

Nas Laranjeiras: a viagem de Krishnamurti e Maritain ao Brasil e os conceitos de território e *ritornello* (1935-1936)

At Laranjeiras: the journeys of Krishnamurti and Maritain to Brazil and the concepts of territory and ritornello

Renato Amado Peixoto¹

renatoamadopeixoto@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-2342-4215>

Resumo: Em 1935 e 1936, duas das maiores figuras do mundo religioso visitaram o Brasil, a Argentina e o Uruguai: o místico hindu Jiddu Krishnamurti, que havia sido apontado pela Sociedade Teosófica como o “Instrutor do Mundo”, mas que abandonara essa organização para divulgar uma mensagem de congraçamento, autoconhecimento e libertação pessoal; e o filósofo Jacques Maritain, o principal advogado no catolicismo do pluralismo religioso, do diálogo com a sociedade, da defesa da liberdade e da democracia. A aproximação entre os dois pensamentos não passou despercebida aos radicais: ambos sofreram ferozes críticas e perseguições por parte dos reacionários e fascistas católicos nos jornais, revistas, e nas ruas das cidades por onde passaram. Ainda hoje o espiritualismo de Krishnamurti e o pensamento maritainiano são apontados como embuste ou heresia por aqueles católicos; porém, as críticas desses grupos, aparentemente hegemônicos no catolicismo, foram combatidas de imediato e as ideias conciliadoras acabaram prevalecendo na década seguinte. Buscando compreender a convergência do pensamento maritainiano com os insumos de Krishnamurti e a aceitação inesperada dessas posições no Brasil, procuramos analisar correspondências, periódicos e outras fontes por meio dos insumos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, com ênfase nos conceitos de *território* e *ritornello*, que procuramos reaproximar das concepções originais desses intelectuais. Entendemos que as passagens de Krishnamurti e Maritain instituíram a fertilização cruzada entre a teosofia e o catolicismo, acarretando, semeando possibilidade de inserção do catolicismo brasileiro no pluralismo, na democracia e na convivência ampla com outras religiões e as diversas ideologias políticas.

Palavras-chave: Krishnamurti; Maritain; Deleuze; Guattari; ritornello.

Abstract: In 1935 and 1936, two of the greatest figures in the religious world visited Brazil, Argentina and Uruguay: the Hindu mystic Jiddu Krishnamurti, who had been appointed by the Theosophical Society as the “Instructor of the World”, but had abandoned this organization to spread a message of harmony, self-knowledge and personal liberation; and the philosopher Jacques Maritain, the leading Catholic advocate of religious pluralism, dialogue with society, defense of freedom and democracy. The approximation between the two thoughts did not go unnoticed by the radicals: both suffered fierce criticism and persecution by Catholic reactionaries and fascists in newspapers, magazines, and on the streets of the cities they passed through. Even today, Krishnamurti’s spiritualism and Maritainian thought are pointed out as a hoax or heresy by those Catholics. However,

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História. Av. Senador Salgado Filho 3.000, 59078-970, Natal/RN, Brasil]

the criticisms of these groups, apparently hegemonic in Catholicism, were immediately opposed and the conciliatory ideas ended up prevailing in the following decade. Seeking to understand the convergence of Maritainian thought with Krishnamurti's inputs and the unexpected acceptance of these positions in Brazil, we sought to analyze correspondence, periodicals and other sources through Gilles Deleuze and Félix Guattari's inputs, with an emphasis on the concepts of territory and *ritornello*, which we sought to relate to the original conceptions of these intellectuals. We understand that the passages by Krishnamurti and Maritain established the cross-fertilization between Theosophy and Catholicism, resulting in the possibility of inserting Brazilian Catholicism into pluralism, democracy and broad coexistence with other religions and various political ideologies.

Keywords: Krishnamurti; Maritain; Deleuze; Guattari; *ritornello*.

A amizade, vós bem o vedes, é tão implacável quanto o amor. Sabemos que estás exausto; [...]. E, entretanto, preparamos, para hoje, um verdadeiro festim bárbaro, em que sereis, naturalmente, a vítima [...] (Alceu Amoroso Lima).

Abertura – Introdução

Duas conferências, uma missa, um banquete e uma entrevista com o ministro das Relações Exteriores: essa era a extensa pauta que Jacques Maritain deveria cumprir em sua segunda e curta passagem pelo Rio de Janeiro. O filósofo católico compareceu a nada menos que cinco eventos em pouco mais de dez horas, o tempo de escala da embarcação que o levava de volta para a França. Era por conta disso, de saber que Maritain estava exausto da longa programação na Argentina e que a viagem de regresso à França seria ainda muito demorada, que a saudação endereçada por Alceu Amoroso Lima, em nome da Academia Brasileira de Letras, brincava carinhosamente com a imagem do “verdadeiro festim bárbaro” (Correio da Manhã, 1936a).

No entanto, a recepção da passagem do filósofo pela Argentina, Uruguai e Brasil não foi carinhosa. Por conta dos posicionamentos aqui assumidos – inesperados para os que não estavam sintonizados com os recentes desdobramentos de seu pensamento –, diversas polêmicas foram inauguradas e seriam constantemente realimentadas pelos conservadores,² reacionários³ e fascistas⁴ católicos nos periódicos ligados à extrema-direita, começando ainda no período em que Maritain se encontrava na Argentina.

Assim, a estadia de Jacques Maritain na Argentina, entre os meses de agosto e outubro de 1936, tem sido apontada como o divisor de águas na recepção de suas ideias na América do Sul, especialmente porque este se aparta dos antissemitas, rechaça a possibilidade de colaboração com os fascistas e apresenta o seu apoio à legalidade na Guerra Civil Espanhola (Compagnon, 2020).

Porém, o combate às ideias do filósofo católico se acirrou mais ainda nos primeiros meses de 1937, com o surgimento, na Argentina, das acusações de que os seus escritos e opiniões eram anticlericais, heréticos, pró-judaicos e negavam o caráter “santo” do conflito espanhol (Zanca, 2013). Essas acusações seriam repetidas e ampliadas no

² O conservadorismo católico reuniria a maioria dos fiéis ao centro, espalhando-se desde a esquerda até a direita do catolicismo, e estaria ligado, de modo geral, às hierarquias eclesiais e ao Vaticano. Os conservadores católicos poderiam ser distinguidos dos demais católicos pelo seu esforço na preservação da tradição e na defesa da manutenção da ordem social pelas instituições e partidos tradicionais. Por conta disso, os conservadores católicos seriam hostis aos regimes de partido único como o fascismo, sem se oporem, contudo, às experiências autoritárias – desde que estas estivessem confinadas a um contexto nacional específico. Além disso, os conservadores católicos acreditavam que a idolatria ao Estado, o culto à personalidade e o paganismo nacionalista dos fascistas equivaleriam aos malefícios trazidos pela maçonaria e pela democracia anticlerical. No entanto, sendo firmemente anticomunistas, os conservadores católicos pensavam que o fascismo poderia ser utilizado como um baluarte do catolicismo na possibilidade extrema de que acontecesse uma ruptura social, na medida em que este movimento seria por eles enxergado como uma extensão dos partidos tradicionais, e que, assim, os “bons” fascistas tenderiam a favorecer a religião. Na medida em que se posicionariam enquanto antiliberais e antiliberais, os conservadores católicos proporião a recristianização da sociedade, defendendo uma agenda centrada na exaltação da moral, na regulação dos costumes e na oposição às liberalidades na educação, nas mídias e nas diversões. Finalmente, os conservadores católicos poderiam ser definidos como “nacionais” na medida em que estavam convencidos de uma profunda correspondência entre a nação e a religião, desde que a primeira não rejeitasse os valores da doutrina católica e os identificasse com os ideais de ordem e de grandeza nacional.

³ O catolicismo reacionário era radicalmente nacionalista e sempre antissemita, posicionando-se, no tocante à sociedade, de maneira fundamentalmente diferente dos conservadores católicos, pois, ao contrário da sua recristianização, advogava a virada direta para o autoritarismo, fosse este militar ou ditatorial. Suas visões do passado adquiriram proporções verdadeiramente míticas, tanto na exaltação aos valores religiosos e familiares do mundo rural quanto na hostilidade à industrialização, ao urbanismo, ao materialismo e ao mundo moderno. Embora condenassem o socialismo e o comunismo enquanto variantes do liberalismo e da democracia, as suas atividades estiveram sempre mais centradas no combate à maçonaria e ao anticlericalismo. Além disso, os católicos reacionários não nutririam grandes simpatias pelo caráter popular, pragmático e revolucionário do fascismo, o qual, por sua vez, diferiria enormemente do seu próprio elitismo e da proposta de legitimar a soberania espiritual do papado e estendê-la em direção ao campo político.

⁴ O fascismo católico tinha as suas matrizes culturais na própria modernidade e buscava um compromisso com ela, nos moldes daquilo que também era buscado por um dos grupos da esquerda católica – os progressistas. Pensando o fascismo como a vanguarda para um novo mundo, os fascistas católicos procuraram mesclar a sua fé com a ideologia fascista visando, com isso, renovar os ensinamentos religiosos do catolicismo para bem sintonizá-los com a história, mantendo, assim, uma posição crítica tanto em relação à doutrina social da Igreja quanto às posições políticas do Vaticano.

Brasil em meados do mesmo ano e, sem dúvida, afetaram o ambiente católico no Brasil e mais diretamente os interlocutores de Maritain – Alceu e o grupo de intelectuais do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro –, gerando todo um “ambiente de hostilidade à sua obra e demarcando um campo de debate fortíssimo entre maritainistas e antimaritainistas” (Rodrigues, 2013, p. 111).

