

---

# HINDUÍSMOS OCIDENTALIZADOS E SUAS PERCEPÇÕES ACERCA DO SEXO: MOVIMENTO HARE KRISHNA E MOVIMENTO RAJNEESH

*Airton Luiz Jungblut*  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Porto Alegre  
Rio Grande do Sul – Brasil

*Vitor Hugo da Silva Adami*  
Universidade Rovira i Virgili – Tarragona  
Tarragona – Espanha

Quando analisamos a religião no mundo ocidental, em sua vigorosa capacidade de invadir vários dos domínios da vida mundana, impossível não notar o seu poder de constranger normativamente a vida sexual dos indivíduos (Butler 1993:14). Na verdade, isso não parece ser uma característica exclusiva da religião ocidental. Por onde quer que olhemos, no horizonte da cultura humana, sempre é possível notar o sexo, de uma ou outra forma, sendo interpelado pela religião. Se aceitarmos como correta a suposição de que a cultura, em muitos cenários, se ergue sobre a natureza buscando conter, controlar, inibir muito daquilo que dela se despreza – “da natureza ruim, da natureza que envergonha” (Bataille 1987:38) –, veremos, quase sempre, interditos mágico-religiosos operando para esse propósito.

No Ocidente, uma preocupação quase sempre explícita a respeito da relação entre sexo e religião apresenta-se, como bem captou Luiz Fernando Dias Duarte, através de “um sentimento espontâneo de antinomia”, algo que “secreta uma peculiar sensação de desafio e contradição” (Duarte 2005:137). O cristianismo ocidental, desde seus primórdios, desde que flertou com o platonismo e outras correntes filosó-

ficas algo gnósticas, transformou-se, indubitavelmente, em um forte veículo religioso a difundir uma percepção malignizadora do sexo, tido como um irracional e egoísta “apetite do corpo” (Machado 1995:8) que deve ser controlado para o bem do espírito; ou seja, para o bem daquilo que realmente importa a esse monoteísmo salvacionista (Busin 2011:109-110). Dessa forma, o cristianismo ocidental, como religião de salvação que é, estaria, segundo Max Weber, permanentemente “em tensão profunda com a maior força irracional da vida: o amor sexual” (Weber 1982:393).

O bom senso não autorizaria ninguém a duvidar da afirmação de que, ao menos no campo religioso, há uma incontestável hegemonia cultural do cristianismo no mundo ocidental e que ela se faz presente, sob forma de valores introjetados, mesmo naqueles setores da sociedade mais assolados por processos como a laicização, secularização e “desencantamento do mundo”. Esses valores, por outro lado, não deixam de sofrer erosões históricas advindas de transformações modernizadoras, particularmente daquelas que favorecem flexibilizações destradicionalizantes nas esferas ideológica e comportamental. Assim o foi, por exemplo, quando a cristandade ocidental teve que enfrentar a Revolução Sexual nos anos 1960. Em vários fronts, representados por segmentos diversos (catolicismo, protestantismo, pentecostalismo, etc.), o cristianismo ocidental teve que lidar com esse episódio histórico e o fez assumindo todo tipo de posturas possíveis identificáveis num continuum que vai da rejeição completa a concessões até então impensáveis dentro do cristianismo, como, por exemplo, a adoção do “*flirty fishing*” pelos Meninos de Deus. Essa prática proposta nos Estados Unidos, nos anos 1960, pelo pastor protestante David Berg consistia em utilizar o sexo de forma proselitista para demonstrar o amor de Deus e obter conversões.

Mas a Revolução Sexual da década de 1960, que caminhou de braços dados, como se sabe, com o movimento contracultural hippie, também criou as condições “mercadológicas” favoráveis ao ingresso no mundo ocidental de religiões alternativas, que davam tratamentos religiosos inusitados às pulsões cada vez mais rebeldes do sexo revolucionado. Abria-se uma brecha por onde, oportunisticamente, penetraram certas modalidades orientais de religião dispostas a atender aqueles que, entre outras demandas, necessitavam de alguma interpelação religiosa direcionada ao sexo, mas não estavam dispostos a ir buscá-las nas agências da cristandade ocidental. Abria-se uma brecha por onde afluiu vigorosamente coisas como o Kama Sutra e o Yoga Tântrico. O “orientalismo religioso” que surfou com muita desenvoltura nas ondas da contracultura hippie oferecia, nesse sentido, um diversificado menu identitário para aqueles que buscavam desenvolver uma espiritualidade que não negasse, ao estilo judaico-cristão, a incompatibilidade entre gozo religioso e o gozo orgiástico celebrado nos happenings da contracultura hippie.

No intuito de entender um pouco como duas modalidades de religião indiana passaram por esse processo de virem ao Ocidente atender a esse tipo de demanda, nos debruçaremos sobre o Movimento Hare Krishna e o Movimento Rajneesh<sup>1</sup>.

A abordagem metodológica sobre o Movimento Hare Krishna foi baseada em pesquisas etnográficas, revisão bibliográfica e num total de 37 entrevistas que Adami (2005, 2013) realizou no Brasil e na Espanha de 2002 a 2011. Com relação ao Movimento Rajneesh, os autores realizaram uma revisão bibliográfica, análise documental na imprensa digital e nas redes sociais sobre os fiéis e as comunidades do Osho em termos locais e globais.

### **“O amor de Krishna e sua amante Radha”: a normatização do sexo no Movimento Hare Krishna**

O Movimento Hare Krishna, mais conhecido no Ocidente através da Sociedade Internacional para Consciência de Krishna (ISKCON), possui sua base doutrinária na tradição Gaudiya Vaishnava. O vaishnavismo gaudiya é um dos “modelos e moldes de tradição” (Adami 2012) que faz parte da teodicéia hindu para expressar *bhakti*, ou seja, a “experiência devocional de amor puro perante Deus”, neste caso, por Krishna.

Em termos históricos, foi um movimento revitalizado e impulsionado pelo profeta carismático Caitanya Mahaprabhu (1486-1533) no século XVI na conhecida “terra de Gauda”<sup>2</sup> da Bengala Ocidental, Índia. Caitanya estabeleceu um sistema religioso caracterizado pelo “cantar e dançar o nome de Krishna” em lugares públicos. Para a escola filosófica Gaudiya Vaishnava, Krishna é considerado o próprio Deus, o absoluto ser supremo. Entretanto, os seguidores “vaishnavas a la Caitanya” reconhecem-no como o próprio Krishna encarnado novamente nessa era para propagar o processo de *bhakti yoga* (yoga de devoção a Deus).

