda assim, na medida em que o retiro foi caminhando para o seu fim, as críticas às ações missionárias cristãs ganharam algum espaço em suas argumentações. Em 11 de julho, por exemplo, elogiou os budistas que, segundo ele, operaram ações missionárias sem derramamento de sangue, ao contrário dos cristãos que sempre usaram a força da espada para efetivar suas conversões: “Christianity is always propagated by the sword. How wonderful that the disciples of such a gentle soul should kill so much!” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1822). Afirmou que as três grandes religiões missionárias eram o budismo, o islamismo e o cristianismo e que, por outro lado, a três religiões mais antigas - o hinduísmo, o judaísmo e o zoroastrismo - nunca pensaram em efetivar conversões. Finalizando esse balanço histórico das religiões, acrescentou que “Buddhists never killed, but converted three-quarters of the world at one time by pure gentleness” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1822).

Jesus, embora imperfeito e suscetível ao erro, era fonte de amor. O cristianismo e os cristãos, fonte de intolerância e derramamento de sangue. Em palestras anteriores, Vivekananda já havia afirmado que a origem do cristianismo pode ser encontrada no budismo. Em 27 de julho, ainda que a proposta fosse estudar um texto da tradição hindu, *Katha Upanishad*, o assunto veio à tona mais uma vez. Sobre o batismo e a eucaristia, ele disse: “Baptism is external purification symbolising the internal. It is of Buddhist origin. The Eucharist is a survival of a very ancient custom of savage tribes” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1839). Prosseguindo, afirmou que Jesus foi doce e amoroso, “but to fit him into Jewish beliefs, the idea of human sacrifice, in the form of atonement or as a human scapegoat, had to come in” (Idem). Essa “ideia cruel”, teria feito o cristianismo se afastar dos ensinamentos de Jesus, criando um espírito de perseguição e matança.

Por fim, no dia 31 de julho, embora estivesse dedicando a aula para explicar os princípios do *Bhakti-Yoga* apoiando-se em citações da *Bhagavad Gita*, observou:

You read in the Bible that Jesus drove the buyers and sellers out of the temple. So it goes without saying that the first task in becoming a Bhakta is to give up all desires of heaven and so on. Such a heaven would be like this place, this earth, only a little better. The Christian idea of heaven is a place of intensified enjoyment. How can that be God? All this desire to go to heaven is a desire for enjoyment. This has to be given up (Idem).

O ideal monista sobressaía em todas as suas interpretações, sejam elas da bíblia ou de qualquer outro texto da tradição hindu. Essa era uma chave de leitura dos textos e do mundo. Não há nada a ser desejado e nem almejado, na perspectiva de Vivekananda, abandonar as “superstições” era mais salutar e favorável à experiência religiosa do que a aquisição de novos conhecimentos. Ele usava metáforas de esvaziamento e abandono dos desejos e identificações mundanas para defender sua visão monista. Contudo, a própria adoção de uma perspectiva monista passa pela aquisição de um novo conhecimento.

2.4.3 O Yoga em Thousand Islands

Em meio a esse monismo que procurava estabelecer ligações entre diferentes crenças e visões de mundo, havia um elemento que vinha complementar essas reflexões metafísicas e, ao mesmo tempo, suprir uma necessidade do público norte-americano por uma metodologia mais prática, com resultados mais evidentes do que “ver Deus em si mesmo”. Essa metodologia era o Yoga. Era essa metodologia que forneceria aos estudantes as técnicas para esse esvaziamento,

esse abandono do corpo e dessa identificação com os órgãos de percepção. Através de técnicas de meditação, auto-observação, ação desinteressada e práticas de respiração para a movimentação da energia vital, Vivekananda forneceu aos seus discípulos mais íntimos diferentes caminhos para se chegar em um mesmo propósito. Isso estava em consonância com sua afirmação de que é conveniente adaptar o conteúdo de ensino às tendências dos discípulos afim de surtirem efeitos mais eficazes.

A partir dessa necessidade, o swami apresentou aos estudantes de *Thousand Islands* uma visão do Yoga que ainda seria sistematizada por ele nos anos posteriores. Embora ainda incipiente, já proclamava uma divisão em quatro caminhos que, segundo ele, não eram diferentes estágios que deviam ser percorridos um após o outro, mas distintas metodologias que conduziam ao mesmo propósito. De acordo com Vivekananda, cada uma dessas metodologias atenderia às diferentes tendências dos estudantes. Não houve uma aula específica onde ele tenha falado sobre esses quatro caminhos, mas essas diferentes concepções apareciam em meio à discussão de outras temáticas. Ainda que tenha proposto como base das aulas a leitura de textos específicos, como por exemplo, *Bhagavad Gita*, *Yoga Sutra*, *Brihadaranyakopinishad*, *Kata Upanishad*, *Avadhuta Gita*, não se atentava ao estudo minucioso desses textos. Geralmente extraía uma citação e a partir dela desenvolvia o tema que queria abordar. Dessa forma, numa mesma aula explicava conceitos da tradição hindu (como *Gunas*, *Tapas*, *Brahman*, *Atman*, *Ishvara*, *Yoga*, *Dhyana*, *Dharana*, *Samadhi*), fazia citações bíblicas e recitava poemas persas. Em *Thousand Islands*, sua apresentação do Yoga ainda não estava sistematizada, mas na aula de 27 de julho, explicou:

The ignorant will leads to bondage, the knowing will can free us. The will can be made strong in thousands of ways; every way is a kind of Yoga, but the systematised Yoga accomplishes the work more quickly. Bhakti, Karma, Raja, and Jnana-Yoga get over the ground more effectively. Put on all powers, philosophy, work, prayer, meditation — crowd all sail, put on all head of steam — reach the goal. The sooner, the better (VIVEKANANDA, 2006, p. 1839).

Todo caminho é um tipo de Yoga; toda religião é boa; a ciência está chegando às mesmas conclusões que as religiões. Com essas afirmações Vivekananda estendia sua concepção monista ao campo do Yoga e ao campo religioso – que, muitas vezes, apresentam-se como sinônimos. Nas demais vezes que falou sobre Yoga, o fez de maneira segmentada, ora falando sobre *Raja* e *Jnana*, ora sobre *Karma* e *Bhakti*. Em muitas outras ocasiões falou sobre Yoga, mas sem mensurar propriamente esse conceito, em especial, quando falava sobre os ensinamentos contidos na *Bhagavad Gita*, estava explanando sobre *Karma* e *Bhakti Yoga*.

No dia 9 de julho, sem mensurar nenhum texto de base de apoio, disse que “This absolute and continuous remembrance of the Lord is what is meant by Bhakti” (Idem, p. 1818). Logo em seguida, declarou: “Work, but give up the results to the Lord. Knowledge alone can make us perfect. He who follows the God of Truth with devotion, to him the God of Truth reveals Himself” (Idem). Já na aula do dia 23 de julho, tendo a *Bhagavad Gita* como texto de referência, iniciou sua fala dizendo: “To attain liberation through work, join yourself to work but without desire, looking for no result. Such work leads to knowledge, which in turn brings emancipation” (Idem, p. 1834). Na sequência, recomendou, “Do all as a sacrifice or offering to the Lord. Be in the world, but not of it, like the lotus leaf whose roots are in the mud but which remains always pure” (Idem). Ao analisarmos sua referência textual encontramos, no décimo verso do quinto capítulo, Krishna dizendo a Arjuna: “Aquele que, tendo abandonado o apego, faz as ações oferecendo- as a Ishvara não é tocado pelo resultado negativo das ações, assim com a folha do lótus [não é tocada] pela água” (ARIEIRA, 2012, p. 106). No capítulo seguinte da *Bhagavad Gita*, temos: “Aquele que faz a ação que deve ser feita, livre de apego ao resultado da ação, é um renunciante e um karmayogin” (Idem, p. 117). Vivekananda estava ensinando *Karma Yoga* (a renúncia da ação e o desapego ao resultado das ações), mas com uma linguagem mais acessível. Portanto, esse seria o caminho da autorrealização através do trabalho, através da ação correta e desinteressada.

Outro método ou caminho abordado por Vivekananda foi o *Raja Yoga* (Yoga régio/real). Ao falar para um público ocidental, aproximava a experiência religiosa a uma lógica científica, a uma racionalização. Para ele, “Râja-Yoga is the only science of religion that can be demonstrated” (Idem, p. 1819). E, “When a man attains to the Atman state, he can take a body, making it to suit himself; he is above law. This is a statement and must be proved. Each one must prove it for himself [...]” (Idem). Uma dinâmica de experimento e comprovação, cujos resultados podem ser demonstrados. Nesse sentido, não é mera semelhança que o swami tenha publicado em forma de livro sua interpretação sobre o *Raja Yoga*. Dentro das quatro propostas que ele apresentava, este é o caminho que oferecia ao praticante elementos técnicos e resultados mensuráveis, em especial, por meio da meditação. A aula dada em 21 de julho foi dedicada ao estudo dos aforismos de Patanjali – texto basilar do *Raja Yoga*. Vivekananda iniciou sua explanação apresentando o segundo sutra; disse ele: “Yoga is the science of restraining the Chitta (mind) from breaking into Vrittis (modifications)” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1833). Nota-se novamente o uso da palavra “ciência” para caracterizar o Yoga enquanto um método de autorrealização. Comparando às traduções mais literais desse sutra, veremos que a palavra

ciência não compõe o aforismo: *Yogas-citta-vrtti-nirodhah*, ou seja, “Yoga é a restrição [nirodha] das atividades [vrtti] da mente [citta]” (MARTINS, 2012, p. 133).

Como já observado, suas aulas não eram um estudo detalhado dos textos que apresentava e nesse dia não foi diferente. Logo após apresentar o aforismo acima, comentou que a mente é uma mescla de sentimentos e sensações e, por isso, ela não é permanente, sua natureza é o movimento. Em seguida, abriu uma intersecção na sua interpretação, afirmando que de acordo com o Vedanta “behind the mind is the real Self” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1833). Reiterando sua percepção monista, falou metaforicamente que o oceano inteiro está presente em cada gota, logo, em cada indivíduo também reside o *Atman*, a essência divina perdurável e imutável. Assim, quando as ondas estão paradas, “then all is one”, pelo contrário, quando a mente está ativa, o *Atman* se confunde com ela, gerando o apego pela matéria, a percepção dualista e a consequente ignorância existencial. Feito essa apresentação, passou a falar sobre a eficácia desse método. Segundo ele:

Those who are ready, advance very quickly and can become Yogis in six months. The less developed may take several years; and anyone by faithful work and by giving up everything else and devoting himself solely to practice can reach the goal in twelve years (VIVEKANANDA, 2006, p. 1833).

Vivekananda tinha plena consciência de que seu público ansiava por um método prático e com resultados mensuráveis, de tal modo que apresentou uma estimativa temporal para a efetivação de seu propósito. Um método acessível a todos, cuja eficácia poderia ser averiguada, transformando os indivíduos em *yogins* em mais ou menos tempo, dependendo da predisposição mental e da dedicação de cada um. O *Raja Yoga* foi apresentado pelo swami como sendo o método mais eficaz para a autorrealização. Sobre outros métodos, explicou que também conduziam a mesma meta, contudo, de maneira mais lenta: “Bhakti will bring you there without any of these mental gymnastics, but it is a slower way” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1833). Complementou com a explicação dos conceitos usados no *Yoga Sutra* e nos textos da tradição Vedanta:

Ishvara is the Atman as seen or grasped by mind. His highest name is Om; so repeat it, meditate on it, and think of all its wonderful nature and attributes. Repeating the Om continually is the only true worship. It is not a word, it is God Himself. Religion gives you nothing new; it only takes off obstacles and lets you see your Self (Idem).

Portanto, o Yoga foi apresentado aos seus discípulos mais íntimos como um método religioso, que operava na remoção de obstáculos com o propósito de revelar no indivíduo o

vislumbre do seu verdadeiro Eu. Mas que obstáculos seriam esses? A doença seria o primeiro grande obstáculo, daí a necessidade de manutenção de um corpo saudável. Dentro da tradição do Yoga, essa manutenção do corpo físico pode ser obtida por meio do *Hatha Yoga*, mas vemos que esse método não figurava entre aqueles apresentados pelo swami. Após, apresentou os demais obstáculos: “Melancholy is an almost insuperable barrier. If you have once known Brahman, never after can you be melancholy. Doubt, want of perseverance, mistaken ideas are other obstacles” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1833). Doença, melancolia, dúvida, falta de perseverança e ideias equivocadas. Esses seriam os obstáculos mentais encontrados na senda da autorrealização. Consultando o texto basilar do *Raja Yoga*, encontramos no primeiro capítulo a relação desses obstáculos [antaraya]: doenças, desânimo, indecisão, irregularidade, interesse pelo mundo, visão errônea, desvio da meta e instabilidade. Esses obstáculos seriam ainda acompanhados por sofrimento, nervosismo, tremor dos membros, irregularidade da inspiração e da expiração (MARTINS, 2012, p. 136). Nesse texto, apresenta-se as orientações de como remover esses obstáculos. Na aula dada por Vivekananda, após apresentar os obstáculos, falou aos seus discípulos sobre *pranayama*, a técnica de controle do *prana* por intermédio da respiração. De forma sintética e pouco explicativa, disse: “Prânâyâma is controlling the Pranas through breathing. Breath is the fuel, Prana is the steam, and the body is the engine. Pranayama has three parts, Puraka (in-breathing), Kumbhaka (holding the breath), Rechaka (out-breathing)” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1833). Desfechando essa aula, afirmou aos seus ouvintes que “The Guru is the conveyance in which the spiritual influence is brought to you”. Para ele, somente essa benção dada do mestre ao discípulo faria o conhecimento se tornar efetivo, pois o guru transmite o poder do pensamento, o mantra, que também recebeu de seu mestre. Para Vivekananda, “nothing can be done without a Guru. In fact, great danger ensues. Usually without a Guru, these Yoga practices lead to lust; but with one, this seldom happens” (Idem).

No dia 25 de julho, o texto *Yoga Sutra* voltou a ser abordado. Dessa vez mensurou um dos membros do *Raja Yoga*, o *brahmacharya*. Disse: “The Brahmachârin must be sexually pure in thought, word, and deed. Lose regard for the body; get rid of the consciousness of it so far as possible” (Idem, p. 1837). E, após explicar esse membro e incitar a necessidade de perder a identificação com o corpo e os desejos mundanos, citou algumas técnicas inerentes a esse método, “Âsana (posture) must be steady and pleasant; and constant practice, identifying the mind with the Infinite, will bring this about. Continual attention to one object is contemplation” (Idem). Recomendações similares podem ser encontradas no capítulo seis da *Bhagavad Gita*:

Estando firme, mantendo o tronco, a cabeça e o pescoço em alinhamento e sem movimento, olhando como que para a ponta do seu próprio nariz e não olhando para outras direções, com a mente tranquila, livre de medo, firme no voto de brahmacharya, controlando a mente, integrado, ele deve se sentar, tendo a mim em sua mente como o mais importante (ARIEIRA, 2012, p. 121).

No dia 7 de julho já havia sugerido práticas similares para a realização de *Brahman*:

Seek it through Tapas. Holding the body upright, sacrifice the organs of sense in the mind. The sense-centres are within, and their organs without; drive them into the mind and through Dhâraṇa (concentration) fix the mind in Dhyana. Brahman is omnipresent in the universe as is butter in milk, but friction makes It manifest in one place. As churning brings out the butter in the milk, so Dhyana brings the realisation of Brahman in the soul (VIVEKANANDA, 2006, p. 1817).

Nas anotações que dispomos, não fica explícito o quanto essas técnicas de meditação eram de fato praticadas pelo grupo; e, se elas ocorriam, é provável que houvesse um maior detalhamento de suas especificidades, bem como uma organização sequencial mais lógica. O que sabemos é que nessas aulas eram feitas essas esparsas citações em meio às explicações mais metafísicas alicerçadas na visão monista. No dia 2 de agosto, por exemplo, falou sobre a concentração, entendida aqui como um estágio da meditação. Recomendou aos discípulos:

"develop the mind and control it", then put it where you will; the result will come quickly. This is developing yourself in the truest way. Learn concentration and use it in any direction. Thus you lose nothing. He who gets the whole must have the parts too. Dualism is included in Advaitism (monism) (Idem, p. 1849).

Ainda que Vivekananda apresentasse características de um esotérico, recomendando aos discípulos que bebesses em diversas fontes, "Take the honey out of all flowers", defendia que a princípio era mais salutar a prática de devoção a um único ideal, ou seja, a dedicação firme a um caminho. Ao que parece, mesmo que o swami transitasse por diferentes escolas de pensamento, a visão monista (*advaita*) sobressaía-se e abarcava todas as outras. Nesse mesmo dia, referiu o estágio de êxtase característico da meditação *yogi* que, em última instância é, para ele, mais uma experiência de percepção monista. Disse: "There are two kinds of Samadhi — I concentrate on myself, then I concentrate and there is a unity of subject and object. You must be able to sympathise fully with each particular, then at once to jump back to the highest monism" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1849).

Mesmo que o swami tenha afirmado que o caminho de *Bhakti Yoga* é mais lento na condução da autorrealização, em *Thousand Islands* falou muito mais desse método e do já citado *Karma Yoga* do que dos outros, *Raja* e *Jnana Yoga*. Este último, sem dúvida, foi o menos

referenciado. Na aula de 31 de julho, classificou o *Bhakti Yoga* como uma forma de realizar *Brahman* de forma rápida e se colocar além das três qualidades ou tendências que caracterizam um estado mental, um comportamento ou até mesmo um fenômeno da natureza. As três qualidades são *sattva*, *rajas* e *tamas*. Sobre isso, disse:

Sattva binds through the search for happiness and knowledge, Rajas binds through desire, Tamas binds through wrong perception and laziness. Conquer the two lower by Sattva, and then give up all to the Lord and be free. The Bhakti-Yogi realises Brahman very soon and goes beyond the three qualities (VIVEKANANDA, 2006, 1846).

Nesse sentido, *sattva* é a tendência que deveria preponderar em um *yogi*. E, a transcendência de todas as qualidades é chamada de *guna-âtita* (FEUERSTEIN, 2006, p. 541). Os *gunas* são qualidades que interagem entre si criando todo o cosmos manifesto, inclusive os fenômenos psíquicos e mentais. *Sattva* pode ser entendido como o princípio de pureza e lucidez; *rajas*, o princípio do dinamismo, do movimento; e, *tamas*, o princípio da inércia, da obscuridade. Esses conceitos são utilizados nos textos da tradição do Vedanta, do *Samkhya* e do Yoga. Na citação acima, recomendou aos discípulos, “give up all to the Lord and be free”. Somente o “love for the Supreme Lord is true Bhakti”. Nesse contexto, o “senhor supremo” é *Ishvara*, conceito que, de acordo com Vivekananda, transcende o entendimento ocidental de Deus pessoal. Explicou que:

He from whom this universe proceeds, in whom it rests, and to whom it returns, He is Ishvara, the Eternal, the Pure, the All-Merciful, the Almighty, the Ever-Free, the All-Knowing, the Teacher of all teachers, the Lord who of His own nature is inexpressible Love (VIVEKANANDA, 2006, p. 1847).

Ishvara, aquele de quem o universo procede, repousa e retorna, seria sem forma e sem qualidades, ainda assim possuiria todas as formas e qualidades existentes no mundo. Em 12 de julho já havia referenciado que *Ishvara* é conhecido no Vedanta e que todos os Vedas apontam para ele, que é o criador, o preservador e o destruidor: “Ishvara is the unification of the Trinity, known as Brahmâ, Vishnu, and Shiva, which stand at the head of the Hindu Pantheon” (Idem, p. 1824). No sétimo capítulo da *Bhagavad Gita, Jñanavijñana* (O conhecimento e a firmeza do conhecimento), Krishna explica a Arjuna a natureza de *Ishvara*, a causa da criação. Ensina que a causa da criação não está separada do seu efeito, a criação. Assim, “Ishvara é a causa inteligente e material de tudo que existe. Nada pode ser sequer imaginado além de *Ishvara* ou separado dele” (ARIEIRA, 2012, p. 180). Causa e manifestação; unificação da trindade, princípio, meio e fim.

O dia 6 de agosto de 1895 marcou o encerramento das aulas em *Thousand Islands*. Através do envio e recebimento de correspondências, Vivekananda já havia feito todas os contatos necessários para a o direcionamento de seu trabalho. A meia dúzia de cartas trocadas com Francis Leggett, a quem chamava de “*father*”, selava o destino do swami nos próximos meses. Leggett iria se casar com uma das alunas de Vivekananda, a sra. Sturges, em Paris. Então, convidou o swami para a festividade, prometendo arcar com as despesas da viagem. Tal convite já havia sido feito antes mesmo do retiro, de maneira que durante esse período, o swami comunicou diversos correspondentes sobre seu plano de ir para a Europa. Em 7 de junho escreveu para Leggett, “your invitation, coupled with the London one, is, I know, a divine call for further work” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1199). Aqui, referia-se ao convite que recebeu da sra. Henrietta Müller para ministrar palestras em Londres, consonante ao convite de hospedagem feito por Edward Toronto Sturdy.

O sr. Sturdy era um estudioso de sânscrito, do hinduísmo, do budismo e empresário no ramo imobiliário. Era membro da Sociedade Teosófica e tinha uma relação estreita com Helena P. Blavatsky e com Henry S. Olcott, com quem viajou pela Índia e pelo Ceilão (atual Sri Lanka). Blavatsky teria ditado a ele o “diagrama da meditação” e o convidado a ser um dos membros do “grupo interno” formado por ela. Não obstante a proximidade com os fundadores da Sociedade Teosófica e a ocupação de cargos de confiança nessa organização, em 1894 ele renunciou à sociedade para se dedicar a um trabalho mais independente. Portanto, quando conheceu o swami Vivekananda pessoalmente, em 1895, já não era um membro militante dessa sociedade.

Vivekananda palestrou em 22 de outubro de 1895 no *Prince’s Hall*, em Londres, do qual o sr. Sturdy era presidente. Após a criação de uma intimidade entre eles, trabalharam juntos na tradução de alguns textos do sânscrito para o inglês. Quando o swami retornou à América do Norte, incumbiu Sturdy de ministrar aulas em Londres até que ele mesmo enviasse um swami vindo da Índia para assumir essa tarefa. Nos próximos anos, Sturdy tornou-se um correspondente assíduo de Vivekananda. Considerando um chamado divino a coincidência desses convites, o swami cogitava a expansão do seu trabalho pela Europa como uma espécie de coroamento do seu plano de ensino em terras estrangeiras. No dia 9 de agosto, já em Nova York, escreveu para sra. Ole Bull informando que estava na companhia da sra. Phillips, descansando do árduo trabalho em *Thousand Islands* e preparando sua ida para a Europa junto ao sr. Leggett, no dia 17.

Ainda sobre o retiro em *Thousand Islands*, ao perscrutar as narrativas discipulares e a memória institucional dos centros Ramakrishna-Vivekananda, em especial a biografia escrita

por Swami Nikhilananda, vemos a criação de uma representação do retiro como sendo um momento especial na trajetória espiritual de Vivekananda, pois, segundo o autor, foi quando pôde se conectar com seu propósito e usufruir de uma inspiração sem precedentes, daí julgar adequado o título *Inspired Talks* para suas palestras. Essa narrativa biográfica é toda permeada por um tom devocional. Vivekananda é representado como um ser especial, dotado de um propósito inato e ungido com uma missão colossal: na América, “Vivekananda's mission was the interpretation of India's spiritual culture, especially in its Vedantic setting” (1953, p. 1); na Índia, “is regarded as the patriot saint of modern India and an inspirer of her dormant national consciousness” (Idem). Considerado pelo autor como o “embaixador espiritual da Índia” nos Estados Unidos, “pleaded eloquently for better understanding between India and the New World in order to create a healthy synthesis of East and West, of religion and science” (NIKHILANANDA, 1953, p. 1). Disseminador do Vedanta em terras estrangeiras, embaixador espiritual da Índia, santo patriota da Índia moderna, mediador cultural e produtor de uma síntese entre Oriente e Ocidente, “the Swami's mission was both national and international” (Idem, p. 2).

O autor, ao narrar a ocasião do retiro em *Thousand Islands*, sugeriu que:

One must not forget that Vivekananda, as Ramakrishna has said, was not an ordinary man, but a nityasiddha, perfect even before birth, an Isvarakoti, or special messenger of God born on earth to fulfil a divine mission. The silent but powerful influence of the guru always guided his feet (NIKHILANANDA, 1953, p. 90).

Sempre guiado pela influência silenciosa do seu guru, era perfeito de nascença e um mensageiro especial de Deus na Terra. Nikhilananda diz que Ramakrishna ofereceu a Narendra vários poderes sobrenaturais do Yoga, mas ele recusava acreditando que seriam um empecilho para o seu desenvolvimento espiritual. Porém, mais tarde, esses poderes começaram a se manifestar naturalmente e em *Thousand Islands* eles afloraram como nunca. O autor afirmou que o swami lia claramente a “alma íntima” de seus seguidores antes de dar-lhes iniciação e prever suas futuras atuações. Assim,

He prophesied for Sister Christine extensive travels in Oriental countries and work in India. He explained that his method of foresight was simple, at least in the telling. He first thought of space — vast, blue, and extending everywhere. As he meditated on that space intently, pictures appeared, and he then gave interpretations of them which would indicate the future life of the person concerned (NIKHILANANDA, 1953, p. 90).

De acordo com esse autor, mesmo antes do retiro o swami já manifestava diversos “poderes do yoga”, por exemplo, “while busy with his lecture tour, sometimes giving twelve or fourteen speeches a week, he would feel great physical and mental strain and often wonder what he would speak of the next day” (NIKHILANANDA, 1953, p. 51). Após isso, “he would hear, at dead of night, a voice shouting at him the very thoughts he was to present” (Idem). Ou então, outras vezes, “two voices would argue before him, discussing at great length ideas, some of which he had never before consciously heard or thought of, which he would find himself repeating the following day from the pulpit or the platform” (Idem, p. 90). E quando os estudantes perguntavam com quem ele estava conversando durante a noite: “The Swami often explained these manifestations as the powers and potentialities of the soul generally called inspiration. He denied that they were miracles” (Idem). Teria até mesmo adquirido o poder de mudar a vida de uma pessoa através de um toque ou visualizar coisas que estavam acontecendo a uma grande distância. Contudo, observa o autor “he seldom used these and the other powers he had acquired through Yoga” (Idem, p. 91).

Essas manifestações que Nikhilananda chamou de poderes do Yoga são conhecidas na tradição védica como *siddhi*, geralmente traduzido por ‘realização’, ‘perfeição’, ‘completude’. São poderes paranormais adquiridos através de práticas específicas e do aprimoramento na realização espiritual. Trata-se, portanto, da aquisição de certas habilidades, como resultado da forma preliminar de *samadhi*⁶⁸. No terceiro capítulo do *Yoga Sutra*, *trtiyah vibhuti-padah* (as manifestações), Patanjali apresenta alguns desses poderes. No sutra 16, temos “pelo domínio [samyama] sobre a tripla transformação obtém-se o conhecimento do passado e do futuro”. No sutra seguinte, é dito que “há uma confusão de palavras, objetivos e significados pela sua superposição. Pelo domínio [samyama] sobre suas distinções, pode-se conhecer os sons de todas as criaturas”. E no décimo oitavo, “pela percepção direta dos resíduos [samskara] obtém-se o conhecimento de vidas anteriores”. Ele segue enumerando outro poderes, tais como: suspensão da visibilidade corporal, fazer desaparecer os sons, obtenção do conhecimento da morte e de seus presságios, o conhecimento do sutil, do oculto e do distante, o conhecimento dos mundos, a cessação da fome e da sede, a compreensão da mente, a visão dos perfeitos [*siddha*], entrar em outro corpo, levitar, poder de se mover pelo espaço, rapidez da mente,

⁶⁸ Samadhi é o oitavo membro do Yoga descrito por Patanjali em seus sutras. De acordo com Feuerstein (2006, p. 545), “consiste na identificação temporária entre sujeito e objeto e tem duas formas principais: êxtase consciente (samprajnata-samadhi), que inclui uma variedade de pensamentos que surgem espontaneamente, o êxtase supraconsciente (asamprajnata – samadhi), no qual não há ideação nenhuma”. Há ainda outras formas de êxtase: dharma-megha-samadhi; nirvikalpa-samadhi; sahaja-samadhi; savikalpa-samadhi.

faculdade de sentir sem intermédio dos órgãos, o controle das substâncias, o conhecimento discriminativo (MARTINS, 2012, p. 151-52).

Nikhilananda tributou a Vivekananda a aquisição e manifestação de alguns desses poderes paranormais, indicando com isso o seu desenvolvimento espiritual enquanto um *yogi*, mas argumentava que, por sua vez, o swami recusava a aquisição desses poderes quando foram ofertados por seu mestre e depois que se manifestaram naturalmente, raramente os usava, entendendo-os como empecilhos. No sutra trinta e oito do texto supracitado, é dito que “esses poderes [siddhi] são prejudiciais à União [samadhi] em uma pessoa difusa” (Idem, p. 152). Pelo fato do retiro em *Thousand Islands* ter proporcionado momentos mais meditativos e contemplativos ao swami, bem como por estabelecer uma conexão mais estreita entre mestre e discípulos, esse momento é representado como ideal e propício para a manifestação desses poderes. No último dia de estadia em *Thousand Islands*, o swami teria entrado em estado de meditação e perdido a consciência corporal, mesmo diante de uma tempestade. Esse episódio é apresentado da seguinte maneira:

At last the day of the Swami's departure from Thousand Island Park arrived. It was Wednesday, August 7, 1895. In the morning he, Mrs. Funke, and Sister Christine went for a walk. They strolled about half a mile up the hill, where all was forest and solitude, and sat under a low-branched tree. The Swami suddenly said to them: 'Now we shall meditate. We shall be like Buddha under the Bo-tree.' He became still as a bronze statue. A thunderstorm came up and it poured; but the Swami did not notice anything. Mrs. Funke raised her umbrella and protected him as much as possible. When it was time to return, the Swami opened his eyes and said, 'I feel once more I am in Calcutta in the rains (NIKHILANANDA, 1953, p. 90).

Insensibilidade ao corpo físico e percepção da realidade sem intermédio dos órgãos de sentido, são exemplos dessas manifestações de *siddhi*. A imagem de Buda surge mais uma vez como protótipo do ser meditativo e autorrealizado. Para aureolar essa experiência em *Thousand Islands*, Nikhilananda terminou sua descrição do retiro dizendo que certo dia o swami experimentou o *nirvikalpa samadhi*. Sem muitos detalhes, essa experiência surge na narrativa como um desfecho e, ao mesmo tempo, como uma chancela da autorrealização do jovem monge que aos poucos ocupava o lugar de guia espiritual.

2.5 Ampliando a rede de sociabilidade: Londres.

Em 25 de agosto de 1895, Vivekananda já estava em Paris na companhia do sr. Leggett, que em poucos dias iria se casar. Hospedado no *Hotel Continental*, escreveu para Sturdy

informando sobre a sua chegada ao continente europeu. Em cartas trocadas anteriormente, ficamos sabendo que seu correspondente já havia ido à Índia e conhecido um amigo de Vivekananda. Em maio deste mesmo ano, Sturdy já havia entrado em contato com o swami convidando-o a ir à Inglaterra. Esse foi o início da rede de sociabilidade que se formou em torno de Vivekananda no velho continente. Assim, sua introdução na Europa se deu por meio de um estudioso de sânscrito e da cultura indiana, em especial, da tradição literária. Além disso, como a maior parte das pessoas que se aproximaram do swami, Sturdy também pertencia aos círculos econômicos abastados e socialmente influentes. Desse contato, surgiu uma amizade e uma parceria de trabalho que seria responsável pela propagação das ideias do swami na Inglaterra, mesmo durante a sua ausência. Em 1896, estiveram juntos novamente, quando Vivekananda revisitou a Europa. Dali em diante, trocaram cartas até o falecimento do swami, na Índia, em 1902. As missivas trocadas possuíam um caráter peculiar; por tratar-se de um estudioso bastante interessado na tradição hindu, o conteúdo abordado quase sempre dizia respeito aos assuntos intelectuais. O swami confiava a ele suas ideias e pedia sua opinião sobre seus projetos.