Nesse momento, é obrigatório sublinhar, Alceu Amoroso Lima não se colocou abertamente ao lado daqueles que combateram os ataques dos reacionários, porém, a defesa dos pontos de vista de Maritain foi feita de forma eficiente, embora difusa, através de uma rede informal de periódicos católicos, articulada pelo frei Sebastien Tausin, editor da revista *Vida*, e dos Diários Associados, organização comandada por Assis Chateaubriand. O líder do Centro Dom Vital e da Liga Eleitoral Católica ainda “permanecia sob a influências das ideias conservadoras provenientes de sua relação com Jackson de Figueiredo e das leituras de Joseph De Maistre” e, diferentemente de Maritain, somente mudaria de posição “no início dos anos de 1940” (Rodrigues, 2013, p. 98-99).

Observada a posição de Alceu, como poderíamos explicar o sucesso dos defensores de Maritain em 1937 se sabemos que a grande maioria da hierarquia católica no Brasil possuía um perfil semelhante ou ainda mais radical que o do líder católico? E, será que a transformação de Alceu e de parte dos leigos e da hierarquia nas décadas de 1940 e 1950 se deveu apenas à reflexão individual ou às transformações internas da Igreja? Não seria interessante pensar numa hipótese externa à Igreja Católica Romana, considerar que o pensamento de Maritain se juntava a condições objetivas do religioso e da religião que colaboraram para a transformação do catolicismo no Brasil? Poderíamos pensar num rol de condições e num somatório de fatores e das forças emergindo do caos e colaborando para a “instauração” (cf. Deleuze e Guattari, 1992, p. 58) de um novo viés do pensamento católico no Brasil?

Para isso, acredito que é possível analisar a religião como uma construção coletiva cujos liames e conexões da relação com o político sejam inquiridos por ela mesma (Fitzgerald, 2017), e que toda uma tensão gerada pelo discurso moderno deve ser levada em conta, o qual confere, mesmo, ao historiador uma identidade secular que é histórica e conceitualmente parasitária da “invenção” do “religioso” e da “religião”. Essa fabricação concomitante oblitera a observação do historiador ao enfatizar não apenas a separação entre a Igreja e o Estado, mas também ao instruir teorias que pensam as categorias “religioso” e “religião” no mesmo invólucro que a invenção, desconsiderando as condições instauradas noutros territórios.

Considero que esse seria o fulcro de toda uma analítica que consideraria possibilidades potencialmente

inovadoras e bastante amplas, tais como a transcendência, a cooperação e a fertilização cruzada entre as religiões e que, segundo Timothy Fitzgerald, uma das possibilidades de ultrapassagem dos condicionamentos historiográficos já teria sido indicada por Cassirer (2004, p. 20), ao sugerir que o investigador deveria partir de uma dinâmica capaz de incorporar a relação entre o mito e o histórico por meio do privilégio ao primeiro, e da utilização de uma analítica preocupada com a questão da “descoberta”.

Por conta disto, buscaremos trabalhar essas indicações a partir dos conceitos de *território* e *ritornello*, criados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, ressaltando que os dois conceitos são inseparáveis (cf. Kleinherenbrink, 2015), a despeito da maioria dos especialistas terem restringido o primeiro às discussões sobre as políticas de desterritorialização e territorialização, e o último aos trabalhos sobre arte e estética. A separação desses conceitos levou, por exemplo, à desvalorização das colocações de Deleuze e Guattari acerca da formação de territórios, como a que insistia que isto devia ser compreendido em termos *musicais*: esta colocação tem sido vista pelos especialistas apenas como uma peculiaridade terminológica e não como um argumento filosófico preciso.

Além disso, a compreensão do *território* por meio do *ritornello* (e vice-versa) é um passo crucial para reafirmar as consequências éticas e políticas do empreendimento metafísico dos autores, na medida em que estes preferiram a visada que pudesse dar conta do conjunto de um “sistema considerado por si mesmo”, sem uma estrutura que se impusesse, considerando coordenações e acoplamentos, postulando “uma articulação de dentro”, pensando a realidade enquanto um *patchwork* de máquinas ou assemblagens (Deleuze e Guattari, 1997, p. 139). Sobretudo, rejeita-se qualquer princípio supremo, verdade abstrata, progressão histórica ou entidade transcendente, a única *necessidade* sendo a *contingência* da emersão, função, transformação e eventual perda de função ou cessação dessas entidades.

Por conseguinte, se não existem regras transcendentais ou verdades para se pensar como os seres constituem as decisões pelas quais instituirão sua relação com o espaço, será necessária uma descrição de *como* os seres vivos criam um espaço para que possam manter sua existência sem recorrer a nenhuma entidade filosófica, política e religiosa. É exatamente por isso que a dupla conceitual *território-ritornello* foi pensada, como um *método* para analisar como as porções de seres vivos entre as assemblagens estão situadas e dependentes do *patchwork* maquínico da realidade, e para informar quaisquer projetos ou interações com as suas proximidades, fiel às demandas de imanência e univocidade.

Portanto, é necessário investir na reconstituição do caos e de suas forças, de onde flui o que Deleuze

e Guattari definiram como *ritmo e meio* (uma seleção semiestável do caos): será no engajamento com esses fluxos que se deverá descrever e analisar as condições de seres vivos em relação às transformações das “ilhas de sentidos” que os cercam. Assim, as situações concretas e os comportamentos dos seres vivos serão as principais fontes primárias de conhecimento do analista, mas as assemblagens territoriais caracterizadas pelos *ritornellos* importam mais para a análise do que a vida *biológica* (Kleinherenbrink, 2015).

Acredito que o aporte dos métodos e conceitos de Fitzgerald, Deleuze e Guattari permitirá desvelar o “verdadeiro festim bárbaro” – a premonição poética de Alceu Amoroso Lima, e os insumos que do campo político e religioso municiaram a reação rude, nua e raivosa às ideias expostas por Krishnamurti e Maritain nas suas viagens ao Brasil e à Argentina. É que isto nos permitirá, paradoxalmente, constatar o enlace destas forças com os meios e ritmos instauradores de sua própria subversão.

Da viagem de Jacques Maritain à América do Sul em 1936, tem sido estudada apenas a estadia na Argentina, incontestavelmente mais importante, não se reparando nas passagens do filósofo pelo Uruguai e Brasil. Ora, mesmo que fosse breve, a passagem pelo Rio de Janeiro foi extremamente importante e muito intensa – o que nos coloca a questão do *ritmo*, não apenas por ter sido planejada por seus contatos locais durante os meses em que o filósofo francês esteve na Argentina, mas também por se inserir nas interações e discussões que juntavam os intelectuais, as instituições e os governos dos três países.

Existia então todo um concerto regional nos campos historiográfico, geográfico, pedagógico e literário, com o acordo entre Brasil, Argentina e Uruguai acerca da revisão e standardização dos textos de ensino de história e geografia, e a publicação de uma biblioteca de autores argentinos e brasileiros traduzida, respectivamente, ao português e ao espanhol em cada país. Estas iniciativas contavam com o apoio de instituições, universidades e órgãos públicos – o que nos aponta a questão dos *meios*, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a Academia Nacional de la Historia (Argentina), o Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, a Junta de Historia e Numismática Nacional (Uruguai), a Biblioteca Nacional de Uruguay, e as universidades de Buenos Aires e de La Plata (Silva, 2015; Peixoto, 2016).

O concerto contava com a colaboração das rotas comerciais que ligavam a América do Sul à Europa e aos Estados Unidos – novamente o *meio*, pois estas impunham escalas obrigatórias no Rio de Janeiro e em Montevidéu aos viajantes que se dirigissem à Argentina, e daí para o Paraguai e Chile. Assim, tanto os viajantes quanto as organizações sediadas nos demais países da re-

gião platina já contavam com a possibilidade da extensão de sua programação, e isto era possível de ser articulado concomitantemente ao desenvolvimento das atividades já programadas, recebendo, inclusive, o aporte daquilo que ocorresse no período – as *forças do caos*. No caso da passagem de Maritain pelo Brasil, foi o que sucedeu, e a organização de sua passagem pelo Rio de Janeiro na viagem de volta à França cuidou de adensar e salvaguardar as suas atividades em Buenos Aires.

Assim, trabalhar as duas passagens de Maritain pelo Brasil e articulá-las à sua estadia na Argentina é um dos objetivos deste artigo, pois entendo que todo o roteiro da viagem deva ser estudado, inclusive, para se poder explicar a posterior difusão (e o combate) das ideias, não apenas de Maritain, mas também de Bergson, no Brasil e na América Latina (Compagnon, 2008). Afinal, a recepção do filósofo na América, antes da viagem à Argentina, restringia-se apenas a pequenos grupos de católicos francófonos, a maioria deles reunidos nos Cursos de Cultura Católica (CCC) de Buenos Aires, e no Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, no que se poderia já considerá-los enquanto os pivôs da difusão do pensamento maritainiano pela América Latina, nas décadas de 1940 e 1950 – novamente a questão dos *meios*.

Nesse sentido, Francisco Baños (2005) avalia que a geografia da irradiação maritainiana foi uma das grandes preocupações de Olivier Compagnon na feitura de *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, provavelmente o escrito mais influente entre a crítica contemporânea do pensador católico. Em razão disto, acredito que este artigo contribui para a compreensão das forças e fluxos partilhados pelos seres vivos que receberam Maritain no Rio de Janeiro, e para descortinar e explicar a geografia da reação antimaritainista no Brasil.

O outro objetivo deste artigo é mapear a passagem do místico Jiddu Krishnamurti pelo Brasil em 1935, e perscrutar a recepção às ideias do místico hindu e da teosofia no Brasil, problemas que ainda não foram trabalhados pela historiografia. Nossa intenção é articular esses insumos ao exame da passagem de Jacques Maritain pelo Brasil e da recepção às suas ideias, atentando assim para a fertilização cruzada entre a teosofia e o catolicismo, e a sementeira de um *território* religioso democrático, pluralista e libertário no Brasil por meio de seu *ritornello*.