A institucionalização do movimento Hare Krishna a partir de Caitanya aconteceu através do trabalho de seus seis discípulos mais próximos (seis Goswamis)<sup>3</sup>, que residiam em Vrindavana, perto do lugar onde supostamente Krishna havia nascido, Mathura, no norte da Índia. Eram brâmanes de alta erudição que escreveram várias obras visando organizar uma teologia própria para esse movimento religioso.

A tradição Vaishnava levada em nome de Caitanya até o início do século XX manteve-se circunscrita ao leste indiano e em Vrindavana, isso pelo menos até um seguidor de Caitanya da região da Bengala Ocidental, Bhaktisiddhanta Saraswati, estabelecer uma ramificação da missão Gaudiya Vaishnava denominada por ele Gaudiya math. Essa ramificação veio a se expandir por toda a Índia promovendo a propagação dos ensinamentos de Caitanya e a prática de se cantar o mantra Hare Krishna. Chegou-se, até mesmo, a enviar missionários para o Ocidente. Um desses missionários foi Bhaktivedanta Swami Prabhupada, mais conhecido por seus devotos como Prabhupada, que fundou, com muito êxito, em Nova Iorque, no ano de 1965, a ISKCON (Ekstrand e Bryant 2004).

Para este texto, interessa-nos, sobretudo, analisar as questões referentes à percepção religiosa do sexo no movimento Hare Krishna (ISKCON). Como ponto de par-

tida, ressalta-se que a salvação ou libertação para os Gaudiya Vaishnavas, através da *bhakti yoga*, é a experiência constante e extática, num corpo espiritual aprimorado, dos jogos de amor divino (*līlā*) entre Radha e Krishna. Esse amor e atração erótica entre Radha e Krishna constitui o “amor puro” (*prema*), em contraste com o amor impuro disseminado na mundanidade, permeado pelo desejo egoísta (*kāma*) (Flood 2014:187).

O fundamento da experiência devocional dessa tradição foi baseada em poemas de amor cortesão da Idade Média, conforme Flood (2014) historiograficamente esclareceu:

Na corte do rei bengali Laksmanasena (c.1179-1209), Jayadeva, um poeta por ele patrocinado, compôs o famoso poema *Gītā Govinda* sobre o amor de Krsna e sua amante *Rādhā*. [...] Como é comum na poesia cortesã, o tema do poema é a união, separação e reunião dos amantes. Os amantes têm plena consciência do fato de que os encontros amorosos, secretos e noturnos na floresta deverão, necessariamente, ser seguidos pela separação no amanhecer, fato esse gerador de uma ansiedade enorme (*vihara*) que perdura até o encontro seguinte (Flood 2014:185).

Nesse “jogo de amor transcendental” está implícito, desde um ponto de vista social, certa transgressão, visto que Radha se torna a esposa infiel quando, “ao ouvir a flauta de Krishna, deixa a sua família para encontrá-lo num bosque”, conforme discurso recorrente de alguns devotos. Também, consta nas escrituras védicas que, além de Radha, as *gopis* (vaqueiras) se deixavam seduzir pelo chamado de Krishna ao reunirem-se com ele num rio para todos juntos tomarem banho (*rasa lila*). Essa narrativa épica é concebida por essa tradição como um “amor-em-separação marcado pela saudade – da mesma forma que o anseio da alma do devoto pelo Senhor Supremo representa a espiritualidade máxima da condição humana” (Flood 2014:188). Em certo sentido, Radha e as *gopis* deveriam, após os intercursos sexuais com Krishna, retornar para seus lares e manter sua devoção e saudade de Krishna em suas casas.

Cabe diferenciar os Gaudiyas vaishnavas dos sahayas, que era uma seita de devotos de Vishnu, geralmente das castas inferiores, em cujos rituais performatizavam, literalmente, uma ritualística de “sexo divino”. Isto fora retratado em Weber (1998):

Na orgia sexual, para os Sahaya todo homem é Krishna e toda mulher é Radha (a sua favorita). Os Spashta dayaka tinham conventos mistos que utilizavam como sede de orgia sexual. Encontram-se em demais seitas, também, restos de orgias de Krishna, porém de maneira menos acentuada. Em diversos cultos, que ainda hoje são celebrados como festas populares por toda Índia em geral, e não somente pela seitas vishnuitas, o lugar central é ocupado por Radha junto com Krishna, cuja vida amorosa com ele é descrita no 10º livro do Bhagavata Purana – que cor-

responde ao *Cantar dos Cantares* do Antigo Testamento – como símbolo do recíproco amor místico da alma divina e humana. São festejados com cânticos, bailes, carícias, confetes e restos de liberdade sexual orgiástica (Weber 1998:334, tradução nossa).

Especificamente, com relação ao movimento Hare Krishna introduzido no Ocidente por Prabhupada, tal ritualística orgiástica de expressão *bhakti yoga* foi totalmente desconsiderada, discriminada pelo seu fundador. Conforme observou King (2007):

Prabhupada declara oficialmente que depois do advento de Krishna e a chegada de Chaitanya (uma encarnação de Krishna e Radha) a essência da religião não estava mais voltada às cerimônias de sacrifícios, mas aos anseios amorosos à plena presença de Deus. Contudo, o próprio Prabhupada foi extremamente cauteloso sobre o caminho do *ragunaga bhakti* (o amor por Deus no humor feminino das *gopis* de Braj). Seus escritos estão cheios de sérias advertências contra a erotização mundana dos passatempos de Krishna. [...] Entretanto, é o caminho exotérico e prudente do *sadhana bhakti*, da pregação e dos projetos de expansão que Prabhupada defende para seu movimento como um todo (King 2007:138, tradução nossa).