Sturdy bancou todos os custos da estadia do swami e ainda tratou de organizar conferências públicas, muitas das quais exigiram investimentos financeiros de sua parte. Para além dessa introdução nos meios intelectuais londrinos, o hospedador aproveitou a presença do swami em sua residência para ter lições de sânscrito e trabalhar junto a ele na tradução de alguns textos para a língua inglesa. Ao que parece, foi também o próprio Sturdy quem sugeriu ao swami que ele enviasse um de seus ‘homens de confiança’ da Índia para a Inglaterra afim de garantir a continuidade de seu trabalho. Nesse sentido, em outubro desse ano, Vivekananda já estava escrevendo cartas para seus amigos indianos, comunicando tal intento e solicitando que eles eles elegeassem um entre eles para assumir essa missão. Ao escrever para Kali, disse que precisava de uma pessoa versada em inglês e sânscrito para instruir os estudantes de Vedanta e trabalhar na tradução de alguns textos. Disse ao correspondente:

So I require a man well-up in Sanskrit and English, particularly the latter language - either Shashi or you or Sâradâ. Now, if you have completely recovered, very well, you come; otherwise send Sharat. The work is to teach the devotees I shall be leaving here, to make them study the Vedanta, to do a little translation work into English, and to deliver occasional lectures (VIVEKANANDA, 2006, p. 2150).

Vivekananda não tinha em mente uma pessoa definida e responsabilizava seu correspondente por fazer tal escolha. Tão importante quanto o conhecimento em sânscrito era o domínio da língua inglesa, tendo em vista que o que estava em questão era um agente mediador da cultura indiana para um público estrangeiro. O swami sabia muito bem que uma

das características que proporcionaram um bom acolhimento de sua mensagem pelo público norte-americano, foi justamente o domínio admirável que tinha do idioma inglês. Isso ficou explícito nas várias matérias jornalísticas que antes mesmo de noticiarem o conteúdo de suas palestras, ocupavam-se em descrever suas vestimentas exóticas e o assombroso domínio do idioma do colonizador. Esse contato com Sturdy também despertou um interesse até então não manifesto, ou seja, traduzir para o idioma inglês os textos da tradição hindu. Antes disso, vemos muito mais uma preocupação do swami em promover uma espécie de reinterpretação desses textos, apresentando-os de maneira mais simplificada e acessível, do que propriamente realizar um trabalho de tradução.

Nesta mesma missiva, informou ao seu correspondente que já estava encaminhando um cheque para a confecção de uma choga (igual a choga tibetana que estava no *math*) e para aquisição de um sobretudo de lã, que além de mais adequado era uma necessidade, pois estava fazendo muito frio na Inglaterra. Em seguida, revelou o nome das pessoas a quem estava confiando a continuidade do seu trabalho: “In effect, Mr. Sturdy is my secretary in England, Mahendra Babu in Calcutta, and Alasinga in Madras” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2150). Note que aos poucos o swami foi criando pontos de disseminação de suas ideias, colocando pessoas de sua confiança como seus secretários. Tal estratégia parece ser consonante ao seu propósito cada vez mais explícito, a saber: “In time we shall send preachers in large numbers to all the quarters of the globe” (Idem). Exatamente um ano depois, em outubro de 1896, escreveu uma carta a Alasinga dizendo que a América tinha um enorme potencial para receber pregadores de Yoga e Vedanta. Ainda que Vivekananda tenha reiterado inúmeras vezes que não almejava a criação de nenhuma associação, suas ações estratégicas parecem convergir para tal. Desse convívio com Sturdy parece ter surgido a possibilidade que ele rechaçou diversas vezes em ocasiões anteriores. Em 17 de setembro, hospedado na casa de Sturdy, Vivekananda escreveu para a sra. Bull dizendo que eles almejavam se apossar dos homens mais fortes e inteligentes da Inglaterra para formar uma sociedade. Sobre seu hospedeiro, disse: “Mr. Sturdy has been in India living with our Sannyasins in their manner for some time. He is an exceedingly energetic man, educated and well versed in Sanskrit” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1649). No dia 24 de setembro escreveu outra carta a ela, onde afirmava ainda não tinha feito nenhum trabalho relevante na Inglaterra, a não ser ajudar Sturdy a estudar sânscrito. Já nessa carta, comentou sobre a vontade dele em receber um monge indiano para auxiliá-lo. Essa vontade de Sturdy é relatada em outras cartas e, como vimos, Vivekananda logo tentou viabilizar a vinda de algum swami.

Ainda que tenha tido uma curta passagem por Londres e seu trabalho tenha tido uma repercussão muito menor, se comparado ao ocorrido nos Estados Unidos da América, o fato de estar na presença de alguém que o estimava e que se interessava pela sua cultura nativa, parecia deixar o swami relativamente satisfeito. Como relatou, em outubro de 1895, ao amigo recém-casado Francis Leggett, estava gostando muito da Inglaterra. Comentou, “I am living with my friend on philosophy, leaving a little margin for eating and smoking. We are getting nothing else but Dualism and Monism and all the rest of them” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1651). O momento representou uma possibilidade de discutir de maneira mais aprofundada assuntos caros ao swami. Afinal, estava na presença de um estudioso e não de entusiastas, como era habitual. Mesmo assim, o estudioso colocou-se no lugar de aluno, aproveitando os conhecimentos do swami e pediu para ser iniciado por ele, reconhecendo assim a autoridade de Vivekananda como guia espiritual. Esse detalhe é revelado em uma missiva escrita em 4 de outubro, remetida ao seu amigo indiano Rakhhal. Nela, além de falar sobre esse fato, citou novamente a vontade do seu hospedeiro em receber um swami indiano em Londres e comentou não haver muita perspectiva para o seu trabalho ali. Disse:

Mr. Sturdy has taken initiation from me, and is a very enterprising and good man. In the first place we want a man who has a thorough mastery of English and Sanskrit. It is true that will be able to pick up English soon should he come here but I am as yet unable to bring men here to learn. We want them, first, who will be able to teach. In the second place, I trust those that will not desert me in prosperity and adversity alike. The most trustworthy men are needed (VIVEKANANDA, 2006, p. 1656).

A iniciação de Sturdy, um homem ‘empreendedor e bom’, representa a criação de uma base confiável para a extensão do trabalho de Vivekananda no continente europeu. Criava-se assim, não apenas uma relação de amizade, mas também de confiança entre mestre e discípulo. É notável a mudança de perspectiva do swami. Anteriormente, estava convicto de que não queria o auxílio de pessoas externas, acreditava que seria melhor a execução do seu trabalho de forma autônoma. Contudo, estava se formando em torno do swami um núcleo de pessoas que colaboravam cada vez mais com esse trabalho. Esse fato passou a ter dimensões ainda maiores quando o contato com Sturdy despertou em Vivekananda a ideia de exportar um swami indiano para Londres. A partir desse momento, passaram a ser bastante recorrentes as citações de que seria conveniente o envio de indianos para pregar Vedanta e Yoga em terras estrangeiras. Interessante o swami salientar que era necessária uma pessoa de extrema confiança, mas também versada em inglês e sânscrito, pois almejava um indivíduo capaz de realizar essa tradução da cultura indiana ao outro estrangeiro. Naquele primeiro momento, não queriam

alguém que fosse para a Inglaterra aprender o idioma nativo, mas que já o dominasse e pudesse auxiliar o Sturdy na tradução de textos e na execução de palestras públicas. Em suma, queriam um mediador cultural apto a realizar esse intento.

Ainda na missiva endereçada a Leggett, relatou que além de serem muito amistosos, os ingleses não o discriminavam pela sua cor de pele:

The Englishmen here are very friendly. Except a few Anglo-Indians, they do not hate black men at all. Not even do they hoot at me in the streets. Sometimes I wonder whether my face has turned white, but the mirror tells the truth. Yet they are all so friendly here. Again, the English men and women who love India are more Hindu than the Hindus themselves (VIVEKANANDA, 2006, p. 1651).

Vivekananda estava diante de um novo público; estava em contato com estrangeiros que adoravam a cultura indiana tanto quanto ele. A relação colonial dos britânicos com os indianos havia possibilitado uma via de comunicação entre essas duas nações. Na Inglaterra e em outros países europeus, já havia estudiosos do sânscrito empenhados em traduzir textos védicos para o inglês. Além disso, também em favor da dinâmica colonial, era muito mais habitual aos ingleses a realização de viagens para a Índia. Isso fica evidente nas constantes citações de nomes de pessoas que o swami conheceu que já tinham visitado a Índia. Como vimos, o próprio Sturdy era uma dessas pessoas. Na correspondência enviada para Leggett, por exemplo, disse que conheceu o professor Fraser, que viveu durante muitos anos na Índia. Afirmou ainda que as mulheres londrinas possuíam menos espaço social que as americanas e que, portanto, seu público ali era majoritariamente masculino. Essa observação é feita por Vivekananda em função do contraste evidente, já que nos Estados Unidos da América o seu público era composto majoritariamente por mulheres, bem como a sua rede de sociabilidade íntima.

Ainda que tenha dito, em carta escrita em outubro, não haver muita perspectiva para seu trabalho em Londres, em novembro sua argumentação era mais otimista. Assim, no dia 18 escreveu para Alasinga: “In England my work is really splendid, I am astonished myself at it. The English people do not talk much in the newspapers, but they work silently. I am sure of more work in England than in America” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1207). Não só mudou de opinião, como também passou a projetar maiores possibilidades em Londres do que nos Estados Unidos da América. Nesse ínterim, proferiu algumas palestras, fato que possivelmente o fez vislumbrar essas novas possibilidades. Além disso, vimos que o bulício norte-americano nos meios de comunicação causava certo desgosto em Vivekananda, pois, muitas vezes, acabava envolvendo-o em polêmicas desgastantes. Em partes, isso ocorreu porque na América o swami teve como porta de entrada e estandarte a sua participação no Parlamento Mundial das

Religiões, tornando-o rapidamente popular. Na Inglaterra, Vivekananda não contou com esse instrumento de propaganda pessoal e sua atuação pública se deu de maneira mais tímida, daí sua observação de que o povo inglês não falava muito nos jornais, mas trabalhava silenciosamente. Nessa mesma correspondência, constatamos que embora seus olhos estivessem voltados para o oeste e as experiências de *Thousand Islands* e Londres tivessem aliviado o ritmo diligente de trabalho que estava inserido, ainda assim sentia-se cansado e seu coração vislumbrava a calmaria de sua terra natal. Citando um ditado bengali, disse não ter tempo nem para morrer e acrescentou que qualquer outro hindu que estivesse em seu lugar já estaria morto. Por fim, depois de declarar que estava muito cansado do trabalho incessante, finalizou a carta dizendo "I want to go to India for a long rest" (VIVEKANANDA, 2006, p. 1207).

As missivas demonstram que essas novas experiências proporcionaram uma revisão nos propósitos do swami. O contato com intelectuais interessados em estudar a cultura hindu, fez Vivekananda se voltar a uma atividade de tradução textual, como parte do seu plano de traduzir a cultura indiana em terras estrangeiras. A sra. Bull recebeu a seguinte carta escrita pelo swami quando estava em Londres:

DEAR MRS. BULL,

I am translating a little book on Bhakti with Mr. Sturdy with copious commentaries, which is to be published soon. This month I am to give two lectures in London and one in Maidenhead. This will open up the way to some classes and parlour lectures. We do not wish to make any noise but to go quietly. . . (VIVEKANANDA, 2006, p. 1655).

Talvez tenha sido uma das primeiras oportunidades que Vivekananda teve para dedicar-se a um trabalho intelectual durante sua permanência fora da Índia. No primeiro ano de permanência nos Estados Unidos da América, esteve atrelado a um ritmo incessante de viagens e palestras públicas e particulares. Depois, uma pausa no retiro em *Thousand Islands*, onde a sua intenção declarada era “fabricar yogins”. Segundo relatou, foi um período que pôde dedicar-se à meditação, reflexão e ensino direcionado, tendo uma dieta alimentar mais adequada ao que considerava ideal. Só então, em Londres, na companhia de Sturdy, começou a realizar um trabalho de tradução literária. Em carta escrita em 8 de dezembro, Vivekananda informou a mesma remetente que havia deixado na Inglaterra grandes amigos que dariam continuidade ao seu trabalho e que voltaria no próximo verão. Disse ainda que intentava desistir do plano de palestras públicas e aulas particulares na América, pois queria se desvincular da ideia de dinheiro, já que isso o prejudicaria e ainda poderia posteriormente ser interpretado como um mal exemplo. Na Inglaterra, declarou ter trabalhado nesse sentido, com poucas intenções de

retorno financeiro, até porque acreditava que, comparados aos norte-americanos, os ingleses investiam pouco dinheiro em palestras. Nesta última carta reiterou a ideia de que ele e Sturdy queriam trabalhar silenciosamente, sem muito alarde. Essa é outra característica que contrasta com seu trabalho entre os norte-americanos, onde fez-se popular e até mesmo usou dos meios de comunicação para favorecer sua própria imagem. Portanto, nos Estados Unidos da América vemos a constituição de um trabalho marcante e altissonante, em contraste ao trabalho entre os ingleses, segundo ele, pouco reverberado nos meios de comunicação e, de sua parte, dotado de uma intencionalidade menos ruidosa. No entanto, essa primeira experiência em Londres foi interpretada pelo swami como uma oportunidade de plantar uma semente que germinaria durante sua ausência e receberia uma atenção maior da sua parte no ano seguinte, como de fato foi feito em 1896.

Em carta remetida a Alasinga, datada de 7 de fevereiro de 1896, após desculpar-se pelo tom agressivo na redação da sua última missiva, Vivekananda disse ao remetente:

The work is terribly hard; and the more it is growing, the harder it is becoming. I need a long rest very badly. Yet a great work is before me in England. Have patience, my son — it will grow beyond all your expectations... Every work has got to pass through hundreds of difficulties before succeeding (VIVEKANANDA, 2006, p. 1212).

Precisava muito de um longo descanso, mas declarava que o incipiente trabalho em Londres o aguardava. Naquele momento, voltava o olhar ao velho continente, considerando sua atuação nos Estados Unidos da América como satisfatória, “I have succeeded now in rousing the very heart of the American civilisation, New York, but it has been a terrific struggle” (Idem). Satisfatória ao ponto de considerar que as “things are in such a shape that they will go on” (Idem). Em seguida, revelou ao seu compatriota aquilo que considerava a sua missão: traduzir ideias hindus para o inglês e fazer delas uma religião fácil, simples, popular, mas que ao mesmo tempo satisfaça as mentes mais altas; tornar prático o *Advaita Vedanta*, aplicável à vida cotidiana e transformar o desconcertante *yogismo* em uma psicologia prática e científica. Em outras palavras, traduzir e adaptar os conhecimentos da tradição hindu, tornando-os acessíveis e compreensíveis ao público estrangeiro. “That is my life's work”, escreveu Vivekananda.

Vivekananda ficou cerca de dois meses em Londres e na ocasião as suas palestras não foram registradas. Ficamos sabendo delas e dos conteúdos abordados em suas falas por meio das exíguas matérias jornalísticas. Três delas foram publicadas no mesmo dia, 23 de outubro, por diferentes meios de comunicação, noticiando a palestra dada na prefeitura de Maidenhead. O *Maidenhead Adviser*, publicou uma matéria com o título “Swami Vivekananda on Love”.

Nela, o swami teria falado sobre o que considerava o verdadeiro amor, cuja natureza é a renúncia. Argumentou que o verdadeiro ato de amor é aquele que tudo dá e nada pede em troca. Deus é sempre o mesmo, o que varia são as formas de entendimento que os homens elaboram sobre ele. A matéria ainda trazia a informação de que a sua fala durou pouco mais de trinta minutos e a plateia era enxuta. O redator associou o número pequeno de espectadores com a concorrência de outras atrações que estavam ocorrendo na cidade, bem como a associação que alguns fizeram do swami com a Sociedade Teosófica, pois como vimos, o próprio Sturdy havia sido um membro desta sociedade em anos anteriores.

Já o jornal *Standart*, publicou nesse mesmo dia uma matéria intitulada “An Indian Ascetic”. O texto principiava afirmando que desde os tempos de Ram Mohan Roy, com exceção de Keshab Chandra Sen, não aparecia em uma plataforma inglesa uma figura indiana tão interessante como o brâmane que havia proferido no *Prince’s Hall* na noite passada. Portanto, a matéria o colocava ao lado de duas grandes referências indianas, percussores do movimento *Brahmo Samaj*, que já haviam pisado em solo londrino com a intenção de comunicar assuntos da religiosidade hindu. Sobre sua exposição, foi dito:

The lecture was a most fearless and eloquent exposition of the pantheistic philosophy of the Vedanta school, and the Swami seems to have incorporated into his system a good deal also of the moral element of the Yoga school, as the closing passage of his lecture presented in a modified form not the advocacy of mortification, which is the leading feature of the latter school, but the renunciation of all so-called material comforts and blessings, as the only means of entering into perfect union with the supreme and absolute Self (VIVEKANANDA, 2006, p. 3357).

A matéria deu destaque à algumas passagens de sua fala, tais como: “There is only one Soul in the Universe; there is no “you” or “me”; all variety is merged into the absolute unity, the one infinite existence — God” (Idem). O redator disse ainda que sua palestra foi uma declaração da doutrina da renúncia como caminho para a unificação com Deus e que foi bastante extemporânea, além de proferida em um tom agradável e livre de qualquer hesitação. Por fim, a terceira matéria sobre essa mesma palestra foi publicada pelo *London Morning Post*, sob o título “Native Indian Lecturer at Prince’s Hall”. Dessa vez, Vivekananda foi apresentado como um *yogi* indiano que estava de passagem pelo país. A matéria destacava o fato dele ter deixado sua terra natal para participar do Parlamento Mundial das Religiões, em 1893, em Chicago, para representar a filosofia Vedanta. O texto terminava elogiando sua fluência na oratória e reforçando a exiguidade do público no recinto: “He spoke with a good deal of fluency, and his remarks were listened to with attention by the somewhat small audience” (Idem, p. 3358).

A partir desse registro, fica mais compreensível a afirmação do swami de que os ingleses não investiam muito em palestras e coisas afins. Habitado com a popularidade entre os norte-americanos e com os auditórios e salões cheios, na Inglaterra vivenciou uma realidade distinta e teve menos oportunidades para falar publicamente, fato que o fez dedicar-se mais às atividades intelectuais e à elaboração de um plano de trabalho entre os ingleses no ano seguinte.

Através das matérias jornalísticas ficamos sabendo de mais duas conferências dadas pelo swami durante sua permanência na Europa. A primeira delas, publicada pelo *Christian Commonwealth*, em 14 de novembro, noticiou uma fala do swami em Londres, no dia 10 de novembro, na *South-place Chapel*. O texto principiava-se da seguinte forma: "The Swami Vivekananda" enlightened the congregation at South-place Chapel last Sunday morning on "The Basis of Vedanta Morality" (VIVEKANANDA, 2006, p. 3359). Dessa vez, teria explicado que no sistema de moralidade que ele estava expondo, baseado no Vedanta, as ações não são inspiradas por nenhuma ideia de recompensa, nem aqui nem no futuro, tampouco por uma ideia de punição, aqui ou no além. Vivekananda proferiu essa palestra em uma capela, para um público cristão, valendo-se, portanto, da comparação com o sistema de moralidade da religião cristã para expor a ideia de moralidade na concepção Vedanta. Após a exposição desse conteúdo, teria falado da essência do verdadeiro cristianismo. Sobre isso, disse:

But the essence of true Christianity is that, if your actions are inspired by the heavenly kingdom within you, Paradise will be the result, whereas, if you act in harmony with the devil's kingdom without you will land in Perdition (VIVEKANANDA, 2006, p. 3359).

Em seguida, continuou explicando que o verdadeiro cristão não age com o objetivo de evitar punições, embora possa vislumbrar as consequências finais de todas as ações. Vivekananda novamente propunha uma interpretação psicologizada no contato com o divino, trazendo as metáforas bíblicas de paraíso e inferno para uma percepção pessoal, interna. Com uma linguagem adaptada à ocasião, transmitiu aos seus interlocutores uma ideia inerente à tradição hindu, ou seja, o *karma*. Sobre isso, o livro de cabeceira do swami, *Bhagavad Gita*, explica que as ações boas geram resultados positivos (*punya*) e ações más geram resultados negativos (*papas*) nessa vida ou em outra. Nesse contexto, entende-se ação correta como sendo aquela executada em conformidade com o *Dharma*. Essa palavra sânscrita não possui uma tradução literal; é uma derivação da raiz *dhr*, que significa sustentar. Portanto, esse substantivo é utilizado para designar “aquilo que sustenta algo”. Agir de acordo com o *Dharma* é cumprir com o dever dentro de cada função específica, dentro dos papéis de que desempenhamos em

contextos específicos. Portanto, ações *dharmicas* geram resultados positivos e ações *adharmicas*, por sua vez, geram resultados negativos. Esses resultados positivos e negativos, *punya* e *papa*, são invisíveis [*adrshita*], mas se manifestam e são experienciados na forma de alegria ou tristeza, respectivamente. Quando Arjuna indagou a Krishna sobre o que levava uma pessoa a executar *papa*, uma ação que não deveria ser feita, Krishna disse: “Este é o desejo, esta é a raiva, nascido do *guna rajas* [da qualidade de movimento da natureza]. Saiba que, aqui neste mundo, este é o inimigo, o grande devorador e realizador de *papa*” (ARIEIRA, 2012, p. 80). Nesse mesmo sentido de sustentar algo, o *Dharma* também é entendido com um conjunto de valores éticos básicos, responsáveis por dar uma coesão e harmonia nas relações sociais e interpessoais.

A última matéria jornalística de que dispomos sobre essa experiência em Londres em 1895, foi publicada em 23 de novembro pelo jornal *Queen, The Lady's Newspaper*. A matéria noticiou uma fala do swami na *Queen's House*. Como se tratava de um jornal institucional da casa da rainha, o texto principiava dizendo que a sra. Haweis, esposa do reverendo H. R. Haweis, passou o sábado na Casa da Rainha na presença do *yogi* ou asceta indiano, Swami Vive Kananda. Erroneamente, foi apresentado como representante do budismo no Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago. É dito que o swami discutiu com humor e espírito liberal as possibilidades de uma religião universal. Para tal, mostrou que os princípios de todas as grandes religiões mundiais se assemelham e referenciou com destaque a figura de Jesus entre os grandes profetas. Contudo, afirmou que infelizmente os ensinamentos cristãos são pouco praticados pelos seguidores de Jesus Cristo. A matéria terminou dizendo “Canon Basil Wilberforce and the Rev. H. R. Haweis both made interesting speeches in reply to the Swami” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3360) e registrando a presença de 150 convidados. Note que os dois nomes citados, Wilberforce e Haweis, referem-se a duas autoridades religiosas, responsáveis por replicar a fala do swami. O primeiro deles, Albert Basil Orme Wilberforce, era amadrinhado da rainha Vitória e filho de um renomado bispo da Igreja da Inglaterra, Samuel Wilberforce. Foi reitor da *St. Mary's Church*, em Southampton e anos depois ocupou um cargo na abadia de Westminster. O segundo, Hugh Reginald Haweis, era um clérigo e escritor inglês bastante popular e, também, filho de outra autoridade religiosa, Rev. John Oliver Willyams Haweis. Casado com a escritora Mary Eliza Jois, era popular pela sua maneira peculiar de discursar e pela sua estatura baixa, que o caracterizava como anão. Escritor profícuo, escreveu dezenas de livros sobre música e religião. Vivekananda já o conhecia, pois, em 1893, ele também participou do Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago, como representante da Igreja Anglicana.

Enquanto Vivekananda ampliava seu leque de relações e consolidava uma ampla rede de sociabilidade em terras estrangeiras, em sua terra natal sua imagem também ganhava popularidade e era ornada por um ideal nacionalista e heroico. Em partes isso ocorria em função do trabalho que seus amigos e discípulos estavam desempenhando para a disseminação de suas ideias. Esse movimento ocorreu através da criação de uma revista pelo seu amigo Alasinga Perumal, que divulgava conteúdos sobre Vedanta, Yoga e veiculava a atuação do swami nos Estados Unidos da América e na Europa. Alasinga, juntamente de outros condiscípulos, também organizou reuniões em Madras e Calcutá, criando assim um círculo de pessoas interessadas em contribuir com o trabalho de Vivekananda e, conseqüentemente, de seu mestre Ramakrishna. Outro fator contribuinte para a popularização entre seus conterrâneos, foi a publicação de inúmeras matérias jornalísticas envolvendo sua experiência de representar a cultura indiana em territórios estrangeiros.

Quando o swami deixou a Índia rumo à Chicago, gozava de um anonimato comum a qualquer monge que nunca deixou seu país e nunca teve nenhuma projeção pública que o fizesse conhecido. Era mais um swami entre tantos outros, ainda que as biografias discipulares tendam a representá-lo como destacável e como discípulo preferido, escolhido por Ramakrishna para dar continuidade a sua missão. Seja como for, antes de sair da Índia, Vivekananda, ou melhor, Narendra, não havia realizado nenhuma obra que o fizesse conhecido. Portanto, essa popularização da sua imagem começou a partir da atuação no Parlamento Mundial das Religiões, que serviu para ele como estandarte na América, na Europa e, também, na sua terra natal. A junção desses mecanismos de divulgação, tornou o swami popular, criou uma expectativa em torno do seu retorno e proporcionou um acolhimento vultoso quando desembarcou na Índia, em janeiro de 1897.

Um dos meios de comunicação que colaboraram para a criação da imagem de Vivekananda como um herói nacional, foi o jornal *The Bengalee*, um periódico publicado em língua inglesa com sede em Calcutá - cidade onde o swami nasceu. Foi criado em 1862 por Girish Chandra Gosh, um escritor, ator e diretor bengali, que também foi criador da primeira companhia de teatro profissional bengali, *Great National Theatre*, em 1872. No mesmo ano em que Vivekananda embarcou para a América, Gosh traduziu para o bengali a conhecida peça shakespeariana, *Macbeth*. Cerca de dez anos antes, o dramaturgo havia conhecido Ramakrishna, que foi inúmeras vezes no *Star Theatre* prestigiar suas peças e, após algumas eventualidades, tornou-se seu mestre. Na obra *The Gospel of Ramakrishna*, há diversas referências envolvendo ambos e é dito que na peça *Nasiram*, Gosh se apropriou e retratou muitos dos ensinamentos do seu mestre.

Criado e editado durante o domínio colonial britânico, o periódico *The Bengalee* possuía uma abordagem nitidamente nacionalista, com um posicionamento de valorização da cultura local e a eleição de elementos constitutivos da identidade indiana. Seu editor, Surendranath Banerjee, foi um renomado político, fundador da *Indian National Association* e líder sênior atuante no *Indian National Congress*. Após divergências, em 1919 desvinculou-se dessas atuações para fundar a *Indian National Liberation Federation*. Portanto, o periódico editado por ele cumpria a função de divulgar essa perspectiva nacionalista diante do poderio britânico. Em 18 de maio de 1895, o periódico publicou uma matéria intitulada “Swami Vivekananda on the sea-voyage movement”, onde a figura do swami foi exaltada e apresentada como motivo de orgulho para todo hindu:

There is not a Hindoo who is not proud of Vivekananda Swami — who would not honor him and his teachings. He has done honor to himself, to his race and his religion. If we are right in this view, it follows that the opinions of Vivekananda are entitled to the highest consideration (VIVEKANANDA, 2006, p. 3370).

O redator referenciou o posicionamento crítico do swami em relação à medida postulada pelo governo britânico, que proibia os hindus de viajarem para a Inglaterra. O texto trazia uma citação da fala do swami, onde dizia: “We must mix, therefore, with all the races of the earth and every Hindoo that goes out to travel in foreign parts, does more benefit to his country than hundreds of those bundles of superstition and selfishness whose one aim in life is to be the dog in the manger” (Idem). Em carta trocada com Alasinga, Vivekananda já havia transmitido esse posicionamento. Ao descrever as paisagens e os costumes do povo japonês, ele incitava seu remetente ao desfrute das viagens e ao exercício de se deparar com outras culturas. A matéria, após expor o argumento de Vivekananda favorável ao contato com o estrangeiro, transmitia essa ideia aos indianos: “We must mix with other nations and take from them whatever good they have to give us” (Idem). Para endossar esse posicionamento, argumentava-se que o povo indiano sempre foi muito fechado em si, sem estabelecer contatos favoráveis com povos estrangeiros, chegando a se considerar superior. Nesse sentido, seria salutar uma abertura do povo indiano para aprender com o estrangeiro: “He had annihilated time and space, and had subordinated the powers of nature to the convenience of man. He had many wonderful things to teach us. We learnt them eagerly. But still we don't visit his country. If we do, we lose caste” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3370). Ou seja, já conheciam o estrangeiro, nesse caso os ingleses, mas ainda eram impedidos de visitar sua terra e extrair dessa experiência elementos benéficos à melhoria de vida da população indiana. Emitindo uma admiração pelo estrangeiro, o redator

da matéria explica que havia essa restrição às viagens para fora do país sob pena de excomunhão: “We are under a foreign Government. We eagerly study a foreign language and literature and admire all that is good and beautiful in it. We use foreign articles for dress and consumption. But still we dare not visit the country of our rulers, for fear of excommunication” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3370). Nesse sentido, Vivekananda era entendido como uma voz autorizada no combate a essa restrição e, conseqüentemente, na defesa dos direitos dos indianos. Foi dito ainda que os sábios da Índia antiga, os *rshis*, certamente aboliriam a interdição de viagens marítimas se ela tivesse existido no passado. Comparando a sociedade a um organismo vivo que obedece à lei imutável do progresso, a matéria defendia o contato com o estrangeiro como sendo responsável por proporcionar o acesso às mudanças sociais necessárias para a preservação do sistema social. O texto findava afirmando “However that may be, it is something to know that so high an authority and so good a Hindoo as Swami Vivekananda supports travel to foreign countries” (Idem). Assim, a experiência de “porta-voz” da Índia em terras estrangeiras ornou o swami dessa autoridade de fala, representando-o como um exemplo vivo do benefício que as viagens e o contato com a cultura alheia poderiam proporcionar.

Esse mesmo tema veio à tona em outra matéria jornalística, dessa vez, publicada pelo *The Indian Mirror*, em 25 de março de 1896. Com o título “Swami Vivekananda in America”, o texto noticiava uma palestra dada pelo swami sobre *Karma Yoga*, a realização de Deus em si mesmo através da ação, da execução das obras e deveres. O redator afirmava que nos Estados Unidos da América muitas pessoas estavam buscando as instruções do swami e que nessa ocasião havia entre 50 e 100 pessoas na plateia. Disse ainda, que após a palestra as pessoas se aproximaram dele para solicitar um simples aperto de mão ou para solicitar uma iniciação espiritual. Sobre si mesmo, teria salientado que chegou ao Ocidente sozinho e não representava oficialmente nenhuma ordem de monges hindus. Vemos que eram constantes as tentativas do swami em desvincular sua imagem de qualquer representação institucional. Mas lembremos que durante o parlamento ele se posicionou como representante da ordem monástica mais antiga. Nessa palestra, argumentou que era um *sannyasi* e, portanto, livre para viajar sem perder sua casta. Os meios de comunicação indianos utilizavam do exemplo da viagem de Vivekananda para criticar essa imposição do governo britânico que limitava os indianos de viajarem sob pena de excomunhão de sua casta. A matéria terminava dizendo que o que Vivekananda estava ensinando no país estrangeiro não era religiosidade hindu, mas filosofia. Esse ponto também é retomado em outras matérias jornalísticas, frisando que o que ele ensinava era Vedanta e não religião. No entanto, como vimos, a partir de 1895 ele passou a defender a

ideia que considerava como um *insight* pessoal, ou seja, de que o Vedanta era uma síntese de todas as religiões – que ele chamou de religião universal.

Esse periódico, *The Indian Mirror*, foi o jornal indiano que mais publicou matérias envolvendo o nome do swami. Suas abordagens objetivavam informar sua atuação e, para isso, diversas vezes reproduziu matérias dos jornais norte-americanos. Em dezembro de 1895, o artigo “Indian Philosophy and Western Society” informava os leitores indianos sobre uma palestra dada pelo swami na *Ballon Society*, onde falou sobre o homem e a sociedade à luz do Vedanta. Nota-se que as reportagens desse periódico, por muitas vezes apenas reproduzirem o conteúdo dos jornais norte-americanos, seguiam o mesmo formato midiático estrangeiro, apresentando o swami pelas suas características físicas, pela sua oratória e pelo domínio admirável da língua inglesa. Sobre ele e sua atuação, foi dito: “The Swami who wore the red robe of his sect, spoke with great fluency and in perfect English for more than an hour without the help of a single note” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3672).

CAPÍTULO III - 1896: A GRÉCIA CONQUISTA ROMA

3.1 Entre os ingleses, a esperança de continuidade

Durante o ano de 1896, Vivekananda dedicou-se à ampliação e consolidação do seu trabalho na Inglaterra. Para isso, contou com a ajuda de um monge indiano e com a influência social de Sturdy que, como vimos, nutria um grande entusiasmo em relação às atividades que começou a desenvolver junto ao swami. A princípio, durante o ano 1895, essas atividades se resumiam às pequenas palestras, com público reduzido e às traduções de textos tradicionais do sânscrito para o inglês. Segundo o swami, em termos financeiros, os ingleses investiam menos em palestras que os norte-americanos e a mídia inglesa ainda noticiava muito menos a sua atuação. Nesse sentido, acreditava ser necessário o desenvolvimento de um trabalho que não priorizasse o retorno financeiro e que fosse mais silente que aquele desenvolvido entre os americanos.