Um *ritornello* – Nas Laranjeiras

Numa carta enviada a Alceu Amoroso Lima, em 1936, o intelectual católico e líder integralista Luiz da Câmara Cascudo lastimava que “a sua incurável timidez” não tivesse lhe permitido se aproximar do líder católico. Nela, recordava um dia do início de 1935, quando visitara

o Rio de Janeiro. Na parte da tarde, havia assistido à conferência “Bergson e a Mística”, ministrada por Alceu para a Ação Universitária Católica. À noite, já estava sentado nas arquibancadas do Estádio das Laranjeiras, o campo do Fluminense Football Club, aguardando a palestra de um místico hindu, Jiddu Krishnamurti. Assim relatava o episódio:

Às oito da noite, no stadium do Fluminense, falou Krishnamurti, pregando Bakunin sem o citar. Por cima do estádio o Redentor abria os dois braços iluminados. Em baixo da montanha, ante cigarros e atenções lerdas, o hindu falava. Relógio desconfiado da existência do relojoeiro. Eu fiquei recordando o diagrama do percurso bergsoniano ouvindo o ex-pupilo da senhora Besant. Mas, com tudo, estou certo de ter feito tolice em não ter ido falar-lhe. Agora Bergson é cristão e ninguém em França pode ter indicado, com maior limpidez, segurança e serenidade, a linha do velho judeu “intuicionista” como o pensador católico e brasileiro naquela tarde, na praça da República (Casculo, 1936, s.p.).

Cascudo se referia a Alceu, quando este argumentava que o percurso intelectual de Bergson, iniciado em 1888, se completara em *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), com a reabilitação da “única mística verdadeira, da grande mística cristã”, e que isto se distinguia dos falsos misticismos, “como o Saint-Simoniano” e o panteísmo, “um acontecimento de significado indelével para a civilização e o pensamento modernos” (Lima, 1935).

No dia em que Cascudo escreveu a carta, Jacques Maritain, o grande divulgador de Bergson, já singrava os mares rumo à América do Sul, ansiosamente aguardado por católicos argentinos, uruguaios e brasileiros, mas o literato norte-rio-grandense não parecia importar-se com isso, ou, pelo menos não o disse para Alceu. Pensando no percurso “do velho judeu”, desvelava o tonto místico hindu, reconhecendo nele o semblante do bárbaro anarquista russo, e entendendo que ambos conspurcavam o campo iluminado no qual o Fluminense Football Club jogava as suas partidas, e de onde se vê, em toda a sua altura, o Cristo Redentor.

Afinal, todos sabiam que fora ali, há apenas três anos, que Dom Sebastião Leme, o único Cardeal da América do Sul, assistira à celebração da missa solene de inauguração da imagem que, no alto do Corcovado – iluminada por refletores acesos à distância por Guglielmo Marconi –, passou a abençoar a Igreja do Brasil, na data em que se comemorava o Dia da América, na Argentina, no Uruguai e nas Laranjeiras.

Cascudo nos apresenta um território urdido na sua visada da “Neocristandade”, movimento impulsionado por

D. Sebastião Leme a partir da célebre Carta Pastoral de 1916, e redimensionado a partir de sua entronização como Cardeal do Rio de Janeiro, em 1930, quando se tornaria, daí em diante, um lastro fundamental de Getúlio Vargas.

Para Cascudo, a deriva de Krishnamurti pelo Brasil se opunha àquilo que organizava o seu *meio*: o antisemitismo, o fascismo, o reacionarismo, o anticomunismo; em razão disso, emoldurava a sua carta com a transformação de um argumento teleológico, a analogia do relojoeiro: se por esta se inferia a existência do Criador, na frase “Relógio desconfiado da existência do relojoeiro” Cascudo sugeria o anticristianismo, o ateísmo, o antirreligiosismo do “ex-pupilo da senhora Besant”, a combativa oradora socialista que se convertera à teosofia.

Por tudo isso, Krishnamurti se apresentava a Cascudo “ante cigarros e atenções lerdas”, provavelmente num *ritmo* tão lento quanto aquele pelo qual enxergava a origem dos males da modernidade, que desde a Reforma afligia o seu catolicismo – o seu *motivo*, que insistia em restaurar aos anos de ouro: a Idade Média.

Gravíssimo – De Madanapalle a Ojai

Mas pode-se dizer que o próprio Jiddu Krishnamurti derivara em vários ritmos; apreciemos o primeiro: o místico nasceu em Madanapalle, Índia, e, com a idade de 14 anos, foi descoberto, enquanto brincava numa praia do rio Adyar, por Charles Leadbeater – um dos líderes da Sociedade Teosófica –, que prontamente reconheceu no jovem “a mais maravilhosa aura que já tinha visto, sem uma partícula de egoísmo” (Williams, 2012).

Os líderes da Sociedade Teosófica propalavam que eram inspirados pelos “Senhores da antiga Sabedoria”, os quais viviam no Himalaia numa dimensão transcendental, formando uma Hierarquia Espiritual cuja figura preeminente era o Senhor Maitreya, o verdadeiro “Instrutor do Mundo”, que em suas descidas passadas ao mundo material fora Zoroastro, fora Buddha Śākyamuni e fora Jesus (Werner, 2016).

O menino foi então separado de sua família e adotado pela inglesa Annie Besant, presidente da Sociedade Teosófica, com o propósito de ser educado para a missão de se tornar o “portador da tocha da Verdade”, o novo “veículo” do Senhor Maitreya – a avançada entidade espiritual que encarnava periodicamente na Terra para guiar a evolução dos homens.

A Sociedade Teosófica passou a publicar os livros de Krishnamurti nas mais diversas línguas – o primeiro deles foi *At the Feet of the Master* (1910) – e levá-lo a vários países com o fim de proferir palestras e participar de

eventos. Além disto, de modo a preparar a humanidade para o surgimento do “Instrutor do Mundo”, foi organizada a Ordem da Estrela no Oriente (OSE) em 1911, a qual se estabeleceria em 47 países e publicaria a revista *Star Review* em 14 línguas.

A partir de 1922, Krishnamurti passaria a gastar parte de seu tempo em Ojai, na Califórnia, Estados Unidos, que ficaria conhecido pelos seus seguidores como o lugar onde ele teria experimentado as várias experiências transcendentais que moldaram o seu modo de enxergar o mundo. Estes acontecimentos fizeram os líderes da Sociedade acreditar que se aproximava a hora de se anunciar ao mundo a vinda do novo Messias e daí chegaram ao consenso de que o anúncio das boas-novas deveria coincidir com o quinquagésimo aniversário de fundação da Organização, a ser comemorado em Omnem, na Holanda, em 1925.

Por conseguinte, com o fim de auxiliar a missão para o novo Messias, a Sociedade Teosófica nomeou doze teosofistas como Apóstolos e aliou-se à Igreja Católica Liberal (chefiada por dois teosofistas, James Ingal Wedgwood e Charles Leadbeater), a qual possuía sucessão apostólica por meio da Igreja Católica Arcaica da Holanda e, por conta disso, podia competir em legitimidade com a Igreja Católica Romana.

Em Eerde, na Holanda, também organizou uma comunidade multinacional permanente e autossuficiente destinada a estabelecer a “Nova Era”, por meio das práticas do vegetarianismo, da abstenção de qualquer bebida alcoólica e do não reconhecimento de quaisquer diferenças em termos de posses, raça, origem, casta ou credo.

Em 1928, Krishnamurti já palestrava para grandes multidões, como em Los Angeles, no Hollywood Bowl, onde 15 mil pessoas foram escutá-lo, ou as 700 pessoas que, nesse mesmo ano, acamparam em Ojai para participar dos rituais celebrados pelo Instrutor do Mundo em nome da Sociedade Teosófica.

Mesmo assim, em 1929, diante de 3 mil pessoas e ao lado de Annie Besant, Krishnamurti dissolveu a OSE, devolvendo todos os bens que haviam sido doados à entidade, dissociando-se oficialmente da teosofia e declarando que não desejava ter seguidores, pois a sua única preocupação era fazer com que os homens fossem absoluta e incondicionalmente livres de quaisquer religiões, seitas, psicologias, convenções morais, sociais e filosóficas.

É significativo apontar que o rompimento do místico com a Sociedade Teosófica se deu num momento em que havia um movimento intenso em desenvolvimento na Seção Esotérica da organização na Índia, que pretendia tornar a OSE subsidiária dessa Seção e elevar uma mulher a um papel semelhante ao de Krishnamurti, no caso, o de “veículo da Mãe do Mundo” [World-Mother].

O movimento Mãe do Mundo deveria ser protagonizado por sacerdotisas e seria destinado a cultivar os aspectos femininos da Deidade que Charles Leadbeater enxergava serem representados no catolicismo pela Virgem Maria (Leadbeater, 1928).

O fato é que Krishnamurti também se dissociou da Sociedade Teosófica e procurou afastar Leadbeater e Annie Besant do movimento Mãe do Mundo; contudo, nunca renunciou ao título de Instrutor do Mundo. Portanto, os teosofistas seriam sua principal plateia, até porque esses continuavam a fazer uso do místico em seu proselitismo e porque, finalmente, Annie Besant terminaria instruindo a Seção Esotérica a continuar considerando Krishnamurti como o veículo do Instrutor do Mundo.

Para melhor divulgar as palestras a serem proferidas por Krishnamurti, fundou uma empresa, a Star Publishing Trust (SPT); assim, os fundos dessa empresa é que passaram a financiar as suas viagens junto com a venda dos seus ingressos. Por meio desse arranjo, e fazendo de Ojai a sua residência, o místico fez a sua turnê inicial após a saída da Sociedade Teosófica em 1930, palestrando em Eerde, Frankfurt, Paris, Genebra, Gênova, Montreux, Atenas, Bucareste e Budapeste. Nestas duas últimas cidades, Krishnamurti foi vítima, pela primeira vez, do ódio de católicos reacionários e fascistas, com agressões e ataques às suas palestras, e com a divulgação de acusações de que sua mensagem seria anticristã e pró-judaica.