Portanto, existem dois tipos de situações estéticas sobre *bhakti* que classificam o nível de experiência dos devotos quanto ao grau de amadurecimento espiritual: a experiência de *rāgānuga-bhakti* e a de *vaidhi-bhakti*. Em Flood (2014), tais distinções são explicadas:

[...] o desejo sexual pode ser transmutado em amor erótico ou “doce” (*sṛṅgāra* ou *madhūra* – *bhakti*): trata-se da sublimação do amor sexual humano em amor erótico divino ou transcendente. Esse amor devorador e arrebatador por Krishna é denominado por *Rūpagosvāmin* de *rāgānuga-bhakti*, em contraste com a devoção que segue as regras e injunções (*vidhi*) prescritas pelas escrituras chamadas de *vaidhi-bhakti*. No *rāgānuga-bhakti*, Krishna mostra-se tão próximo e tão íntimo do devoto quanto um amante, ao passo que no *vaidhi-bhakti* Krishna é sentido como um rei poderoso e imponente. Ambos os caminhos levam à salvação, ainda que a devoção arrebatadora seja considerada superior em comparação com a senda mais formalizada: ela conduz diretamente a Krishna (Flood 2014:188).

Faz-se importante recordar que os primeiros discípulos de Prabhupada, em sua grande maioria, eram jovens hippies que participavam do movimento da contracul-

tura nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970. O fato de juntarem-se ao movimento de Prabhupada não deixava de encenar uma certa negação simbólica de suas próprias culturas em troca de uma exótica e espontânea “aventura espiritual”. A grande maioria não tinha a mínima noção da transformação radical que o “swamiji” tinha em mente com relação aos seus discípulos (Brooks 1989).

Com o rápido crescimento da ISKCON ao redor do mundo e o dar-se conta de que seus “discípulos contraculturais” não possuíam maturidade suficiente para uma prática de *bhakti yoga* de acordo com os devidos padrões que exigiam a tradição Gaudiya vaishnava, Prabhupada resolveu mudar o sistema de relação entre discípulo e *guru* (mestre espiritual). No contexto indiano, a prática de *bhakti* é altamente individualizada e totalmente vinculada a uma relação muito próxima entre o discípulo e o *guru*. Isto significa dizer que o padrão de regulação dessa prática poderia ser diferente para cada discípulo, ou seja, uma relação muito mais pessoalizada do que coletivizada.

Em função do crescimento do número de devotos, tal relação individualizada de proximidade entre discípulo e *guru* já não era algo prático e funcional para promover a expansão da ISKCON. Na época, outro detalhe que estava em questão foi o fato de que alguns templos estavam predicando e estimulando a prática de uma devoção a Krishna num estágio de “amante de Krishna” – *rāgānuga-bhakti*. Em um fragmento de uma carta que circulou nos templos da ISKCON em junho de 1976 foi evidenciada tal questão:

Srila Prabhupada ficou perturbado ao descobrir que um grupo de devotos estava interpretando mal seus livros e fazendo estranhas tentativas de fixar suas mentes nos passatempos confidenciais de Krishna com as *gopis* para que pudessem ser elevados à condição de *gopis* antes de abandonarem seus corpos [morrerem]. Esta audiência desautorizada deixou sua divina graça enfurecido. Portanto, faz-se necessário, para que possamos agradecer a Srila Prabhupada, disponibilizar algumas de suas declarações recentes sobre isto (Brooks 1989:186, tradução nossa).

Diante destes e outros fatos, Prabhupada resolveu modificar a estrutura administrativa da ISKCON e estabelecer um rígido padrão de regras e regulações para a prática da *bhakti yoga*. Conforme Brooks (1989) observou:

Isto resultou na formação do Governing Body Commission (GBC) em 1970 e na decisão de permitir que mais discípulos se tornassem *sannyasis*, ambos passos críticos para a descentralização geral do poder para preparar a sua inevitável sucessão. O primeiro deu autoridade de decisão a um grupo maior; o segundo forneceu um mecanismo para promover devotos “avançados” a um status mais elevado. Os *sannyasis*, na verdade, tornaram-se um corpo de professores não vinculados a um

único templo, mas encarregados de viajar pelo mundo ISKCON para assegurar a padronização da doutrina e da prática (Brooks 1989:183-184, tradução nossa).

Para formalizar o Governing Body Commission (GBC), Prabhupada chamou alguns dos seus discípulos mais antigos e os transformou em *sannyasis*. Dividiu, assim, as tarefas de administração e observância e o controle do padrão de atuação dos devotos nos templos em onze áreas a partir da liderança dos respectivos *gurus* e/ou *sannyasis* selecionados por ele. Importante destacar que a grande maioria desses devotos eram jovens que não possuíam mais de 30 anos de idade, algo que viria a comprometer o ideal esperado para serem considerados *sannyasis*, visto que o termo significa monge renunciado e asceta. Na ISKCON houve um significado adicional. Os devotos, para serem declarados “renunciados”, deveriam ser celibatários e considerados hierarquicamente acima de todos, como “seres iluminados”, ou seja, aqueles que, em teoria, já tinham alcançado a plataforma superior de desprendimento com relação ao desfrute dos seus respectivos prazeres pessoais.

Além disso, o movimento de Prabhupada adotou como base de atuação certa rigidez com relação à regulação dos prazeres do sexo para os ingressantes. Um dos princípios estabelecidos para converter-se e manter-se devoto era “não praticar sexo ilícito”. Isto significa para essa tradição que o sexo era restrito somente para procriação e, unicamente, para gerar novos devotos para Krishna. Ao devoto era ensinado a procurar transformar o desejo sexual em desfrute pela associação com outros devotos numa vida de comunidade entre eles.

Portanto, a tradição Gaudiya vaishnava também foi sacralizada em cima do signo de uma lógica da concupiscência e do desejo (Flood 2014:185) ao fundamentar sua soteriologia como uma entrega íntima a Krishna. A diferença é que nas “orgias transcendentais de Krishna” se institucionalizou um “discurso de sexo fora do mundo”, ou seja, não é aquele que os humanos vivem através dos seus prazeres pessoais e egoístas. Para experimentar tal “prazer transcendental com Krishna” essa tradição primeiro define os critérios de utilização da vontade de sexo, depois impõe regras e regulações como um caminho espiritual para o devoto conseguir atingir “a promessa de um dia estabelecer uma relação íntima com Krishna” e, assim, libertar-se.

A Sociedade Internacional para Consciência de Krishna (ISKCON), depois da morte do seu fundador na década de 1970, passou por vários problemas de má administração por parte dos líderes religiosos indicados por ele. Ademais, ao longo desse período, surgiram escândalos sexuais, como casos de pedofilia e homossexualidade entre alguns mestres espirituais (*sannyasis*), sendo que alguns desses faziam parte do GBC criado por Prabhupada (Ekstrand e Bryant 2004). Muitos deles, segundo o termo autóctone, haviam “caído”.