Quando Vivekananda foi para Chicago, em 1893, não existia um planejamento de permanência no Ocidente, tão pouco uma estratégia de atuação delineada. Havia um plano hercúleo de buscar auxílio material para os seus conterrâneos em terras estrangeiras. O swami apostou na possibilidade de troca entre o capital simbólico que dispunha - o conhecimento religioso/Vedanta – e o auxílio material que os Estados Unidos da América poderiam proporcionar aos indianos. Assim, desde o seu primeiro ano de permanência no Ocidente, Vivekananda recebeu convites de retorno a sua terra natal. Na Índia, um significativo número de discípulos de Ramakrishna ficou sem uma liderança espiritual e um dos discípulos preferidos para dar continuidade a sua obra estava em terras estrangeiras. Ao mesmo tempo que alguns reconheciam em Vivekananda esse potencial de continuidade do trabalho de seu mestre, outros não creditavam nele tal autoridade. Boa parte dos discípulos de Ramakrishna eram mais velhos que o swami e estavam na senda espiritual a muito mais tempo que ele. Lembremos que na ocasião da sua primeira viagem ele não tinha nem trinta anos completos. Esse fato gerou uma ausência de liderança e conseqüentemente uma falta de direcionamento na continuidade do trabalho iniciado pelo mestre. Contudo, de alguma forma Vivekananda tomou para si essa incumbência, sintetizando os ensinamentos de Ramakrishna junto ao *neo-vedanta* e aos conhecimentos esotéricos do Ocidente. Essa síntese resultou naquilo que ele chamou de religião universal, uma ressignificação do Vedanta enquanto uma filosofia prática capaz de atender às mais diversas demandas religiosas.

Assim, por parte dos seus amigos e alguns condiscípulos, havia uma expectativa em torno do seu retorno à Índia, pois viam nisso a continuidade do trabalho iniciado por Ramakrishna. Concomitante, na medida em que Vivekananda foi se tornando popular entre os indianos, também surgiu uma expectativa do seu retorno por pessoas que compunham a esfera política do seu país. O conjunto de representações que foi sendo forjado em torno da sua missão e da sua atuação no Ocidente criou também uma expectativa do seu retorno por parte do nacionalismo indiano. Embora o swami tenha declarado inúmeras vezes que não queria atuar no campo político, a exposição e a valorização dos elementos culturais indianos no Ocidente foram utilizadas como um estandarte das potencialidades do povo indiano e sua imagem projetada não só como um mediador cultural, mas também como um diplomata religioso e um homem santo. Seu biógrafo, Rolland Romain, disse que através de Vivekananda as águas do rio Jordão se mesclaram com as águas do rio Ganges. A metáfora simboliza muito bem essa representação do swami enquanto um mediador cultural e um diplomata religioso.

Não há nenhuma referência direta feita por Vivekananda no sentido de defender a independência política da Índia. Em diversos momentos ele até apontou para os benefícios oriundos desse contato com o dominador britânico. Suas críticas eram mais referentes à dominação religiosa que caminhava junto à dominação política. Como vimos, ele envolveu-se em embates discursivos que criticavam a atuação dos missionários cristãos no Oriente. Suas críticas eram bastante circunscritas ao missionarismo e seus efeitos, embora saibamos que não há necessariamente uma oposição ou uma dissociação entre política e religião, sendo esta última muitas vezes utilizada como um instrumento para exercer o poder político. Contudo, ainda que não bradasse pela independência política da Índia e que, em vários momentos, apontasse para os benefícios oriundos desse contato com o colonizador, nutria uma imagem um tanto depreciativa em relação ao povo inglês. Como veremos adiante, essa imagem foi bastante reconfigurada após o seu contato e convivência entre os britânicos.

Em janeiro de 1895, Vivekananda redigiu um texto endereçado ao juiz indiano Subrahmanya Iyer, intitulado “A plan of work for India”. Anteriormente, já havia feito discursos similares, mas notamos que tais planos sofriam nuanças de acordo com as circunstâncias sociais. Dessa vez, ele delineou algumas ações concretas para a Índia, explicitando-as a uma autoridade política. O texto iniciava-se com uma saudação e exaltação da personalidade do destinatário em um tom bastante diplomático - “one of the few men that I have met in my life who are thorough in their convictions” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1063). Complementarmente, disse: “You have a wholesouled possession of a wonderful combination of feeling and knowledge, and withal a practical ability to bring ideas into realised forms. Above

all, you are sincere, and as such I confide to you some of my ideas” (Idem). Por conjugar em si essa combinação de sentimento, conhecimento e sinceridade, Vivekananda dizia confiar a ele algumas de suas ideias. Mesmo que o texto tivesse um destinatário explícito, em várias passagens o swami se reportava aos seus compatriotas, em geral. Era como se, por meio do magistrado, o swami quisesse encontrar um porta-voz para uma audiência ampliada em seu país.

Afirmando que o trabalho havia começado bem na Índia e que, portanto, deveria ser mantido e continuado com o maior vigor, disse “Now or never is the time”. Argumentou que após ter uma visão ampla das coisas, sua mente concentrara-se no seguinte plano:

First, it would be well to open a Theological College in Madras, and then gradually extend its scope, to give a thorough education to young men in the Vedas and the different Bhâshyas and philosophies, including a knowledge of the other religions of the world. At the same time a paper in English and the vernacular should be started as an organ of the College. This is the first step to be taken, and huge things grow out of small undertakings (VIVEKANANDA, 2006, p. 1063).

Um plano que buscava integrar tradição e modernidade através da criação de um colégio teológico, capaz de versar seus estudantes no estudo dos Vedas, na diversidade religiosa e, ao mesmo tempo, dar-lhes suporte para uma vida moderna por meio do domínio da língua inglesa e da possibilidade de tradução da cultura indiana. Vivekananda disse concordar com as classes eruditas da Índia que defendiam a necessidade de uma revisão completa da sociedade, mas que os planos destrutivos dos reformadores infelizmente haviam falhado. Em falas anteriores, o swami atribuiu a decadência da Índia ao conflito e à separação entre o budismo e o hinduísmo, ou seja, à dissensão religiosa, mas dessa vez atribuiu à manutenção das castas. Para ele, tradicionalmente, tal como exposto nos Vedas, o sistema de casta era um propulsor da harmonia social, mas com estava à época, era “a hindrance to its progress”. Aqui fica nítido que a atuação religiosa de Vivekananda era indissociável da dimensão política. Em um país onde os elementos religiosos determinavam a organização social, qualquer ação ou reforma no âmbito religioso implicava mudanças na esfera sóciopolítica.

Mesmo Vivekananda tendo declarado várias vezes não saber quando retornaria à Índia, ao longo de 1895 e 1896 seu olhar era esporadicamente lançado a sua terra natal. Nessa mesma missiva, declarou ao juiz Subrahmanya Iyer que o objetivo dos seus planos era “to show the Hindus that they have to give up nothing, but only to move on in the line laid down by the sages and shake off their inertia, the result of centuries of servitude” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1063). Em seguida referiu-se a essa servidão como sendo oriunda da tirania implantada na

Índia pelos mulçumanos (*Mohammedan tyranny*) e disse que acreditava ser o momento de os hindus seguirem em frente, trilhando seu próprio caminho. Vivekananda retratava o domínio político sempre pelo viés religioso, além disso, dirigia-se aos hindus, não aos indianos. Naquele momento, em janeiro de 1895, a Índia era uma colônia inglesa, mas nessa ocasião o swami não fez referências a qualquer anseio por uma independência política. Idealizava a libertação da tirania mulçumana e defendia uma reestruturação religiosa hindu. Argumentava por esse viés justamente por acreditar que “Each nation has a main current in life; in India it is religion” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1063). Assim, embora negasse atuar no plano político, para Vivekananda as ideias de nação e religião estavam intrinsecamente conectadas, de maneira que a melhoria de vida dos indianos deveria passar pela reforma e reestruturação do hinduísmo, já que a religião era sua “corrente vital”.

Findando essa correspondência, novamente defendeu o contato com outros povos como sendo algo benéfico aos seus conterrâneos; disse, “In time, I hope to bring them all out, but at present I find I have a mission in this country also. Moreover, I expect help in this country and from here alone” (Idem). Momentaneamente intentava conseguir auxílio estrangeiro, contudo, com o tempo almejava levar todos para fora. O progresso material do Ocidente, tão escasso na Índia, fazia Vivekananda postular como salutar e, também, desejável, esse contato com o outro. Reconhecia que até aquele momento não havia conseguido realizar nada além de espalhar suas ideias no Ocidente, mas que “Now I want that a similar attempt be made in India”. Finalizou informando ao seu correspondente que não tinha ideia de quando retornaria, pois: “I obey the leading of the Lord. I am in His hands” (Idem).

Fato interessante é notar os diferentes tons que cada correspondência assumia. Dependendo do contexto e do remetente, elas assumiam tamanha peculiaridade. Por exemplo, as cartas redigidas pelo swami e endereçadas aos remetentes indianos, quase sempre eram ornadas por um discurso de incentivo e encorajamento à realização de um trabalho entre os indianos. Nelas, procurava transmitir de forma otimista os seus passos no estrangeiro, criando assim uma ideia de trabalho conjunto e concomitante entre Oriente e Ocidente. A não ser com Alasinga, com quem Vivekananda parecia gozar de uma intimidade ímpar e transmitia a ele não só as benesses, como também as dificuldades, dúvidas e temores pelo qual era acometido. Nesse sentido, as missivas escritas para Olle Bull, a qual disse ser sua melhor amiga, eram recheadas de intimidades, titubeios, inseguranças, idealizações de projetos e pedidos de ajuda. Em janeiro de 1896, endereçou a ela uma missiva onde queixava estar muito cansado, sobrecarregado e com medo: “This year, I am afraid, I am getting overworked, as I feel the strain. I want a rest badly. So it is very good, as you say, that the Boston work be taken up in

the end of March. By the end of April I will start for England” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1665). Sobrecarga de trabalho e necessidade de descanso já estavam presentes nos discursos do swami desde anos anteriores. Em 1896, continuava a queixar-se desses desagradados, mas o trabalho na Inglaterra o fazia projetar somente para o fim desse ano o seu retorno à Índia e ao nostálgico silêncio dos Himalaias.

Atestando o nível acentuado de intimidade com a remetente, Vivekananda falou com ela sobre a possibilidade de aquisição de um terreno. Três anos atrás, levava uma vida de mendicância monástica. Em 1896, contudo, além de popularidade, possuía fundos necessários para a compra de um terreno. Mas, advertiu que não podia fazer isso em seu próprio nome, por isso estava solicitando a ela o registro do terreno em seu nome, pois era a única amiga nesse país em quem ele tinha perfeita confiança. E acrescentou “If you consent, I will buy the land in your name. The students will go there in summer and build cottages or camps as they like and practice meditation. Later on, if they can collect funds, they may build something up” (Idem). Portanto, ainda que nutrisse um discurso de não institucionalização dos seus ensinamentos, planejava a construção de polos irradiadores do seu legado, tendo em vista a continuidade do trabalho que empreendeu. Nessa mesma carta, queixou-se mais uma vez do cansaço advindo da sobrecarga de aulas e palestras e reiterou que em breve retornaria à Índia para um descanso: “I am also getting tired of lecturing and having classes. After a few months' work in England I will go to India and hide myself absolutely for some years or for ever. I am satisfied in my conscience that I did not remain an idle Swami” (Idem). A vida conquistada no estrangeiro já não lhe trazia satisfação e os Alpes Suíços parecem ter aguçado ainda mais a imagem nostálgica das montanhas nevadas de sua terra natal e da vida de monge que levava outrora:

My soul is hankering after peace and rest eternal undisturbed. "Live alone, live alone. He who is alone never comes into conflict with others — never disturbs others, is never disturbed by others." I long, oh! I long for my rags, my shaven head, my sleep under the trees, and my food from begging! India is the only place where, with all its faults, the soul finds its freedom, its God. All this Western pomp is only vanity, only bondage of the soul. Never more in my life I realised more forcibly the vanity of the world (VIVEKANANDA, 2006, p. 1665).

Naquele instante, a vida entre os ocidentais representava para ele uma ode à vaidade, uma escravização da alma, mas que, estranhamente, ele desfrutava a anos. Após ter constituído uma ampla rede de sociabilidade composta por pessoas endinheiradas e pertencentes aos círculos intelectuais, ter se hospedado em renomados hotéis e em suntuosas residências, vislumbrava a libertação das amarras trazidas por tudo isso. Ansiava ao retorno da sua vida monástica, com mendicância, andrajos, relento e cabeça raspada. E, para ele, esse anseio só

poderia concretizar-se com o seu retorno à Índia. A volta às origens delineava-se em sua mente como uma forma de retorno à vida simples que levava outrora.

Outra correspondente assídua e intimista de Vivekananda ao longo de 1896, foi Mary Hale. As missivas que redigiu a ela eram mais extensas e ornadas por uma riqueza de detalhes. Chamava-a de “sister” e compartilhava com ela não só as miudezas do cotidiano, mas também suas reflexões e impressões. Em carta datada de 16 de janeiro, redigida quando ainda estava em Nova York, contou a ela sobre sua experiência entre os ingleses: “The English people received me with open arms, and I have very much toned down my ideas about the English race” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2166). De fato, não apenas essa carta, mas o conjunto de missivas que redigiu atestam essa mudança de perspectiva em relação aos ingleses. Vindo de uma condição de colonizado, o swami antes mantinha uma imagem da Inglaterra e dos ingleses um tanto quanto depreciativa. Com vimos no capítulo anterior, em uma carta escrita para Alasinga, Vivekananda referiu-se aos orientalistas europeus como ignorantes e desconhedores da cultura hindu. Contudo, a experiência que teve em Londres, através de palestras, encontros com intelectuais e atividades conjuntas a eles, fez com que o swami ressignificasse a representação que tinha dos ingleses, ao ponto de considerá-los mais receptivos ao seu trabalho e mais empenhados na sua continuidade. Além disso, disse a sua remetente que entre os ingleses, diferentemente da América, os presbiterianos que haviam criado conflitos com ele não possuíam visibilidade nenhuma. Enfático, disse: “Their existence is simply ignored by the English people. None but a person belonging to the English Church is thought to be genteel” (Idem). Portanto, aquilo que havia sido motivo de desavenças e desagradados entre os norte-americanos, já não era uma preocupação ao estar entre os ingleses. Complementando as memórias recém constituídas da curta experiência que teve em Londres no ano anterior, falou à Mary Hale sobre a constituição de uma rede de sociabilidade entre os ingleses: “Again, some of the best men of England belonging to the English Church and some of the highest in position and fame became my truest friends. This was quite another sort of experience from what I met in America, was it not?” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2166). Rapidamente fez “verdadeiros amigos” de posição social elevada, tal como na América, no entanto, assinalava essa experiência como totalmente diferente por ter tido uma acolhida de alguns “dos melhores homens pertencentes à igreja inglesa”.

Vivekananda havia abrandado tanto as ideias que tinha em relação à “english race” que passou a fazer frequentes comparações entre os americanos e os ingleses, expressando certa preferência por esses:

The English people laughed and laughed when I told them about my experience with the Presbyterians and other fanatics here and my reception in hotels etc. I also found at once the difference in culture and breeding between the two countries and came to understand why American girls go in shoals to be married to Europeans. Everyone was kind to me there, and I have left many noble friends of both sexes anxiously waiting my return in the spring (VIVEKANANDA, 2006, p. 2166).

Entre os ingleses, não havia tido experiências negativas similares as que teve entre os americanos, ou seja, embates com os presbiterianos e racismo nos hotéis. Como vimos, Vivekananda disse ter sofrido discriminação ao tentar se hospedar em determinados hotéis, pelo fato de ser considerado um homem de pele negra. Curioso notar que essa talvez seja uma das únicas referências que ele fez à condição de subserviência explícita que os negros ocupavam na América naquele momento. Afora essas experiências de discriminações pontuais que sofreu, não teceu análises sobre essa questão histórica, exceto quando foi alvo dela. Após contactar os ingleses, passou a fazer afirmações como àquela apresentada acima, ou seja, de que a partir daquele momento entendeu a diferença cultural dos dois países e compreendeu por que as mulheres americanas iam em cardume se casar com os europeus. Outras afirmações dessa estirpe foram feitas por ele, caracterizando a América por seus elementos coloniais e, em contraponto, a Inglaterra por sua posição de metrópole. De fato, tanto o público de Vivekananda como as relações sociais que ele estabeleceu, giravam em torno de pessoas brancas e oriundas das classes mais altas, como ele mesmo afirmou em diversas ocasiões e na missiva em questão. Sobre o sucesso do seu trabalho entre as pessoas de educação e posição social da Inglaterra, disse a sua remetente: “As to my work there, the Vedantic thought has already permeated the higher classes of England. Many people of education and rank, and amongst them not a few clergymen, told me that the conquest of Rome by Greece was being re-enacted in England” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2166). A metáfora hiperbólica, de que a conquista de Roma pela Grécia estava sendo reencenada, expressava uma afirmação que se repetiria ao longo do ano de 1896. Ao que parece, ao dizer que Roma foi conquistada pela Grécia, estava afirmando que o dominador foi conquistado culturalmente pelo dominado, pois absorveu muito de sua cultura. Para ele, tal fenômeno estava em vias de ocorrer novamente, mas agora tendo como personagens a Inglaterra e a Índia.

O swami declarou que através do trabalho que ele empreendeu, iniciara-se um processo de colonização da Inglaterra pela Índia, contudo, não no âmbito político, mas no campo das ideias religiosas. Disse ainda que existem dois tipos de ingleses: um deles composto por indivíduos que odeiam tudo que é oriundo da Índia e, o outro grupo, composto por aqueles que veneram a Índia como uma terra sagrada. Para ele, entre os ingleses existiam pessoas com

temperamento forte o suficiente para assumir a continuidade do seu trabalho. Não obstante, complementarmente, intentava fundar seu centro em Nova York:

In England I find strong-minded men and women to take up the work and carry it forward with the peculiar English grip and energy. This year my work in New York is going on splendidly. Mr. Leggett is a very rich man of New York and very much interested in me. The New Yorker has more steadiness than any other people in this country, so I have determined to make my centre here (VIVEKANANDA, 2006, p. 2166).

Embora os americanos fossem homens e mulheres de temperamento não tão fortes quanto os ingleses, havia entre os nova-iorquinos pessoas com a firmeza e a predisposição financeira necessárias para colaborarem com o projeto de fundação de um centro na América. Lembremos que a pessoa citada por ele, Leggett, foi o responsável por convidar e bancar os custos da viagem de Vivekananda para Paris, na ocasião do seu casamento. Nessa mesma viagem, após a cerimônia matrimonial, o swami rumou pela primeira vez à Inglaterra, onde foi recebido e hospedado por Sturdy. Este, como vimos, também pertencia às classes economicamente mais altas e, ainda, era um intelectual versado em sânscrito e nos assuntos referentes à tradição védica. Não à toa, Sturdy tornou-se uma espécie de propagador e continuador do trabalho de Vivekananda na Inglaterra.

Finalizando a missiva endereçada à Mary Hale, ainda teve fôlego para tecer uma breve comparação entre as mulheres inglesas e norte-americanas:

Moreover those talks and gossips, so characteristic of the American woman, are almost unknown in England. The English woman is slow; but when she works up to an idea, she will have a hold on it sure; and they are regularly carrying on my work there and sending every week a report — think of that! (VIVEKANANDA, 2006, p. 2166).

Outrora, em discursos precedentes, quando caracterizou as mulheres americanas tendo como contraponto as suas conterrâneas, destacou-as pela sua liberdade de ação social e capacidade expressiva, contudo, tendo como comparativo as mulheres inglesas, caracterizou as americanas por suas “conversas e fofocas”, segundo ele, quase desconhecidas entre as londrinas.

Analisando as cartas escritas ao longo de 1896, vemos Vivekananda ressignificar a concepção que tinha do povo inglês e, conseqüentemente, dos americanos, bem como redirecionar as esperanças de continuidade do seu trabalho dos Estados Unidos da América para a Inglaterra. Outra mudança de concepção vivida pelo swami foi em relação a ideia de que havia entre os ingleses uma menor predisposição para investir financeiramente em aulas e palestras,

tais como as que ele estava ofertando. No final de 1896, quando planejava seu retorno à Índia juntamente de três discípulos ingleses, já declarava que entre os ingleses existiam diversas pessoas dispostas a abrirem a mão de tudo para investir na sua ideia. Segundo ele:

Capt. and Mrs. Sevier and Mr. Goodwin are going to India with me to work and spend their own money on it! There are scores here ready to do the same: men and women of position, ready to give up everything for the idea, once they feel convinced! And last though not the least, the help in the shape of money to start my "work" in India has come and more will follow. My ideas about the English have been revolutionized (VIVEKANANDA, 2006, p. 1691).

De fato, uma mudança de paradigma significativa ocorreu com Vivekananda. No início de 1896, ele se mostrava incrédulo quanto à possibilidade de os ingleses investirem em aulas e palestras. Já no final desse mesmo ano, estava totalmente convencido de que seria entre os ingleses que encontraria incentivo ideológico e financeiro para seu projeto de ajudar os indianos. Para ele, os ingleses teriam sido abençoados acima de outros povos: “I now understand why the Lord has blessed them above all other races. They are steady, sincere to the backbone, with great depths of feeling — only with a crust of stoicism on the surface; if that is broken, you have your man” (Idem). Com uma profundidade de sentimento e um estoicismo superficial, os ingleses tornaram-se a esperança financeira de Vivekananda e estavam dispostos e aptos ao trabalho. A ajuda financeira que ele tanto almejou durante os primeiros anos de trabalho entre os norte-americanos e que havia perdido a esperança em conseguir, agora materializava-se através do engajamento de seus discípulos ingleses. Entre os ingleses surgiram diversas pessoas interessadas em investir dinheiro na execução dos projetos geridos em torno de Vivekananda. Em outubro de 1896, ele escreveu a Alasinga e, entre outras coisas, falou a respeito de uma mulher, Henrietta Muller, interessada em investir financeiramente nas revistas que já estavam em circulação àquela época:

Miss Müller was the person who offered that money I promised. I have told her about your new proposal. She is thinking about it. In the meanwhile I think it is better to give her some work. She has consented to be the agent for the Brahmavadin and Awakened India. Will you write to her about it? (VIVEKANANDA, 2006, p. 1222)

Essas conexões que, por sinal, ocorreram bem mais rápidas do que na América, foram cruciais nessas ressignificações pelas quais o swami passou. Em diversas passagens ele fez comparações entre estadunidenses e ingleses, dando destaque a esses últimos como sendo mais aptos e mais compromissados com a proposta de desenvolver o trabalho que ele havia começado. Tamanha transformação adveio a partir de uma breve estadia que teve na Europa ao

longo de 1895. A experiência entre os londrinos ao longo de 1896, mais duradoura que a anterior, parece ter sido crucial para o corroborar essa transmutação de perspectiva. Nesse sentido, é emblemática a carta que enviou para Francis Leggett, em 6 de julho, quando estava em Londres. Cada vez mais otimista quanto ao desenvolvimento do seu trabalho em Londres, principiou essa carta dizendo “Things are going on with me very well on this side of the Atlantic” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1672). No seu ponto de vista as palestras tinham sido bem-sucedidas, bem como as aulas, não obstante, disse estar exausto e comunicou que em breve iria viajar para a Suíça com a sra. Muller. A tópica do cansaço, bastante recorrente nas suas missivas, posteriormente acabou adquirindo o efeito de representar um homem que trabalhava acima da média, um santo incansável que, mesmo com a saúde abalada, continuava labutando em prol do outro.

Sobre a crença na potencialidade de Londres para a disseminação de suas ideias, disse:

This British Empire with all its drawbacks is the greatest machine that ever existed for the dissemination of ideas. I mean to put my ideas in the centre of this machine, and they will spread all over the world. Of course, all great work is slow, and the difficulties are too many, especially as we Hindus are the conquered race (VIVEKANANDA, 2006, p. 1672).

Em outra carta, havia expressado a ideia de que Londres era o centro do mundo e depositário do coração da Índia. Dessa vez, considerava o Império Britânico como uma eficiente máquina de disseminação de ideias. Assim, tinha a pretensão de depositar suas ideias naquela máquina e, partir deste centro propulsor, espalhá-las pelo mundo todo. Ainda que fosse oriundo da “raça vencida” e, portanto, fadado a passar por determinadas dificuldades, acreditava na eficiência da máquina britânica e na potencialidade de suas ideias. Disse ainda, que os ideais espirituais sempre vieram dos oprimidos. E acrescentou: “Jews overwhelmed the Roman Empire with their spiritual ideals” (Idem). Nessa ilustração, entrevê-se a assertiva que movimentou suas ações ao longo de 1896, ou seja, de que aquele era o momento de a Índia dominar a Inglaterra no campo das ideias religiosas. Vivekananda findou essa missiva dizendo que estava começando a ver o divino mesmo dentro dos “mighty Anglo-Indians”.

Em carta redigida em outubro, mostrou-se satisfeito e otimista quanto ao desenvolvimento do seu trabalho na Europa: “My European work in fact is becoming more satisfactory to me than any other work, and it tells immensely on India. The London classes were resumed, and today is the opening lecture. I now have a hall to myself holding two hundred or more” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1684). É notável a associação mais estreita que o swami estabelecia entre a Índia e a Inglaterra, quando comparada com a América. Notamos que as

experiências tidas em solo europeu e, em especial, entre os londrinos, fez com que Vivekananda projetasse cada vez mais nos ingleses uma admiração por seu caráter e tradição:

You know of course the steadiness of the English; they are the least jealous of each other of all nations, and that is why they dominate the world. They have solved the secret of obedience without slavish cringing — great freedom with great law-abidingness (VIVEKANANDA, 2006, p. 1684).

Grande liberdade com grande obediência às leis! Aos poucos, os ingleses vão figurando como preferíveis, mais confiáveis e colaborativos para a disseminação do seu trabalho. Antes dessa convivência, tendo como contraponto os americanos, referia-se aos ingleses como sisudos e menos abertos às novidades – aqui, leia-se menos abertos ao conhecimento que ele estava transmitindo. Além disso, Vivekananda dava justificativas do porquê os ingleses “dominavam o mundo” e ainda demonstrava certa afetividade pelo elo colonial estabelecido com sua terra natal, entusiasmado com o interesse que os ingleses tinham pela tradição cultural e literária de seu país.

Também em outubro, compartilhou com Alasinga estar empolgado com o resultado do seu trabalho entre os ingleses, a quem considerava firmes e leais:

The work in London is growing apace, the classes are becoming bigger as they go on. I have no doubt this will go on increasing at this rate and the English people are steady and loyal. Of course, as soon as I leave, most of this fabric will tumble down. Something will happen. Some strong man will arise to take it up. The Lord knows what is good (VIVEKANANDA, 2006, p. 1222).

Ao longo do ano de 1896, Vivekananda empreendeu diversas ações que colaboraram para a continuidade do seu trabalho no Ocidente, mesmo durante sua ausência. A criação de polos de disseminação de suas ideias por meio dos indivíduos que compunham sua rede de sociabilidade mais íntima, era o elemento considerado mais assertivo para tal. Em uma carta endereçada a Sturdy, sugeriu ao remetente que ele se comunicasse diretamente com Max Muller para decidir sobre o plano de publicação de uma revista em Londres. Com essa atitude, Vivekananda estava intermediando e criando relações entre indivíduos que ele considerava interessantes para o progresso do seu plano. Nesse caso, estava aproximando e propondo que trabalhassem conjuntamente dois orientalistas renomados à época. Vemos ainda nos escritos do swami que embora ele criasse esses polos de disseminação de ideias e uma rede de sociabilidade, não necessariamente tentava controlar a constituição desses projetos. Ele sugeria certa autonomia aos seus colaboradores, visando não se preocupar em gerenciar todos eles. Até mesmo o monge enviado da Índia para a Inglaterra e depois para os Estados Unidos da América,

gozava de autonomia na realização de seus projetos, mas, por outro lado, estava sempre sob a tutela de algum amigo ocidental de Vivekananda. Isso ocorreu tanto em Londres, como na América.

3.2 A doutrina pessoal do swami e o ideal de uma religião universal

Antes de embarcar para a Inglaterra, Vivekananda passou os três primeiros meses do ano de 1896 dedicando-se à continuidade do seu trabalho entre os norte-americanos. Fez palestras, deu aulas regulares, aproximou-se de um público acadêmico, teve suas falas registradas, publicou livros e panfletos divulgando o Yoga, o Vedanta e o ideal de uma religião universal. Ao longo do ano anterior, falou diversas vezes sobre esse ideal, defendendo-o a partir daquilo que acreditava ser sua grande descoberta: o Vedanta possuía elementos práticos capazes de satisfazer e se adequar aos praticantes de todos os credos. Essa ideia de uma religião universal já havia tematizado suas palestras e cartas ao longo do ano anterior. Nesse ínterim que esteve entre os norte-americanos, diversas vezes esse tema sobressaiu em suas argumentações, contudo, embora tenha defendido publicamente essa ideia em inúmeras ocasiões, ao longo de 1896 também declarou a impossibilidade de efetivação desse ideal. Ao que parece, tratava-se de uma estratégia de esquivar, diante das atribuições que eram feitas a ele, ou seja, de que o swami estava ensinando uma doutrina pessoal e estava forjando uma religião de caráter universalista.

De janeiro a março de 1896, além de realizar essas atividades que já haviam se tornado corriqueiras para ele, Vivekananda redigiu diversas cartas endereçadas à Índia e à Inglaterra. Através dessas missivas, o swami dava recomendações sobre o desenvolvimento concomitante de ações em ambos os países. Para isso, já contava com pessoas de confiança que atuavam como centro propagadores de suas ideias. Na Inglaterra, essa pessoa era o sr. Sturdy, com quem Vivekananda conversava sobre assuntos mais intelectuais e cuja opinião parecia ter bastante relevância na tomada de suas decisões. Em 16 de janeiro escreveu para Sturdy uma missiva extensa, compartilhando, entre outras coisas, o desenvolvimento do seu trabalho entre os americanos. Como assinalado, com esse remetente Vivekananda tratava de assuntos intelectuais e efetuava trocas expressivas. Nessa carta, por exemplo, ele agradeceu Sturdy pelo envio de dois livros, *Sankhya Karika* e *Kurma Purana*. Disse ainda que se algum livro viesse da Índia, que o guardasse para ele. Mostrou-se satisfeito e entusiasmado com os relatos que havia recebido sobre as atividades que Sturdy e a sra. Mac Leod estavam conduzindo na Inglaterra

durante a sua ausência. Por essa e outras cartas vemos que, de fato, os ingleses foram muito mais ágeis em assumir o compromisso de continuidade do trabalho de Vivekananda. E quando digo dar continuidade ao trabalho dele, não me refiro à realização de um trabalho sobre a supervisão estrita do swami, mas sim, à realização de projetos de aulas regulares e palestras públicas abordando a temática do Vedanta, do Yoga e da tradição védica. E os ingleses viabilizaram isso rapidamente. Na América, embora a rede de sociabilidade e o número de discípulos fossem maiores, projetos desse tipo tardaram muito mais para ocorrer. Em partes, isso se deu pelo fato dele encontrar entre os ingleses pessoas mais versadas no conteúdo que ele estava transmitindo, como por exemplo, referenciados sâncritas e orientalistas. Dessa forma, a presença de Vivekananda em Londres parece ter despertado nesses intelectuais, em especial, Sturdy, Max Muller e Paul Deussen, uma vontade de empreender mais projetos e estudos envolvendo a cultura e a literatura hindu. Como já referenciado, o próprio Max Muller solicitou documentos a Vivekananda para escrever um artigo sobre Ramakrishna.

Nessa mesma carta endereçada a Sturdy, o swami compartilhou uma informação sobre algo que foi altamente transformador na sua atuação em terras estrangeiras: os seus amigos americanos haviam contratado um taquígrafo - Goodwin. As suas palestras passaram a ser todas registradas e seus conteúdos divulgados por meio impresso, aumentando a sua capacidade de propagação e compartilhamento. Vivekananda enviava esses materiais para a Inglaterra e para a Índia. Para sua terra natal, enviava sobretudo os panfletos, cujo custo de fabricação era bem menor que a impressão dos livros. Os panfletos, por sua estrutura de síntese, possuíam maior acessibilidade e circulação fora dos meios intelectuais, onde geralmente circulam os livros.