A partir de setembro de 1932, Krishnamurti percorreu várias cidades dos Estados Unidos até partir, via Nova Iorque, para a Europa. Chegando a Londres, passou por Paris e Nápoles em direção a Bombaim, de onde rumou para Adyar, a sede da Sociedade Teosófica, para rever Annie Besant e discutir suas novas intenções com os líderes dessa organização. Depois fez palestras para grandes audiências em Bombaim, Ahmedabad e Karachi, e em julho de 1933 o místico hindu já regressava à Europa, para participar de eventos em Omnem, Oslo, Paris e Roma, de onde voltaria a partir para a Índia. Krishnamurti retornou a Adyar pouco mais de um mês após o falecimento de sua mãe adotiva, Annie Besant, desta vez sendo recebido friamente pelos líderes da Sociedade Teosófica durante a convenção em honra da ex-presidente da organização. Depois desse evento ainda passou pelo Ceilão, Austrália e Nova Zelândia, antes de voltar a Ojai, aonde chegou já em abril de 1934, completando um longo périplo de 19 meses.

Pouco depois de retornar à sua casa, Krishnamurti recebeu informações do seu representante na Holanda de que as transcrições de suas palestras haviam sido proibidas pelos nazistas; portanto, a piora das tensões políticas tornava o seu trânsito pela Europa muito dificultoso. Por conta disso, o místico hindu resolveu reativar um antigo projeto de visitar o Caribe e a América do Sul, mas o

roteiro acabou sendo simplificado para atender apenas o Brasil, o Uruguai, o Chile e o México.

Andante – Do Rio de Janeiro até Santos

Krishnamurti partiu de Nova Iorque em 3 de março de 1935 acompanhado pelo estadunidense Bryan Casselberry e pelo teosofista indiano D. Rajagopal [Rajagopalacharya Desikacharya]. Rajagopal era filho de membros da Sociedade e, como Krishnamurti, foi também notado em sua infância por Charles Leadbeater; a partir daí, foi educado esmeradamente para servir aos propósitos da Sociedade, e Annie Besant o destacou para auxiliar Krishnamurti por toda a vida na execução da tarefa de Instrutor do Mundo.

Krishnamurti chegou ao Rio de Janeiro em 12 de abril, passando dois meses no Brasil, duas semanas no Uruguai, e um mês e meio na Argentina, seguindo depois para o Chile, de onde rumaria para o México. Portanto, a dinâmica de seu envolvimento na América do Sul deve ser compreendida a partir do Brasil e em direção à Argentina, ou seja, exatamente no sentido oposto à dinâmica de Maritain, que começou no Brasil e terminou na Argentina. No caso, deve-se notar que a estadia de Krishnamurti no Brasil (64 dias) foi tão longa quanto a de Maritain na Argentina (61 dias), propiciando com que muitas avaliações e reações à sua atuação pudessem ser desenvolvidas e veiculadas antes de sua entrada nos periódicos de Buenos Aires, como aconteceu também com jornais brasileiros em relação ao filósofo católico.

No Brasil, o místico hindu foi auxiliado todo o tempo por Aleixo Alves de Souza, um dos principais líderes da Sociedade Teosófica e que fora o organizador nacional da Ordem da Estrela no Brasil até a sua dissolução, e conhecer um pouco de sua história nos ajuda a empreender nossa compreensão do conceito de território e *ritornello* e ressaltar a importância da Sociedade Teosófica no Brasil e da passagem de Krishnamurti.

Na verdade, as origens e o desenvolvimento inicial da Sociedade Teosófica na Argentina e no Brasil estão entrelaçados: a primeira Loja Teosófica brasileira, a Dharmah, que surgiu em Pelotas em 1902, foi impulsionada pelos fundadores da Loja Vi Dharmah de Buenos Aires, cuja atividade inicial, como grupo de estudos, data de 1893 (Carvalho, 2016, p. 36). Também a organização nacional da teosofia no Brasil deve as suas bases aos teosofistas de Buenos Aires: o diretor do Instituto Benjamin Constant, o italiano Mario Montagna, depois de visitar parentes em Buenos Aires em 1903 e tomar contato com a doutrina teosófica, organizou um grupo de estudos no Rio de

Janeiro. A partir da formação desse grupo, que contava com vários militares, estabeleceu-se uma rede de contatos com teosofistas da Marinha argentina, possibilitando que o espanhol Mario Roso de Luna, biógrafo de Helena Blavatsky e autor de diversas obras teosóficas, viesse realizar três conferências no Rio de Janeiro entre os dias 16 de fevereiro e 13 de março de 1910, após ter palestrado em Buenos Aires e Santiago. Segundo João Batista Brito Pinto, as conferências de Roso de Luna foram o empurrão necessário para a fundação da Loja Perseverança no Rio de Janeiro e de lojas em Salvador, São Luiz, Fortaleza, São Paulo, Manaus e de vários grupos de estudos, com a subsequente organização de uma direção nacional da teosofia em 1919 (Pinto, 1993a, 1993b).

A consolidação da expansão da Sociedade Teosófica prosseguiria na década de 20, com a fundação de várias Lojas e de organizações e atividades coadjuvantes, como o Congresso das Religiões, a Festa da Fraternidade Universal (comemorada no primeiro dia do ano), o ensino do esperanto, a Cruzada Espiritualista, a Ordem da Tábua Redonda, Círculos Esotéricos, a Ordem da Estrela e a Igreja Católica Liberal. No final da década de 20, no momento mesmo da dissolução da Ordem da Estrela, esta organização e a Sociedade Teosófica no Brasil estavam no auge de sua expansão, inclusive através de contatos diretos e periódicos de Aleixo com Annie Besant e Krishnamurti em 1926, 1928 (Omnem) e 1930 (Ojai). Cogitava-se, inclusive, de se estabelecer um grande centro de treinamento e peregrinação no Brasil, a exemplo dos centros já existentes em Ojai (Estados Unidos), Omnem (Holanda) e Adyar (Índia).

Por conseguinte, as origens e o impulso da teosofia no Brasil aproveitaram o condicionalismo geográfico que impunha a escala no Rio de Janeiro às rotas transatlânticas que tinham Buenos Aires, Montevideu e Santiago, condição semelhante às de Jiddu Krishnamurti, Jacques Maritain e seus simpatizantes, vários anos depois.

As primeiras atividades teosóficas de Aleixo Alves de Souza remontam ao período de organização nacional da religião, quando passou a integrar os quadros de Loja Perseverança, do Rio de Janeiro. Taquígrafo do Senado Federal, Aleixo tornou-se, sucessivamente, presidente da Loja Orfeu (Rio de Janeiro) em 1926; organizador nacional da Ordem da Estrela; e, presidente da Sociedade Teosófica no Brasil no período 1937-1946. Contudo, Aleixo era também membro da Sociedade Protetora dos Animais; da Sociedade Naturista; da Maçonaria (onde foi um dos fundadores da Loja Mista Maçônica Isis); e foi ordenado sacerdote da Igreja Católica Liberal em 1926 na Holanda.

A Sociedade Teosófica sofria severas cargas da Igreja Católica Romana desde o início de 1925, as quais

aumentaram quando se anunciou a chegada do Grande Instrutor do Mundo em fins do mesmo ano. Aleixo passaria ao contra-ataque após ter sido sagrado sacerdote da Igreja Católica Liberal na Holanda em 1926. A partir disso anunciaria a formação da Igreja Católica Liberal no Brasil, lembrando, na ocasião, a coincidência do Papa ter decretado o Ano Santo Católico exatamente quando se anunciava a vinda do Supremo Instrutor dos Anjos e dos Homens, o Segundo Cristo.

Como vantagens da Igreja Católica Liberal, Aleixo lembrava que a eucaristia era celebrada na própria língua do país, que não se cobrava e não negavam os sacramentos, que não havia na liturgia qualquer referência à vingança e aos castigos de Deus, que a confissão era facultativa e se prezava a mais ampla liberdade intelectual e respeito pela consciência individual. Aleixo admitia que buscava reunir justamente aqueles que haviam se afastado da Igreja Católica Romana e, por conta disso, enfatizava que a Igreja Católica Liberal era “modernista” e “histórica”: no primeiro caso, porque se punha a serviço da humanidade; no segundo, por seguir uma herança procedente do próprio Cristo (Souza, 1927).

Por conseguinte, o choque da Sociedade Teosófica com a Igreja Católica Romana deve ser compreendido no âmbito mesmo da concorrência pelos católicos que divergiam das posições políticas e religiosas extremadas do clero e da hierarquia católica romana ou que haviam sido afastados das atividades da Igreja por questões dogmáticas.

O fato é que Krishnamurti foi acompanhado por Aleixo durante toda a permanência no Brasil, até porque este servia de seu intérprete, inclusive, à frente das suas palestras; logo, Krishnamurti chancelava indiretamente a Igreja Católica Liberal, a despeito do místico hindu alertar que não advogava nenhuma religião.

Krishnamurti chegou ao Rio de Janeiro em 12 de abril de 1935, encontrando o apoio de 24 Lojas Teosóficas e a simpatia aberta de espíritas e maçons, para iniciar, no dia seguinte, a sua atuação com um evento de portas abertas no Estádio das Laranjeiras, campo do Fluminense Football Club, que então possuía capacidade para 25 mil espectadores. A conferência ocorreu à noite (o estádio já possuía iluminação artificial) e foi proferida em inglês, com taquigrafia e tradução consecutiva feitas por Aleixo Alves de Souza. Segundo os jornais da época, uma “multidão compacta”, “vários milhares” de pessoas, ocorreu ao primeiro encontro, o que surpreendeu os observadores, dado o caráter do evento.