A expressão “cair” é muito utilizada entre os devotos. Tem o significado de qualificar aqueles que, de acordo com as categorias perceptivas nativas, se “esquecem

de Krishna” e passam a se identificar com os seus desejos e prazeres pessoais de forma egoísta. Isso estaria ocorrendo com alguns líderes do movimento, o que, certamente, trazia grandes transtornos para as comunidades ISKCON.

Segundo alguns textos empregados por essa tradição, o mestre espiritual é um renunciado, “renunciado das coisas do mundo”. É aquele que, em teoria, já atingiu a “um patamar elevado de consciência de Krishna” de tal maneira que sua vida pessoal deve ser um exemplo para a comunidade como um todo. Isto pode ser constatado no verso um de “O Néctar da Instrução”: “Uma pessoa sóbria que seja capaz de tolerar o desejo de falar, as exigências da mente, as ações da ira e os impulsos da língua, do estômago e dos órgãos genitais é qualificada para fazer discípulos em todo o mundo. [...] Quando uma pessoa tem total prática nos métodos do controle consciente de *Kṛṣṇa*, ela pode se habilitar para ser um mestre espiritual bona fide” (Bhaktivedanta S. Prabhupada 1975:1-7).

Com as “quedas” mencionadas de alguns importantes “mestres espirituais” começou a emergir entre muitos devotos a sensação de que o discurso empregado para disciplinar e produzir uma mesma identidade de devotos sofreu descrédito por “ter caído um dos sustentadores do discurso”, a autoridade do “pai espiritual”. O mecanismo estratégico da instituição para se manter diante do descrédito foi procurar abafar. Acreditavam que com o passar do tempo aquilo que poderia ser verdadeiro passaria a ser duvidoso.

Depreende-se disso que tanto as lideranças do movimento como os devotos necessitavam manter o mais intactas possível as suas referências identitárias e comunitárias para que aquele projeto religioso não naufragasse completamente. Mesmo se sabendo que os escândalos com drogas e sexo dentro dos templos e os casos de pedofilia envolvendo crianças, filhos de devotos que estudavam nas escolas instaladas dentro das comunidades (*gurukula*), foram alvos de processos nos Estados Unidos com repercussões mundiais, a estratégia institucional de esperar o tempo passar para que se esqueçam tais episódios foi silenciosamente adotada como um “mecanismo saudável” para eles continuarem a ser, individual e coletivamente, uma organização possível de devotos de Krishna. Neste sentido, esperar o tempo passar para esquecer as transgressões e as violações doutrinárias, além de ter ajudado a manter os fiéis na ISKCON, colabora também para manter as identidades dos devotos que migravam para outras lideranças de movimento Hare Krishna, como, por exemplo, o movimento Hare Krishna de Naraya Maharaja, que foi um “irmão espiritual de Prabhupada” e, em termos gerais, conseguiu a sua propagação e crescimento no Ocidente em função dos desgastes ético, moral e doutrinário da ISKCON.

### **Movimento Rajneesh: “da luxúria à Luz”**

O chamado Movimento Rajneesh – termo usado por Hugh Urban (2015) – teve seu ápice na década de 1980 nos Estados Unidos. Liderado pelo guru Shree

Rajneesh, também conhecido por Osho, foi, sem dúvida alguma, uma das experiências mais bem-sucedidas de ocidentalização de uma vertente religiosa oriental nas décadas finais do século XX. Surfando num interesse pelas espiritualidades orientais, principalmente indianas, à época gestado no interior da contracultura hippie, esse líder religioso soube, como poucos, oferecer um coquetel sincrético composto por yoga, tantrismo, zen budismo, sufismo, taoísmo, etc. (Oliveira 1990:205). A bem da verdade, não foi Rajneesh que ofereceu seus ensinamentos aos ocidentais. Foram estes que os descobriam sendo difundidos autoctonamente na Bombaim dos anos 1960 (Oliveira 1990). É inegável, contudo, que ele soube retroalimentar seu sistema de crenças à medida que, interagindo com jovens ocidentais, foi captando as demandas terapêuticas apresentadas pela moderna sociedade ocidental.

A trajetória desse guru, antes de virar uma celebridade, remonta aos anos 1950, quando lecionava filosofia em duas universidades de Bombaim. Em 1966, porém, decide interromper sua carreira acadêmica para se dedicar a pregações espiritualistas, uma vez que, desde 1952, se considerava um “iluminado”, assumindo, posteriormente, a condição de Bhagwan (“uma pessoa que foi abençoada”). Sua fama entre jovens ocidentais que visitavam a Índia só fez aumentar no final da década de 1960, razão pela qual ele resolve, em 1974, se instalar em Pune (pequena cidade próxima de Bombaim), erguer um templo (*ashram*) e estabelecer um processo rotinizado de iniciação de seus discípulos que passaram a ser chamados de “*neo-sannyasins*”. Seis anos após, em torno de sessenta mil discípulos já haviam visitado o mestre em Pune, e existiam no mundo aproximadamente cem mil seguidores de Rajneesh espalhados em cerca de 250 centros de meditação situados na Europa, Ásia, Américas do Sul e do Norte (Oliveira 1990).

O grande salto organizacional do movimento viria, contudo, em 1981 com a edificação de *Rajneeshpuram*, um centro de meditação na região central do estado de Oregon (EUA) que viria a se tornar uma pequena cidade com cerca de sete mil habitantes, todos eles membros do movimento. A propriedade, originalmente chamada de Big Muddy Ranch, possuía mais de 64 mil acres de terra e foi comprada por, na época, 5 milhões e 750 mil dólares obtidos com doações de adeptos do movimento. Em aproximadamente três anos, os *neo-sannyasins* que ali residiam já contavam com uma considerável infraestrutura urbana (corpo de bombeiros, polícia, agência de correios, restaurantes, clubes noturnos, centros comerciais, moradias, aeroporto, um sistema de transporte público com ônibus, etc.).