Além dessa novidade essencial no aumento da propagação e alcance dos ensinamentos do swami, havia outro fator que colaborou para isso. Em carta de 29 de fevereiro de 1896, Vivekananda disse a Sturdy que havia sido formado um comitê em Nova York, responsável por organizar e publicar suas palestras e escritos. Esse comitê, organizado principalmente pela sra. Ole Bull e pelo sra. Leggett, arcou com todas as despesas de estenografia e impressão, com a condição de ficarem com o lucro. Sobre isso, disse ao seu remetente:

One book, the Karma-Yoga has been already published; the Raja-Yoga, a much bigger one, is in the course of publication; the Jnana-Yoga may be published later on. These will be popular books, the language being that of talk, as you have seen already. I have purged everything that is objectionable, and they help me in getting up the books. The books are the property of this Committee, of which Mrs. Ole Bull is the principal backer, also Mrs. Leggett (VIVEKANANDA, 2006, p. 2167).

Veja que os discursos que viraram livros eram, ao menos inicialmente, relacionados ao Yoga, não ao Vedanta ou ao tão falado universalismo religioso. Como assinalado em capítulo anterior, o Yoga possuía uma propriedade mais técnica, prática e, não menos importante, não carecia de uma associação explícita com os valores religiosos hindus. Uma das preocupações do swami ao publicar em forma impressa seus ensinamentos, foi uma revisão textual para remoção das contradições e para tornar a linguagem o mais acessível possível. Tendo como linha de frente duas mulheres americanas e mais outras tantas pessoas que colaboravam em menor escala, esse comitê parece ter desempenhado um papel importante na estruturação desse projeto de continuidade do trabalho de Vivekananda. Sobre o estenógrafo, disse a Sturdy que ele era um inglês que à época residia na América e que havia se interessado tanto no trabalho, que logo se transformou num *brahmacharya*: “The stenographer, who is an Englishman named Goodwin, has become so interested in the work that I have now made him a Brahmachârin, and he is going round with me, and we shall come over together to England. He will be very helpful as he has been Always” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2167). Os seguidores de Vivekananda ficaram interessados em registrar suas palestras e, então, publicaram um anúncio em dois jornais de Nova York, o *Herald* e o *World*, em dezembro de 1895, procurando um profissional da área. Goodwin tinha apenas vinte e cinco anos na ocasião e aceitou a proposta. Ele registrava estenograficamente as aulas e palestras, depois as datilografava e as preparava para serem publicadas em jornais, sendo um deles o próprio *Brahmavadin*, mantido por Alasinga e outros discípulos.

Portanto, cercado por pessoas economicamente abastadas, Vivekananda teve suas palestras anotadas e publicadas gratuitamente, sem depender de nenhum investimento financeiro pessoal para isso. Com o tempo, seu estenógrafo se converteu em um discípulo próximo e passou a exercer seu trabalho de maneira não remunerada. Essa nova realidade deu aos ensinamentos de Vivekananda uma maior visibilidade. Além das aulas regulares e das palestras esporádicas que o swami dava, a partir de 1896, sobretudo, suas ideias passaram a circular em formato impresso, possibilitando a criação de novas redes de acessibilidade aos seus ensinamentos e colaborando para torná-lo ainda mais popular na América. A formação desse comitê em Nova York foi de suma importância para criar um ponto de disseminação do seu trabalho. Como ele mesmo disse em cartas anteriores, essa cidade representava o coração da América e era lá que ele intentava criar sua base de apoio. Além disso, foi igualmente importante para dar continuidade ao seu trabalho na América ao longo de 1896, já que nesse ano os seus interesses estiveram mais voltados à Londres e à criação de um ponto de apoio na Europa.

Cerca de duas semanas após ter enviado a missiva citada acima, o swami endereçou outra a Sturdy onde compartilhou informações adicionais sobre o referido comitê e sua atuação. Disse:

The lectures were delivered under the auspices of certain friends who paid for the stenography and all other expenses on condition they alone will have the right to publish them. As such, they have already published the Sunday lectures as well as three books on "Karma-Yoga", "Raja-Yoga", and "Jnana-Yoga". The Raja-Yoga especially has been much altered and re-arranged along with the translation of "Yoga-Sutras of Patanjali". (VIVEKANANDA, 2006, p. 2170).

Tendo todos os direitos reservados ao comitê, além da publicação também cabia a ele a revisão, alteração e adaptação do seu conteúdo. Segundo ele, o *Raja-Yoga*, em especial, foi muito alterado. Essa exclusividade na publicação dos seus livros, como disse, trouxe uma nova dimensão na propagação dos seus ensinamentos, contudo, paralelo a isso, trouxe também alguns problemas com os quais o swami teve que lidar. Um deles foi justamente essa falta de controle nas alterações dos conteúdos dessas publicações. Outro problema, mensurado por ele nessa carta, foi que os seus amigos americanos estavam furiosos com a possibilidade da publicação dos seus livros na Inglaterra. Como havia cedido os direitos das publicações a eles, disse que estava numa situação embaraçosa, sem saber o que fazer. Assim explicou ao seu correspondente:

The publication of the pamphlets was not so serious, but the books have been so much re-arranged and changed that the American edition will not recognise the English one. Now pray don't publish these books, as they will place me in a very false position and create endless quarrel and destroy my American work (VIVEKANANDA, 2006, p. 2170).

Dessa dupla atuação do swami na América e na Europa surgiram alguns conflitos de interesse entre discípulos norte-americanos e ingleses. É provável que muitos discípulos americanos viram com certo receio a ida e a divulgação do trabalho de Vivekananda em Londres, sobretudo, pelo fato deles estarem recém se organizando para a criação de uma base de apoio e continuidade ao projeto do swami entre os ocidentais. Finalizou a referida carta pedindo que seu remetente repensasse aquela questão editorial e que ele escrevesse à sra. Ole Bull pedindo a opinião dos amigos americanos sobre essa questão. E observou: “ours is the Gospel of oneness of all beings, and all national feelings are but wicked superstitions” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2170). Com essa argumentação, de que os sentimentos nacionais são superstições perversas, o swami buscava apaziguar os ânimos de seus discípulos que estavam separados por um oceano e por interesses distintos. Contudo, ainda que a questão o

preocupasse, já que, segundo ele, a publicação do livro entre os ingleses poderia comprometer o seu trabalho entre os americanos, não se mostrou resoluto na atenuação do problema e ainda designou seu remetente inglês para solucioná-lo. Sturdy tornou-se um amigo próximo do swami e de certa forma assumiu a frente do trabalho na Inglaterra, recebendo e hospedando o swami, realizando traduções conjuntas, sugerindo estratégias de atuação – como, por exemplo, o envio de um swami indiano para auxiliar no Ocidente – e, na ausência de Vivekananda, resolvendo os trâmites necessários.

Ao longo de 1896, Vivekananda endereçou onze cartas a Alasinga. Além dele, outros monges receberam cartas escritas por Vivekananda, tais como Sarada e Yogen. A esses, endereçava cartas redigidas em bengali. Em janeiro, por exemplo, escreveu para o swami Saradananda dando coordenadas e incentivando-o a colocar em prática a publicação de uma revista voltada à propagação do Vedanta em sua terra natal. Por meio de outras fontes, sabemos que tal revista existiu e cumpriu o propósito almejado por eles: disseminar por meio de um veículo impresso os ensinamentos de sri Ramakrishna e de swami Vivekananda. Sarada, como o swami o chamava, dedicou-se durante anos à edição da revista *Udbodhan*, que acabou se tornando uma espécie de meio de comunicação oficial da Ordem Ramakrishna, ao lado de outras publicações, tais como o *Brahmavadin* e o *Prabuddha Bharata*. Ao mesmo tempo que incitava os seus discípulos indianos a empreenderem ações que divulgassem o seu trabalho, também inculcava esse pensamento em seus discípulos ocidentais. Nesse sentido, em 20 de abril, já estando na Inglaterra, escreveu para as irmãs Halem indagando se elas estavam tentando conquistar novos assinantes para a revista *Brahmavadin*. Assim, com uma estratégia de internacionalização da divulgação do seu trabalho, o swami tecia redes de interação entre ocidentais e orientais na efetivação do seu propósito.

Retomando a carta enviada a Saradananda, nela vemos o swami incentivando-o a realizar traduções de textos escritos originalmente em árabe e persa, pois, segundo ele, havia muita história indiana registrada nesses idiomas e seria benéfico à cultura indiana a tradução desse conteúdo para o bengali e para o inglês. Desde o ano anterior, quando conheceu e desenvolveu uma afinidade com Sturdy, Vivekananda passou a demonstrar um interesse pela atividade de tradução de textos da tradição védica. Embora ele não tenha aprofundado significativamente nessa atividade, tal evidência corroborava e complementava o seu interesse maior, ou seja, de se colocar como mediador cultural entre o Oriente e o Ocidente e, assim, operar a tradução da cultura indiana para um público estrangeiro. Em carta posterior, comunicou que ainda não tinha recebido o dicionário de sânscrito que havia solicitado da Índia para auxiliá-lo nessas atividades.

Como vimos, paralelo a isso, Vivekananda ainda enviou monges indianos para a Inglaterra e depois para os Estados Unidos da América com o intuito de colaborarem e darem continuidade ao trabalho que ele havia iniciado; Saradananda foi um desses monges. Em carta escrita para Sturdy, em 12 de agosto, dizia ter recebido um comunicado da Índia informando que o “outro monge” já estava pronto para ir trabalhar na Inglaterra. Disse:

He will, I am sure, be just the man you want. He is one of the best Sanskrit scholars we have . . . and as I hear, he has improved his English much. I had a number of newspaper cuttings from America about Saradananda — I hear from them that he has done very well there. America is a good training ground to bring out all that is in a man. There is such a sympathy in the air (VIVEKANANDA, 2006, p. 2183).

Assim, vemos que aos poucos o plano de Vivekananda, de continuação de seu trabalho no Ocidente, foi se delineando e ganhando força através das várias conexões criadas em torno dele. Depois de ter recebido um swami em Londres e o ter enviado para a América posteriormente, um novo swami iria para Londres auxiliar Sturdy; a observação de Vivekananda, de que o novo swami melhorou muito no domínio do inglês, denota uma de suas preocupações constantes, ou seja, de enviar para o Ocidente pessoas capacitadas no idioma “do outro”, capazes de transmitir de maneira clara o conteúdo vendantista, cumprindo assim seu propósito de mediação cultural. Em dezembro de 1896, Vivekananda levou amigos/discípulos ingleses para a Índia, complementando esse fluxo de mediação cultural que ocorreu através dele. Todas as suas ações e estratégias, convergiam para uma espécie de internacionalização dos seus ensinamentos e tinham como mote uma suposta regeneração da Índia.

Em carta posterior remetida a Yogen⁶⁹, de 24 de janeiro de 1896, Vivekananda informava seu conterrâneo sobre seus movimentos no Ocidente e sobre seu retorno à Índia no final daquele ano. Entre outras coisas, comunicou que em breve iria para a Inglaterra e investiria no desenvolvimento do seu trabalho entre os ingleses. Também incentivou seu remetente a colaborar com a publicação idealizada por Saradananda, formando uma equipe voltada à construção do legado de Ramakrishna e, de forma mais tímida, dos seus próprios ensinamentos. De forma mais tímida pelo fato dele ainda estar formando a síntese que caracterizaria os seus ensinamentos e, também, porque só paulatinamente Vivekananda foi assumindo e sendo reconhecido como uma referência espiritual para os indianos, sobretudo, na medida em que ganhou popularidade no Ocidente e tal reconhecimento repercutiu na Índia.

⁶⁹ Tudo indica que esta era a alcunha utilizada para designar o swami Yogananda, que foi investido com esse nome após fazer votos monásticos sob a liderança de Vivekananda, em 1887, logo após a morte de sri Ramakrishna.

Ainda que Vivekananda tenha declarado que o que ele ensinava era uma releitura da tradição védica, tornando-a mais prática e mais acessível aos ocidentais, no ano de 1896 os jornais norte-americanos passaram a noticiar o conteúdo de suas falas como sendo a “doutrina do swami” e a “filosofia de Vivekananda”. Outra característica dessas matérias foi a alcunha de “missionário hindu” atribuída a ele. Depois de criticar tanto a atuação dos missionários cristãos em sua terra natal, o título passou a ser frequentemente empregado para designar ele próprio e seu trabalho em terras estrangeiras. Nesse sentido, a matéria publicada em 19 de janeiro pelo periódico norte-americano *New York Herald* é bastante emblemática. Com o título “The doctrine of the swami”, a matéria expunha o Yoga sistematizado em quatro sendas, tal como ele foi apresentado por Vivekananda aos ocidentais. Sua argumentação para justificar essa apresentação do Yoga em quatro caminhos, era que cada indivíduo deveria se desenvolver de acordo com sua própria natureza e, para isso, existiam diferentes métodos, diferentes caminhos que convergiam para um mesmo ideal – Deus. A “doutrina do swami” foi apresentada dessa forma na matéria:

(1) Karma Yoga — The manner in which a man realizes his own divinity through works and duty. (2) Bhakti Yoga — The realization of a divinity through devotion to and love of a personal God. (3) Rajah Yoga — The realization of divinity through control of mind. (4) Gnana Yoga — The realization of man's own divinity through knowledge (VIVEKANANDA, 2006, p. 3333).

A partir dessa fórmula, Vivekananda apresentou aos ocidentais não só o Vedanta como sendo uma filosofia prática capaz de adaptar-se a todos os credos, mas também o Yoga seccionado em quatro possibilidades para atender às distintas naturezas dos indivíduos. Em consonância com isso, argumentou que a diversidade de crenças religiosas é benéfica, uma vez que todas as crenças são boas, na medida em que encorajam o homem à vida religiosa. Nesse sentido, para ele, quanto mais seitas existissem, melhor. Note que sua explanação converge para a defesa de um universalismo religioso, criando em torno da “sua doutrina” uma área de acolhimento à todas as crenças e manifestações religiosas. As palestras, cartas e matérias jornalísticas sugerem que Vivekananda possuía um plano de proposição de uma religião universal, mas que a efetivação de tal plano esbarrou em algumas dificuldades que o fizeram titubear e relativizar tal proposta. Isso ficou explícito, sobretudo, em algumas matérias que noticiaram suas palestras ocorridas em Detroit e Boston, cidades onde ele mais falou sobre essa temática.

Seus discursos sobre o ideal de uma religião universal tendo como embasamento o Vedanta e o Yoga, despertaram interpretações consideradas por ele como equivocadas, de

maneira que ao longo de 1896 passou a explicar de forma mais minuciosa esse ideal, explicitando que sua proposição não era a adesão a um único credo, pois ainda inexistia uma filosofia universal capaz de satisfazer às diferentes aspirações humanas, daí ser salutar, segundo ele, a existência de múltiplas seitas e credos. No dia 31 de janeiro de 1896, Vivekananda palestrou tendo essa questão como tema. “Universal Religion” foi o título da matéria jornalística que noticiou sua palestra “The Ideal of a Universal”, publicada pelo *Hartford Daily Times*, no dia seguinte. Essas palestras dadas em Detroit e Boston ao longo dos três primeiros meses de 1896 não foram transcritas, de maneira que ficamos sabendo da sua existência e conteúdo por meio dos jornais. A essa altura o discípulo inglês Goodwin ainda não havia assumido a incumbência de taquígrafo e acompanhante de Vivekananda. A chamada da matéria dizia “Vivekananda's Lecture on the Creeds of the World”, remetendo à mesma ideia apresentada acima, de que era salutar a existência de uma multiplicidade de seitas e credos. Para tal, explicou que no universo há sempre duas forças atuando, a centrífuga e centrípeta, positiva e negativa, atração e repulsão. E, segundo ele, na religião não é diferente, ela desperta o amor mais genuíno nas pessoas, mas também o ódio – gerado pelo fanatismo. E essa dinâmica do universo religioso tem sido assim desde tempos imemoráveis. Argumentou que há milênios existe a tentativa de harmonização entre os diferentes credos e que essa harmonização nunca será atingida. A partir daqui vemos uma reviravolta na concepção do swami em relação a essa ideia de uma religião universal. Vimos que no ano anterior ele propunha uma religião universal através do Vedanta, mas dessa vez parecia não depositar mais esperanças nessa possibilidade: “You can't make one religion for the whole world. That must not be” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3334). E acrescentou, “There can never be one religion only, it would be death to all other religions” (Idem). Portanto, em circunstâncias distintas o swami defendeu posicionamentos distintos, ora considerando possível e ideal a constituição de uma religião universal, ora considerando inviável essa proposta e até mesmo salutar a existência de diferentes seitas e credos. De acordo com o redator, propondo uma síntese dessa reflexão, Vivekananda afirmou considerar desejável que cada indivíduo desenvolvesse sua própria crença e sua própria maneira de despertar Deus em si. Paulatinamente, o swami atenuou a sua defesa do Vedanta enquanto uma religião universal, sobrepujando-a com a ideia de que é benéfica ao campo religioso a múltipla existência de seitas e credos.

Em 5 de março, com o título “Vivekananda's Philosophy”, o periódico *Tribune* noticiou uma palestra dada pelo swami em Detroit. A matéria comentava uma palestra ocorrida no *Hotel Richelieu* e dizia que sua apresentação atraiu muitos interessados, em especial, mulheres, que lotaram o salão particular do hotel. Na América, o público atraído por Vivekananda foi

majoritariamente feminino, bem como as principais relações amistosas que construiu. O título da matéria reforçava a perspectiva que foi se consolidando ao longo de 1896, de apresentar o swami por meio de sua doutrina e filosofia pessoais. Embora já estivesse a cerca de três anos no Ocidente, algumas matérias jornalísticas, como essa, ainda referenciavam suas vestimentas como símbolo do exotismo oriental, tal como era mais recorrente no primeiro ano de sua permanência no Ocidente: “When Vivekananda arrived at the hotel it was with difficulty he worked his way in. He went upstairs and very shortly came down again robed in a purple gown, caught about the waist with a purple cord” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3336). Sobre o conteúdo de sua fala, o redator disse que o “hindoo missionary” falou sobre a enorme diversidade de crenças existentes e do comportamento pernicioso de cada crente considerar a sua religião como mais verdadeira. Segundo ele, é um erro supor que todos deveriam ter a mesma religião.

If all were of the same religious opinion, there would be no religion. No sooner does a religion start than it breaks into pieces. The process is for the religion to go on dividing until each man has his own religion, until each man has thought out his own thoughts and carved out for himself his own religion (VIVEKANANDA, 2006, p. 3336).

Mais uma vez argumentou que uma crença universal era algo inviável e que era benéfica a diversidade de crenças e sua conseqüente fragmentação. Reiterou, também, que cada indivíduo deveria desenvolver uma autonomia de pensamento ao ponto de criar sua própria religião. A matéria terminou informando sobre as atividades do swami nos próximos dias, atestando uma rede de relações já consolidada entre os norte-americanos e uma certa popularidade apontada pela lotação de suas aulas regulares e palestras: “Vivekananda will remain in Detroit about two weeks and will give classes every morning at 11 o'clock and every evening at 8 o'clock at the hotel” (Idem).

Muito curioso notar sua mudança de perspectiva em relação a essa possibilidade de uma religião universal. A mudança atingiu tamanha proporção que passou a negar peremptoriamente essa ideia, aparecendo como tema em dezenas de palestras. Analisando suas argumentações, vemos que mesmo esse negacionismo foi passando por revisões e transformações ao longo de suas explicações. A diversidade de lugares em que o swami palestrou – hotéis, estabelecimentos privados, centros religiosos e universidades - nos fornecem indícios para pensarmos que um dos motivos dessa mudança de perspectiva pode ser justamente a necessidade de transmitir uma mensagem mais ecumênica, capaz de acolher as mais distintas crenças e manifestações religiosas, sem provocar atritos, abarcando o universal e o particular.

O jornal *News Tribune*, publicado em 16 de março, por exemplo, noticiou uma palestra dada pelo swami no *Temple Beth El*, em Detroit, afirmando que o local ficou lotado a tal ponto, que muitas pessoas ficaram impedidas de entrar. O templo, fundado em 1850, era uma sinagoga reformista, portanto, seu público da ocasião era constituído majoritariamente por membros dessa comunidade religiosa judia. Seu tema foi novamente “The Ideal of a universal religion”. O swami disse ao seu público que todos argumentam em prol de uma fraternidade universal, mas que em verdade isso não é possível. Cada nova seita criada é um protesto contra a igualdade. Para ele, “Unity in variety is the plan of the universe” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3337). Ele voltou a repetir outras vezes essa ideia de que o plano do universo era a unidade na variedade, com o intuito de balizar o seu ponto de vista. Complementando, afirmou que se o ideal de uma religião universal for entendido como um conjunto de doutrinas que deve ser acreditado por todos, isso seria totalmente inviável e impossível. Segundo ele, o ideal seria a existência de uma unidade de propósito entre as diferentes crenças e não uma única crença capaz de atender às diferentes demandas religiosas, tal como ele mesmo aspirou outrora.

Em Boston, onde seu trabalho já era mais conhecido, sua atuação foi noticiada com uma matéria intitulada “Philosophy of freedom”, publicada pelo periódico *Boston Evening Transcript*, em 21 de março. Interessante notar que nessa ocasião, ao falar para um público não necessariamente religioso, como no caso anterior, ele voltou a falar mais sobre Vedanta e sobre a natureza dos ensinamentos que estava propagando. Quase três anos após o parlamento ocorrido em Chicago, o swami ainda era lembrado em alguns noticiários por sua atuação nesse evento como “the Hindu delegate to the World's Parliament of Religions” (VIVEKANANDA, p. 2006, p. 3338). O desenvolvimento do seu trabalho foi noticiado da seguinte maneira:

The Swami has been doing some most valuable and successful work in systematic class lecturing in New York, with constantly increasing audiences, during the past two winters, and comes to Boston at a most opportune time (VIVEKANANDA, 2006, p. 3338).

O sucesso do seu trabalho era medido por meio da popularidade que conquistou, atraindo um público cada vez maior. Sobre os ensinamentos que estava propagando, a matéria apresentava a explicação do swami, onde ele dizia tratar-se de sua própria interpretação das escrituras hindus à luz da visão que seu mestre lançou sobre eles. Afirmou que ensinava Vedanta, a ciência abstrata que abarcava todos os métodos religiosos e que, por isso, cada indivíduo deveria aplicá-la em sua vida de forma autônoma, a partir da sua própria experiência. Em muitas ocasiões ele argumentou em prol dessa suposta autonomia religiosa, chegando a

afirmar que cada indivíduo deveria forjar sua própria religião. Note que Vivekananda, ainda que tenha falado muito sobre uma “religião universal”, sempre tinha o cuidado de não apresentar o Vedanta como sendo necessariamente uma religião, evitando com isso, conflitos com outras crenças e outras religiosidades. Para tal, utilizava diversos termos para caracterizar o conteúdo de seus ensinamentos, tais como, ciência abstrata ou filosofia que abarcava todos os métodos religiosos. Nessa mesma linha de raciocínio, o redator dessa matéria disse que o swami não ensinava nenhum conhecimento oculto ou de origem sobrenatural, tampouco considerava benéfica a existência de sociedades secretas. Segundo o redator, Vivekananda ensinava um conhecimento adaptável à todas os sistemas religiosos do mundo. Portanto, um conhecimento ecumênico e não conflitante. A argumentação do redator corroborava e endossava o discurso de autonomia religiosa propagado pelo swami:

His teaching is antagonistic to none. He directs his attention to the individual, to make him strong, to teach him that he himself is divine, and he calls upon men to make themselves conscious of divinity within. His hope is to imbue individuals with the teachings to which he has referred, and to encourage them to express these to others in their own way (VIVEKANANDA, 2006, p. 3338).

Assim, em um contexto midiático bastante favorável à ereção de uma imagem positiva de sua pessoa e de seus ensinamentos, em 1896 o monge hindu gozava de uma popularidade sem precedentes. Um dos pontos salientes no texto da matéria, é justamente a afirmação de que sua intenção era imbuir os indivíduos dos ensinamentos que propagava e encorajá-los a perpassá-los a outros indivíduos de sua própria maneira, a partir de sua própria experiência. Vimos anteriormente que Vivekananda não tinha problemas com a heterodoxia, argumentando que o ensinamento e o seu respectivo conteúdo deveriam ser moldados de acordo com o contexto e a natureza do aluno. Acima, vimos também a preocupação enfática do redator em destacar que o monge hindu não ensinava nenhum conhecimento oculto e ainda não considerava salutar a existência de sociedades secretas. Essa era uma preocupação constante do swami, ou seja, eliminar qualquer possível associação de sua imagem com instituições, seitas, credos ortodoxos e sociedades ocultas. Contudo, embora não preconizasse a fundação de instituições na América do Norte e na Europa, sua estratégia perpassava a formação de núcleos de indivíduos emissores dos seus ensinamentos. Para isso, encorajava amigos/discípulos a lecionarem na sua ausência, dando continuidade ao seu trabalho e atingindo um público ainda maior. Em 8 de outubro de 1896, Vivekananda estava em Wimbledon, em Londres, e remeteu uma carta à Sarah E. Waldo incentivando-a a dar aulas e palestras. Disse ele:

You have a thousand times more philosophy than this boy R—. Send notices to the class and hold regular talks and lectures. I will be thousand times more pleased to see one of you start than any number of Hindus securing success in America — even one of my brethren (VIVEKANANDA, 2006, p. 1684).

Portanto, não só incentivou seus discípulos americanos a empreenderem ações condizentes com a continuidade do seu trabalho, como também manifestou expressa predileção pelos ocidentais nesse empreendimento. Veja que ele se refere a um garoto designado por “R”, ao qual diz não confiar e pede que sua remetente não o deixasse ensinar *Raja Yoga*. Por não dispormos dos originais, não sabemos se a omissão do nome de “R” foi feita por parte de Vivekananda ou dos editores de seus escritos. Mas ele se referia a algum indiano do qual sabia muito pouco a respeito e que estava nos Estados Unidos da América transmitindo conhecimentos hindus: “He is a Bengali and can teach a little Sanskrit” (Idem). Como veremos a seguir, em função dessa dinâmica e estratégia de ensino, muitos veículos de comunicação começaram a referenciar o swami como sendo um “missionário hindu”, em especial, a mídia londrina.

Durante sua permanência em Boston, sua popularidade foi bastante destacada nos meios de comunicação. Para transmitir essa ideia, era comum as matérias salientarem que suas palestras estavam sempre lotadas e que muitas pessoas acabavam impossibilitadas de assistirem, em função dessa superlotação dos espaços. A matéria “Out of the East”, publicada em 24 de março de 1896 pelo periódico *Boston Daily Globe*, já nessa vertente ao informar que sua primeira fala atraiu cerca de 400 pessoas e a segunda lotou o espaço do ginásio *Allen*, impossibilitando muitas pessoas de adentrarem no local. Além disso, a matéria tinha uma chamada bastante otimista, afirmando que o swami estava gozando de uma popularidade sem precedentes durante sua visita a Boston: “The Swami Vivekananda is enjoying as great a degree of popularity on his present visit to Boston as he did when society, fashionable, intellectual and faddist, went wild over him on his former visit” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3339). Evidencia-se, assim, que tanto a sua rede de sociabilidade quanto o seu público eram compostos por pessoas economicamente abastadas, representantes de uma sociedade “fashionable, intellectual and faddis”. Em seguida, nessa mesma matéria, outro recorte que anunciava sua fala, dizia: “Message Brought by the Swami Vivekananda — in His Country the Gods Are "Bright Ones" That Help”. Mesmo após alguns anos de permanência e preambulações na América, embora popular entre uma determinada classe social, o swami ainda era representado pelo viés do exotismo oriental.

Três dias depois o jornal *Boston Evening Transcript* publicou uma matéria que continha uma chamada bem incisiva, chamando a atenção dos seus leitores através de uma afirmação

polêmica do swami: “Said a universal religion is impossible” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3340). Polêmica pelo fato dele já ter advogado muitas vezes em prol de uma religião universal. Com uma fala intitulada “Ideal of a Universal Religion” direcionada a um auditório lotado, o swami teria afirmado que o Parlamento Mundial das Religiões havia provado que é impossível a proposição de uma religião universal. Para ele, a competição de ideias e o choque de posicionamentos mantêm o pensamento vivo. Cada religioso quer a unidade religiosa, mas entende unidade como sendo o ajuste dos demais credos ao seu, o que impossibilita a concretização desse grande ideal. Interessante notar que a sua “grande descoberta” – como disse em carta destinada a Alasinga -, ou seja, de apresentar a filosofia Vedanta como embasamento para uma religião universal, foi se esmorecendo a partir das experiências que teve, a tal ponto de afirmar a impossibilidade de efetivação dessa ideia.

O swami permaneceu em Boston por doze dias. A última matéria norte-americana que noticiou a atuação de Vivekananda nesta cidade foi publicada pelo mesmo periódico supracitado, em 30 de março de 1896, sob o título “For universal religion”. Na matéria anterior o periódico anunciava a afirmação do monge hindu sobre a impossibilidade da efetivação de uma religião universal. Dessa vez, através de um texto bem mais extenso que o convencional, entre muitas outras informações, anunciava a crença do swami na efetivação de uma religião universal. Em uma dessas palestras teria falado novamente sobre o ideal de uma religião universal, propondo o Vedanta como uma ferramenta prática para efetivação dessa ideia. Foi dito que, de certa forma, o que ele propõe é a mesma ideia levantada pelo parlamento há três anos, contudo, através de seu próprio método. O texto trazia comentários sobre diferentes palestras dadas pelo swami, bem como o recorte de muitas de suas falas nessas ocasiões. Afirmou-se que o swami estava conduzindo um trabalho de sucesso em relação à *Procopeia Club*, que havia ministrado quatro palestras para o clube com audiência de cerca de 400 pessoas, no *Allen Gymnasium*; duas na casa da sra. Ole Bull, em Cambridge, e uma para os professores e alunos de pós-graduação do Departamento de Filosofia de *Harvard*.

A singularidade dessa matéria é ter feito uma espécie de balanço dos temas que abordou durante sua permanência em Boston e, ainda, ter reproduzido trechos de suas argumentações, em especial, uma explicação mais apurada do que entedia por um ideal de religião universal. Primeiro, disse: “I have also my little plan. I do not know whether it will work or not, and I want to present it to you for discussion” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3341). Recomendou a não adoção de uma atitude iconoclasta, segundo ele, reformadores iconoclastas não fazem bem ao mundo. Depois disse que “Unity in variety is the plan of the universe.” E, então, respondeu

à questão que tematizava suas últimas palestras, ou seja, o que ele estava querendo dizer com a proposição de uma religião universal.

I do not mean a universal philosophy, or a universal mythology, or a universal ritual, but I mean that this world must go on, wheel within wheel. What can we do? We can make it run smoothly, we can lessen friction, we can grease the wheels, as it were. By what? By recognizing variation. Just as we have recognized unity, by our very nature so we must also recognize variation. We must learn that truth may be expressed in a thousand ways, and each one yet be true. We must learn that the same thing can be viewed from a hundred different standpoints, and yet be the same thing (VIVEKANANDA, 2006, p. 3341).

Complementou sua argumentação dizendo que o ser humano possui distintas naturezas e que, portanto, seria impossível uma generalização prática, mas para esse devido propósito, havia criado a seguinte divisão: “First, the active man; then the emotional man; then the mystical man, and lastly the philosopher” (Idem). Segundo ele, para ser universal, uma religião deveria fornecer os meios adequados para qualquer um desses indivíduos realizar a verdade em si mesmo. Nesse ciclo de palestras comentado nessa matéria, o swami falou sobre *Karma Yoga* como sendo a execução do trabalho desinteressado e sobre *Bhakti Yoga*, como sendo o verdadeiro amor devotado a Deus. E explicou:

True love can be regarded as a triangle. The first angle is, love knows no bargain. So when a man is praying to God, "give me this, and give me that," it is not love. How can it be? "I give you my little prayer, and you give me something in return"; that is mere shopkeeping. The second angle is, love knows no fear. So long as God is regarded as a rewarder or a punisher there can be no love for him. The third angle, the apex, is, love is always the highest ideal. When we have reached the point where we can worship the ideal as the ideal, all arguments and doubts have vanished forever. The ideal can never escape, because it is part of our own nature (VIVEKANANDA, 2006, p. 3341).

Em *Harvard*, falou sobre “The Vedanta Philosophy”. Nas palestras sobre *Raja Yoga*, apresentou-o como sendo o caminho psicológico para a união com Deus. Por fim, foi dito que o swami palestrou no *The Twentieth Century Club*, sob a temática “Practical Side of the Vedanta Philosophy”. Notamos que ao longo de 1896, Vivekananda já tinha algumas temáticas centrais para suas palestras, entre elas, as mais recorrentes eram: o Yoga – já apresentado por meio dos quatro caminhos; o ideal de uma religião universal e o Vedanta enquanto uma filosofia prática. A matéria findava anunciando os dias vindouros na agenda do swami: “He leaves Boston today, and will, within a few days, sail for England, en route for India” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3341).