O Estádio das Laranjeiras foi o palco de outra apresentação noturna do místico em 17 de abril, e dois dias depois Krishnamurti seguiu para São Paulo, onde realizou, no dia 21, uma conferência gratuita no Teatro Municipal. Já no dia seguinte, viajou de carro para Santos,

onde realizou um evento na Associação Humanitária dos Empregados do Comércio, que contou com cerca de 1.500 atendentes e foi transmitida ao vivo pela Rádio Atlântica – é importante notar que nenhuma das biografias do místico indiano apontou a sua ida a Santos.

Em 23 de abril, retornou a São Paulo para outra conferência no Teatro Municipal, desta vez com venda de ingressos, para voltar um par de dias depois à cidade do Rio de Janeiro, onde faria mais três palestras, também pagas, no Instituto Nacional de Música (em 4, 10 e 18 de maio). A última fala de Krishnamurti no Brasil aconteceu em Niterói, capital do Estado do Rio de Janeiro, em 28 de maio, mas ele somente embarcou rumo a Montevidéu e Buenos Aires no dia 14 de junho.

Nesses encontros, o místico asseverou à sua audiência que não representava a teosofia e que a salvação não podia ser encontrada em nenhuma pessoa, filosofia, ideia ou religião, as quais considerava apenas enquanto meios para a exploração dos homens. Disse também que, para evidenciar a verdade, haveria que se libertar de todos os preconceitos, desprezar todas as religiões e todos os sistemas filosóficos. Afirmou que buscava alertar as pessoas de que elas haviam se tornado escravas das morais produzidas pelos grupos – morais que nada mais eram do que prisões destruidoras das inteligências. Por conta disto, a revolução econômica e social somente criaria uma nova compulsão, talvez para melhor, mas não mudaria as mentes e os corações, ao passo que um homem liberto de todos os sistemas poderia viver inteligentemente em qualquer um deles.

Não foram muitas as críticas às palestras de Krishnamurti nos diários brasileiros e quase todas se centraram no pouco aprofundamento de suas ideias, reparando que a lógica do místico era muitas vezes confusa, mas, dentre os textos jornalísticos da época, destaca-se o que foi escrito, em 1935, pelo crítico teatral Guilherme de Figueiredo para o *Jornal do Brasil*, após ter assistido a uma das duas apresentações do místico no Estádio das Laranjeiras.

Discernindo Krishnamurti como um “Pregador de multidões”, “o evangelista de um mundo novo incompreensível, absurdo, mas repleto de sonhos”, Figueiredo (1935) logo o compara à estadunidense Mary Baker Eddy, a fundadora da Ciência Cristã – crença baseada no mesmerismo e na sugestão terapêuticamente empregada. Mary Eddy pregava que a doença e o sofrimento eram irreais e tinham causas mentais, e por isso a cura cristã, ampla e acessível a qualquer um, seria passível de ser aplicada a todos os problemas da vida cotidiana. Segundo Figueiredo, os ensinamentos de Krishnamurti eram de igual monta, pois, para ele, bastavam a renúncia e a ausência de desejo para que o indivíduo fosse conduzido à felicidade plena, “como todos que não querem sentir a vida em sua exuberante plenitude”.

É interessante apontar para o leitor que uma das biografias de Mary Eddy notou que haviam sido feitas várias referências às religiões orientais no seu livro *Science and Health* e que estas foram todas expurgadas na reedição de 1891. As referências haviam sido introduzidas na edição de 1886 por James Wiggan, editor e revisor de *Science and Health*, o responsável por tornar a leitura dessa obra mais clara e culta (Gill, 1998), muito provavelmente por conta de haver intuído a proximidade do sistema de Mary Eddy com obras como o *Bhagavad Gita*. Ainda que Guilherme Figueiredo não tenha feito esse raciocínio, fica claro que para ele os sistemas de Mary Baker e Krishnamurti repousavam sobre iguais bases.

Além disso, o crítico teatral levantou outro grande problema no sistema de Krishnamurti: a ausência de apreciações sobre o sexo, e isto exatamente num período em que as teorias, a moral velada e a psicanálise se enfrentavam numa guerra encarniçada, na qual sobressaía o nome de Freud e os termos do freudianismo, jamais citados na palestra, até porque nenhum autor ou ideia foram citados nas Laranjeiras, como salienta Figueiredo.

Finalmente, o crítico teatral notou que, tendo sido perguntado a respeito da reencarnação, um dos pilares dos ensinamentos da Sociedade Teosófica, Krishnamurti tergiversou por outros assuntos periféricos e acrescentou várias evasivas, evitando desenvolver comentário definitivo ou esclarecedor. Segundo Figueiredo, isto demonstrava que o despreparo e o improvisado caracterizaram a apresentação do místico, e que sua palestra não fora planejada e nem levara em conta uma audiência tão grande e heterogênea como a que frequentava o Estádio das Laranjeiras. Figueiredo conclui observando que “a maioria do público em Laranjeiras fingia entender as ideias, outros fingiam entender o inglês colonial do místico, enquanto este fingia estar sendo compreendido, quando fingia dizer grandes ideias” (Figueiredo, 1935, p. 14).

As questões levantadas por Figueiredo podem ser comparadas às impressões de D. Rajagopal, conforme a correspondência coligida por Christine Williams (2012), biógrafa de Krishnamurti. Nas cartas enviadas à sua esposa Rosalind, Rajagopal revela que o místico perdeu uma semana apenas discutindo os antigos conceitos da teosofia com os membros da Sociedade, para que depois pudesse explicar o seu sistema. Na ocasião, esses membros ficaram muito irritados com a pouca relevância que Krishnamurti deu à questão da reencarnação, um dos pontos centrais da doutrina de Helena Blavatsky.

Se essa revelação já explicava as tergiversações e evasivas de Krishnamurti acerca da reencarnação, no Estádio das Laranjeiras, Rajagopal também apontou nas cartas as razões da baixa performance do místico durante a apresentação: Krishnamurti não estava no melhor dos

seus dias por conta de problemas estomacais; a empatia dele com a multidão das Laranjeiras havia sido pequena; e, além disso, o místico não estava se dedicando a rever os roteiros das suas apresentações como deveria.

Por outro lado, Rajagopal explica que se espantara com a recepção dada a Krishnamurti, pois os teosofistas brasileiros o consideravam um Deus, ainda que ele re-futasse isso, e que as pessoas procuravam tocá-lo todo o tempo. As multidões tinham assistido às apresentações embevecidas e completamente magnetizadas, ainda que aparentassem estar bastante confusas com as suas ideias; por conseguinte, Rajagopal concluiu que, se o místico tivesse emudecido nas apresentações, os resultados obtidos teriam sido exatamente os mesmos (Williams, 2012).

Já em relação à pertinência da observação de Guilherme Figueiredo (1935) acerca da ausência de apreciações sobre o sexo, durante a apresentação nas Laranjeiras, note-se a apreciação de Mary Lutyens (2005), outra biógrafa de Krishnamurti: ao examinar as transcrições das falas do místico na América do Sul, Lutyens aponta que os pontos de vista do místico continuavam os mesmos desde a dissolução da OSE, cinco anos antes, à exceção de suas atitudes em relação ao sexo.

Lutyens observa que o sexo já não o enchia de horror, como na década de 1920, e que ele afirmou, numa de suas apresentações na América do Sul, que o sexo só se tornava um problema quando as pessoas perdiam o senso de afeição verdadeira e profundo amor no qual a possessividade não fazia mais sentido. Somente quando o sexo se tornava mera sensação é que havia algum problema, ou seja, quando as imagens e pensamentos sobre o sexo e sua comercialização dominavam mais as pessoas do que o próprio sexo. Portanto, deixava de ser uma urgência interna e vital.

Contudo, a biógrafa notou que o místico persistiu em falar sobre o sexo num tom de censura, descortinando as mulheres como protagonistas da degradação do sexo na sociedade moderna, e isentando os homens deste desvio, o que, segundo Lutyens (2005), denunciava um sexismo implícito da parte de Krishnamurti.

Ora, foi exatamente no período que antecedeu a apresentação nas Laranjeiras que Krishnamurti estabeleceu um relacionamento secreto com Rosalind, a esposa de Rajagopal, o qual somente viria a público após a sua morte, pelas páginas do livro *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti* (1991), escrito por Radha Sloss, a filha de Rajagopal e Rosalind. Note-se que o relacionamento com Rosalind era diretamente oposto à ética e à castidade apregoadas pelo místico. Penso que o silêncio sobre o sexo nas Laranjeiras reparado por Figueiredo (1935) foi, efetivamente, o preâmbulo às falas em que o místico poderia estar raciocinando acerca do seu relacionamento, por isso,

encadeando o amor profundo à ausência de possessividade e atribuindo às mulheres o ônus da deturpação do sexo.

Intermezzo – Em Buenos Aires

As passagens de Krishnamurti e de Maritain pela Argentina se revestiram de um caráter ao mesmo tempo burlesco e dramático: com pouco menos de um ano de diferença, elas nos servem para procurar explicitar as forças e dinâmicas que influenciaram a recepção das suas ideias religiosas e sociais.

Uma das questões que se colocavam era a revitalização da conjunção entre o esoterismo ocidental e as ideias de extrema-esquerda, um fenômeno francês do século XIX (Peixoto, 2020), mal identificado no Brasil pelos intelectuais católicos, que atribuíam os seus sinais ora à maçonaria, ora ao judaísmo. Já em 1928, José Oiticica, anarquista, grão-mestre da Fraternidade Rosa-Cruz e simpatizante da teosofia, apontava nas páginas do diário carioca *Correio da Manhã* que o místico hindu falava ao mundo como verdadeiro revolucionário: “se Krishnamurti é Instrutor do Mundo, esse instrutor vem pregar um capítulo de anarquismo. Não *creias* em ninguém, não te curves a nenhuma autoridade, pensa e age por ti!” (Oiticica, 1970, p. 91-92, grifo do autor).