Mas o sucesso de *Rajneeshpuram*, que impulsionaria internacionalmente o movimento, começou a trazer problemas, entre os quais uma série de batalhas judiciais com moradores de uma cidade vizinha, Antelope, que não viam com bons olhos as extravagantes atividades daquele exército de *hippies-neo-sannyasins*. Era uma época de avanço do conservadorismo fundamentalista cristão evangélico, impulsionado pela “Era Reagan” e pelo ativismo com o governo dos líderes da “*Moral Majority*”. Além disso, escândalos internos que envolviam, entre outras coisas, desfalques de

dinheiro praticados por líderes do Movimento, acusações de esnobismo social contra Osho e sua coleção de 93 automóveis Rolls-Royce, descontentamentos crescentes entre os *neo-sannyasins* com as atitudes sexuais de Osho e alguns de seus colaboradores mais próximos, etc.

Por fim, devido às controvérsias que colecionou, Osho acabou expulso dos Estados Unidos, sendo-lhe negado visto em mais de vinte países. Assim, não lhe restou outra saída senão retornar, em julho de 1986, para Bombaim e, posteriormente, em janeiro de 1987, para seu centro de meditação em Pune. Três anos depois, em 19 de janeiro de 1990, Osho faleceu.

Com a morte do líder fundador, o Movimento Rajneesh, desde então, vem passando por processo crescente de desinstitucionalização. Em 1987, a comunidade de *Rajneeshpuram*, vazia e falida, fechou e foi vendida à organização evangélica chamada Young Life, que a utiliza para promover acampamento de jovens cristãos. Do ponto de vista organizacional, do Movimento Rajneesh só restaram a Osho International Foundation, responsável pelos direitos autorais dos livros de Osho, e a Osho International Meditation Resort, responsável pela exploração econômica do centro de meditação em Pune. Existem, atualmente, mundo afora, milhares de pequenos grupos desinstitucionalizados que se dedicam à absorção e à difusão dos ensinamentos de Osho. Não há, contudo, nenhuma organização centralizada a normalizar as atividades desses grupos.

Do ponto de vista de seu legado religioso, é inegável o impacto que a tematização do uso religioso do sexo teve para a fama de Osho. No mundo ocidental ninguém obteve tanto sucesso quanto esse guru indiano em dar ao sexo um significado religioso positivo. Mas do que se trata? O que diz ele sobre o sentido religioso, espiritual do sexo?

De acordo com Osho, o sexo, tanto no Ocidente como no Oriente, é algo demasiadamente represado por uma série de obstáculos, ou, conforme seus termos, “obstruções básicas [que] são feitas pelo homem” e que impedem que o “rio do amor” humano possa “fluir livremente e alcançar o oceano de Deus”. Essas obstruções seriam as várias formas de “oposição ao sexo”, de “censura da paixão”. Segundo ele:

Esta barreira tem destruído a possibilidade do nascimento do amor no homem. [...] O clamor público tem sido sempre este: “Sexo é pecado. Sexo é antireligioso [sic]. Sexo é veneno”, e nunca compreendemos que, no final, é a própria energia sexual que viaja e alcança o oceano interno do amor. O amor é a transformação da energia sexual. O florescimento do amor vem da semente do sexo (Rajneesh 1979:17-18).

Em sua visão, o homem não poderia ser separado do sexo, já que este seria o “seu ponto inicial”, o lugar “de onde ele nasce”. Para Osho, “Deus fez da energia sexual o ponto de partida da criação”. E eis o porquê da sua contrariedade em relação aos “grandes homens” que qualificaram como pecaminoso “o que o próprio Deus não

considera pecado”. Para ele, “se Deus considerasse o sexo pecado, não haveria maior pecador neste universo do que Deus” (Rajneesh 1979).

Osho, então, clama a seus discípulos para que tornem o ato sexual algo que lhes devolva a inteireza do ser, “esquecendo-se de tudo o que ouviu e estudou sobre o sexo, o que a sociedade, a igreja, a religião e os professores lhe disseram”. E bradava: “Esqueça-se do controle! O controle é a barreira. Em vez disso, fique possuído por ele; não o controle” (Osho 1996:38).

Dessa forma, Osho postula que a prática sexual deve ser entendida como uma experiência religiosa da maior importância para o processo de crescimento espiritual. O orgasmo sexual seria o momento em que o ser humano experimentaria dois estados místicos da maior importância: “ausência de ego e ausência de tempo”. Isso permitiria “uma visão clara do próprio eu, do eu real”. Esse fato, por sua vez, explicaria o porquê do sexo ser algo tão compulsivo entre os seres humanos:

A mente anseia por essa iluminação; a mente almeja conseguí-la novamente, mas essa luz, essa realização é tão transitória que mal a vislumbramos e ela já desapareceu. O que permanece então é uma ânsia, uma obsessão, uma profunda ansiedade em novamente atingir essa experiência. Durante toda a extensão de sua vida, outra e outra vez o homem tenta agarrar esse vislumbre, essa experiência estimulante, mas ela nunca permanece (Osho 1996:74).

No entanto, para fins religiosos, não se trata de praticar qualquer sexo e de qualquer maneira. Segundo Osho, o homossexualismo, a prostituição e outras formas de “perversões sexuais” (sic) seriam estratégias erradas para experimentar o sexo e, na prática, revelariam um mundo em guerra contra o sexo. Para ele, por tais caminhos, “a energia sexual do homem transpira por poros errados” (Osho 1996:63-64). Também não se trata de esforço mental, de “pensar o sexo”, de explorar intelectualmente o sexo, ou cultivar aquilo que o guru chama desdenhosamente de “sexualidade”, entendida como o “sexo transferido para a cabeça” (Osho 1996:33).

A jornada que os homens deveriam trilhar para conseguir experimentar esse sexo religiosamente terapêutico pressuporia sair “da luxúria [em direção] a Deus” ou “à Luz”. Seria como “uma revolução interna” que permitisse que “uma nova porta” se abra:

Se não se mostrar ao homem uma nova porta, ele continuará a dar voltas no mesmo círculo e eventualmente acabará se destruindo. Mas a idéia retrógrada que ele tem do sexo o impede até de pensar numa outra porta, em qualquer saída superior. E um grande e destrutivo caos está sendo criado em sua vida. A natureza dotou o homem com apenas uma porta, a do sexo, mas os ensinamentos ao longo dos séculos fecharam

essa porta, obstruíram essa saída. Na falta de uma passagem adequada, a energia circula sem direção, esforçando-se inutilmente para subir, desintegrando a personalidade do homem, degenerando-o, tornando-o um neurótico (Rajneesh 1979:75).