Ainda que em menor escala, essa temática de um ideal de uma religião universal, também repercutiu na imprensa indiana. Ao longo de 1896, em geral, os meios de comunicação indianos noticiavam as palestras que Vivekananda estava dando nos países estrangeiros, muitas vezes reproduzindo parte das matérias que já haviam sido publicadas pelos periódicos ocidentais. Em novembro de 1896, o periódico *The Journal of the Maha-Bodhi Society*, publicou uma matéria intitulada “The ideal of universal religion”. Trata-se de um jornal institucional da *Maha-Bodhi Society*, sociedade budista no sul da Índia, fundada em 1891, segundo seus representantes, com o intuito de ressuscitar o budismo nesse país, bem como restaurar os antigos santuários budista que estavam em estado de abandono e decrepitude, sob o domínio dos hindus. Em 1892, a sua sede foi mudada para Calcutá. A fundação dessa sociedade é remetida às ações do líder budista do Sri Lanka Anagarika Dharmapala e do jornalista e poeta inglês Edwin Arnold. Entre os feitos desses fundadores, está a retomada e restauração do templo mais importante para os budistas, o templo de *Mahabodhi*, onde Sidarta Gautama teria atingido o nirvana.

O redator da matéria dizia que os membros dessa sociedade tiveram acesso à cópia de um panfleto intitulado “Ideal of religion universal”, publicado pela *Brahmavadin Publishing Company*, em Madras. O texto em questão era a transcrição de uma palestra dada na América por Vivekananda. O posicionamento do redator é de que “The lecture is highly interesting and instructive” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3372). Tal dado denota pelo menos duas questões. A primeira é que enquanto Vivekananda trabalhava no Ocidente, seus amigos e discípulos indianos ocupavam-se em divulgar entre os indianos a sua atuação no estrangeiro. A segunda, é a dimensão da circulação de suas ideias e a interação entre os veículos de comunicação ocidentais e orientais. O periódico mantido, sobretudo, por Alasinga, *Brahmavadin*, publicava o conteúdo das palestras do swami no Ocidente que, por sua vez, eram reproduzidas por outros veículos de circulação local. Nessa ocasião, a mensagem do swami foi interpretada como uma tentativa de reconciliação entre a diversidade religiosa. O livreto foi adjetivado como sendo um sintoma do seu tempo, referindo-se ao fato de ser cada vez mais necessária a busca pela harmonia religiosa, no final do século XIX. O redator afirmou que muitos teriam tentado tal façanha, contudo, sem êxito, pois todos buscavam a defesa de seu próprio dogma ao invés da promoção da harmonia religiosa. Mas Vivekananda, não; ele teria proposto uma solução filosófica e prática para essa desarmonia. Para ele, o Vedanta seria o elo entre as diferentes religiões conflitantes, podendo ser entendida como uma religião universal, pois não pregava sectarismo e não entrava em conflito com nenhum princípio religioso. A matéria terminava recomendando a aquisição e a leitura do panfleto. Portanto, aos poucos as falas do swami foram

sendo transcritas, publicadas e veiculadas na Índia, reforçando a ideia do seu êxito no exterior e endossando àquilo que o próprio Vivekananda considerava como seu grande *insight*, ou seja, a proclamação da filosofia Vedanta como uma religião universal.

3.3 Um missionário hindu em Londres

Entre os dias 15 de abril e 16 de dezembro de 1896, Vivekananda esteve na Europa. Entre os ingleses, sua atuação foi muitas vezes entendida como fruto de uma ação missionária hindu. Em partes, isso parece ter ocorrido porque o envio de missionários cristãos para a Índia já era entre eles uma atividade histórica e corriqueira. Por outro lado, o próprio Vivekananda passou a mensurar em suas cartas e em suas palestras, que parte do seu plano de atuação como mediador cultural, era justamente o envio de monges hindus para pregar no Ocidente. Essa concepção não estava presente em seus planos iniciais, mas a convivência no estrangeiro o fez depositar esperanças nesse estratagema, embora ele mesmo já manifestasse estar cansado de atuar como tal: “I hope the Lord will give me freedom from this preaching and adding good bondages” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1665), escreveu para Ole Bull.

Em janeiro de 1896, escreveu para Saradananda expressando essa ideia e incentivando ele e os demais discípulos a adotarem esse espírito missionário, começando pela Índia e depois expandindo para outros países. Disse ele:

Gangadhar has done right heroic work! Well done! Kali has joined him in work — thrice well done!! Let one go to Madras, and another to Bombay, let the world shake on its hinges! Oh, the grief! If I could get two or three like me, I could have left the world convulsed. As it is, I have to proceed gently. Move the world to its foundations! Send one to China, another to Japan! What will the poor householders do, with their little bits of life? It is for the Sannyasins, Shiva's demons, to rend the skies with their shouts of "Hara! Hara! Shambho! (VIVEKANANDA, 2006, p. 1663).

Portanto, seus escritos sugerem que já havia uma rede de pessoas envolvidas com o seu propósito e dispostos a se sacrificarem por ele. Em outros escritos, assim como nesse, sobressaía-se uma preocupação constante, ou seja, de que seus colaboradores infelizmente não estavam tão aptos como ele para a realização desse feito. Ao dizer “If I could get two or three like me, I could have left the world convulsed”, ele evidenciava uma certa consternação pelo despreparo dos seus ajudantes. Quando o assunto era o envio desses monges para o Ocidente, sua preocupação era ainda maior, por exigir uma desenvoltura peculiar e, ainda, um significativo domínio da língua inglesa, tal como ele mesmo possuía. Além disso, ao enviar

monges para o Ocidente, estava colocando em xeque a sua própria reputação, daí o zelo ainda maior na escolha desses indivíduos. Em outubro de 1896, ao escrever para Alasinga, com quem possuía uma intimidade dantesca, falou sobre o grande potencial da América para receber pregadores de Vedanta e Yoga. Mas, em seguida, propôs um questionamento que transparecia a mesma inquietação:

Where to get these preachers and where also the money to bring them? Half the United States can be conquered in ten years, given a number of strong and genuine men. Where are they? We are all boobies over there! Selfish cowards, with our nonsense of lip-patriotism, orthodoxy, and boasted religious feeling! (VIVEKANANDA, 2006, p. 1222)

Quase sempre criticava o comportamento e a disposição de seus conterrâneos, sugerindo que a Índia precisava passar por um reavivamento, após séculos de exploração estrangeira. Entre os indianos - covardes, egoístas, patriotas, ortodoxos e orgulhosos - considerava difícil encontrar os homens fortes e genuínos que precisava para atuar no Ocidente e conquistar a América. Em termos de confiança e preparo, os ocidentais pareciam ocupar um lugar hegemônico. Nesse sentido, ainda em janeiro, havia escrito para Yogen dizendo não ser necessário naquele momento enviar nenhum monge para o Ocidente, pois ele iria treinar pessoalmente esses monges missionários: “I shall train them first when I go to India, and then they may go wherever they please” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1664).

Além do próprio Vivekananda se colocar nesse lugar de missionário, a mídia londrina tratou de acentuar tal representação. Em Londres, sua presença foi eventualmente associada à doutrina espírita. Em 4 de julho de 1896, o periódico *Light* publicou uma matéria intitulada “Spiritualism and the Vedanta Philosophy”. A matéria iniciava com a seguinte observação:

When first we heard that the Swami Vivekananda was coming to London to expound the Vedanta Philosophy, we were hopeful that his teaching would not only confirm the faith of Spiritualists, but might also add to their number (VIVEKANANDA, 2006, p. 3362).

Essa associação parecia encontrar respaldo no fato das crenças espírita e hindu convergirem para a ideia de que o homem é um espírito que passa por experiência corporais. Contudo, o redator da matéria afirmou que essa aproximação não seria possível, pois as afirmações do swami só contribuíam para dividir as duas “seitas” e, ainda, ele teria condenado alguns fenômenos empreendidos no âmbito do espiritismo, classificando-os como fraude. Em seguida, a matéria dizia que tais afirmações só podiam ser feitas ao ignorar o conteúdo do livro *Spirit Teachings*. Foi dito que no dia seguinte a essas afirmações, “the Swami not only

confessed his belief in the possibility of spirits communicating with mortals, but even expressed his conviction that at times spirits of a high grade visited earth in order to assist mankind.” Mas observou, “It is, however, we conceive, no part of the Vedanta Philosophy to recommend the seeking of such intercourse, on account of its possible "dangers” (VIVEKANANDA, 2006, p. 3362). O swami parece ter se esquivado do seu primeiro posicionamento, ou seja, de rechaçar a crença espírita e no dia seguinte optou por esclarecer as similaridades e divergências entre ela e a filosofia Vedanta. Por fim, o swami não condenou os fenômenos espíritas, como por exemplo, a comunicação com indivíduos desencarnados, mas considerou-os como perigosos e disse que tal relação não era recomendada no Vedanta. Além dessa esquiva, o swami pontuou que ensinava Vedanta, uma filosofia, não uma seita, como sugeria o redator.

Retomando às representações midiáticas do swami enquanto um missionário, talvez a matéria mais emblemática tenha sido a publicada pelo *Sunday Times*. Com o título “Indian’s Mission”, o texto iniciava-se com a afirmação de que é muito comum os ingleses enviarem missionários para a Índia, mas o que poucos sabem é que a Índia também enviava missionários seus para países estrangeiros! O redator disse ter se encontrado com swami Vivekananda e proseado um pouco com ele. Habitado com a vida pública, teria dito “I got thoroughly used to the interviewer in America. Because it is not the fashion in my country, that is no reason why I should not use means existing in any country I visit, for spreading what I desire to be known!” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1289). Em seguida, passou a falar sobre sua bem-sucedida experiência entre os norte-americanos, povo que considerava muito receptivo a qualquer novidade. Já os ingleses, segundo ele, por sua tradição cultural mais antiga, são arraigados em alguns preconceitos que não os permitem estar totalmente abertos ao novo.

There I was representative of the Hindu religion at the World's Parliament of Religions at Chicago in 1893. The Raja of Mysore and some other friends sent me there. I think I may lay claim to having had some success in America. I had many invitations to other great American cities besides Chicago; my visit was a very long one, for, with the exception of a visit to England last summer, repeated as you see this year, I remained about three years in America. The American civilisation is, in my opinion, a very great one. I find the American mind peculiarly susceptible to new ideas; nothing is rejected because it is new. It is examined on its own merits, and stands or falls by these alone (VIVEKANANDA, 2006, p. 1289).

Note que dessa vez ele se colocava como representante da religião hindu, mas no parlamento, autodeclarou-se representante da ordem monástica mais antiga do mundo. Na ocasião, já havia representantes de algumas vertentes religiosas da Índia, de maneira que ele teve que se colocar como representante de uma suposta ordem monástica. Explicou, ainda, que ele não criou nenhuma organização nos Estados Unidos da América porque exigem indivíduos

para cuidar delas. E acrescentou “Now, those who have made Sannyâsa — that is, renunciation of all worldly position, property, and name — whose aim is to seek spiritual knowledge, cannot undertake this work, which is, besides, in other hands” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1289). Portanto, não priorizava a constituição de uma organização por acreditar que monges renunciantes devem dedicar-se às atividades de outra natureza. Quando o redator perguntou se o que ele ensinava era um sistema de religião comparada, ele disse: “It might convey a more definite idea to call it the kernel of all forms of religion, stripping from them the nonessential, and laying stress on that which is the real basis” (Idem). Embora dessa vez não estivesse usando o termo “religião universal”, estava afirmando que o Vedanta era o cerne de todas as formas de religião. E era isso o que ele ensinava.

Essa matéria possuía a peculiaridade de ser mais extensa que as demais e ainda apresentava diversas falas e posicionamentos do swami, já que era fruto de uma entrevista que concedeu. Continuando, disse ter aprendido com seu mestre a não antagonizar nenhuma religião, mas olhar para os elementos positivos de cada uma delas. A religião hindu, segundo ele, não persegue pessoas buscando convertê-las e a Índia é a terra onde todas as seitas podem viver em paz e harmonia. Citou o domínio muçumano na Índia como sendo um fato histórico e propagador da intolerância entre os indianos, mas disse que esse era o destino da Índia, ou seja, ser dominado e depois dominar o dominador. Dessa forma, os muçumanos “educados” tornaram-se sufis, diferindo quase em nada dos hindus. Acreditando que aquele era o momento histórico dessa inversão de domínio, afirmou que havia chegado a hora da Inglaterra ser dominada. Sobre isso, argumentou:

Today she has the sword, but it is worse than useless in the world of ideas. You know what Schopenhauer said of Indian thought. He foretold that its influence would be as momentous in Europe, when it became well known, as the revival of Greek and Latin; culture after the Dark Ages (VIVEKANANDA, 2006, p. 1289).

Ancorando-se na previsão de um filósofo ocidental, considerava que aquele momento representava o início desse processo, onde a cultura hindu passaria a representar uma influência cada vez maior nos estudos estrangeiros, exercendo esse domínio no campo das ideias religiosas. A metáfora sugeria, ainda, que esse seria um momento de reavivamento cultural após um período de “trevas”. O redator perguntou como isso seria possível se a Índia não envia quantidade significativas de missionários para outros países. Vivekananda respondeu que a Índia já teve um grande poder missionário na época de Buda, mas naquele momento não priorizava mais tais ações. Quando o swami foi indagado se as seitas construídas pelos ingleses

estavam fadadas a desaparecerem, ele disse que sim, pois a sua existência estava baseada em elementos não essenciais.

Após uma longa exposição das ideias de Vivekananda, a matéria terminava com uma descrição do swami pelo viés exótico e pitoresco, destacando sua condição de renunciante:

The Swami is a picturesque figure in his Eastern dress. His simple and cordial manner, savouring of anything but the popular idea of asceticism, an unusual command of English and great conversational powers add not a little to an interesting personality. His vow of Sannyasa implies renunciation of position, property, and name, as well as the persistent search for spiritual knowledge (VIVEKANANDA, 2006, p. 1289).

Portanto, a matéria em questão apresentava a presença de Vivekananda em Londres como sendo fruto de uma ação missionária hindu e, concomitante, o próprio swami se colocava nesse lugar, declarando que estava empreendendo uma espécie domínio indiano sobre o dominador britânico, no campo das ideias religiosas.

Essa representação, ou seja, do seu trabalho como sendo uma ação missionária, esteve presente em diferentes meios de comunicação londrinos. Com uma abordagem similar, o periódico *India Journal* publicou uma matéria intitulada “India and England”. Como o nome sugere, a matéria procurava mostrar, através da argumentação do swami, que havia uma relação entre esses dois países que transcendia a dinâmica colonial estabelecida entre eles. O redator iniciou o texto dizendo que durante a sua temporada por Londres, Vivekananda estava atraindo um número significativo de pessoas interessadas em sua doutrina e filosofia. Quase sempre seus ensinamentos eram relacionados à filosofia e não propriamente à religião. Contudo, vimos que sua perspectiva era justamente apresentar o Vedanta enquanto uma síntese religiosa, como um compilado das partes mais essenciais das religiões, ao qual ele chamava de religião universal. O redator disse que a maioria dos ingleses acreditavam que a Inglaterra tinha o monopólio prático da empresa missionária, contudo, Vivekananda era um exemplo vivo das ações missionárias indianas.

Como diretriz da matéria, o redator indagou ao swami “qual seria a mensagem que a Índia teria para transmitir à Inglaterra”. Portanto, mais uma vez a sua passagem por Londres foi interpretada como sendo fruto de uma ação missionária indiana. E ele, por sua vez, não desdizia essa interpretação e ainda aproveitava para exaltar o fato da Índia ser pioneira no empreendimento missionário através do budismo – à época do imperador Asoka - e, ainda, nunca ter usado da violência para efetivar conversões.

Após essa argumentação, o swami afirmou que a missão da Índia sempre foi espiritual, sempre foi o domínio do pensamento introspectivo. E acrescentou, “In reality, my mission to

England is an outcome of England's to India” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1292), sugerindo que a presença dos indianos - e, conseqüentemente, do pensamento religioso indiano - na Inglaterra, era fruto da presença colonial inglesa na Índia. Para ele, a contribuição da Índia era mostrar ao Ocidente que o homem não é um corpo, mas uma alma passando por experiências corpóreas. Segundo ele, essa seria a concepção básica indiana sobre a existência humana.

Tal como em ocasiões anteriores, voltou a citar a afirmação de Schopenhauer, para quem a influência do pensamento indiano na Europa seria tão importante quanto foi o grego e o latim no final da Idade Média. Disse ele:

I should like to remind you how Schopenhauer predicted that the influence of Indian philosophy upon Europe would be as momentous when it became well known as was the revival of Greek and Latin learning at the close of the Dark Ages. Oriental research is making great progress; a new world of ideas is opening to the seeker after truth (VIVEKANANDA, 2006, p. 1292).

Fazer afirmações balizadas em autores ocidentais, era um recurso bastante comum nas falas do swami. Essa, em especial, foi reiterada em algumas entrevistas que ele concedeu. A estratégia parecia ter um duplo intento: demonstrar sua familiaridade com o pensamento ocidental e, também, embasar sua afirmação de que o pensamento indiano estava conquistando cada vez mais espaço nos círculos intelectuais do Ocidente. Aproveitando esse ensejo, o redator lançou a indagação chave da matéria ao inquerir se a Índia iria conquistar o seu conquistador. Vivekananda respondeu que sim, contudo, não no âmbito político, mas no campo das ideias. Ele disse que no mundo das ideias religiosas, hindus e ingleses têm muito em comum. Para ele, quando um funcionário inglês atuante na Índia entrava em contato com a literatura e filosofia indianas, criava-se uma base de simpatia entre esses dois povos. Essa afirmação parece sintetizar o título da matéria, sugerindo uma relação de proximidade e até mesmo de amistosidade entre os dois países, apagando, assim, as marcas dos conflitos advindos da relação colonial que vigorava entre eles.

Quando foi indagado pelo entrevistador quais eram os motivos que o levaram inicialmente para a América e não para a Inglaterra, disse que o principal deles foi o Parlamento Mundial das Religiões, embora considerasse também os americanos mais abertos às novidades do que os ingleses. Em seguida, o entrevistador quis saber se o que ele ensinava era uma espécie de religião comparada. Sobre isso, declarou:

It is really the philosophy of religion, the kernel of all its outward forms. All forms of religion have an essential and a non-essential part. If we strip from them the latter,

there remains the real basis of all religion, which all forms of religion possess in common. Unity is behind them all (VIVEKANANDA, 2006, p. 1292).

Dessa vez, portanto, disse ensinar filosofia da religião, o núcleo essencial de todas as religiões. Na Inglaterra, considerava que essa “doutrina da unidade essencial” tinha um progresso lento, mas que no momento adequado ela se infiltraria no país. Em seguida, disse que a expressão do pensamento nacional é o corpo político de um país e que a Índia, de tradição milenar, não precisava do auxílio externo para efetivar algum progresso. Considerava inútil e tola qualquer tentativa de europeização da Índia, pois “the elements of progress were always actively present in India” (Idem). E acrescentou que “growth must proceed from within. All that England can do is to help India to work out her own salvation” (Idem). Mesmo quando tratava de questões mais atreladas à política, Vivekananda não era incisivo nas críticas à colonização inglesa. Notamos que tal incisão era muito mais presente quando ele argumentava sobre o domínio religioso mulçumano sobre os hindus. Vivekananda muitas vezes tentava dissociar o campo político do religioso, afirmando que atuava apenas nesse último. Contudo, muitas de suas falas o colocavam constantemente em discussões no campo político, em especial, pelo fato de diversos costumes religiosos abarcarem aspectos da vida social.

Perpetuando um padrão argumentativo, após essa longa apresentação das ideias do swami, a matéria findava com uma descrição pitoresca das suas características físicas, com destaque para sua formação intelectual e para a sua oratória:

The Swami is a man of distinguished appearance. Tall, broad, with fine features enhanced by his picturesque Eastern dress, his personality is very striking. By birth, he is a Bengali, and by education, a graduate of the Calcutta University. His gifts as an orator are high. He can speak for an hour and a half without a note or the slightest pause for a word (VIVEKANANDA, 2006, p. 1292).

Outra matéria jornalística que endossava essa representação de Vivekananda enquanto um missionário indiano, foi publicada pelo periódico *The Echo London*, sob o título “Indian Missionary’s to England”. A matéria iniciava-se com mais uma descrição pitoresca do exotismo de Vivekananda e, em especial, sobre a sua terra natal:

I presume that in his own country the Swami would live under a tree, or at most in the precincts of a temple, his head shaved, dressed in the costume of his country. But these things are not done in London, so that I found the Swami located much like other people, and, save that he wears a long coat of a dark orange shade, dressed like other mortals likewise. He laughingly related that his dress, especially when he wears a turban, does not commend itself to the London street arab, whose observations are scarcely worth repeating. I began by asking the Indian Yogi to spell his name very slowly (VIVEKANANDA, 2006, p. 1295).

Em Londres, bem como nos Estados Unidos da América, a indumentária monástica do swami causava alguma espécie de estranhamento, de maneira que paulatinamente ele passou a adotar roupas ocidentais e a usar o seu turbante apenas em ocasiões específicas, geralmente nas aparições públicas. O imaginário gerado pela matéria remete aos ascetas indianos, como, de fato, Vivekananda foi por algum tempo, especialmente nos dois anos precedentes a sua ida ao Ocidente. Contudo, na maior parte da sua vida, Vivekananda não foi essa figura exótica e pitoresca que o redator sugeriu. Mesmo quando se tornou discípulo de Ramakrishna, não viveu imerso em nenhum templo, tampouco sob a sombra de uma árvore. Sempre habitou na casa de seus pais e fazia visitas esporádicas ao seu mestre. Frequentou uma faculdade e obteve o diploma de curso superior.

Na matéria em questão, Vivekananda explicou mais uma vez a natureza dos seus ensinamentos, dizendo que eles não envolviam nenhum tipo de ritual ou dogma, mas que sua missão “is to show that religion is everything and in everything” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1295). Expressando mais uma vez a sua concepção monista, disse: “There is a Oneness behind all creation, but minds are very various. That which exists is One, sages call It variously” (Idem). Quando perguntado se ele havia criado a religião que estava pregando na Inglaterra, disse “certainly not”. Sobre seu mestre, declarou que foi um grande santo indiano, pouco instruído nas letras, mas muito realizado no campo espiritual. E, para balizar sua argumentação, recomendou a leitura do artigo que Max Muller escreveu sobre Ramakrishna. Mais uma vez, trouxe à tona uma referência ocidental.

Finalizando a matéria, disse ainda que os estudiosos europeus sabiam muito bem a importância do conhecimento que a Índia tinha a oferecer:

That is so, but the world of scholars know well how much is to be learnt and how important the lesson. You would not find Max Müller, Monier Williams, Sir William Hunter, or German Oriental scholars making light of Indian abstract Science (VIVEKANANDA, 2006, p. 1295).

Para ele, a Europa e os orientalistas passavam por um momento de valorização e crescente interesse pela “ciência abstrata indiana”. O mundo dos estudiosos, ou seja, o círculo intelectual orientalista, sabia da importância do conhecimento gerido em sua terra natal. Já falamos sobre isso, mas é válido lembrar que no princípio da sua chegada ao Ocidente, Vivekananda não estimava e não creditava honrarias aos orientalistas ocidentais, chegando até mesmo a classificá-los como ignorantes em uma carta endereçada a Alasinga. Contudo, como

veremos a seguir, a criação de amistosidades e o estreitamento de laços afetivos com alguns intelectuais europeus, ressignificaram essa concepção. Vivekananda não só citava com frequência alguns desses autores, como também redigiu textos elogiosos a eles.

Findando, a matéria anunciava uma palestra que o swami daria em breve, sem custo nenhum, tal como nos tempos apostólicos: “The Swami gives his lecture at 39 Victoria Street. All are made welcome, and as in ancient apostolic times, the new teaching is without money and without price” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1295). Como era corriqueiro nas matérias americanas e londrinas, o redator findou o texto com uma sucinta descrição física do swami e uma declaração altiva do domínio que ele tinha da língua inglesa: “The Indian missionary is a mall of exceptionally fine physique; his command of English can only be described as perfect” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1295).

Nos escritos de Vivekananda referentes ao final de 1896, sobressaía-se esse posicionamento de missionário adotado por ele. Em carta redigida às irmãs Halem, disse: “My plan is to send out numbers of Hindu boys to every civilised country to preach — get men and women from foreign countries to work in India. This would be a good Exchange” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1691). Hindus seriam enviados aos países civilizados para pregar e os habitantes desses países iriam trabalhar na Índia, isso lhe parecia uma boa troca, ou seja, efetivar um plano missionário no Ocidente e criar uma via de contribuição ocidental na Índia. Vivekananda se colocava como um mediador cultural, acreditando que esse contato entre Oriente e Ocidente seria benéfico a ambos.

3.4 Ode aos orientalistas europeus

Em abril de 1896, durante sua estadia em Londres, Vivekananda escreveu a Sturdy dizendo que o professor Max Muller havia se oferecido para auxiliá-lo em sua atuação na Europa, o havia convidado para palestrar na *University of Oxford* e ainda estava muito interessado em colaborar com os seus projetos. No início daquele ano, a convite do professor de grego John Henry Wright, Vivekananda também palestrou em *Harvard University*. As cartas trocadas entre eles denotam o laço de amistosidade que constituíram e a rede de sociabilidade íntima que o swami teceu com pessoas dos meios intelectuais. Por exemplo, em 16 de maio, o swami respondeu uma carta que recebeu do professor Wright, onde este comunicava e lamentava o falecimento de sua filha de 16 anos. Vivekananda expressou em seu texto palavras de consolo, intimidade e afetividade à condição do seu remetente:

This is the world my brother — this illusion of Mâyâ — the Lord alone is true. The forms are evanescent; but the spirit, being in the Lord and of the Lord, is immortal and omnipresente (VIVEKANANDA, 2006, p. 1958).

Além disso, chamava-o por um codinome espiritual, Adhyapakji, provavelmente concedido por ele mesmo. Nesse caso específico, os laços de intimidade foram construídos por uma série de fatores que não eram apenas o interesse de Wright pela cultura indiana. Como mensurado no primeiro capítulo, o professor de Harvard conheceu Vivekananda logo após a sua chegada em Chicago, em 1893. Ele foi responsável por recomendar e criar a oportunidade efetiva de participação do swami no Parlamento Mundial das Religiões.

Na Europa, sobretudo, houve por parte desses orientalistas, um despertar de interesse na presença do swami e nos conteúdos que ele transmitia. De certa forma, Vivekananda era entendido como um exemplo vivo da cultura indiana, que possuía um domínio significativo dos textos da tradição védica e ainda um elevado domínio da língua inglesa – fator que o colocava em um lugar privilegiado de fala, transmissão e tradução da sua cultura para um público estrangeiro.

Sem dúvida, o orientalista europeu mais citado por Vivekananda foi o professor Max Muller. Quando se conheceram, o swami tinha 32 anos de idade e Muller era um senhor com pouco mais de 70. Portanto, já possuía uma trajetória acadêmica e uma significativa produção bibliográfica a respeito do Oriente e, sobretudo, da tradição literária indiana. Entre seus principais trabalhos estão os 50 volumes da coleção intitulada “Sacred books of the east”, publicados entre 1879 e 1910. Estudou filologia na Universidade de Lípsia, complementou seus estudos em Berlim e mudou-se para Paris em 1845 para estudar sânscrito. No ano seguinte mudou-se para a Inglaterra e aprofundou seus estudos em sânscrito. Estabeleceu contato com o movimento *Brahmo Samaj* e empreendeu a tradução de inúmeras escrituras indianas para a língua inglesa. Fez sua carreira como professor e pesquisador na *Univesity of Oxford*. Parte da sua obra é considerada a base fundacional da disciplina de Ciência da Religião.

Como mencionei anteriormente, Max Muller tinha um interesse particular pela vida e pelos ensinamentos de Ramakrishna. Redigiu um artigo de cunho biográfico e solicitou a Vivekananda documentos da Índia que o auxiliassem na melhoria do texto. Vivekananda, por sua vez, solicitou aos seus amigos indianos que fizessem esse apanhado e, então, enviassem o material coletado para esse homem santo e jovial. Essa admiração de Muller por Ramakrishna foi um fator preponderante para a ressignificação que o swami operou em sua concepção a respeito dos orientalistas ocidentais. De forma complementar, o professor acolheu

Vivekananda, o hospedou, criou oportunidades de atuação, tal como a palestra em Oxford, trabalhou conjuntamente e o colocou em contato com outros intelectuais como, por exemplo, Paul Deussen.

Em 30 de maio de 1896, o swami escreveu de Londres para sua assídua remetente, Ole Bull, relatando a bela visita que fez ao professor a dois dias atrás. Disse a ela: “He is a saintly man and looks like a young man in spite of his seventy years, and his face is without a wrinkle” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1670). Em diversas outras ocasiões Vivekananda se referiu a Max Muller como sendo um homem santo. Nessa missiva, demonstrou grande afetividade pelo amor que o professor tinha pela Índia: “I wish I had half his love for India and Vedanta. At the same time he is a friend of Yoga too and believes in it” (Idem). Em seguida, revelou o quão entusiasmado estava em saber que Max Muller era um devoto de Ramakrishna:

Above all, his reverence for Ramakrishna Paramahansa is extreme, and he has written an article on him for the Nineteenth Century. He asked me, "What are you doing to make him known to the world?" Ramakrishna has charmed him for years. Is it not good news? (VIVEKANANDA, 2006, p. 1670).

No mesmo dia que redigiu a carta supracitada, escreveu outra para Mary Hale, também relatando o seu encontro com Max Muller. Basicamente repetiu as observações e atribuições da carta anterior, acrescentando que ele era um vedantista completo:

I had a beautiful visit with Prof. Max Müller. He is a saint — a Vedantist through and through. What think you? He has been a devoted admirer of my old Master for years. He has written an article on my Master in The Nineteenth Century, which will soon come out. We had long talk on Indian things. I wish I had half his love for India (VIVEKANANDA, 2006, p. 2175).

Portanto, mais uma vez referiu-se a Max Muller como sendo um homem santo e referenciou o artigo que ele escreveu sobre seu mestre. Após a publicação desse artigo, Vivekananda o recomendava frequentemente aos seus correspondentes. Fica claro em suas missivas que essa publicação representou para ele uma espécie de autovalorização; o swami se mostrou muito empolgado em ter o nome do seu mestre sendo divulgado no Ocidente, através de um renomado estudioso. Em consonância, Vivekananda fez diversas ações no sentido de colaborar com as pesquisas do professor sobre Ramakrishna. Em 24 de julho, por exemplo, remeteu para a Índia uma carta endereçada a Sashi, onde solicitava ao seu remetente que se organizasse para a realização de uma vontade de Max Muller. Disse ele:

Max Müller wants all the sayings of Shri Ramakrishna classified, that is, all on Karma in one place, on Vairagya in another place, so on Bhakti, Jnana, etc., etc. You must

undertake to do this forthwith. ... We must take care to present only the universal aspect of his teachings (VIVEKANANDA, 2006, p. 1672).

Além de ter desenvolvido uma relação de amizade com o professor Muller – “Max Müller is getting very friendly”, também passou a divulgar os seus escritos e tentou de diversas maneiras contribuir para a ampliação desses estudos. Interessante a observação feita por ele, dizendo que deveriam ter cuidado para apresentar apenas os aspectos universais dos ditos de Ramakrishna. Assim, ao menos em partes, o universalismo que Vivekananda sempre atribuía aos ensinamentos de seu mestre e que seria a base fundacional da sua ideia de uma religião universal a partir do Vedanta, é fruto de uma manipulação que o swami efetivou nos ensinamentos do seu mestre, de maneira a destacar aquilo que considerava interessante para sua proposta de ensino e, também, para a criação de uma imagem de Ramakrishna como um santo indiano, com ensinamentos universalmente praticáveis.

Esses contatos, essas parcerias e essas construções de intimidades durante sua estadia na Europa, fizeram com que ele depositasse cada vez mais energia e esperança na realização de um trabalho entre os ingleses e até mesmo cogitou não retornar à Índia no final daquele ano, como havia planejado. Naquele momento, considerava que o trabalho na América estava expandindo mesmo na sua ausência e considerava que em Londres ele estava atingindo o seu zênite. Disse:

We have already got funds to start a London Centre. Next month I go to Switzerland to pass a month or two there, then I shall return to London. What will be the good of my going home? — This London is the hub of the world. The heart of India is here. How can I leave without laying a sure foundation here? Nonsense! For the present, I shall have Kali here, tell him to be ready (VIVEKANANDA, 2006, p. 1672).