Desde o final de abril de 1935, os diários argentinos e uruguaios já comentavam as aparições de Krishnamurti no Rio de Janeiro, destacando a grande quantidade de pessoas que acorreram a vê-lo nas Laranjeiras. Na primeira e segunda quinzenas de maio, essas impressões cederam lugar aos artigos de divulgação, em grande parte escritos por teosofistas que procuravam destacar o caráter da sua missão, divulgar os seus escritos e anunciar os esforços destinados a arrecadar fundos para a Comissão Organizadora da visita a esses países. Segundo Rajagopal, Krishnamurti chegou a Montevidéu como hóspede de honra do governo uruguaio a convite do ministro da Instrução Pública, com direito a que suas conferências fossem transmitidas pelas rádios, e a ser recebido pelo ditador Gabriel Terra, um crítico acérrimo da Igreja Católica (Williams, 2012).

Tudo isso coincidiu com a reação dos setores ultraconservadores da hierarquia católica que, por meio do jornal *El Pueblo* de Montevidéu, associaram a vinda do místico a um movimento amplo das associações secretas, da maçonaria e do comunismo. Essa foi a senha para que se comesse a distinguir o caráter subversivo do pensamento de Krishnamurti, contrário às religiões estabelecidas, para associá-lo diretamente às tentativas de desestruturação do catolicismo e da sociedade cristã na América Latina, e para que diários da esquerda fizessem o movimento oposto. O *Diario* da Confederación General del Trabajo de Uruguay, por exemplo, explicou que Krishnamurti era

um grande amigo dos trabalhadores, tão desconhecido quanto desinteressado.

Na virada para o mês de julho é que começaram a aparecer os textos críticos à Sociedade Teosófica e ao místico, destacando-se os publicados no diário *Crisol* de Buenos Aires, onde se apontava que Krishnamurti era o anticristo judeu-maçom orquestrado pelos protestantes e pelas Lojas Maçônicas na imprensa. Por outro lado, no jornal *La Vanguardia* se afirmava que a perseguição ao místico hindu era organizada pelos nazistas e pela coletividade alemã argentina, os quais pensavam que ele era judeu e, por conta disso, o consideravam um perigo público. Nas ruas, panfletagens e manifestações organizadas por reacionários católicos e militantes da extrema-direita, boicotes por parte de estações de rádio, recriminações dos religiosos e a distribuição do panfleto *Contra Krishnamurti* constituíram a rotina do deslocamento do hindu pela Argentina.

Apesar de tudo, as apresentações de Krishnamurti na Província de Buenos Aires sempre se deram em auditórios lotados, quase sempre necessitando de ser repercutidas para fora dos recintos por meio de alto-falantes, seja na Universidad de La Plata, onde foi saudado pelo socialista e teosofista Alfredo Palacios, seja no Teatro Coliseo, um fenômeno que se repetiu também nas conferências realizadas nas cidades de Rosário e Mendoza (Fundación, s/d).

A outra questão que se coloca em relação às passagens de Krishnamurti e Maritain pela Argentina é a da renovação do catolicismo, em que se procurava sintonizar esta religião com as transformações sociais e políticas dos últimos séculos, abrindo espaço para a expressão da democracia e para o diálogo com todas as crenças e expressões políticas. Desde agosto de 1934, quando lecionou o curso “Problemas temporais e espirituais de uma nova Cristandade”, na Universidad Internacional Menéndez Pelayo, em Santander (Espanha), Jacques Maritain já era identificado como a figura mais visível dessa expressão do catolicismo.

O problema é que o estalar da Guerra Civil Espanhola criou na Argentina, conforme Celina Manzoni (2007), uma polarização ainda mais intensa entre os setores democráticos e liberais, de um lado, e os conservadores partidários do franquismo, de outro. Consequentemente, o debate entre esses grupos foi transplantado para o palco do XIV Congresso Internacional dos P.E.N. Clubes que então se realizava em Buenos Aires, inclusive, por causa de escritores, como o fascista italiano Marinetti, que faziam a propaganda dos seus regimes durante as discussões plenárias (Manzoni, 2007). E mais, segundo José Losada (2015), essa Guerra Civil aconteceu justamente num período em que a Argentina aprofundava os seus já extensos vínculos com a Espanha, a partir da chegada de uma imensa quantidade de imigrantes que fundaram ins-

tituições muito dinâmicas, modificando os tratos culturais, inclusive, introduzindo uma grande variedade de produtos de consumo massivo na vida cotidiana dos argentinos médios. O conflito espanhol se faria, portanto, algo muito presente na vida dos portenhos, culminando em dividi-los em “vermelhos” e “fascistas”, ou “leais” e “traidores” (Losa-da, 2015), e, deste modo, a participação do filósofo católico no Congresso dos P.E.N. Clubes acabaria se confundindo com a apreciação das conferências que ele ministrou para os grupos católicos e universidades argentinas.

De acordo com José Zanca, as principais figuras do nacionalismo católico acreditavam que a presença de Maritain as legitimaria frente à opinião pública e às autoridades eclesiais, pois era “um mestre indiscutido da inteligência cristã”, que chegava “a nosso deserto, com a idade que poderia fazê-lo pai de muitos de nós”, “num momento em que parece se encerrar um ciclo de transformação espiritual e parece abrir-se outro” (Zanca, 2013, p. 61).

Ao contrário dos conservadores, logo à chegada de Maritain o diário socialista *La Vanguardia* fez questão de distingui-lo dos conservadores locais, explicando que na França os católicos “eram homens de pensamento político”, enquanto na Argentina “têm se juntado às causas mais odiosas [...] o catolicismo argentino é por definição, salvo exceções, reacionário, fascista, partidário de ditaduras oligárquicas e militares” (Zanca, 2013, p. 62), e que o *La Vanguardia* sacramentava que Maritain era “antinacionalista, antifascista, partidário do povo, da sua libertação popular e econômica e ainda, em certa medida, da Frente Popular” (p. 62).

Essas posições seriam explicitadas nas primeiras reuniões plenárias do Congresso dos P.E.N. Clubes, com imensa divulgação local e internacional. Primeiro, o filósofo católico se solidarizou com as vítimas do nazismo, depois se posicionou terminantemente contra o antissemitismo. Mais adiante, houve a divulgação pela revista *Sur* de um texto seu, a *Carta sobre a independência*, onde deixava claro que os intentos conservadores de reeditar a velha cristandade deveriam ser completamente erradicados e que a posição destes em relação a Franco e à Espanha não se sustentava. Finalmente, Maritain palestrou na Sociedade Hebraica de Buenos Aires e participou de uma reunião na residência da diretora da *Sur*, refúgio de intelectuais, artistas e da alta roda da sociedade porteña. Ora, a desilusão dos conservadores não tardou a se manifestar: numa edição, o jornal *Crisol* apontou que o filósofo católico passara a se dedicar ao diletantismo e ao esnobismo, e se misturava com judeus, maçons, comunistas e as mais aristocráticas damas locais. Noutra edição, recordava que a viagem de Maritain havia sido custeada com o dinheiro dos católicos locais e que aqueles que o rodeavam poderiam tê-lo orientado a se comportar de

forma menos danosa aos interesses da Igreja e da Pátria argentina (Zanca, 2013).

Além de toda essa confusão, ainda sobraria para Maritain enfrentar a fúria dos teosofistas no Congresso: Sophia Wadia, representante da Índia, até então apontada pelos correspondentes brasileiros como um exemplo de simpatia e de candura (e de beleza também), voltando-se para o filósofo católico, disparou:

No ocidente a influência decisiva da filosofia, como orientadora das massas, é substituída pela política, cujos personagens devem a saúde material e moral do povo. Têm eles, por isso, mais aderentes que o Papa e os bispos, os intelectuais, os poetas, os romancistas. É tão grande a sua influência que o Papa e os bispos, e muitos escritores tornam-se seus instrumentos servis. Os políticos ordenam aos padres, e aos pregadores católicos a distribuição de bênçãos e de maldições em favor de sua causa partidária, como ordenam a poetas e dramaturgos que se entreguem a um gênero de produção partidária (Correio da Manhã, 1936b, p. 6).

Maritain apenas retrucou que a missão do escritor não era servir a partidos, política ou interesses de qualquer espécie, mas sempre à verdade, e que era isso que pregava o cristianismo e, se alguns de seus agentes faltam a esse compromisso, essa fraqueza da substância humana não era apenas inerente a eles, mas a todos os homens, sejam desta ou daquela filosofia (Correio da Manhã, 1936b).

Contudo, segundo Christovam de Camargo (1936), membro da delegação brasileira e correspondente para os Diários Associados, a fleugma de Maritain não sobreviveu ao final inesperado do Congresso, quando o historiador e teosofista indiano Kalidas Nag, correligionário de Sophia, resolveu abençoar, braços estendidos, a todos os participantes do evento: o filósofo católico teria, então, se insurgido e recusado a aceitar aquele gesto, aparentemente tão inocente.

Gravíssimo – De Paris a Buenos Aires

Voltemos a Cascudo: nas Laranjeiras, embaixo da montanha, como Krishnamurti, o fascista norte-rio-grandense lembrava-se de um certo Bergson, que lhe fora apresentado por Alceu. Mas este Bergson, por sua vez, fora apresentado a Alceu por Jacques Maritain, e o grande problema é que essa leitura já não era a mesma, pois o filósofo singrara noutra direção e assumira outro ritmo.

Posso convidar o leitor a acompanhar essa viagem? Jacques Maritain, protestante, filósofo e discípulo

de Henri Bergson, converteu-se ao catolicismo em 1906, junto com sua esposa, a poetisa e também filósofa Raïssa, e a irmã dela, Vera, emigrantes russas de origem judaica. Na década de 1920, já era considerado um dos maiores especialistas no tomismo e tornou-se o intelectual católico de maior prestígio nas décadas de 1930 e 1940, inclusive, influenciando a redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, em 1948.