Segundo Osho, todos os esforços humanos para encontrar a paz e a felicidade “deram maus resultados porque não acolhemos o sexo e sim declaramos guerra contra ele; usamos a repressão e falta de compreensão como meios de lidar com os problemas sexuais”. Contudo, não se trata de encarar o sexo como “um fim em si mesmo”, mas antes como um veículo que permitiria “levar o homem à sua alma” o que, na verdade, significaria “alcançar o celibato” (Rajneesh 1979:66):

Conhecer o sexo é estar livre dele, transcendê-lo, mas mesmo depois de toda uma vida de experiência sexual, o homem não é capaz de perceber que o relacionamento sexual proporciona uma rápida experiência de samadhi, um relance da supraconsciência. Esse é o grande atrativo do sexo, a grande sedução: é a atração magnética do Supremo. Você tem que conhecer e meditar sobre esse vislumbre momentâneo; tem que enfocá-lo com atenção. Em todo o mundo essa atração é tremendamente forte. Existem outras maneiras mais fáceis de se chegar exatamente à mesma experiência – meditação, ioga e prece são as outras alternativas, mas só o canal do sexo tem influência tão poderosa sobre o homem. É muito importante ponderar sobre as várias maneiras que existem para se chegar ao mesmo objetivo (Rajneesh 1979:75).

Em certo momento da sua trajetória, Osho começa a lançar mão, mais explicitamente, de referências ao Tantra para consubstanciar suas prédicas a favor de um entendimento do sexo como caminho religioso visando ao desenvolvimento da espiritualidade humana. Em sua obra *Tantra: espiritualidade e sexo*, ele lembra como essa tradição religiosa definiu o ato sexual como algo “sagrado” (Osho 1996:16) e, também, para salientar que o sexo ali concebido “não deve [apenas] permanecer sexo” mas se transformar em “amor” e, posteriormente, em “luz”, entendida como “último e supremo cume místico” (Osho 1996:28).

Suas prédicas também prometiam e comportavam promessas algo utópicas e/ou disruptivas da ordem social envolvente. Ele acreditava que “no dia em que desenvolvermos completamente um estudo, uma ciência, um sistema completo de pensamentos sobre o sexo, produziremos uma nova raça de homens”. Assim, não se procriariam “seres humanos tão feios, insípidos, aleijados e frágeis” e não habitariam mais “sobre a terra homens doentes, fracos e estúpidos” (Osho 1996:103-104).

Hugh Urban, ademais, notou que o entendimento de Osho acerca das relações entre homens e mulheres era, em seu sistema, bastante generoso para com as últimas,

o que, segundo o autor, apontava para uma certa sintonia do *guru* com tendências político-culturais de uma época em que o feminismo, efetivamente, mostrava enorme vigor:

Ao longo de sua história, o movimento Rajneesh teve uma atitude sexual muito positiva, considerando a sexualidade não como uma fonte de pecado ou fraqueza, mas como um meio para a experiência mística ou “superconsciência”. Ao mesmo tempo, o movimento colocou grande ênfase no poder e autoridade das mulheres. Como o neopaganismo, [...] o movimento Rajneesh surgiu no mesmo período que as novas formas de feminismo que surgiram a partir dos anos 1960 e 70. E o próprio Rajneesh articulou sua própria “nova visão da libertação das mulheres”. As mulheres, em sua opinião, eram inerentemente superiores aos homens porque estavam naturalmente na posse de uma maior energia sexual (*shakti*, ou poder feminino, de acordo com o *yogic* indiano tradicional e a filosofia tântrica). Isso foi evidenciado pelo fato de que “as mulheres são capazes de orgasmos múltiplos, o homem não é”. Depois de séculos de dominação masculina, foi finalmente o tempo para a “nova era da mulher”, quando as energias femininas tiveram de ser lançadas. Assim, as mulheres também receberam uma série de papéis de liderança no movimento (Urban 2015:306, tradução nossa).

### O contexto contracultural e o destino dos movimentos

A Índia, já há muito tempo, tem sido, além de grande exportadora de exóticas especiarias, uma importante irradiadora de modalidades filosófico-religiosas alternativas àquelas que vigoram hegemonicamente no mundo ocidental. Muito daquilo que genericamente é chamado de “Hinduísmo” (Bramanismo, Upanixades, Puranas, Vixnuísmo, etc.) vem sendo frequentemente acessado em diferentes momentos históricos, com diferentes intenções, por curiosos ocidentais. Em alguns desses momentos, essas “curiosidades” acabaram por produzir o surgimento de algum tipo de institucionalização religiosa mais ou menos duradoura no Ocidente. Tais modalidades, como se sabe, podem viajar espontaneamente através de missões difusoras e/ou através de “contrabandos” migratórios. Mas elas também podem ser deliberadamente buscadas para um propósito específico, para suprir uma necessidade mercadológica não bem atendida pelas congêneres ocidentais.

A penetração de algumas dessas modalidades filosófico-religiosas indianas durante os anos 1960 e 1970 tinha como pano de fundo um insurrecto e ruidoso movimento contracultural desencadeado desde algumas das grandes cidades norte-americanas. É importante, portanto, compreender um pouco desse contexto para que se tornem mais claros os atrativos mercadológicos ostentados por essas duas mo-

dalidades religiosas “hinduístas” representadas pelo Movimento Hare Krishna e pelo Movimento Rajneesh e, assim, melhor analisar seus percursos.

Sinteticamente, a “Contracultura” foi um movimento, ocorrido nas décadas de 1960 e 1970, de radical contestação do establishment capitalista ocidental e que tinha como alvos prioritários a sociedade de consumo, o modelo tecnocrático da sociedade capitalista, o belicismo de Estado, a família monogâmica e patriarcal, a religião de tradição judaico-cristã, o racionalismo cientificista, a indústria cultural, etc. Os valores exaltados incluíam a valorização da natureza, a vida comunitária e frugal, o pacifismo, o libertarianismo político, o respeito às minorias raciais e culturais, as experiências com drogas psicodélicas, a liberdade nos relacionamentos sexuais e amorosos, o anticonsumismo, o culto de modalidades religiosas orientais, etc. Fixemo-nos, pois, nos fronts religioso e sexual.