Além de já possuir fundos para investir na construção de um centro, considerava que Londres era o centro do mundo e o coração da Índia estava lá. Vimos em outra ocasião o swami declarar que estava fazendo muito mais pela Índia ao divulgar o Vedanta e o Yoga no Ocidente do que realizando obras entre os indianos.

Embora Vivekananda tenha conhecido e se relacionado com outros intelectuais europeus, Max Muller rapidamente tornou-se o mais íntimo, trocando assíduas correspondências e colaborando na idealização e execução de projetos. O encontro com Paul Deussen, por exemplo, ocorreu por intermédio de Max Muller. A visita foi agendada com precedência e articulada com uma viagem de descanso que o swami empreendeu para a Suíça, acompanhado da sra. Muller. Os custos da viagem foram todos financiados por ela e o encontro com Paul Deussen se deu em Kiel, na Alemanha, cidade onde residia e atuava como indólogo

e professor de filosofia na *University of Kiel*. Sua formação acadêmica se deu em Berlim; foi amigo de Friedrich Nietzsche e aluno do filósofo Arthur Schopenhauer, de quem era grande admirador e acabou se tornando propagador do seu pensamento, através da *Schopenhauer Society*, fundada por ele. Tal como Max Muller, possuía uma vasta produção bibliográfica abarcando temáticas referentes à tradição literária indiana, em especial, sobre o Vedanta. Visitou a Índia em 1904 e seus escritos sobre essa viagem foram publicados mais tarde sob o título *My Indian Reminiscences*. Havia muitos atributos em Paul Deussen que Vivekananda admirava, entre eles, destacava-se o fato de ser um estudioso do Vedanta e do sânscrito e admirador de Schopenhauer – tal como ele mesmo.

Em 26 de agosto, da Suíça, Vivekananda escreveu para um amigo indiano:

I am on the move. I have been doing a great deal of mountain-climbing and glacier-crossing in the Alps. Now I am going to Germany. I have an invitation from Prof. Deussen to visit him at Kiel. From thence I go back to England. Possibly I will return to India this winter (VIVEKANANDA, 2006, p. 1220).

Estava em movimento, mas afastado das atividades corriqueiras de aulas e palestras. As duas vezes que esteve na Suíça foi com esse propósito de descanso do trabalho. Dessa vez, entre as suas atividades de lazer estava a visita ao professor Paul Deussen. Esse contato com intelectuais europeus proporcionou ao swami algumas oportunidades de fala. Dias antes havia escrito para Sturdy, também da Suíça, dizendo que havia sido convidado para participar de um Congresso em Berna, *Purity Congress*, em setembro, mas comentou considerar inviável sua participação, pois os custos que estavam tendo com ele já eram exorbitantes. Em todas as cartas que Vivekananda escreveu quando estava na Suíça, fica evidente que esse íterim foi para ele um momento de descanso, que ele considerava urgente e necessário. Lá, cerceado pelas montanhas cobertas de neve, teve vislumbres do saudoso silêncio do Himalaia e até afirmou que sua paisagem incitava nele o mesmo efeito de elevar a mente ao “Eu” e afastar os sentimentos e laços terrenos. Disse:

Surrounded on all sides by eternal snow peaks, sitting on the grass in a beautiful wood, my thoughts go to those I love — so I write. I am in Switzerland — constantly on the move — getting a much needed rest. It is a miniature Himalayas, and has the same effect of raising the mind up to the Self and driving away all earthly feelings and ties. I am intensely enjoying it (VIVEKANANDA, 2006, p. 2444).

Além de despertar nele o mesmo efeito, considerou as montanhas nevadas da Suíça como um Himalaia em miniatura. Sua nostalgia pelo silêncio do Himalaia era manifestada sempre que se declarava exausto pelo excesso de aulas e palestras. Além disso, em função do

seu clima menos abrasador que as temperaturas médias indianas, Vivekananda considerava o local ideal para a instalação de um mosteiro e para a residência dos ocidentais, habituados com um clima mais ameno⁷⁰.

O encontro com o professor Paul Deussen, a quem chamou de “a warring Advaitist”, foi bastante aprazível e rendeu a constituição de um laço de amizade que foi se fortalecendo através de outros encontros e de uma breve viagem que fizeram juntos pela Europa. O encontro também inspirou o swami a redigir um artigo intitulado “On Dr. Paul Deussen”, para ser publicado na revista *Brahmavadin*.

Antes, já havia publicado nesse mesmo periódico um artigo falando sobre Max Muller, intitulado “On professor Max Muller”. Embora o título sugerisse o tema abordado, nesse artigo Vivekananda aproveitava o espaço para pontuar outros assuntos, como uma forma de preâmbulo. Nesse caso, principiou falando do propósito da revista e do desenrolar desse trabalho: “The beginning of our work has been splendid, and the steady earnestness shown by our friends is beyond all praise” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1022). Em seguida, recomendou aos leitores que ficassem longe dos pretendentes insinceros à iluminação sobrenatural, pois, segundo ele, por trás de noventa por cento das ações humanas está a gana por dinheiro, luxúria e fama. Apresentou outras recomendações aos leitores e, depois, passou a argumentar sobre a natureza da “verdadeira” religião. Segundo ele, “People in these days are apt to take up religion as a means to some social or political end” (Idem). E alertou, “Beware of this”. Afirmando que a religião é seu próprio fim, disse que ela não deveria servir como “meio” para nada. E nesse contexto, verdade, pureza e altruísmo eram virtudes consideradas desejáveis e edificantes, servindo como proteção e antídoto de toda e qualquer oposição. Explicou: “I do not mean that you are to get into antagonism with anybody, but you have to hold on to your own principles in weal or woe and never adjust them to others' "fads" through the greed of getting supporters” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1022).

Após esse preâmbulo de reflexões e admoestações, enfim, trouxe ao texto o assunto que se propunha abordar. Para falar sobre o professor Max Muller e seu trabalho, começou demonstrando a ligação existente entre ele e seu mestre, entre o Ocidente e o Oriente: “Whoever

⁷⁰ Em 21 de novembro, por exemplo, quando estava em Londres, escreveu para um amigo indiano, Lala Badri Sah, informando que iria para a Índia em janeiro acompanhado de três amigos ingleses que eram seus discípulos. Acrescentou que eles iriam se estabelecer em Almora e construir uma espécie de mosteiro no Himalaia. Já em uma carta endereçada às irmãs Halem cerca de uma semana depois, compartilhou seus planos para a Índia e mensurou o Himalaia como ideal para receber os discípulos ocidentais. Disse: “Now I am going to start a centre in Calcutta and another in the Himalayas. The Himalayan one will be an entire hill about 7,000 ft. high — cool in summer, cold in winter. Capt. and Mrs. Sevier will live there, and it will be the centre for European workers, as I do not want to kill them by forcing on them the Indian mode of living and the fiery plains” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1691).

could have thought that the life and teachings of a boy born of poor Brâhmin parents in a wayside Bengal village would, in a few years, reach such distant lands as our ancestors never even dreamed of? I refer to Bhagavan Ramâkrishna” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1022). Depois, como já havia feito e faria repetidas vezes, recomendou o artigo escrito pelo professor, citando o seu interesse em ampliar a pesquisa a respeito de Ramakrishna, caso dispusesse de mais documentos: “Do you know that Prof. Max Müller has already written an article on Shri Ramakrishna for the Nineteenth Century, and will be very glad to write a larger and fuller account of his life and teachings if sufficient materials are forthcoming?” (Idem). Vimos que Vivekananda já havia requerido aos amigos indianos mais materiais a respeito da vida de seu mestre. Dessa vez, fez uso de um meio de comunicação para tornar pública essa súplica e para apresentar suas condecorações ao professor ocidental. Disse, dotando-o de brio:

What an extraordinary man is Prof. Max Müller! I paid a visit to him a few days ago. I should say, that I went to pay my respects to him, for whosoever loves Shri Ramakrishna, whatever be his or her sect, or creed, or nationality, my visit to that person I hold as a pilgrimage (VIVEKANANDA, 2006, p. 1022).

Apesar da admiração manifesta, declarou que o motivo de sua visita a Max Muller foi justamente por ele ser um devoto de Ramakrishna e, ainda, ser um propagador da vida e das ideias dele. Nessa mesma acepção, o professor teria sido demasiado hospitaleiro e solícito com Vivekananda, pois ““It is not every day one meets a disciple of Ramakrishna Paramahansa” (Idem). E quando o swami disse que Ramakrishna naquele momento já era adorado por milhares de pessoas, ele teria exclamado: “To whom else shall worship be accorded, if not to such” (Idem). Nessa primeira visita, acompanhado por Sturdy, tendo como guia o professor Max Muller, percorreram o campus da *University of Oxford* e a “Bodleian library”, uma das mais antigas bibliotecas da Europa. Sobre a visita à residência do professor, Vivekananda teceu uma imagem bastante idílica aos seus leitores. Entusiasmado, disse: “The visit was really a revelation to me”. Depois iniciou a descrição da ocasião:

That nice little house in its setting of a beautiful garden, the silverheaded sage, with a face calm and benign, and forehead smooth as a child's in spite of seventy winters, and every line in that face speaking of a deep-seated mine of spirituality somewhere behind (VIVEKANANDA, 2006, p. 1023).

Essa foi outra peculiaridade que Vivekananda encontrou na Europa, ou seja, pessoas versadas tanto quanto ele na tradição literária e religiosa de seu país. Homens santos, verdadeiros vedantistas e, ainda, amantes incontestes da Índia. Diante de um homem com estimado respeito pelo pensamento dos sábios de seu país, o swami viu sua memória reportada

“to the glorious days of Ancient India, the days of our Brahmarshis and Râjarshis, the days of the great Vânaprasthas, the days of Arundhatis and Vasishthas” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1023).

Para Vivekananda, Max Muller possuía as características de um indivíduo autorrealizado na senda da espiritualidade. Não era apenas um intelectual, mas um devoto de Ramakrishna, estudante dedicado das escrituras e filólogo interessado em traduzir para o idioma estrangeiro os textos escritos originalmente em sânscrito. Um homem que atingiu a fonte da vida e cujos batimentos cardíacos se davam no ritmo das *Upanishads*, “a soul that is every day realising its oneness with the Brahman, a heart that is every moment expanding to reach oneness with the Universal” (Idem). E, além de tudo isso, era possuidor de um elevado amor pela Índia, ao ponto do swami dizer que gostaria de ter uma centésima parte desse amor pela sua própria pátria. Em seguida, atribui-lhe mais honrarias: “Endued with an extraordinary, and at the same time intensely active mind, he has lived and moved in the world of Indian thought for fifty years or more” (Idem). Portanto, na apresentação de Vivekananda, Max Muller era uma pessoa que dedicou a sua vida ao conhecimento indiano e à busca pela autorrealização. Era “a Vedantist of Vedantists” e uma pessoa que “caught the real soul of the melody of the Vedanta” – para ele, “the one principle of which all religions are only applications” (Idem). Já Ramakrishna, disse ele, era personificação da Índia do passado e um prenúncio da Índia do futuro, enquanto provedora da “luz espiritual” para toda as nações. Adiante, indagou se não era de se admirar que um sábio ocidental estudasse e apreciasse o pensamento indiano antes mesmo dos próprios indianos perceberem sua magnitude.

Quando Vivekananda indagou ao professor Max Muller sobre quando ele iria para a Índia, pois lá todos dariam boas-vindas para àquele tanto fez para colocar o pensamento dos seus ancestrais “in the true light”, descreveu que naquele momento o rosto do sênior iluminou-se, quase saiu uma lágrima de seus olhos e pachorrentamente as palavras saíram de seus lábios: “I would not return then; you would have to cremate me there” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1023). Findou o artigo afirmando que sua vida foi uma benção para o mundo e desejou a ele muitos anos de vida.

Dessa forma, utilizando um meio de comunicação indiano, mas que também circulava de maneira mais tímida na Inglaterra e na América, Vivekananda propagava a imagem de Max Muller como sendo um santo ocidental, um indivíduo autorrealizado e interessado na Índia tanto quanto os próprios indianos; concomitante, divulgava o artigo escrito por ele sobre a vida de seu mestre e salientava a dimensão do alcance de sua mensagem, destacando, assim, o universalismo de seus ensinamentos.

Já o artigo escrito pelo swami sobre o professor Paul Deussen, “On dr. Paul Deussen”, diferentemente daquele que acabamos de apresentar, iniciava-se direto ao assunto, apresentando dados biográficos do professor e demonstrando o seu interesse pela cultura indiana. A linguagem textual adotada pelo swami era bastante poética, linguagem essa que, por sinal, foi bastante explorada por ele. Vivekananda é autor de centenas de poemas escritos em língua inglesa e bengali. Não raro enviava tais poemas através de suas missivas como uma forma de presente aos seus remetentes. Mas aqui, além de poética, a abordagem textual se apresentava também de forma um tanto romanceada. O swami disse que enquanto estudante acadêmico, Paul Deussen teria ouvido a explanação do professor Lassen sobre o sânscrito e a literatura védica. Assim principiou o artigo:

More than a decade has passed since a young German student, one of eight children of a not very well-to-do clergyman, heard on a certain day Professor Lassen lecturing on a language and literature new — very new even at that time — to European scholars, namely, Sanskrit (VIVEKANANDA, 2006, p. 1020).

Vivekananda referenciou Lassen como sendo praticamente o último exemplar de um grupo heroico de estudiosos alemães, “the pioneers of Sanskrit scholarship in Germany”. Heroicos, segundo ele, pois àquela época era impossível ganhar a vida pesquisando e ensinando sânscrito em uma universidade europeia. Nesse sentido, Vivekananda declarava que esses intelectuais europeus eram movidos pelo amor puro e altruísta pelo conhecimento. Sua narrativa apaga qualquer possibilidade de interesses de outra natureza, tais como o domínio da linguagem como exercício de poder sobre o outro. O swami narrou que na ocasião o professor veterano estava expondo um capítulo da *Shakuntala*; provavelmente estava expondo a história que é contada no *Mahabharata*, onde Shakuntala é apresentada como sendo a mãe do imperador Bharata. Segundo ele, o jovem Deussen era, sem dúvida, o ouvinte mais atento e entusiasmado com a exposição. Ainda que o assunto lhe fosse muito interessante, o que teria de fato lhe chamado a atenção, teria sido a língua exótica e estranha que estava sendo apresentada pelo expositor, “the strange sounds of which, although uttered with all those difficult peculiarities that Sanskrit consonants are subjected to in the mouths of unaccustomed Europeans, had strange fascination for him” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1020).

Fascinado com o exotismo e com a sonoridade peculiar do sânscrito, o jovem teria voltado aos seus aposentos transformado, pois “A glimpse of a hitherto unknown land had been given to him, a land far more gorgeous in its colours than any he had yet seen, and having a power of fascination never yet experienced by his young and ardent soul” (Idem). Esse

vislumbre teria feito Paul Deussen optar pelo estudo do sânscrito, mesmo que a escolha não oferecesse nenhuma esperança de construção de uma carreira próspera naquele contexto. Portanto, segundo ele, o que motivou o jovem estudante, bem como os demais europeus que participaram desse movimento, foi aquele amor puro e altruísta pelos ensinamentos da Índia antiga. E esse desejo ardente por conhecimento é o que havia feito da Alemanha “one of the foremost, if not the foremost, among the nations of the world” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1020). Dessa reflexão, disse que os seus compatriotas deveriam resgatar essa avidez pelo conhecimento, caso quisessem ocupar entre as nações uma posição digna de seu passado histórico.

Motivado pelo desejo de aprender sânscrito, através de um trabalho longo e árduo, teria atingido essa conquista heroica, que Vivekananda classificou como uma trajetória de sucesso e, em função disso, “not only Europe, but all India knows this man, Paul Deussen, who is the Professor of Philosophy in the University of Kiel” (Idem). Para o swami, Paul Deussen e o veterano Max Muller eram “the truest friends of India and Indian thought” (Idem). E o encontro com eles foi narrado por Vivekananda como sendo um dos episódios mais agradáveis de sua vida.

O swami passou a explicar aos seus leitores que os primeiros estudos de sânscrito na Europa eram mais pautados na imaginação, do que no senso crítico. Depois disso, um segundo grupo de estudiosos – “a reactionary band of superficial critics” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1021), teriam ridicularizado o Oriente e demonstrado uma total ignorância em relação ao sânscrito. Esse despreparo teria levado esses estudiosos a fazerem especulações infundadas e muito arriscadas, em especial, para a cultura indiana. Mas naquele momento, no final do século XIX, estava surgindo um novo tipo de eruditos: intelectuais virtuosos no sânscrito e na tradição literária védica. Nesse contexto, Max Muller seria o elo entre a antiga e a nova geração de estudiosos do sânscrito, que o swami classificou como dignos de reverências. Para Vivekananda, os hindus deviam mais a Max Muller do que a qualquer outro orientalista ocidental, pois:

This one man has done a thousand times more for the preservation, spreading, and appreciation of the literature of our forefathers than any of us can ever hope to do, and he has done it all with a heart which is full of the sweet balm of love and veneration” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1021).

Alteando as atribuições reverenciáveis do professor, o swami foi tecendo o possível cenário atribulado pelo qual ele teve que caminhar para aprender um idioma sem a ajuda de

qualquer *Pandit*⁷¹ e, depois, ainda propor caminhos interpretativos dos textos consagrados entre os hindus.

Assim, se Max Muller era “the old pioneer of the new movement, Deussen is certainly one of its younger advance-guard” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1021). Além disso, de acordo com o swami, Deussen seria o mais ousado e livre entre os estudiosos na expressão de sua opinião sobre o Vedanta. Em função dessas contribuições e do lugar ocupado por eles nesse meio intelectual, declarou: “The greater is the glory, therefore, to Max Müller and to Deussen for their bold and open advocacy of truth”. Por fim, afirmou o seu desejo de que esses verdadeiros vendantistas, amantes sinceros da Índia, continuassem garantindo suas contribuições à Índia: “May they be as bold in showing to us our defects, the later corruptions in our thought-systems in India, especially in their application to our social needs!” (Idem).

Com a publicação de artigos desse gênero, swami Vivekananda cumpria mais uma mediação cultural, dizendo ao Ocidente que a Índia precisava de novas contribuições e aos indianos, que eles deviam honrarias aos santos ocidentais pelas contribuições já concedidas. Durante o ano de 1896, mais do que em qualquer outro, ele transitou entre intelectuais e eruditos interessados na cultura indiana. Essa convivência influenciou demasiadamente na mudança de concepção do swami em relação ao povo inglês e, sobretudo, aos orientalistas europeus. Outrora, buscava no Ocidente auxílio financeiro para a viabilização de ações que trouxessem melhorias na vida de seus conterrâneos. Ao final desse ano, além desse auxílio material, considerava necessário que os estudos ocidentais continuassem elucidando o pensamento indiano.

Vivekananda se despediu dos europeus com a convicção de ter feito um bom trabalho entre eles. Apoiando-se na rede de apoio de seus amigos e discípulos, tinha a convicção de que mesmo com a sua ausência, o trabalho entre os ingleses continuaria a prosperar. Essa sensação de ter realizado um bom trabalho, despertou no swami uma expectativa de uma segunda ida ao Ocidente nos anos posteriores. Isso de fato ocorreu. Em 1900 retornou à América e esteve em Los Angeles, Pasadena, Oakland, San Francisco, Nova York, dentre outras cidades, disseminando suas ideias. Nesse mesmo ano esteve em Paris, onde participou do Congresso de História das Religiões, no interior da Exposição Mundial, contudo, sem muita visibilidade e espaço de atuação. Retornou a sua terra natal nesse mesmo ano; sua condição de saúde não estava boa e passou a maior parte do tempo em *Belur Math*, em companhia dos monges que

⁷¹ Uma espécie de professor versado em sânscrito, nas leis, na filosofia e na literatura hindu.

passou a instruir. Depois disso, teve menos de dois anos de vida, vindo a falecer no dia 4 de julho de 1902.

Retomando ao seu primeiro retorno à Índia, como já mensurei, o swami foi acompanhado de mais três discípulos ingleses, movimentando ainda mais esse fluxo de pessoas entre o Oriente e o Ocidente que ocorreu por intermédio dele. Em dezembro de 1896, Vivekananda redigiu diversas cartas informando aos seus correspondentes sobre seu iminente retorno. Desde janeiro já havia feito essa projeção de retorno e mesmo que houvesse alguns convites e inúmeros motivos para ele continuar no Ocidente, manteve-se convicto nessa decisão.

No dia 3 de dezembro, quando ainda estava em Londres, o swami redigiu uma carta para Josephine MacLeod, que estava em Nova York, agradecendo o convite que ela havia feito a ele, provavelmente referente a uma nova temporada de aulas e palestras na América. Assim escreveu: “Many, many thanks, dear Joe Joe, for your kind invitation; but the Dear God has disposed it this way, viz I am to start for India on the 16th with Captain and Mrs. Sevier and Mr. Goodwin” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2187). Por designações divinas, acreditava ele, deveria retornar para o “velho país”, ainda que todos considerassem uma tolice ele voltar à Índia no momento que seu trabalho estava gozando de significativo reconhecimento. Mas, segundo ele, “the Dear Lord says, "Start for Old India". I obey” (Idem). Obedecendo às ordenanças celestiais, complementou “the good old country now calls me; I must go. So good-bye to all projects of visiting Russia this April” (Idem).

Acreditando que deveria direcionar suas ações à Índia, deixava seus discípulos ocidentais encarregados em dar continuidade aos seus projetos, ainda que de maneira autônoma, durante a sua ausência. Além disso, com o seu retorno, abria a mão de viagens que havia programado, como por exemplo, ir à Rússia e à França – de maneira mais demorada, pois lá esteve de passagem no ano anterior. Dias antes, em 11 de novembro, Vivekananda já havia redigido uma missiva informando Alasinga, seu fiel correspondente, sobre os trâmites e detalhes do seu retorno. Apesar da data ainda ser incerta, informou que provavelmente seria entre os dias 16, 17 e 18 daquele mês. Disse que sairia de Londres rumo à Itália, onde pegaria um vapor em Nápoles. Nessa carta, informou que iria acompanhado pelo senhor e pela senhora Sevier, a senhorita Muller e o jovem Goodwin. Ofereceu detalhes ao correspondente:

The Seviers are going to settle at Almora. So is Miss Müller. Sevier was an officer in the Indian army for 5 years. So he knows India a good deal. Miss Müller was a Theosophist who adopted Akshay. Goodwin is an Englishman, through whose shorthand notes it has been possible for the pamphlets to be published (VIVEKANANDA, 2006, p. 1226).

Essas pessoas que acompanharam Vivekananda à Índia, estiveram em contato com ele, sobretudo, durante o ano de 1896. Em outras missivas já havia referenciado como seus acompanhantes de retorno o casal Sevier e o taquígrafo Goodwin, mas não havia citado a companhia de Frances Henrietta Muller, uma teosofista extremamente engajada nas causas feministas e que já havia manifestado o seu interesse em colaborar financeiramente com a revista coordenada por Alasinga. Em geral, Vivekananda preferia não manter proximidade com os teosofistas, mas, como vimos, estabeleceu contato direto com seus principais representantes, como por exemplo, Annie Besant e Henry Olcott. Ao que parece, não cultivava necessariamente algum tipo de hostilidade a eles, mas não queria de forma alguma ver o seu trabalho relacionado à Teosofia. Lembremos que o swami ficou irritado com Alasinga quando este publicou na revista *Brahmavadin* uma propaganda teosofista. Contudo, os laços de afetividade criados com Henrietta Muller suplantavam esses contragostos, ao ponto do swami cogitar levá-la contigo para a sua terra natal. Em carta enviada para Sturdy, redigida em agosto, quando ainda estava na Suíça, fez uma observação que denota esse laço de intimidade e o seu envolvimento nas atividades que o swami desenvolvia. Disse ao seu correspondente: “I hope you will ask Miss Müller's opinion about the lodgings and the Hall, as I am afraid she will be very displeased if she and others are not consulted” (VIVEKANANDA, 2006, p. 2182). Além disso, por ser uma teosofista, Henrietta nutria pela Índia uma estima especial; já havia visitado o país em 1892 como palestrante e representante da Sociedade Teosófica. Portanto, era uma pessoa previamente interessada na cultura indiana e quando lá esteve, adotou um indiano, referido por Vivekananda na carta, Akshay Kumar Ghose.

Já o sr. Sevier, por ter trabalhado como oficial do exército, conhecia “muito bem” a Índia. Sua esposa, referida sempre como sra. Sevier, “is a jewel of a lady —so good, so kind! The Seviars are the only English people who do not hate the natives” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1967). O swami escreveu isso em Almora, em 29 de julho de 1897, portanto, quando o casal Sevier já estava trabalhando junto ao swami na Índia, estabelecidos no Himalaia.

Goodwin tinha uma sobrepujada admiração por Vivekananda e portava-se como seu discípulo. Embora nunca tivesse pisado em solo indiano, era considerado por Vivekananda como sendo um *sannyasin*, contudo, sua ida para a Índia representava uma legitimação desse processo. “Goodwin is going to become a Sannyâsin” (Idem, p. 1224), disse Vivekananda a Alasinga, em uma carta escrita em outubro de 1896. Ao longo desse ano, Goodwin acompanhou o swami boa parte do tempo, registrando suas palestras e permitindo a publicação delas por meio de livros e panfletos. Ao que parece, Vivekananda reconhecia a importância do trabalho

de Goodwin para a expansão de suas ideias. Na mesma carta, disse: “It is he to whom we owe all our books. He took shorthand notes of my lectures, which enabled the books to be published” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1224). Em seguida acrescentou a observação, “He is a strict vegetarian”. Por esses motivos, ou seja, os laços de afetividade construídos por meio de uma relação de mestre e discípulo, bem como a importância do trabalho de taquigrafia, organização e revisão textual que desempenhava, o swami disse a Alasinga: “Goodwin will have to live with me”.

Oito dias depois da carta supracitada, Vivekananda enviou outra para Alasinga onde confirmava a data de seu retorno:

I am leaving England on the 16th of December for Italy, and shall catch the North German Lloyd S. S. Prinz Regent Luitpold at Naples. The steamer is due at Colombo on the 14th of January next. I intend to see a little of Ceylon, and shall then go to Madras. I am being accompanied by three English friends — Capt. and Mrs. Sevier and Mr. Goodwin (VIVEKANANDA, 2006, p. 1227).

Em seguida, informava ao seu remetente os planos imediatos após sua chegada na Índia. Ao casal Sevier dava a delegação de se estabelecerem próximo a Almora, no Himalaia, com o intuito de fundar um centro idealizado como um lugar “for Western disciples to live as Brahmachârin and Sannyâsin”. Sobre Goodwin, reiterou suas peculiaridades e citou novamente que eles residiriam juntos e que ele o acompanharia nas suas viagens: “Goodwin is an unmarried young man who is going to travel and live with me, he is like a Sannyasin”. Note que nessa missiva ele não cita Henrietta Muller como sua acompanhante, tal como em outras cartas anteriores.

Portanto, essas eram as designações de atuação para os seus acompanhantes. Para si, tinha o plano de fundação de dois centros para o treinamento de “jovens pregadores”, nas cidades de Madras e Calcutá, com uma declarada atenção à Calcutá, por ser o local de vida e de propagação dos ensinamentos de Ramakrishna. Para o centro de Calcutá, declarou ter fundos suficientes para a sua fundação, já para o centro secundário, o de Madras, intentava adquirir recursos financeiros na própria Índia. Esses planos já estavam delineados a algum tempo. Em novembro, por exemplo, escreveu de Londres para o amigo indiano Lala Badri Sah (Lalaji), compartilhando a data de sua chegada e os planos de construção do já referido centro no Himalaia, por meio do financiamento do casal Sevier. Disse:

I reach Madras about the 7th of January; after a few days in the plains I intend to come up to Almora. I have three English friends with me. Two of them, Mr. and Mrs. Sevier,

are going to settle in Almora. They are my disciples, you know, and they are going to build the Goliath for me in the Himalayas (VIVEKANANDA, 2006, p. 1689).

Os discípulos ocidentais financiavam suas viagens, estadias e, a partir de 1897, a construção de um mosteiro para receber outros discípulos ocidentais. Por ser projetado com essa intenção, Vivekananda disse ao remetente que precisava de uma colina inteira, “with a view of the snow-range”, só para eles. Mas enquanto não encontrassem o local ideal, seus discípulos ocidentais se instalariam em Almora.

O ano de 1896, representou para Vivekananda um momento de efetivação e coroamento do seu trabalho no Ocidente. Paralelo a isso, na Índia, uma rede de amigos e discípulos trabalharam na disseminação de suas ideias e na criação de uma imagem positiva do seu trabalho no exterior. Isso se deu por meio das revistas que os seus amigos e discípulos indianos criaram, das matérias jornalísticas que reproduziam trechos de suas palestras e da criação de polos divulgadores do trabalho que Vivekananda estava desenvolvendo no Ocidente. A ideia de que o jovem monge estava divulgando a cultura indiana em terras distantes e, em troca, procurava auxílio material para melhoria das condições de vida de seus conterrâneos, criou uma imagem positiva em sua terra natal, colocando-o no *status* de homem santo, intelectual, mediador cultural, altruísta e, em alguns casos, herói nacional. Dessa forma, o seu retorno à Índia foi divulgado como uma espécie de corolário do homem santo e herói que se tornou, através dessa missão, de representar e traduzir a cultura indiana em países estrangeiros.

CONCLUSÃO

Ao retornar à Índia, Vivekananda foi recebido com aclamações públicas em diversas cidades. Os jornais da cidade de Madras, em especial, noticiaram a chegada do swami como sendo o retorno do jovem missionário hindu a sua terra natal, após uma missão espiritual de sucesso, em terras estrangeiras. Muitas matérias destacavam o seu pioneirismo na transmissão das ideias religiosas hindus no além-mar; a sua participação no Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago, era sempre lembrada como sendo o grande momento em que a Índia se mostrou ao Ocidente por meio de sua representatividade, exímia eloquência e didática adequada para traduzir os ensinamentos hindus aos estrangeiros. Os jornais e os discursos de boas-vindas relacionaram, a partir daquele momento, a imagem de Vivekananda com pronomes de tratamento, alcunhas e qualificações afetivas que o enalteciam, tais como, vossa santidade, estimado monge de fama mundial, mestre, sábio, verdadeiro renunciante, trabalhador altruísta, missionário hindu, herói nacional, profeta, dentre outros. Nos textos oficiais de boas-vindas, que por sinal se propagaram aos montes, “vossa santidade” foi o pronome de tratamento mais utilizado para qualificar Vivekananda naquele momento de regresso. A Índia é tradicionalmente conhecida por fabricar santos, indivíduos considerados autorrealizados, desenvolvidos na senda da espiritualidade⁷². Entrecruzando as informações das matérias jornalísticas e das missivas, com sua trajetória biográfica e as biografias discipulares, que perpetuam a imagem de um Vivekananda santificado e heroicizado, vemos os desdobramentos do processo de construção de um santo. Os sustentáculos de uma santificação podem ser os mais diversos: execução de milagres, obras filantrópicas, demonstração de aptidões sobrenaturais e, nesse caso, a representação da Índia em terras estrangeiras. Pois, no caso de Vivekananda, foi justamente essa “missão espiritual” no Ocidente que o coroou como santo ao retornar a sua terra natal.

O que o jovem missionário hindu fez para se tornar santo? Ministrou aulas e palestras tematizando o Vedanta, o Yoga e a cultura hindu para um público estrangeiro e economicamente abastado. Portou-se como porta-voz de sua nação e como mediador cultural entre os valores religiosos do Oriente e do Ocidente. Estimulou o trânsito de pessoas entre esses dois polos e criou redes de sociabilidades entre orientalistas, ocidentais e monges indianos. Defendeu sua terra natal, sempre destacando sua superioridade nos assuntos religiosos e na capacidade de promover uma religião que preconizava a fraternidade universal e o respeito pela diversidade de crenças. Disse ao Ocidente que a maior parte da população indiana carecia de

⁷² O mesmo pode ser dito da Europa, contudo, neste caso, a santificação ocorre por um viés mais institucional, através da Igreja Católica, envolvendo determinadas burocracias.

um suporte material mínimo para o desenvolvimento de uma vida digna. Voltou à Índia com alguns projetos e algumas ações direcionadas a esse propósito. Mas no momento de seu retorno, em janeiro de 1897, ainda não havia realizado nada efetivo para auxiliar materialmente os indianos. O reconhecimento dado a ele pela parte da população que o recebeu com festas, discursos, decorações e condecorações, foi em nome do seu trabalho de representar, traduzir e propagar a cultura hindu para um público estrangeiro. Esse foi o seu grande feito reconhecido por seus conterrâneos. Tanto que, em praticamente todos os discursos de boas-vindas que recebeu, sua participação no Parlamento Mundial das Religiões foi lembrada e glorificada. Em aproximadamente três anos, Vivekananda deixou de ser um jovem monge hindu desconhecido e tornou-se, então, um santo altruísta e filantrópico, comparado aos antigos sábios hindus.