De acordo com José Zanca (2013), o planejamento da viagem de Maritain à Argentina começou durante o Congresso Eucarístico de Buenos Aires em 1934, por iniciativa de Tomás Casares, dirigente dos Cursos de Cultura Católicos (CCC). Depois de já ter acertado a sua ida para o ano seguinte, 1935, Jacques Maritain teve de postergá-la para 1936, devido aos problemas de saúde enfrentados por sua mãe e sua esposa.

Por conta disso, a viagem do filósofo Maritain acabaria coincidindo com a deflagração da Guerra Civil Espanhola – uma força do caos – porém deixa de concorrer com a vinda à América do Sul daquele que era considerado pela Sociedade Teosófica o “Segundo Cristo”, “o veículo do Senhor Maitreya”, o hindu Jiddu Krishnamurti.

A estadia do filósofo católico foi financiada pela Universidade de Buenos Aires, onde proferiu três conferências na Faculdade de Filosofia e Letras, e pelo CCC, onde lecionou um curso e esperava que [Raïssa, sua esposa, também participasse de algum evento, pois a sua obra era tão apreciada na Argentina quanto a dele próprio. Havia também a possibilidade de que a Faculdade de Humanidades de La Plata, sediada em Córdoba, e grupos de Rosário demandassem as conferências de Maritain, o que efetivamente sucedeu, aumentando, assim, os seus estípidios (Zanca, 2013).

Já a passagem de navio foi bancada pelo P.E.N. Club – clube internacional de Poetas, Ensaístas e Novelistas –, e esta circunstância acabaria condicionando a recepção imediata da viagem “dos três Maritain” [Les Trois Maritain] – Jacques, Raïssa e a irmã Véra Oumansoff, que acompanhava o casal, dividindo as responsabilidades advindas pelos muitos compromissos (Possenti, 2006). Os três viajaram acompanhados de vários escritores europeus que seguiam para a cidade de Buenos Aires a fim de também participar do Congresso dos P.E.N. Clubes, cuja inauguração se daria em 3 de setembro. Por conseguinte, na primeira passagem de Maritain pelo Rio de Janeiro (em 10 de agosto de 1936), vindo de Marselha, a cobertura de quase todos os diários brasileiros foi dedicada ao evento e às entrevistas com os escritores, sendo sob essa égide que se deu a recepção do filósofo católico na capital da República.

Somente *O Jornal*, folha ligada aos Diários Associados de Assis Chateaubriand, onde já se publicava a “Coluna do Centro” sob a responsabilidade do Centro

Dom Vital, é que focou a sua abordagem na relevância de Maritain para o catolicismo. Com o título “Jacques Maritain mensageiro da fé católica”, *O Jornal* destacou a presença do “grande filósofo tomista, professor no Instituto Católico de Paris” e salientou que Gustavo Capanema, ministro da Educação, homenageara o francês com um almoço, para o qual foram também convidadas diversas personalidades e intelectuais, dentre os quais Alceu Amoroso Lima, responsável por proferir um pequeno discurso homenageando o recém-chegado (*O Jornal*, 1936).

Datou da primeira passagem pelo Rio de Janeiro, portanto, o contato direto do filósofo com o primeiro escalão do governo brasileiro, fazendo com que na volta de Buenos Aires, durante a segunda passagem pelo Rio de Janeiro, fosse possível conceder a Maritain a honra de hóspede oficial do governo do Brasil, com todas as facilidades e cuidados que lhes são acessórios.

É interessante fazer o leitor notar que a bibliografia que trata da viagem do filósofo à Argentina segue a narrativa de Oliver Compagnon em *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, em que esse historiador se enganou na descrição da primeira passagem pelo Rio de Janeiro, anotando que Maritain havia realizado diversas atividades na ocasião, e terminando por omitir a segunda passagem do filósofo pela capital da República. No caso, a adição de mais uma passagem na cidade e a diferença de dois meses e meio na realização das atividades fazem toda a diferença, uma vez que, além de terem sido feitos os contatos necessários para que a segunda passagem fosse marcante para a vida política, cultural e social brasileira, a escolha das conferências pelo filósofo e a recepção destas pelos ouvintes incorporaram a repercussão da estadia na Argentina, ampliada pelo Congresso do PEN Club, coberto pelos diários brasileiros, que, no entanto, não noticiaram as investidas dos jornais de extrema-direita daquele país contra Maritain e, sobretudo, não as repetiram.

Prestíssimo – No Rio de Janeiro

Ao contrário de sua estadia na Argentina, quando a grande maioria da audiência foi surpreendida pela transformação recente de suas opiniões, Maritain já chegou ao Brasil precedido por uma preparação feita na imprensa pelos seus seguidores, na qual, curiosamente, apontava-se ao catolicismo uma transformação semelhante àquela pleiteada por Krishnamurti para a teosofia.

No artigo “Jacques Maritain”, publicado pelo *Jornal do Commercio* em 20 de outubro de 1936, Alceu Amoroso Lima explicava que o filósofo católico havia se dedicado a estudar o problema social nos anos anteriores e expusera os seus pontos de vista “nos cursos ministrados em Toronto e Santander, os quais haviam sido desenvolvidos e reuni-

dos no livro *Humanismo Integral* publicado em Buenos Aires no ano de 1936. Neste livro, segundo Amoroso Lima, estaria “delineado todo um programa de ideias e de ação, que é sem dúvida a maior e mais esclarecedora das contribuições à edificação dessa Ordem Católica” (Lima, 1936, p. 3). O líder do Centro Dom Vital explicava que, para Maritain, a Igreja não se confundia “com qualquer civilização, *mesmo católica*” (p. 3, grifo do autor). Por conseguinte, o catolicismo devia acompanhar as transformações históricas e sociais, dissociando-se de tudo aquilo que fora ordinário na sociedade medieval, de modo a se constituir no presente uma nova ordem católica moderna baseada no pluralismo, “na autonomia do temporal, no personalismo, na nova aristocracia do trabalho”, em suma, “na instauração de uma sociedade fraterna, em que a caridade venha completar a ordem e a justiça” (p. 3).

Por sua vez, na “Coluna do Centro” Dom Vital, publicada no diário *O Jornal* no mesmo dia 20 de outubro, Nelson de Almeida Prado, também citando o livro *Humanismo Integral* de Maritain, apontava a necessidade de se combater no catolicismo a formação dos “círculos fechados, separados do corpo social” e o “entrincheiramento numa curiosidade especulativa”, para defender o engajamento dos católicos “no drama da existência e da vida” (Prado, 1936, p. 5).

Contudo, o filósofo católico não se apresentou nas Laranjeiras nem a sua audiência parecia com a dos jogos de futebol: para as suas conferências foram abertos os principais salões do Rio de Janeiro, e as suas cadeiras foram ocupadas pela elite católica e por algumas das principais personalidades públicas do país. Se o catolicismo no Brasil já não era mais uma religião apenas guiada pela hierarquia eclesial, suas novidades ainda estavam voltadas para os grupos formados na franja dos bem aquinhoados.

O navio em que viajava Jacques Maritain chegou com atraso de um dia ao Rio de Janeiro, ancorando no porto dessa cidade por volta das 20h de 20 de outubro de 1936, mas o filósofo somente desembarcou na manhã do dia seguinte, já como hóspede oficial do governo brasileiro, direto para assistir à missa no Mosteiro de São Bento, tendo a seu lado o líder católico Alceu Amoroso Lima.

Com este, rumou para o salão do Centro Dom Vital, nas dependências da Coligação Católica Brasileira, onde às 9h proferiu a conferência “Ação e Contemplação”, tendo à mesa Alceu, Hamilton Nogueira, o Pe. Paulo Lecourieux e o Prof. Perrot, que o acompanhava na viagem de volta à França. Na conferência, comparando Aristóteles a São Tomás de Aquino, contrapôs o mundo antigo ao moderno, mostrando que a transformação das ideias

operada pelo cristianismo levava à ascensão da contemplação amorosa em que o homem se bastava a si mesmo. Contudo, Maritain lembrava que a contemplação era uma virtude da prudência, que atendia também à disposição de servir, e que os antigos consideravam a ação como um esforço na direção do aperfeiçoamento das virtudes, e no trabalho externo. Logo, o mundo antigo e o moderno se completariam: a contemplação realizava a universalidade, sem a qual o cristianismo viveria no torpor, e era a guia da ação, agora articulada na adesão a Deus. Com isso, o filósofo católico explicitava que sua premissa da nova ordem católica moderna, voltada para o pluralismo e a participação social, estava calcada na ortodoxia.

Depois, Jacques Maritain seguiu para a Academia Brasileira de Letras, que em sessão extraordinária, às 11h, sob a presidência de Laudelino Freire, recebeu a conferência “Freudismo e Psicanálise”, em que o filósofo católico discorreu sobre o método, a psicologia e a filosofia de Freud. Estiveram presentes, dentre outros, o embaixador da França e o ministro da Educação brasileiro, Gustavo Capanema. Esta conferência já era o desenvolvimento de “Bergsonismo, Freudismo e Psicanálise”, uma apresentação feita na Argentina há apenas algumas semanas, que seria publicada três anos depois como o primeiro capítulo do seu livro *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939), sendo um dos primeiros textos sobre Freud escritos por um filósofo francês⁵. Na conferência do Rio de Janeiro, Maritain reconheceu o gênio de Freud e os méritos de seu método, mas fez a crítica do seu sistema de investigação interior e de cura, sobretudo, de sua filosofia, porquanto “descansa[ria] sobre um preconceito: a negação violenta da espiritualidade e da liberdade” e se basearia na “explicação pansexualista do universo que é uma mistura de irracionalismo, de materialismo e de pseudo-metafísica” (Jornal do Commercio, 1936, p. 5).

Finalmente, após degustar o banquete que lhe foi oferecido, Maritain dirigiu-se ao Ministério das Relações Exteriores, onde foi recebido por meia hora pelo ministro José Carlos de Macedo Soares.