A busca por modalidades de religião alternativas à tradição judaico-cristã, principalmente as de origem oriental, atendia a uma dupla necessidade: a) romper com o aparato ideológico-religioso que dava sustentação ao estilo de vida perpetuado pelo establishment, o que incluía, entre outras coisas, repressão sexual, monogamia, patriarcalismo, submissão acrítica às leis mundanas, etc.; b) procurar, em repertórios religiosos não ocidentais, “tecnologias do eu” e/ou sensibilidades terapêuticas que favorecessem um autorreflexivismo edificante e positivado.

A busca e a valorização de uma intensa atividade sexual, por sua vez, da prática sexual liberada de todos os constrangimentos e interditos morais ditados pelo establishment, atendiam às pulsões orgiásticas, dionisíacas que acompanhavam a Contracultura. Mormente, o sexo, nessas condições, aparecia nas prédicas contraculturais como revolucionário, insurrecto, libertador.

Ora, a entrada em cena dos movimentos Hare Krishna e Rajneesh no Ocidente, justamente quando se processa essa insurreição cultural, afeta, inegavelmente, a maneira como essas modalidades hinduístas passam a se comportar.

No caso do Movimento Hare Krishna, é nítida uma atenção mais focalizada no atendimento àqueles atores que buscavam, através dessa modalidade religiosa, desenvolver “tecnologias do eu” e/ou sensibilidades terapêuticas que lhes auxiliassem no gerenciamento reflexivo e disciplinado de seus eus. A vida, algo monástica, que Prabhupada propunha a seus “devotos de Krishna” mostrava-se muito mais um convite a um demorado processo de santificação através de uma rigorosa rotina de autocontrole do que a algo como uma insurreição libertadora e destruidora de interditos repressivos. No quesito “sexo”, Prabhupada apresentou aos devotos ocidentais da ISKCON um Krishna mitologicamente imerso em práticas sexuais orgiásticas, o que, certamente, o colocava muito distante das austeras e assexuadas divindades da tradição judaico-cristã. Contudo, fez esforços retóricos consideráveis para tratar o “sexo divino” como algo que deveria estar “fora do mundo”, algo inacessível ao devoto comum. A este caberia controlar suas pulsões sexuais visando atingir “a promessa de um dia estabelecer uma relação íntima com Krishna”, pois é o estágio avançado em

que Krishna se mostra tão íntimo do devoto quanto um amante (Flood 2014:188). O único sexo lícito neste mundo deveria ser somente aquele destinado à procriação.

Em síntese, mesmo que o sexo pudesse ser percebido como algo desmalignizado em sua essência divina, ele, na prática, sofria sérias restrições neste mundo. Resultado: autocontrole e disciplina em alta, sexo em baixa. Se podemos desconfiar que na Contracultura haviam forças “apolíneas” e “dionísíacas” em disputa, Prabhupada estava, certamente, alinhado com as primeiras e buscava atrair para as fileiras da ISKCON devotos dispostos a mortificar o sexo em nome de um longo processo de santificação.

Diferente, como se viu acima, é a situação do Movimento Rajneesh. Osho mostra-se muito mais sintonizado com as forças orgiásticas, dionísíacas, que animam hegemonicamente a Contracultura. Embora também ofereça recursos terapêuticos destinados ao autocontrole, a um disciplinado gerenciamento reflexivo do eu, sua ênfase está em libertar o sexo da repressão a ele imposta principalmente por várias tradições religiosas que o malignizam. Sua postura chega a ser, em alguns momentos, a de um incendiário que confia cegamente na força libertadora do descontrole: “Esqueça-se do controle! O controle é a barreira. Em vez disso, fique possuído por ele [pelo sexo]; não o controle” (Osho 1996:38). Assim, diferentemente da visão de Prabhupada, Deus não guarda para si, fora do mundo, o privilégio do gozo sexual legítimo. Pelo contrário, a prática genuinamente desreprimida do sexo seria o caminho que leva à “Luz”, que leva a Deus. Resultado: autocontrole e disciplina relativamente em baixa, sexo em alta.

Observa-se que, enquanto as energias da Contracultura perduraram nos Estados Unidos e em demais áreas do mundo ocidental, esses dois movimentos obtiveram um considerável sucesso. Cada um atendendo a “nichos mercadológicos” distintos, embora “contraculturalmente” próximos. Suprimam demandas algo diferenciadas de um mesmo segmento consumidor de bens de salvação. Mas, esgotada a energia da Contracultura, tiveram que enfrentar crises de decrescimento com efeitos bastante diversos. A ISKCON, apesar de ter sofrido deserções consideráveis, manteve bastante preservadas suas estruturas organizacionais. Já o mesmo não aconteceu com o Movimento Rajneesh, que, principalmente com a morte de Osho em 1990, passou por processo brutal de desinstitucionalização.

É possível que esses destinos diferenciados guardem alguma relação com as características das receitas soteriológicas adotadas pelos líderes dos dois movimentos para atrair adeptos. Teve, inegavelmente, maior prejuízo organizacional a modalidade que afrontou mais explicitamente o *mainstream* judaico-cristão ocidental. Isso nos leva a considerar oportuna a observação de Janet Jakobsen de que em áreas do mundo ocidental como os Estados Unidos há, do ponto de vista jurídico, muito mais “tolerância” do que “liberdade religiosa” (2015:26). Em contextos assim, quase tudo pode ser tolerado, em termos religiosos, mas a vida não será nada fácil para aqueles que afrontarem muito explicitamente as crenças dominantes. A julgar pela derrocada

meteórica da comunidade *Rajneeshpuram*, no Oregon, isso parece fazer sentido. Não deixa de ser emblemático o fato de que a fazenda onde funcionou essa comunidade sexualmente desreprimida tenha sido comprada, quando de sua falência, por uma organização protestante para servir de colônia de férias a jovens e castos evangélicos.