Como se representa um santo

As matérias jornalísticas indianas que noticiaram o contexto do seu retorno, possuíam a peculiaridade de serem bastante extensas, sobretudo, por apresentarem entrevistas concedidas pelo swami, onde ele respondia inúmeras perguntas. Nessas entrevistas, o swami era dotado de uma voz autorizada para falar sobre o Ocidente, tendo em vista a sua longa estadia na América e na Inglaterra. A poucos meses atrás, Vivekananda ocupava um lugar de fala onde estava autorizado a falar sobre o Oriente aos ocidentais. Essa inversão, atendendo às demandas indianas, fez o swami propagar suas impressões sobre os estrangeiros, criando representações do outro-ocidental, através de uma recorrente comparação entre os americanos e os ingleses. Uso o termo o “outro-ocidental”, levando em consideração que os jornais da época e o próprio Vivekananda se se valiam do termo Ocidente para referenciar os Estados Unidos da América e a Inglaterra.

Nessas representações, os ingleses continuaram figurando como preferidos e mais aptos a darem continuidade ao seu trabalho. Quando o repórter do periódico *The hindu*, de Madras, perguntou ao swami qual era a perspectiva de propagação da sua missão pelo Ocidente, ele disse que havia muitas possibilidades de isso ocorrer e afirmou que existia uma perspectiva maior disso ocorrer entre os ingleses. Segundo ele:

There is every prospect. Before many years elapse a vast majority of the English people will be Vedantins. There is a greater prospect of this in England than there is in America. You see, Americans make a fanfaronade of everything, which is not the case with Englishmen. Even Christians cannot understand their New Testament, without understanding the Vedanta. The Vedanta is the rationale of all religions.

Without the Vedanta every religion is superstition; with it everything becomes religion (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300).

Convencido de que em breve os ingleses se tornariam vedantistas, não vislumbrava tal feito para os americanos, ainda que tenha passado muito mais tempo trabalhando entre eles. Nessa passagem, ele não deixou muito claro o motivo que o levava a desacreditar em uma propagação promissora do Vedanta entre os americanos, disse apenas que os “Americans make a fanfaronade of everything”. Ocupando um lugar de fala habilitado a caracterizar o outro ocidental, disse que o traço especial do caráter inglês era a “tremenda energia para o trabalho prático”. Para ele, “There is in the whole world no human being superior to the English gentleman or lady” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300). Daí sua fé depositada nos ingleses. Então, passou a falar sobre os missionários e sobre o povo inglês como sendo mais tolerantes às diferenças de ideias do que os americanos. Disse até que tinha muitos amigos que pertenciam à igreja da Inglaterra:

In England, there was not one missionary or anybody who said anything against me; not one who tried to make a scandal about me. To my astonishment, many of my friends belong to the Church of England. I learn, these missionaries do not come from the higher classes in England (Idem).

Dessa passagem, entrevê-se um dos motivos que o levava a considerar que os americanos faziam fanfarrice com tudo, ou seja, na América ele teve muito mais problemas de ordem pública, envolveu-se em embates discursivos com os missionários cristãos e com os teosofistas e, ainda, teve sua atuação muito mais noticiada pelos meios de comunicação. Segundo ele, os ingleses não se davam a esse trabalho.

Fez ainda uma comparação, dizendo que na Inglaterra as castas eram tão rigorosas quanto na Índia e que os clérigos ingleses pertenciam à classe dos cavaleiros. E acrescentou:

They may differ in opinion from you, but that is no bar to their being friends with you; therefore, I would give a word of advice to my countrymen, which is, not to take notice of the vituperative missionaries, now that I have known that they are. We have 'sized' them, as the Americans say. Non-recognition is the only attitude to assume towards them (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300).

A partir da sua experiência pessoal, Vivekananda propagou representações desse outro-ocidental. Arrisco dizer que tais representações alcançaram o seu ápice nos seus artigos publicados na revista *Udbodhan*, em 1900 e 1901, e que mais tarde foram publicados em formato de livro pela *Vedanta Society*, de Nova York, sob o título *The East and West*. Em outra entrevista, dessa vez dada ao jornal *Madras Time*, em fevereiro de 1897, Vivekananda recordou

com certo desagrado os conflitos com os missionários americanos e disse que não teve esse mesmo encaixe entre os ingleses. E explicou:

In England the social status is stricter than caste is in India. The English Church people are all gentlemen born, which many of the missionaries are not. They greatly sympathised with me. I think that about thirty English Church clergymen agree entirely with me on all points of religious discussion. I was agreeably surprised to find that the English clergymen, though they differed from me, did not abuse me behind my back and stab me in the dark. There is the benefit of caste and hereditary culture (VIVEKANANDA, 2006, p. 1304).

Não obstante as tremendas diferenças entre os ingleses e os americanos, em ambos os países, Vivekananda esteve sempre cercado de pessoas que gozavam do “benefício da casta e da cultura hereditária”. Afirmou que os ingleses eram imensamente práticos, já os americanos, muito jovens para compreender a renúncia. Disse, “England has enjoyed wealth and luxury for ages. Many people there are ready for renunciation” (Idem). A leitura que Vivekananda fez da Inglaterra é um indicativo dos ambientes sociais que ele frequentou. Considerando que a Inglaterra desfrutava da riqueza e do luxo há anos, desconsiderava a paupérrima realidade em que viviam a maior parte dos ingleses no final do século XIX. Vivekananda não circulou nos subúrbios e não se relacionou com os seus moradores. Em várias ocasiões demonstrou ter conhecimento de autores ocidentais, contudo, certamente não leu, por exemplo, “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra” (*Die Lage der Arbeitenden Klasse in England*) de autoria de Friedrich Engels, publicada em 1845, na Alemanha, bem como outros autores que pesquisaram e denunciaram as condições calamitosas de trabalho na Inglaterra ao longo do século XIX e a suas drásticas consequências na promoção da desigualdade social.

As matérias seguiam mais ou menos o mesmo padrão de perguntas, ou seja, interpelavam o swami quais foram as motivações que o levaram à Chicago em 1893, como foi participar do Parlamento Mundial das Religiões, como foi o desenrolar da sua missão espiritual entre os ocidentais e quais eram os seus planos de auxílio ao povo indiano após o regresso a sua terra natal. É emblemático o título da matéria publicada pelo *Madras Times*, “The missionary work of the first hindu sannyasin to the West and his plan”. Pioneiro na realização de uma obra missionária hindu no Ocidente, retornara com um plano de regeneração da Índia. Nesse ponto, o redator foi enfático ao dizer que “He will always be remembered as the first Hindu Sannyâsin who dared to cross the sea to carry to the West the message of what he believes in as a religious peace” (Idem). Com o seu retorno à Índia, começaram a surgir discursos em prol do seu pioneirismo na transmissão e tradução da cultura hindu para o Ocidente.

Essa supervalorização da sua participação no parlamento estampada nos discursos de boas-vindas e nas matérias jornalísticas, encontrava paralelo nas suas declarações sobre esse tema. Ou seja, o próprio Vivekananda propagava a ideia de que a sua participação nesse evento foi um sucesso e serviu como uma vitrine para tornar-se conhecido entre os americanos. Sobre isso, declarou ao entrevistador do periódico *The Hindu*, de Madras, “The Parliament of Religions, as it seems to me, was intended for a 'heathen show' before the world: but it turned out that the heathens had the upper hand and made it a Christian show all around” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300). Embora organizado pelos cristãos, segundo ele, no parlamento os pagãos obtiveram vantagens nas exposições de seus conteúdos religiosos, tendo suas mensagens mais destacadas e mais bem acolhidas pelo público. Acrescentou que do ponto de vista cristão o evento foi um fracasso, contudo, foi um tremendo sucesso para a Índia e para o pensamento indiano. Finalizou sua resposta dizendo “It helped on the tide of Vedanta, which is flooding the world. The American people — of course, minus the fanatical priests and Church-women — are very glad of the results of the Parliament” (Idem). Para ele, o parlamento serviu como projetor do Vedanta no Ocidente e o fez conhecido entre as classes economicamente abastadas da América – que, de alguma forma, em função do pensamento que tinha sobre as castas, era o que lhe interessava. Por esses motivos, considerava que o evento foi um sucesso para o universo religioso oriental e, em especial, para a Índia, que teve sua representatividade entre o público estrangeiro estendida por meio de sua prolongada estadia no além-mar.

A indagação mais repercutida pelos meios de comunicação e, também, mais propagada nas festividades de recepção ao swami, foi justamente sobre o seu suposto plano de regeneração da Índia. Como vimos, quando Vivekananda foi para o Ocidente, em 1893, emitia um discurso de busca de auxílio entre os ocidentais para os seus conterrâneos, segundo ele, afogados no descaso educacional e na necessidade material. Dessa forma, quando regressou à Índia, em 1897, o povo indiano queria ouvir dele qual era o auxílio que ele prestaria à população carente, já que sua missão no Ocidente havia obtido sucesso. Nessa mesma entrevista concedida ao periódico *The Hindu*, admitiu que as massas indianas eram terrivelmente pobres e ignorantes em relação às coisas seculares, mas observou que eram superiores às massas americanas e europeias em relação aos assuntos religiosos. Disse: “Our masses are very good because poverty here is not a crime. Our masses are not violent” (Idem). E, quando indagado sobre o que ele iria propor para melhoria das massas indianas, respondeu:

We have to give them secular education. We have to follow the plan laid down by our ancestors, that is, to bring all the ideals slowly down among the masses. Raise them

slowly up, raise them to equality. Impart even secular knowledge through religion (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300).

Segundo ele, era algo a ser feito gradualmente, mas se houvesse jovens abnegados para trabalhar com ele, isso ocorreria “amanhã”. Portanto, o swami regressou a sua terra natal não necessariamente com um plano efetivo de “regeneração da Índia”, mas com um conjunto de ideias daquilo que considerava ser a necessidade das massas indianas, ou seja, a aplicação de uma educação secular, capaz de instrumentalizá-las não só nos assuntos religiosos – no qual, segundo ele, já eram muito superiores à parte pobre da população estrangeira. Fez essa afirmação diversas vezes, mesmo que seu contato com a parcela pobre da população estrangeira tenha sido mínimo, limitando-se aos contatos que tinha com serviçais dos seus amigos e discípulos. Durante sua estadia de cerca de três anos no Ocidente, de 1893 a 1896, esteve rodeado por pessoas oriundas da alta sociedade, palestrou e deu aulas para elas – seu público-alvo por excelência – e em nenhuma circunstância direcionou o seu ensino e suas ações às classes menos privilegiadas economicamente. Sua rede de sociabilidade era composta pela alta sociedade e por todos os privilégios sociais que ela comportava.

Portanto, quando embarcou rumo à Chicago, levou consigo a convicção de que seus conterrâneos necessitavam de auxílio material que, de acordo com sua crença, seria possível obter nos países estrangeiros economicamente mais desenvolvidos. Três anos depois, exaltava a massa indiana dando destaque as suas qualidades religiosas e dizendo que ela necessitava de instrução secular: “Impart even secular knowledge through religion” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300). Mas, diante disso, qual era o seu plano para efetivação desse ideal? Sobre isso, declarou:

I want to start two institutions, one in Madras and one in Calcutta, to carry out my plan; and that plan briefly is to bring the Vedantic ideals into the everyday practical life of the saint or the sinner, of the sage or the ignoramus, of the Brahmin or the Pariah (VIVEKANANDA, 2006, p. 1300).

Afirmava que a população mais carente da Índia precisava de uma instrução secular mais acurada, mas seu plano preconizava a criação de instituições de propagação do Vedanta. O plano de regeneração da Índia intentado por Vivekananda não mais passava pela melhoria material da população indiana mais carente, mas sim pela regeneração e propagação dos ideais do Vedanta entre todos os indivíduos, santos e pecadores, sábios e ignorantes, brâmanes e párias. Isso, porque “The plan in India is to make everybody a Brahmin, the Brahmin being the ideal of humanity”. Para ele, naquele momento, mais valia investir no plano milenar da Índia

de elevar todos os indivíduos à “condição brâmane”, independente das condições econômicas e materiais paupérrimas na qual estava imersa a maior parte da população indiana. Não propunha nenhuma espécie de nivelamento social, pelo contrário, propagava a ideia de que existia castas em todas as sociedades e que, a título de comparação, o sistema de castas indiano era eficaz e benéfico e ainda melhor do que o que prevalecia na América e na Europa. De acordo com suas palavras, “I do not propose any levelling of castes. Caste is a very good thing. Caste is the plan we want to follow. What caste really is, not one in a million understands. There is no country in the world without caste” (VIVEKANANDA, p. 1301).

Outra transmutação ocorreu em seu discurso. Quando foi para o Ocidente, acreditava que os ocidentais podiam fornecer auxílio material ao povo indiano que, em troca, poderia barganhar o seu conhecimento religioso. Para tal, o próprio swami atuaria como um mediador cultural, como uma espécie de embaixador hindu em terras estrangeiras. Mas no contexto do seu retorno à Índia, acreditava que:

India has to learn from Europe the conquest of external nature, and Europe has to learn from India the conquest of internal nature. Then there will be neither Hindus nor Europeans — there will be the ideal humanity which has conquered both the natures, the external and the internal (VIVEKANANDA, 2006, p. 1302).

Essa seria a troca possível e desejável entre os europeus e os hindus: a conquista da natureza interna e externa. Mas, voltando ao seu tão esperado plano de regeneração da Índia, quando o entrevistador do periódico *Madras Times* novamente indagou “the great Hindu monk of world-wide fame” sobre esse assunto, declarou que a regeneração da Índia ocorreria somente através da educação dos mais necessitados. Para viabilizar isso, pessoalmente intentava fundar dois centros: “I want to start two central institutions at first — one at Madras and the other at Calcutta — for training young men as preachers. I have funds for starting the Calcutta one. English people will find funds for my purpose” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1303). Acreditava que a regeneração da Índia deveria inevitavelmente perpassar pela instrução dos mais desamparados, contudo, seus planos não abarcavam a fundação de nenhuma instituição escolar para a realização desse propósito, mas preconizava a fundação de duas instituições para formar pregadores e, assim, dar continuidade ao seu trabalho de disseminação do Vedanta. Sua ambição missionária de enviar jovens monges para pregar nos mais diversos recônditos, parece ter sobrepujado o auxílio material à população carente da Índia. Algum auxílio financeiro ele conseguiu, sobretudo, entre os ingleses. No entanto, tal auxílio seria aplicado para financiar a construção dos dois referidos centros que, segundo ele, atuariam como espaços de formação de

missionários que deveriam atuar como instrutores espirituais e seculares. Esse era o seu plano. Aproveitou o ensejo para criticar as universidades indianas; disse que durante cinco décadas elas não produziram nenhum “homem original”. Por outro lado, no além-mar, as universidades forjavam homens originais como o professor Max Muller – um verdadeiro vedantista!

O redator dessa matéria desfechou o seu texto dando uma prova viva do sucesso da missão espiritual de Vivekananda no Ocidente. Ao desembarcar na Índia, o swami estava acompanhado pelo sr. e sra. Servier que durante vinte anos:

[...] had followed no particular religion, finding satisfaction in none of those that were preached; but on listening to a course of lectures by the Swami, they professed to have found a religion that satisfied their heart and intellect” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1306).

Seus acompanhantes ingleses figuravam como um estandarte do seu sucesso, ou seja, como um resultado orgânico do seu trabalho missionário e, ao mesmo tempo, como uma espécie de demonstração do auxílio material que inicialmente foi buscar no Ocidente. Além desse casal, que estabeleceria um mosteiro no Himalaia afim de hospedar os discípulos ocidentais do swami, ele também estava acompanhado pelo sr. Goodwin, apresentado como sendo um jornalista inglês que o swami tinha conhecido em Nova York há quatorze meses. Segundo o redator, “He gave up his journalism and devotes himself to attending the Swami and taking down his lectures in shorthand. He is in every sense a true "disciple", saying that he hopes to be with the Swami till his death” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1306).

Os jornais indianos não pouparam elogios ao swami, em especial, os das cidades de Madras e de Calcutá. Em Madras, foi dito que a população local esperava avidamente pela visita do santo homem e que o seu nome estava na boca de todos. Segundo o redator do *Madras Times*, “In the school, in the college, in the High Court, on the marina, and in the streets and bazars of Madras, hundreds of inquisitive spirits may be seen asking when the Swami will be coming” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1303). Ainda segundo o redator, um número significativo de estudantes que foram à Madras prestar exames, estavam ali aguardando o swami “and increasing their hostelry bills, despite the urgent call of their parents to return home immediately” (Idem). A matéria anunciava uma recepção portentosa para ele, chamado aqui de profeta, com um “triumphal arches erected at Castle Kernan” e tendo sua estadia custeada pelo público hindu e pelos principais cavalheiros daquela cidade. Madras teria sido a primeira cidade a reconhecer os “méritos superiores do swami” e a prepará-lo para Chicago. Foi lembrado como um excelso homem que se dedicou abnegadamente para elevar o prestígio de sua pátria. O

redator não economizou elogios para referenciar o tão esperado herói nacional, imbuído de um poder e uma predisposição para ser líder. Com uma missão essencialmente espiritual e como representante da Índia – pátria da espiritualidade -, o swami teria conquistado fama na América e na Europa, despertando o Ocidente para as verdades sublimes do Vedanta e abrindo os seus olhos para “the good in the Hindu”.

Assim, o monge hindu de fama mundial, chamado também de santo, profeta e herói, recebeu um acolhimento que, embora variasse de uma cidade à outra, era ornado por um teor patriótico e o elevava à condição de benfeitor nacional e propagador da filosofia e religiosidade hindus em âmbito mundial. Os discursos de boas-vindas e as ornamentações receptivas iam, um após o outro, reforçando essas representações. Arcos do triunfo, estátuas, guirlandas, multidões, jornalistas e, é claro, autoridades políticas e pessoas oriundas das castas mais abastadas, fizeram do seu retorno uma verdadeira apoteose, erigindo o swami ao patamar de um santo hindu.

Como se recebe um santo

Vivekananda desembarcou em Colombo, na Índia, em 15 de janeiro de 1897. Era o início de uma peregrinação de boas-vindas e palestras públicas que terminaria na cidade de Almora. Houve uma ação estatal para a organização dessa primeira recepção que, diga-se de passagem, serviu de exemplo para as demais cidades que receberam o swami com festividades públicas. Nessa primeira recepção, o discurso de boas-vindas ao swami vinha assinado por um secretário e um membro da Assembleia Legislativa do Ceilão e pela população hindu da cidade de Colombo. O texto principiava da seguinte forma: “In pursuance of a resolution passed at a public meeting of the Hindus of the city of Colombo, we beg to offer you a hearty welcome to this Island” (VIVEKANANDA, 2006, p. 749). Em seguida, dizia ser um privilégio para os habitantes daquela cidade serem os primeiros a receber o swami após sua “great mission in the West”. Missão coroada pelo “sucesso” de ter proclamado às nações da Europa e da América o ideal hindu de uma religião universal, que harmoniza todos os credos.

You have preached the Truth and the Way, taught from remote ages by a succession of Masters whose blessed feet have walked and sanctified the soil of India, and whose gracious presence and inspiration have made her, through all her vicissitudes, the Light of the World (VIVEKANANDA, 2006, p. 749).

O texto ainda citava o nome de seu mestre, sri Ramakrishna Paramahansa, dizendo que as nações ocidentais deviam uma benção inestimável por serem colocadas em contato direto com o “gênio espiritual da Índia”, por meio do trabalho abnegado de seu discípulo. Assim, Vivekananda era representado como representante do ideal hindu de uma religião universal e como porta-voz das ideias de seu mestre no Ocidente, mesmo que ele tenha falado poucas vezes e de maneira bastante pontual sobre Ramakrishna. Por fim, o texto oficial de recepção ao swami, recém-chegado da sua missão espiritual no exterior, saudava-os (referindo-se também ao seu mestre) por seu nobre trabalho e exemplo e, em especial, por terem dado um novo brilho à pátria indiana.

Nessa recepção vemos uma movimentação da força pública para eleger Vivekananda como mediador cultural e “embaixador” espiritual da pátria indiana. Sua ida ao Ocidente foi interpretada com uma missão espiritual cujos resultados eram admiráveis. Sua popularidade nas nações ocidentais e, conseqüentemente, na Índia, era representada como sinônimo de sucesso. Como vimos, naquele momento, o swami retornava para sua casa sem muitos resultados concretos para o seu plano de restauração da Índia e de auxílio aos seus compatriotas mais necessitados. Havia planos, é verdade, mas nada efetivamente realizável em nome desse propósito maior que o motivou a viajar às terras distantes. O que o glorificava era a sua visibilidade no estrangeiro, era o fato de ter se colocado como representante e porta-voz dos ideais religiosos da Índia. Além das centenas de discursos proferidos e aulas dadas no Ocidente, tinha publicações com os temas consagrados na religiosidade indiana, como por exemplo, o Yoga e o Vedanta. Sobre essa última temática, embora tenha sido abordado frequentemente em suas palestras, não conseguiu redigir e nem organizar nenhum livro. Já sobre o Yoga, em 1896, publicou o seu livro sobre *Raja-Yoga* e suas palestras sobre *Bhakti* e *Jnana* também foram revisadas e publicadas, primeiro em formato de panfletos e, mais tarde, em forma de livros.

Na ocasião do seu retorno, tornou-se um comportamento padrão o swami ministrar uma réplica e uma espécie de palestra no dia seguinte as suas recepções. Nessa primeira recepção, ocupou o *Floral Hall* juntamente de um público expressivo, onde declarou que o mérito do seu trabalho advinha dos aplausos, da boa vontade e das benções da amada, querida e sagrada pátria que o acompanharam no Ocidente. Lembremos que enquanto estava na América, reclamou diversas vezes da falta de auxílio de seus conterrâneos e da falta de reconhecimento e apoio advindos de sua pátria. Mas dessa vez, o swami teceu um longo elogio à Índia, exaltando-a como a pátria da espiritualidade. Enfático, disse: “Here is the life-giving water with which must be quenched the burning fire of materialism which is burning the core of the hearts of millions in other lands. Believe me, my friends, this is going to be” (VIVEKANANDA, 2006, p. 749).

Metaforicamente, argumentou que na Índia residia a água com qual deveria ser apagado o fogo do materialismo em outras terras. Por esse e outros motivos, o mundo teria uma dívida imensa com a Índia. Sua terra natal, segundo ele, foi o único capaz de transmitir suas ideias à outras terras utilizando a paz e a humildade, sem perseguição e derramamento de sangue. Citou cidades como Grécia e Roma para referenciar que elas tiveram um poder transitório e frágil, ao passo que a magnitude da Índia sobrevivia ao passar dos anos e preservava seus valores espirituais milenares que, segundo ele, eram a espinha dorsal da vida nacional. Já para as outras nações, a religião seria apenas mais um elemento cultural entre tantos outros.

O swami fez uma comparação entre um trabalhador braçal indiano e um ocidental, dizendo que este saberia dialogar sobre política, mas não sobre religião, já o indiano, desconheceria os trâmites da política, mas seria muito versado nos aspectos religiosos. Afirmou, “That is our nation's life”. E complementou dizendo

Let the Persian or the Greek, the Roman, the Arab, or the Englishman march his battalions, conquer the world, and link the different nations together, and the philosophy and spirituality of India is ever ready to flow along the new-made channels into the veins of the nations of the world. The Hindu's calm brain must pour out its own quota to give to the sum total of human progress. India's gift to the world is the light spiritual (VIVEKANANDA, 2006, p. 749).

Dessa forma, Vivekananda afirmava e disseminava a ideia de que a Índia tinha um propósito espiritual a ser cumprido, ou seja, levar sua mensagem religiosa para os recônditos do mundo, sempre que possível e necessário. Voltou a citar Schopenhauer para afirmar que esse “grande sábio alemão” havia previsto que o mundo estava prestes a testemunhar uma revolução no pensamento mais ampla e poderosa do que foi o renascimento da literatura grega. Segundo ele, naquele momento essas previsões estavam se cumprindo. E explicou:

Hose who keep their eyes open, those who understand the workings in the minds of different nations of the West, those who are thinkers and study the different nations, will find the immense change that has been produced in the tone, the procedure, in the methods, and in the literature of the world by this slow, never-ceasing permeation of Indian thought (VIVEKANANDA, 2006, p. 749).

Salientou, novamente, que era uma peculiaridade da Índia não pregar seus pensamentos com fogo e espada. Disse que o grande presente da Índia para o mundo, era o despertar singular da fascinação e do encantamento através da sua literatura e religião. Disse:

When religion in the West is only in the hands of the ignorant and the knowing ones look down with scorn upon anything belonging to religion, here comes to the fore the philosophy of India, which displays the highest religious aspirations of the Indian

mind, where the grandest philosophical facts have been the practical spirituality of the people (VIVEKANANDA, 2006, p. 749).

Após essa afirmação, fez uma grande exaltação da literatura, da filosofia e religião da Índia - a maravilhosa terra da tolerância e do acolhimento da diversidade religiosa. Para Vivekananda, “In India alone man has not stood up to fight for a little tribal God, saying "My God is true and yours is not true; let us have a good fight over it” (VIVEKANANDA, 2006, p. 749). O retorno a sua pátria parece ter despertado no swami os sentimentos nacionalistas que jaziam adormecidos enquanto esteve no Ocidente.

Referenciando a seguinte citação, “That which exists is One; sages call It by various names”, disse aos seus compatriotas que essa era a grande verdade que a Índia deveria ensinar ao mundo. Complementou dizendo que em nenhum lugar em que esteve, encontrou a harmonia e a tolerância religiosa; o pouco que ainda havia de simpatia e tolerância no mundo estavam na Índia. Para ele, esses valores eram encontrados somente em sua pátria. Por isso, “we have to teach religion”.

Os discursos de réplica que Vivekananda emitiu às boas-vindas que recebeu, são todos elogiosos a sua pátria. Ele estava sendo aclamado publicamente pelos seus conterrâneos e superestimar sua terra natal, parece ter sido uma escolha condizente de manutenção e perpetuação do estado beatífico em que estava sendo colocado. Em âmbito pessoal, vemos que o swami recebeu tal tratamento com relativo assombro, contudo, publicamente não emitiu nenhuma contraposição ao emprego do recorrente pronome de tratamento - “vossa santidade”. Em carta enviada para Mary Hale, em 30 de janeiro de 1897, compartilhou com a remetente a sua visão sobre os atos públicos de recepção que estavam ocorrendo:

From Colombo in Ceylon, where I landed, to Ramnad, the nearly southernmost point of the Indian continent where I am just now as the guest of the Raja of Ramnad, my journey has been a huge procession — crowds of people, illuminations, addresses, etc., etc. A monument forty feet high is being built on the spot where I landed. The Raja of Ramnad has presented his address to "His most Holiness" in a huge casket of solid gold beautifully worked. Madras and Calcutta are on the tiptoe of expectation as if the whole nation is rising to honour me (VIVEKANANDA, 2006, p. 1696).

Construção de monumentos, multidões na rua, recepção e hospedagem por pessoas da “alta sociedade” indiana, tratamento de herói nacional e de indivíduo santificado. Tamanha era a aura de beatificação do swami, que sua viagem com palestras públicas havia se tornado uma “huge procession”. Em 28 de abril de 1897, endereçou outra missiva à mesma remetente onde, após o término das aclamações públicas, fez um balanço do que tais recepções representaram para ele:

The whole country here rose like one man to receive me. Hundreds of thousands of persons, shouting and cheering at every place, Rajas drawing my carriage, arches all over the streets of the capitals with blazing mottoes etc.,!!! (VIVEKANANDA, 2006, p. 1698).

Segundo ele, com uma expressiva comoção nacional, “toda a Índia” havia se levantado para receber e aclamar um indivíduo que não era nenhum político, governante ou qualquer outra pessoa de importância relevante, mas um monge! E isso, para ele, dizia muito sobre sua terra natal e confirmava sua máxima de que a religião era a espinha dorsal daquele país.

Ainda que cada cerimônia e discurso de boas-vindas tenham assumido suas formas peculiares, dois temas, em especial, estiveram presentes em todos os textos lidos publicamente para o swami, a saber: a saudação da sua missão espiritual (de sucesso) no Ocidente e a aclamação da sua participação no Parlamento Mundial das Religiões. Todos os discursos abordaram esses dois tópicos, destacando aquilo que consideravam o motivo da sua santificação, ou seja, a sua ação missionária e a disseminação da filosofia e da religião indiana em terras estrangeiras.

Em Jaffna, por exemplo, cidade que se autointitulava o principal centro do hinduísmo no Ceilão, os habitantes locais saudaram Vivekananda pelo trabalho que realizou nos países estrangeiros, enquanto um mediador cultural, disseminando as “verdades da filosofia divina da Índia” e levando a luz dessa verdade ao Parlamento Mundial das Religiões, aproximando o Ocidente e o Oriente. Agradeciam, também, por ele ter iniciado um movimento de reavivamento da antiga religião da Índia, tão desprezada naquele momento tão materialista.

We cannot adequately express our indebtedness to you for making the people of the West know the catholicity of our religion and for impressing upon the minds of the savants of the West the truth that there are more things in the Philosophy of the Hindus than are dreamt of in the Philosophy of the West (VIVEKANANDA, 2006, p. 754).

Foi estimado pelos hindus da cidade de Jaffna por tornar a Índia conhecida entre os ocidentais. O texto ainda honorificava a repercussão do seu trabalho na imprensa e nos centros intelectuais estrangeiros, tomando-os como indicativos do seu sucesso. Sobre isso, foi dito:

The appreciative references made by the press in the great centres of intellectual activity, moral growth, and religious inquiry in the West, to you and to your valuable contributions to our religious literature, bear eloquent testimony to your noble and magnificent efforts (VIVEKANANDA, 2006, p. 754).

Esses discursos, distintamente das entrevistas concedidas pelo swami à imprensa indiana, não requeriam dele a proposição de um plano de restauração da Índia. Em suma, esses textos de recepção eram uma exaltação coletiva da sua missão espiritual no Ocidente, pela qual foi glorificado e santificado na ocasião do seu retorno.

Essa peregrinação do swami iniciada em Colombo e terminada em Almora, não foi previamente mapeada. Ao que parece havia a intenção de cruzar no sentido sul-norte, mas as cidades eleitas para a sua passagem foram escolhidas de acordo com a demanda que elas mesmas apresentavam. Em alguns casos, o convite ao swami veio por intermédio da organização pública enquanto representante da população local, em outros, a acolhida foi feita por algum indivíduo economicamente abastado e que ocupava algum lugar de relevância social entre os seus. Na cidade de Pamban, o swami foi recebido por “His Highness the Raja of Ramnad, who accorded him a hearty welcome” (VIVEKANANDA, 2006, p. 761). Os preparativos de recepção foram feitos no cais de desembarque e no momento de sua chegada, foi lido um texto de boas-vindas ao swami. Tratado por vossa santidade, recebeu elogios pessoais, bem como ao seu trabalho no Ocidente, essa grande obra que estava desempenhando “with conspicuous ability, utmost zeal, and e dadearnestness” (Idem).

Assim foi expresso o reconhecimento pelo seu trabalho:

We truly rejoice to see that the efforts of Your Holiness in sowing the seeds of Hindu philosophy in the cultured minds of the great Western nations are being crowned with so much success that we already see all around the bright and cheerful aspect of the bearing of excellent fruits in great abundance, and most humbly pray that Your Holiness will, during your sojourn in Âryâvarta, be graciously pleased to exert yourself even a little more than you did in the West to awaken the minds of your brethren in this our motherland from their dreary lifelong slumber and make them recall to their minds the long-forgotten gospel of truth (VIVEKANANDA, 2006, p. 761).

Além dos elogios ao seu trabalho no Ocidente, seus conterrâneos desejavam que o swami se empenhasse em despertar as mentes de seus compatriotas, tal como fez no estrangeiro. Ao término da leitura do texto, Vivekananda foi chamado de “our great spiritual leader” e teve uma oração dedicada a ele, desejando-lhe vida longa e prosperidade em seu trabalho de despertar os sentimentos de fraternidade universal. Em outras cidades, assim como em Pamban, havia esse desejo manifesto de que o sucesso e a benfeitoria do trabalho do swami no Ocidente se estendessem para sua terra natal.