Coda – Considerações finais

Os diferentes *ritmos* das derivações de Krishnamurti e Maritain pela América do Sul nos possibilitam argumentar em prol da fecundação cruzada entre o socialismo, a teosofia e o catolicismo, na medida em que o seu *encontro* assiste a múltiplas e aleatórias formas de inferências – *forças do caos*, as quais colocaram em contato

⁵ O primeiro texto sobre Freud foi *La Méthode psychanalytique et la Doctrine Freudienne*, escrito por Roland Dalbiez, um dos discípulos de Maritain, e publicado em 1936 (Dalbiez, 1987; Pereira, 2003).

ideias e esforços que possuíam os seus *motivos* [motif] e *contrapontos*, cada uma delas procurando urdir as suas *assemblagens territoriais* em relação às transformações das “ilhas de sentidos” que os cercam.

De fato, revelam-se duas questões que devem aqui ser salientadas para se compreender o impacto da teosofia e da passagem de Krishnamurti no Brasil, além de reforçar os argumentos acerca dos conceitos de *território* e *ritornello*. Primeiro, a Sociedade Teosófica era uma organização que articulava os interesses e os participantes de vários grupos políticos e religiosos em torno do interesse pelo esoterismo ocidental, inclusive, muitas das Lojas Teosóficas surgiram de centros espíritas, por iniciativa de membros da maçonaria, ou pela participação de integrantes de grupos de esquerda, os quais entendiam que a entrada na teosofia era o desenvolvimento natural de seu engajamento com o fenômeno religioso.

Note-se que a aproximação entre o socialismo e o esoterismo ocidental na América do Sul apenas replicava o fenômeno francês e britânico, na medida em que os dois interesses já convergiam no século XIX e alcançariam grande repercussão intelectual na Paris das décadas de 1920 e 1930, com a reunião de movimentos locais a fugitivos dos regimes fascistas (Peixoto, 2020). No caso da Sociedade Teosófica, note-se que Annie Besant jamais renegou os pontos de vista fabianos e marxistas, e isto, com certeza, pesou para que socialistas argentinos e brasileiros se integrassem à organização, como: Alfredo Palacios, Leopoldo Lugones, Alberto Diego, Victoria Gucovsky, José Ingenieros e José Oiticica (Barrancos, 2011).

A segunda questão que deve ser salientada para se compreender o impacto da teosofia e Krishnamurti no Brasil é que a própria Sociedade Teosófica procurava dinamizar o diálogo e a interação com maçons, espíritas, ocultistas de vários matizes e com grupos católicos que divergiam dos ditames dos conservadores, radicais e fascistas, então hegemônicos na Igreja Católica Romana no Brasil, buscando implementar ou divulgar organizações que fizessem a ponte com esses grupos

Por conseguinte, o maritainismo e a teosofia convergem na direção de *instaurar* a sementeira de um *meio* [milieu] religioso pluralista e democrático, aspiração de socialistas, espíritas e maçons, reterritorializando o espaço reacionário e fascista católico e o seu *estilo* no Brasil, o que pode ser admirado a partir do texto de Cascudo, que nos apresenta as contingências de emergência dos novos *meios* e da sua *assemblage territorial* (a constelação de imagens e sentidos fixados nas Laranjeiras).

Finalmente, penso que a dupla conceitual *território-ritornello* providencia um método para a análise histórica e geográfica apropriado ao estudo do catolicismo, o qual possibilita pensar não apenas o comportamento de uma

porção dos seres vivos, mas que pode ser também estendido para explicitar uma *forma espaço-temporal particular*, se consideramos que nele se mantém certa medida de continuidade e coerência (Groz, 2008; Kleinherenbrink, 2015).

Referências

- BAÑOS, F. 2005. Olivier Compagnon, Jacques Maritain et l’Amérique du Sud. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, **50**(1):307-310.
- BARRANCOS, D. 2011. El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930). *Estudios Sociales*, Santa Fe, **21**(40):101-126.
- CARVALHO, M. 2016. *As Sociedades Teosóficas e a Maçonaria Mística: Espiritualidade e poder em Pelotas no princípio do século XX (1902-1939)*. Pelotas, RS. Dissertação de Mestrado em História. UFPel, 143 p.
- CASSIRER, E. 2004. *A filosofia das formas simbólicas: II – O Pensamento Mítico*. São Paulo, Martins Fontes, 440 p.
- COMPAGNON, O. 2008. Bergson, Maritain y América Latina. In: H. GONZÁLEZ; P. VERMERER (org.), *¿Inactualidad del bergsonismo?* Buenos Aires, Ediciones Colihue, p. 139-150.
- COMPAGNON, O. 2020. *Jacques Maritain et l’Amérique du Sud: Le modèle malgré lui*. Nouvelle édition [en ligne]. Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 395 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1992. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Ed. 34, 288 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1997. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Ed. 34, vol. 4 176 p.
- FITZGERALD, T. 2017. Critical Religion: Religion is not a stand-alone category. In: R. KING (ed.), *Theory, Religion, Critique – Classic and Contemporary Approaches and Methodology* [e-book]. New York, Columbia University Press, p. 303 -319 .
- GILL, G. 1998. *Mary Baker Eddy*. Lebanon (NY), Da Capo Press, 752 p.
- GROZ, E. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. New York, Columbia University Press, 127 p.
- KLEINHERENBRINK, A. 2015. Territory and Ritornello: Deleuze and Guattari on Thinking Living Beings. *Deleuze Studies*, Edinburgh, **9**(2):208-230.
- LEADBEATER, C. 1928. *A mãe do mundo como símbolo e como fato*. São Paulo, Teosófica Adyar, 32 p.
- LOSADA, J. 2015. Fascismo y antifascismo: Debate entre escritores en el XIV Congreso de los PEN Clubs en Buenos Aires, septiembre de 1936. *Ulrico: Revista Digital de Historia y Cultura de la Ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, (3):55-63.
- LUTYENS, M. 2005. *J. Krishnamurti: A Life*. London, Penguin Books.
- MANZONI, C. 2007. Liberalismo, izquierda y nacionalismo en los debates de 1936 en Buenos Aires. *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, San Miguel de Tucumán, **4**(5):161-172.
- OITICICA, J. 1970. *Ação Direta (Meio século de pregação libertária)*. Rio de Janeiro, Germinal, 284 p.
- PEIXOTO, R. 2016. Moldando o corpo do Brasil: Jaime Cortesão, Rodrigo Octávio, a representação de Gusmão e o metajogo na região do Prata. *História da Historiografia*, Mariana-MG, **22**:59-78.
- PEIXOTO, R. 2020. Abismo – o Collège de Sociologie, Walter Benjamin, e a reaproximação entre socialismo e esoterismo na França (1935-1948). *História da Historiografia*, Ouro Preto, **13**(32):221-260.

- PEREIRA, M. 2003. A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, (24):235-277.
- POSSENTI, N. 2006. *Les trois Martain: la présence de Vera dans le monde de Jacques et Raissa*. Les Plans-sur-,ex: Parole et Silence, 415 p.
- RODRIGUES, C. 2013. *Aproximações e conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946*. São Paulo, Alameda Casa Editorial, 300 p.
- SILVA, A. 2015. História e integração regional: intelectuais, convênios e livros no Brasil e na Argentina nas primeiras décadas do século XX. *História da Historiografia*, Ouro Preto, 8(18):231-247.
- WERNER, K. 2016. Past Buddhas, the Future Buddha Maitreya and his “Descents”: With Reference to the Role of Theosophy and Krishnamurti. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, Seoul, 27(2):11-33.
- WILLIAMS, C. 2012. *Jiddu Krishnamurti World Philosopher* [e-book]. Sidney, Sydney School of Arts & Humanities.
- ZANCA, J. 2013. *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- FIGUEIREDO, G. 1935. Krishnamurti? Não: Sr. J. Krishnamurti. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 2 maio, p. 14.
- FUNDACIÓN KRISHNAMURTI HISPANOAMERICANA. s/d. *Krishnamurti en Latinoamérica*. Disponível em: <http://www.fkrishnamurti.org/KenLatinoamerica.htm>. Acesso em: 25/03/2021.
- JORNAL DO COMMERCIO. 1936. Jacques Maritain. Rio de Janeiro, 22 out., p. 5.
- KRISHNAMURTI, J. 1911. *At the Feet of the Master*. Chicago, The Rajput Press, 73 p.
- LIMA, A. 1935. Reabilitação do misticismo. *O Jornal*. Letras Estrangeiras. Rio de Janeiro, 21 abr., p. 4.
- LIMA, A. 1936. Jacques Maritain. *Jornal do Commercio*. Rio de Janeiro, 20 out., p. 5.
- MARITAIN, J. 1936. *Humanismo integral (problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad)*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 236 p.
- O JORNAL. 1936. *Jacques Maritain mensageiro da fé católica*. Rio de Janeiro, 11 ago., p. 8.
- PINTO, J. 1993a. Breve histórico do desenvolvimento da Teosofia e da Sociedade Teosófica no Brasil, dos seus primórdios até a fundação da Seção Nacional em 17 de novembro de 1919. *Boletim do CIBLA*, Porto Alegre, (6):19-22.
- PINTO, J. 1993b. História da Sociedade Teosófica no Brasil – Entrevista de Sr. João Batista Brito Pinto para Carlos C. Aveline em 31 de julho 1993. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a7wDuhaJHzY>. Acesso em: 07/09/2021.
- PRADO, N. 1936. Jacques Maritain. *O Jornal*. Columna do Centro. Rio de Janeiro, 20 out., p. 5.
- SLOSS, R. 1991. *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*. London, Bloomsbury Publishing, 335 p.
- SOUZA, A. 1927. Igreja Católica Liberal. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 8 fev., p. 8.

Submetido em: 29/06/2021

Aceito em: 17/09/2021