## Referências Bibliográficas

- ADAMI, Vítor Hugo. (2005), *Intransigências e concessões de um Hinduísmo ocidentalizado: um estudo etnográfico sobre o movimento Hare Krishna no Brasil*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUCRS.
- \_\_\_\_\_. (2012), “Modelos e Moldes de tradições: a hermenêutica do movimento Hare Krishna (ISKCON) sobre a tradição Gaudiya Vaishnava”. *Sacrilegens*, vol. 9, n° 2: 86-104. Disponível em: <http://www.ufff.br/sacrilegens/files/2013/03/9-2-8.pdf>. Acesso em: 12/02/2017
- \_\_\_\_\_. (2013), *O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais*. Tarragona: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Rovira i Virgili.
- BATAILLE, Georges. (1987), *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM.
- BHAKTIVEDANTA S. PRABHUPADA, Abhay Charanaravinda. (1975), *O Upadesâmrita – O néctar da Instrução*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust.
- BROOKS, Charles. (1989), *The Hare Krishnas in India*. New Jersey: Princeton University Press.
- BUSIN, Valéria Melki. (2011), “Religião, sexualidades e gênero”. *Rever*, ano 11, n° 1 (jan./jun.): 105-124.
- BUTLER, Judith P. (1993), *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2005), “Ethos Privado e Justificação Religiosa. Negociações da Reprodução na Sociedade Brasileira”. In: M. L. Heilborn et al. (ed.). *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- EKSTRAND, Maria L.; BRYANT, Edwin F. (2004), *The Hare Krishna Movement. The postcharismatic fate of a religious transplant*. New York: Columbia University Press.
- FLOOD, Gavin. (2014), *Uma introdução ao Hinduísmo*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- JAKOBSEN, Janet R. (2015), “Sexual diversity and economic justice”. In: P. D. Young; H. Shipley; & T. J. Trothen (eds.). *Religion and sexuality: diversity and the limits of tolerance*. Vancouver: UBC Press.
- KING, Anna S. (2007), “For Love of Krishna: forty years of chanting”. In: G. Dwyer; R. J. Cole (eds.). *The Hare Krishna Movement – Forty years of chant and change*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1995), “Corpo e Moralidade Sexual em Grupos Religiosos”. *Estudos Feministas*, n° 1: 7-27.
- OLIVEIRA, Ana Cristina de Abreu. (1990), “Rajneesh”. *Cadernos do ISER*, Sinais dos Tempos – Diversidade Religiosa no Brasil, n° 23: 205-212.
- OSHO. (1996), *Tantra: Espiritualidade e Sexo*. São Paulo: Madras.
- RAJNEESH, Bhagwan Shree. (1979), *Do sexo à supraconsciência*. São Paulo: Editora Cultrix.
- ROSEN, Steven. (1991), *Six Goswamis of Vrindavan*. Brooklyn, N.Y.: Folk books.
- URBAN, Hugh B. (2015), *New age, neopagan, and new religious movements: alternative spirituality in contemporary America*. Oakland: University of California Press.
- WEBER, Max. (1998), *Ensayos sobre sociología de la religión II*. México: Taurus.
- WEBER, Max. (1982), *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC.

## Site

WIKIPEDIA. "Gauda (region)". *Wikipedia, the free encyclopedia*. Disponível em: [http://en.wikipedia.org/wiki/Gau%E1%B8%8Da\\_\(region\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Gau%E1%B8%8Da_(region)). Acesso em: 16/09/2013.

## Notas

- <sup>1</sup> Cabe ressaltar que este estudo comparativo está limitado entre esses dois movimentos religiosos de cunho indiano e o que denominamos de cristianismo ocidental. Estamos conscientes de que poderíamos enriquecer a nossa análise caso considerássemos também as religiões de origem africana ou as religiões afro-brasileiras, pois nessas tradições o tema do sexo vem sendo explorado em trabalhos acadêmicos desde a década de 1980. Optamos por limitar-nos a um recorte mais enxuto, que já é complexo por si só, para servir de referência, talvez, a outros autores que se disponham a compará-lo com outras religiões.
- <sup>2</sup> Para maiores informações sobre essa região: [http://en.wikipedia.org/wiki/Gau%E1%B8%8Da\\_\(region\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Gau%E1%B8%8Da_(region)). Acesso em: 16/09/2013.
- <sup>3</sup> Os seis Goswamis tinham os seguintes nomes: os irmãos Rupa Goswami e Sanatana Goswami, Raghunatha Bhatta Goswami, Jiva Goswami (sobrinho de Rupa e Sanatana), Gopala Bhatta Goswami e Raghunatha dasa Goswami (Rosen 1991).

Recebido em abril de 2016.  
Aprovado em fevereiro de 2017.

### **Airton Luiz Jungblut** ([jungblut.ez@terra.com.br](mailto:jungblut.ez@terra.com.br))

Professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Foi, em 2006, professor visitante junto ao "Curso de Maestria em Ciências Humanas" da Universidade de la República (Montevidéu, Uruguai). Em 2013-2014, realizou seu Pós-Doutorado na Newcastle University (Reino Unido). Tem desenvolvido nos últimos anos pesquisas sobre religião, identidade e Internet.

### **Vítor Hugo da Silva Adami** ([vitorhugoadami@gmail.com](mailto:vitorhugoadami@gmail.com))

Pesquisador associado do grupo de pesquisa Plural Religió no departamento de Antropologia da Universidade Rovira i Virgili (Tarragona, Espanha). Doutor em Antropologia Social pela mesma instituição. As suas recentes publicações envolvem temáticas sobre religião e globalização.

**Resumo:**

---

**Hinduísmos ocidentalizados e suas percepções acerca do sexo: Movimento Hare Krishna e Movimento Rajneesh**

Tematizando o Movimento Hare Krishna e o Movimento Rajneesh, o texto analisa, comparativamente, o tratamento dado por essas duas modalidades religiosas indianas ao tema “sexo” em seu processo de difusão pelo Ocidente. Busca-se avaliar de que forma cada um desses movimentos apresentam alternativas discursivas ao campo religioso ocidental que, como se sabe, opera com uma forte antinomia entre sexo e religião.

**Palavras-chave:** movimento Hare Krishna, movimento Rajneesh, sexo e religião.

**Abstract:**

---

**Westernized Hinduism and their perceptions about sex: the Hare Krishna movement and the Rajneesh movement**

Based on the thematization of the Hare Krishna movement and the Rajneesh movement, the present text is a comparative analysis of how both models of Indian religious traditions have dealt with the theme of “sex” throughout their processes of diffusion in the Western world. Our purpose is to consider the extent to how each of these religious movements presents their discursive alternatives to the Western religious field that, as far as we know, is heavily operated by an antinomy between sex and religion.

**Keywords:** Hare Krishna movement, Rajneesh movement, sex and religion.