Em Ramanad, onde estive em 25 de janeiro de 1897, não foi muito diferente, foi tratado por “santidade” e considerado um orgulho para a pátria indiana. O texto de boas-vindas dizia que os indianos assistiram com genuíno orgulho e prazer o sucesso sem precedentes do seu

trabalho de disseminar a religiosidade indiana no Ocidente, convencendo-os de que o hinduísmo dispunha de todos os requisitos de uma religião universal, adaptando-se a todas as pessoas, independente do credo. Foi louvado por ter atravessado os mares e se dedicado à disseminação dos ideais hindus no Ocidente e, ao mesmo tempo, despertar os “apáticos” filhos da Índia para a grandeza e a glória da sua fé ancestral. Seu trabalho foi classificado como filantrópico por seu caráter de regeneração espiritual do Ocidente e do Oriente. Nesse discurso, além de ter o seu trabalho no estrangeiro glorificado, considerava-se que sua repercussão era perceptível e salutar também na Índia.

Esse padrão de glorificação da sua “missão espiritual” no Ocidente e de exaltação da sua participação no parlamento foi se reproduzindo em todas as cidades que o swami percorreu. Em Paramakudi, os habitantes locais manifestaram estar orgulhosos em receber “vossa santidade” após sua bem-sucedida campanha espiritual de quase quatro anos no mundo ocidental. Foi ainda saudado por ter levado ao Parlamento Mundial das Religiões o tesouro sagrado da Índia:

You have by your wide exposition of the sacred truths contained in the Vedic literature disabused the enlightened minds of the West of the prejudices entertained by them against our ancient faith, and convinced them of its universality and adaptability for intellects of all shades and in all ages (VIVEKANANDA, 2006, p. 768).

Em Shivaganga e Manamadura, foi igualmente aclamado pelo enorme sucesso da sua missão no Ocidente, com esforços filantrópicos, que lhe renderam uma glória imorredoura. Uma expectativa foi projetada sobre os resultados do seu trabalho:

The catholicity with which you were able triumphantly to bear the flag of Indian philosophic thought among the heterogeneous religionists assembled in the Parliament of Religions enables us to hope that at no distant date you, just like your contemporary in the political sphere, will rule an empire over which the sun never sets, only with this difference that hers is an empire over matter, and yours will be over mind (VIVEKANANDA, 2006, p. 771).

Mais uma vez a sua participação no parlamento foi lembrada como destacável, em especial, por ter feito triunfar a bandeira do pensamento filosófico indiano entre os estrangeiros. Esses textos nunca eram específicos quanto a sua participação nesse evento, ou seja, não referenciavam qual foi sua contribuição, seus posicionamentos e suas argumentações; sempre indicavam de forma muito genérica o seu mérito de ter “disseminado no Ocidente a religião indiana”, “triunfado a bandeira do pensamento filosófico indiano no estrangeiro”, “elevado a

Índia”, “demonstrado aos povos ocidentais as verdades sublimes do hinduísmo”, dentre outras expressões genéricas com essa mesma acepção.

Já na cidade de Madura, foi chamado de um exemplo vivo de *sannyasin* hindu, “worthily engaged in the noble duty of living for others and endeavouring to raise the spiritual condition of mankind” (VIVEKANANDA, 2006, p. 774). Abnegado e altruísta, sua trajetória no Ocidente foi lembrada como um projeto missionário, com intenções espirituais e propósitos universais. Classificado como um indivíduo engajado no nobre dever de viver para os outros.

Através da sua conduta, teria demonstrado que a verdadeira essência da religião hindu não está necessariamente ligada às regras e rituais, mas que é uma filosofia sublime capaz de dar consolo aos aflitos. Foi dito, também, que embora seus ensinamentos estavam sendo transmitidos em solo estrangeiro, eles foram avidamente acessados na Índia, contribuindo, inclusive, para neutralizar o crescente materialismo importado pela colonização inglesa.

Na cidade de Kumbakonam não foi diferente, os hindus habitantes daquela cidade saudaram o swami pelo sucesso de sua missão religiosa na América e na Europa, com as seguintes palavras:

We are highly thankful to God for the remarkable success of your religious mission in America and in Europe, and for His having enabled you to impress upon the choicest representatives of the world's great religions assembled at Chicago that both the Hindu philosophy and religion are so broad and so rationally catholic as to have in them the power to exalt and to harmonise all ideas of God and of human spirituality (VIVEKANANDA, 2006, p. 777).

O seu trabalho teria elevado a Índia na avaliação do “mundo civilizado” e despertado o orgulho de seus conterrâneos, pelo seu passado glorioso, futuro brilhante e esperançoso. Nessa ocasião foi qualificado como um digno professor da religião e da filosofia hindus. Na cidade de Madras, a recepção foi organizada por um comitê formado pelos “correligionários hindus”, para saudar o seu retorno à Índia após sua missão religiosa no Ocidente. Sua participação no Parlamento Mundial das Religiões foi novamente lembrada como um grande feito, onde a Índia e sua perspectiva religiosa teriam sido apresentadas ao mundo ocidental por ele com muita maestria. Nesse discurso temos um exemplo emblemático dos meandros discursivos utilizados na santificação de Vivekananda.

Quando o swami foi ao parlamento de Chicago, em 1893, era um jovem com cerca de trinta anos praticamente desconhecido entre seus conterrâneos. Antes de sua ida ao Ocidente, não havia nenhum feito memorável que o fizesse massivamente conhecido. No máximo, sua popularidade havia aumentado nos círculos religiosos de Madras e Calcutá após o falecimento

de seu mestre, fato que o fez de certa forma assumir a liderança diante dos seus discípulos. Contudo, esse texto de recepção, bem como outros da mesma natureza, representavam Vivekananda como sendo a escolha certa para representar a Índia e o hinduísmo em terras estrangeiras naquele momento.

Como vimos, sua participação no parlamento era bastante incerta e não fosse a influência do professor John Henry Wright, dificilmente teria conseguido participar. No entanto, os textos de recepção ao swami colocam sua “missão religiosa” no Ocidente como sendo um projeto, onde ele estaria cumprindo uma aspiração nacional:

When you undertook to represent Hinduism at the Parliament of Religions, most of us felt, from what we had known of your great gifts, that the cause of Hinduism would be ably upheld by its representative in that memorable religious assembly (VIVEKANANDA, 2006, p. 786).

Para eles, ao adentrar as terras estrangeiras ele foi um portador de uma mensagem de luz e paz para toda a humanidade, baseando sua conduta nos “old teachings of India's Religion Eternal” (Idem). Após esse discurso de recepção, outro texto foi lido em nome do Maharaja de Khetri, onde novamente foi tratado por “santidade” e teve sua missão de sucesso no Ocidente aclamada. Nessa ocasião, o swami fez um longo discurso de réplica às boas-vindas que recebeu intitulado “My plan of campaign”, no *Victoria Hall*, onde, entre outras coisas, afirmou que tinha uma mensagem da Índia para o Ocidente e ousadamente a transmitiu para os americanos e ingleses. Nessa ocasião, explicou aos seus ouvintes que muitos empecilhos tiveram que ser vencidos para que sua missão obtivesse sucesso. Segundo ele, surgiram alguns mal-entendidos em torno do seu trabalho enquanto estava em terras estrangeiras e considerava oportuno dar explicações sobre alguns deles aos seus conterrâneos.

O ponto mais destacado por ele dizia respeito a sua relação com a Sociedade Teosófica. Argumentou que não tinha nenhuma objeção aos trabalhos de Anne Besant, mas que não compactuava com a doutrinação ocorrida no interior da instituição. E ponderou: “But that is one thing — and joining the Society of the Theosophists is another. Regard and estimation and love are one thing, and swallowing everything any one has to say, without reasoning, without criticising, without analysing, is quite another” (VIVEKANANDA, 2006, p. 789). Segundo ele, havia um relatório circulando onde afirmava-se que os teosofistas o auxiliaram nos seus feitos na América e na Inglaterra, fato que afirmou ser totalmente falso. Relatou que ao ir para a América – “um pobre desconhecido e sem amigos”, procurou o líder da Sociedade Teosófica para lhe solicitar uma carta de recomendação para chegar ao Ocidente, contudo, o indivíduo

condicionou ajudá-lo caso ele se prontificasse a ingressar na sociedade. Complementarmente, disse que foi tratado com desprezo pelos teosofistas na ocasião do parlamento e que depois que ganhou fama, eles ainda o tentaram derrubar várias vezes. Disse:

Theosophists were advised not to come and hear my lectures, for thereby they would lose all sympathy of the Society, because the laws of the esoteric section declare that any man who joins that esoteric section should receive instruction from Kuthumi and Moria, of course through their visible representatives — Mr. Judge and Mrs. Besant — so that, to join the esoteric section means to surrender one's Independence (VIVEKANANDA, 2006, p. 786).

De acordo com a argumentação do swami, os teosofistas se juntaram aos missionários cristãos, responsáveis por persegui-lo e inventar as mais absurdas mentiras a seu respeito. Defendeu-se de outras acusações polêmicas e, especialmente em Madras, pronunciou palavras em tom de desabafo e ministrou inúmeras palestras públicas, atraindo o público local e diversas outras pessoas que se deslocaram das proximidades para ouvi-lo.

Essa maior estadia e maior exposição pública também ocorreu em Calcutá, cidade que o recebeu com as ruas lotadas e as vias decoradas para a sua chegada. O texto lido expressava o orgulho e a gratidão dos habitantes hindus de Calcutá pelo seu nobre trabalho. Sua participação no parlamento foi mais uma vez lembrada como sendo o seu grande feito, onde apresentou e representou os princípios da religião ariana. Segundo o texto, o efeito geral da sua exposição nesse evento foi uma revolução nas ideias religiosas de uma grande parte de americanos cultos. E, ainda:

Your teaching has deeply influenced many an enlightened circle in the American Commonwealth, has stimulated thought and research, and has in many instances definitely altered religious conceptions in the direction of an increased appreciation of Hindu ideals. The rapid growth of clubs and societies for the comparative study of religions and the investigation of spiritual truth is witness to your labour in the far West. You may be regarded as the founder of a College in London for the teaching of the Vedanta philosophy (VIVEKANANDA, 2006, p. 825).

Segundo essa narrativa, seu trabalho teria provocado efeitos profundos nas sociedades americana e inglesa, com o legado de ter formado núcleos de pesquisa e de ensino do Vedanta e dos ideais hindus fora da Índia. De Calcutá, o swami deslocou-se para a última cidade que compôs sua peregrinação, Almora. Esse discurso de boas-vindas denominou o período de estadia de Vivekananda nos países estrangeiros como a “conquista espiritual do Ocidente”. Seu mérito seria ter provado “to the learned people of England and America the superiority of the ancient Indian religion over other creeds” (VIVEKANANDA, 2006, p. 842). Sua participação

no parlamento foi assinalada como destacável, com um trabalho que teria despertado as mentes cultas do Ocidente para o grande valor existente na religiosidade indiana, extinguindo o rótulo depreciativo que nutriam sobre ela, provando “the greatness of our religion beyond the seas” (VIVEKANANDA, 2006, p. 842).

O texto declarava, ainda, que havia rumores de que o swami construiria um *math* naquela cidade que, por sinal, era bem-quisto e desejado pelos assinantes do texto. Por esse motivo, seu feito foi comparado a um antigo sábio da tradição védica, Shankaracharya, que “after his spiritual conquest, established a Math at Badarikâshrama in the Himalayas for the protection of the ancient religion” (Idem). Para eles, o estabelecimento de um mosteiro na cidade seria responsável por proteger e propagar a antiga religião da Índia, elevando-a ao *status* de lugar sagrado, tal como outrora, onde os sábios dedicavam-se à piedade e ao ascetismo.

Nos bastidores dessas solenidades, ao que parece, o swami se esforçava para manter tamanha projeção feita a ele. Tinha consciência de que a continuidade do seu trabalho seria muito beneficiada com a manutenção dessa imagem e dessa atmosfera beatífica com a qual foi ornado. Nesse sentido, não se contrapôs publicamente a essas projeções e à construção da sua imagem enquanto um santo e chegou a dizer a uma remetente que estava deixando a barba crescer com o propósito de cultivar uma aparência mais venerável. No âmbito privado, através das missivas que continuou emitindo aos amigos e aos discípulos ocidentais, vemos que todas essas celebrações e as consequências advindas delas, tais como a fama e a popularidade, causavam-lhe desgosto. Na mesma carta que enviou para Mary Halle em 28 de abril, reclamou da fama que havia obtido entre os seus conterrâneos, argumentando que ela não era só “mel e leite”, mas trazia em si inúmeros contratempos e adversidades, como por exemplo, o fato de não conseguir sair às ruas sem ser abordado por uma multidão curiosa. Naquele momento, sua vida de monge errante e desconhecido já havia se tornado uma memória longínqua e sua aspiração por descanso, um tanto quanto inexequível. A propósito, o cansaço, a saúde comprometida e a necessidade de descanso – tópicas já presentes nas cartas pretéritas - eram queixas recorrentes que se acentuaram com a ascensão da sua fama. Para essa mesma remetente, disse que a vida na planície indiana estava sendo torturante, em função do clima quente e da sua popularidade e, por esses motivos, havia se retirado para as montanhas, onde se sentia melhor e era possível restaurar a sua saúde. Mas antes disso acontecer, manifestou diversas vezes sua insatisfação em ter que lidar com tantas festividades e procissões de recepção. Em 25 de fevereiro de 1897, escreveu para Ole Bull: “I have not a moment to die as they stay, what with processions and tomtomings and various other methods of reception all over the country; I am almost dead” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1697).

Estava “quase morto” e os festejos de recepção, embora o agradassem em certo sentido, também o desagradavam e ainda estavam aniquilando sua saúde. Tal como dizia na América tempos atrás, almejava por um longo descanso nas montanhas silentes do Himalaia. Nesse sentido, ponderou: “I am so, so tired. I do not know whether I would live even six months more or not, unless I have some rest” (VIVEKANANDA, 2006, p. 1697). E para Mary Halle, disse: “My hair is turning grey in bundles, and my face is getting wrinkled up all over; that losing of flesh has given me twenty years of age more” (Idem, p. 1698).

Dessa maneira, com aclamações públicas e festividades de recepção, Vivekananda voltou para casa com o mérito de ter sido bem-sucedido em sua missão espiritual no Ocidente. Tal feito lhe tirou da condição de jovem monge desconhecido e o transformou em um grande santo, cuja missão espiritual era tornar a Índia e os seus ideais religiosos conhecidos entre os povos estrangeiros. Sua experiência demonstra como são diversos e específicos os motivos e os percursos de santificação de um indivíduo. Paralelo a isso, o nome de seu mestre, sri Ramakrishna, também foi disseminado e popularizado, seus ensinamentos foram revisados, organizados e publicados atendendo a esse propósito de fabricação dos santos modernos e promoção de uma religião de valores universais.

Como se constrói um santo

A experiência de Vivekananda é emblemática para a compreensão dos processos de fabricação dos santos e de como a articulação de discursos, manipulação de imagens e ereção de monumentos contribuem para a beatificação dos indivíduos e para forjar os ideais de nacionalidade a partir de um contexto religioso. Enquanto esteve no Ocidente, o swami não se sentia acolhido e apoiado por seus conterrâneos, tendo declarado diversas vezes sua insatisfação por esse desemparo. Mas com o seu retorno e as dantescas projeções feitas sobre ele e o seu trabalho, seus discursos convergiram para uma supervalorização da Índia e dos indianos, destacando sua superioridade religiosa em relação aos outros países que conheceu. Para ele, a Índia possuía o propósito espiritual de ensinar às nações do Ocidente os seus ancestrais conhecimentos sobre religião. E ele, enquanto um destacável missionário e mediador cultural, seria o agente promotor e propulsor dessa grande lição. Quando foi aos Estados Unidos da América, em 1893, buscava auxílio material para os indianos que viviam em condições ímpias. Na ocasião do seu retorno à Índia, em 1897, proclamava que a sua terra natal deveria ensinar aos povos ocidentais lições de tolerância e de valores religiosos universais. Tanto é que, quando retornou, sua perspectiva não foi fundar associações educacionais e filantrópicas, mas sim,

centros de formação de novos missionários, com o intuito de capacitá-los para dar continuidade ao seu missionarismo de pregação do Vedanta.

Diante da trajetória de Vivekananda, compreendemos que um santo não nasce santo, mas é forjado por discursos, celebrações, produção de imagens e projeção de expectativas. Além disso, trata-se de uma construção processual, onde o passar dos anos são importantes e necessários para a edificação de discursos textuais e imagéticos condizentes com as representações que se quer erigir. Nesse processo, os agentes e as instituições envolvidas, ressignificam fatos e ocultam elementos que não contribuem para esse propósito, destacando, por outro lado, elementos que possam potencializar a aura beatífica com a qual esses indivíduos são ornados.

Na fabricação de santos, em especial na Índia, há um elemento crucial que se repete nas narrativas, a saber: o momento da morte como sendo a coroação desse processo. Aliás, a maioria dos casos de santificação ocorrem após a morte do indivíduo eleito. Mas com Vivekananda, vemos que esse processo se iniciou ainda em vida e atingiu o cume após a sua morte. Sobre esse evento derradeiro, por exemplo, as narrativas discipulares não a denominam de morte, mas de *maha-samadhi*. Esse conceito bastante disseminado na tradição religiosa hindu, indica a morte com sendo o último *samadhi*, onde os indivíduos iluminados e realizados na senda espiritual, um *jivanmukta*, deixa o corpo de maneira consciente e intencional. Esse ato é representado como sendo a grande prova de sua realização espiritual; muitos santos hindus teriam premeditado o momento de sua própria morte, entregando-se antecipadamente a um estado de profunda meditação e preparando-se de forma consciente para a o abandono do corpo físico.

Vivekananda teve que lidar durante anos com um estado de saúde abalado e bastante instável, com enfermidades diagnosticadas como asma e diabetes. Segundo ele, em 1897, havia recomendações médicas para abster-se do seu trabalho. Mesmo assim, ainda retornou ao Ocidente em 1899, mas dessa vez como uma estadia bem mais curta. Em 9 de dezembro de 1900, o swami já estava de volta à Índia, mais especificamente, em *Belur Math*, mosteiro fundado por ele. Sua morte ocorreu em 4 de julho de 1902, neste mesmo recinto. De acordo com as narrativas discipulares, o swami estava em meditação quando abandonou o seu corpo físico. Esse evento é indicado como sendo o seu *maha-samadhi* e, portanto, a coroação da sua santificação. Os discípulos disseram que Vivekananda mensurou algumas vezes, em ambiente privado, entre seus amigos e seguidores mais próximos, que não completaria quarenta anos de idade. Ele teria também indicado o local de sua cremação, onde posteriormente foi construído um templo em sua memória. Tal fato é representado como uma profecia de sua morte e como

o certificado da sua condição de santo. Os motivos de sua morte nunca foram de fato revelados; os discípulos que presenciaram o evento, declararam que havia sangue em suas narinas, em sua boca e em seus olhos, indicativos que os médicos teriam interpretado como a ruptura de um vaso sanguíneo cerebral. Contudo, a causa de sua morte por uma perspectiva médica nunca foi identificada, deixando margem para as argumentações discipulares de que o rompimento desse vaso sanguíneo foi consequência do seu *maha-samadhi*.

Nos anos subsequentes à morte do swami, diversas ações continuaram a ser feitas para endossar e propagar essa representação de um indivíduo santo e autorrealizado na senda espiritual. Lembremos um fato citado no capítulo dois, onde o chalé em *Thousand Islands*, utilizado no retiro com seus discípulos ocidentais mais próximos, foi transformado em um memorial destinado a receber os seguidores e admiradores de Vivekananda. Nesse local, bem como em outros da mesma natureza, o altar é composto por uma tríade beatífica composta por Vivekananda, Ramakrishna e Sarada Devi, esposa deste último. Algumas instituições contribuíram e assumiram a missão de propagar a imagem dessa tríade, em especial, a Ordem Ramakrishna, com sede em Kolkata (antiga Calcutá), oficialmente fundada por Vivekananda, em 1897.

A narrativa dessa instituição colocou Ramakrishna no pedestal de “grande santo bengali da era moderna” ao lado do seu discípulo preferido, o “grande profeta da era moderna”. A criação dessa ordem, que é constituída pela junção de duas outras, *Ramakrishna Math* e *Ramakrishna Mission*, deu origem a um movimento de proporções mundiais conhecido como Movimento Ramakrishna ou Movimento Vedanta. Tal ordem, além de dar continuidade na formação de monges e missionários, também assumiu ações de caráter mais assistencialistas, como vislumbrado, mas não colocado em prática por Vivekananda, tais como: administração de hospitais, dispensários, unidades móveis de saúde, escolas, albergues, bibliotecas, editoras, orfanatos e institutos de fomento à agricultura familiar. Embora desenvolvam trabalhos de cunho assistencialista, tais centros proclamam para si uma natureza essencialmente espiritual e religiosa.

Ao longo do centenário posterior à morte do swami, foram criados inúmeros centros espalhados por todos os continentes. Ainda que esses centros propaguem e adorem a imagem da tríade mensurada e denominem o swami de “profeta da Índia moderna”, eles não carregam o nome de Vivekananda, mas sim do seu mestre. Os centros Ramakrishna Vedanta, embora estejam filiados à ordem da Índia, possuem certa autonomia, cada qual adotando para si um guru diferente, mas sempre ligado à linhagem ancestral iniciada com Ramakrishna. No Brasil,

por exemplo, esses centros estão presentes em alguns centros urbanos, tais como, Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Curitiba e Brasília.

Mesmo que Vivekananda seja eleito em algumas narrativas como o pioneiro e o introdutor do Yoga no Ocidente, não houve uma continuidade do seu trabalho nesse segmento. Durante a sua primeira estadia fora da Índia, houve um esforço de sua parte e de seus discípulos ocidentais para publicar obras que abordavam o Yoga; o mesmo não ocorreu com o Vedanta. Contudo, as instituições mencionadas acima, trataram de organizar suas palestras e publicá-las em formato de livros e panfletos, criando um rol enorme de conteúdos dessa natureza, a tal ponto, que a sua imagem de introdutor do Yoga no Ocidente é hoje pouco lembrada nesse campo e foi sobrepujada pela sua imagem de promotor da filosofia Vedanta. Até porque o Yoga Moderno, em especial no Ocidente, assumiu outras conotações, cada vez mais associadas a uma prática física, promotora de bem-estar. Vivekananda não é lembrado como um guru do Yoga. Sua memória foi construída e propagada nas circunferências dos centros Ramakrishna Vedanta, onde até hoje é adorado como um indivíduo santo e profeta, com sua imagem beatífica ornando os altares desses locais e compondo os rituais institucionais dessa ordem.

Um último exemplo é bastante representativo sobre esse processo de santificação iniciado com seu retorno, em 1897, e que ainda está em andamento por meio da construção e revisão de narrativas textuais e imagéticas, bem como na construção de monumentos, que se apresentam como marcos representativos da memória que se quer perpetuar. Trata-se do *Vivekananda Rock Memorial*, um ponto turístico para uns e de peregrinação para outros, construído em 1970, em Kanyakumari, na Índia, em homenagem ao swami. A escolha do local se deu em função de um suposto acontecimento; neste local Vivekananda teria entrado em um estado profundo de meditação e atingido a iluminação. As narrativas locais indicam ainda que nessa mesma rocha, a deusa Kumari teria praticado tapas em devoção a Shiva. Nesse sentido, junto ao memorial foi também construído um espaço destinado à meditação, denominado *Dhyana Mandapam*.

A idealização desse local teve início em 1962, na ocasião de comemoração do centenário do nascimento do swami. Com o intuito de homenageá-lo, o memorial foi idealizado inicialmente por um grupo de pessoas da comunidade local, que criou o Comitê Kanyakumari. Paralelamente, representantes da Ordem Ramakrishna da cidade de Madras começaram a colocar em prática a viabilização desse projeto. No entanto, uma parcela da população local adepta do catolicismo, posicionou-se contra tal medida, requerendo para si a famigerada rocha. Como um ato simbólico, essas pessoas cravaram uma cruz no local, indicando que aquela rocha era um local importante para os cristãos. Após esse evento, iniciou-se uma disputa pelo local e

pela memória que ambos os grupos queriam construir a partir daquela referência. A população hindu local dizia que a rocha era uma local de memória de Vivekananda e, por outro lado, os católicos indicavam esse mesmo local como um marco memorialístico que fazia referência a São Xavier. Os embates entre esses grupos alcançaram tamanha dimensão, que o governo de Madras abriu uma ação judicial para investigar o caso e, posteriormente, declarou que a rocha era um local de culto à memória de Vivekananda e, conseqüentemente, considerou que a cruz colocada ali pelos católicos representava uma invasão. A contragosto dos cristãos, a cruz foi removida e o local tornou-se uma área de disputa entre esses segmentos religiosos, a tal ponto, que a rocha teve que ficar interditada durante algum tempo. Contudo, os representantes do poder público que estavam envolvidos no caso eram hindus e, no ano seguinte, conseguiram decretar oficialmente que a rocha pertencia à memória de Vivekananda. Esse decreto, embora assinalasse a posse do local para esse propósito, não permitia a construção de um memorial no local, tal como havia sido idealizado pela Ordem Ramakrishna, mas apenas a fixação de uma placa associando a rocha ao nome do swami, fato ocorrido em janeiro de 1963.

Nomear é tomar posse (TODOROV, 2003) e através dos trâmites jurídicos, o grupo favorável a Vivekananda conseguiu transformar esse local em um lugar de memória, culto e peregrinação. Ainda assim, a construção do memorial teve que aguardar alguns anos, já que as disputas pelo espaço não cessaram e até mesmo se acentuaram com tais resoluções. Um personagem importante na consolidação desse projeto e na construção do memorial, foi o ativista e líder social Eknath Ranade (1914-1982). Muito influenciado pelo pensamento de Vivekananda, ele tomou a frente da construção e da viabilização do projeto. Os políticos locais que se posicionaram contra à constituição do memorial, argumentavam que a construção iria comprometer a beleza natural da rocha. Diante de tais empecilhos, Ranade deu início à algumas ações em defesa do projeto, tais como, coletar assinaturas dos deputados em Delhi, elaborar um plano de apresentação ao primeiro-ministro Bhaktavatsalam, provar que a estrutura da rocha suportaria a construção, dentre outras medidas necessárias para persuadi-lo. Tendo conseguido a autorização para o início da obra, Ranade passou a enfrentar o desafio de viabilizar financeiramente o projeto. Estabeleceu um diálogo com os governos dos estados indianos, apresentando o memorial como um plano de aspiração nacional. Através dessas contribuições estatais e das doações da população indiana, o monumento foi construído em menos de seis anos e foi inaugurado em 1970. Dois anos depois, sob influência de Ranade, foi estabelecido junto ao memorial o *Vivekananda Kendra*, uma espécie de missão espiritual não monástica filiada à Ordem Ramakrishna e baseada nos ensinamentos de Vivekananda. Sua inauguração

ocorreu por meio de uma solenidade pública no dia 7 de janeiro de 1972, data do 108º aniversário do swami.

Em consonância com a construção desses lugares de memória, todos os seus aniversários passaram a ser comemorados com festividades e elaboração de discursos que perpetuavam a imagem do monge santificado pelo seu trabalho altruísta e abnegado em nome da nação indiana. Paralelo, sua imagem foi ano após ano se popularizando; um instrumento bastante utilizado para esse propósito, foi o selo postal. A título de exemplo, em 1966 circulou na Índia um selo postal que estampava a imagem do *Vivekananda Rock Memorial* como sendo um símbolo da nacionalidade indiana. Já em 2013, na ocasião de comemoração do 150º aniversário do swami, foram publicados alguns selos postais com diferentes imagens dele. Algumas traziam a sua face estampa ao lado da imponente imagem de *Belur Math*, outras, estampavam a sua imagem de corpo inteiro, cabeça raspada, cajado na mão e roupa monástica de cor ocre sugerindo um aspecto de monge renunciante. Por fim, perpetuando o seu feito mais aclamado, outro selo postal comemorativo trazia a imagem do swami com seu turbante e roupas monásticas sobreposta à tradicional imagem do prédio que abrigou o Parlamento Mundial das Religiões, em 1893, em Chicago.

Pelo que já foi exposto, o caso de Vivekananda se constitui como extremamente representativo dos meandros e das artimanhas utilizados para a confecção de um santo. Entre essas diversas ações, destacam-se as aclamações públicas e a elaboração de discursos enaltecendo o seu trabalho; a revisão e a publicação das suas palestras em formato de livros e panfletos; a fundação de instituições e lugares de memória que disseminam o seu nome e sua imagem beatificada; publicação de selos postais rememorando seus feitos; formação de núcleos disseminadores das suas ideias e formadores de novos monges-missionários; elaboração de biografias de cunho discipulares e outras diversas ações em menor escala, mas que também contribuem expressivamente para a manutenção e a propagação dessa imagem de Vivekananda enquanto um indivíduo beatífico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADISWARANANDA, Swami. **Vivekananda, professor mundial: Seus ensinamentos sobre a unidade espiritual da humanidade.** Trad. Soraya Borges. São Paulo: Madras, 2007.

AHLSTROM, Sidney E. **A religious history of american people.** Yale: Yale University Press, 2004.

ARIEIRA, Glória. **Bhagavadgita – Diálogo entre Krishna e Arjuna.** Rio de Janeiro: Vidya Mandir, 2012.

AUROUX, Sylvain. **History of the language sciences: An international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present.** Vol. 2. New York: de Gruyter, 2001.

BASSET, Jean-Claude. **El dialogo interreligioso.** Spanish: Desclee de Brower, 2001.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar.** Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMARGO, Maria Rosa R. Martins de. **Cartas e escrita: Práticas culturais, linguagem e tessitura da amizade.** São Paulo: Unesp, 2011.

CARVALHO, Matheus Landau de. Um breve histórico do início da teoria da invasão ariana. Sacrilegens. **Revista dos alunos do programa de pós-graduação em Ciência da Religião.** Juiz de Fora, v. 9, n. 1, pp. 127-142, 2012. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2012/04/9-1-10.pdf>.

DE MICHELIS, Elisabeth. **A History of Yoga Modern: Patañjali and western esotericism.** London: Continuum, 2004.

ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph (org). **The history of religions: Essays in methodology.** Chicago: University of Chicago Press, 1959.

FEUERSTEIN, George. A tradição do Yoga. São Paulo: ed. Pensamento, 2006.
_____. **Enciclopédia de Yoga da Pensamento.** São Paulo: Pensamento, 2006b.

GNERRE, Maria Lucia Auberre. Rig-Veda: As estrofes da Índia Antiga. In: **Antologia Védica.** João Pessoa: Universitária UFPB, 2011.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte: UFMG, 1999.

KOUTSOUKOS, Sandra S. M. Dahomeyans: Espetáculo e ciência na Exposição Universal de Chicago (1893). In: **RESGATE** - Vol. XVIII, No. 19 - jan./jul. p. 122-134, 2010.

KUPFER, Pedro. **História do Yoga.** Fundação Dharma: Florianópolis, 2000.

LOPEZ, Donald S. **Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism.** Chicago: University of Chicago Press, 1995.

MARTINS, Roberto de. A. **O Yoga Tradicional de Patañjali: O Raja-Yoga segundo o Yoga-Sutra e outros textos indianos clássicos.** São Paulo: Shri Yoga Devi, 2012.

MASETTI, Jonas. **Fundamentos do Yoga.** Rio de Janeiro: Vidya Mandir, 2013.

NIKHILANANDA, S. **Vivekananda: a biography.** Ramakrishna-Vivekananda Center: New York, 1953.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Exposições Universais: espetáculos da Modernidade do século XIX.** São Paulo: Hucitec, 1997.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Religiões em diálogo. Antecedentes e evolução histórica e sócio-cultural. In: **Da natureza ao sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão.** pp.625-666. Edição da Fundação Eng. António de Almeida: Porto, 1999.

ROLLAND, Romain. **A vida de Vivekananda (1930).** Disponível em: <http://estudantedavedanta.net/A-Vida-de-Vivekananda-por-Romain-Rolland.pdf>.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Paulo César dos. **Um olhar sobre as Exposições Universais.** XVVII Simpósio Nacional de História. Natal: Anpuh, 2013.

SNODGRASS, Judith. **Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition.** North of Carolina: University of North Carolina Press, 2003.

STRAUSS, Sarah. **Re-Orienting Yoga: Transnational Flows from na Indian Center.** EUA: Universidade da Pensilvânia, 1997.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América.** Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VIVEKANANDA. **The Complete Works of Swami Vivekananda.** Volumes 1-9. West Bengal: Belur Math, 2006.

WORLD'S COLUMBIAN EXPOSITION CHICAGO. **Programme of the World's Religious Congresses of 1893.** Preliminary Chicago: Rand, McNally, 1893. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/100320390/Home>. Acessado em 3 de março de 2020.

